



**José Luis González Quirós & Karim Gherab Martín**, *El templo del saber. Hacia la biblioteca digital universal*, Barcelona, Ediciones Deusto, 2006.

Todos los libros son singulares a su modo. Su singularidad es lo que de entrada tienen en común. Sin embargo, este libro singular es un libro fuera de lo común. Es un libro que reflexiona sobre el estatuto del libro y de toda producción escrita, en general, y científica, en particular, en la época de la revolución digital. Es, por tanto, un meta-libro. Y un meta-libro hasta cierto punto paradójico, pues cual escalera wittgensteiniana nos informa de cómo, bajo la égida de las NTICs, el libro está destinado a dejar de ser lo que siempre ha sido un libro (excepto seguir siendo un invento maravilloso y placentero que lo que perderá en forma, en pliegues físicos, lo ganará en estructura, en pliegues informativos). En efecto, los autores tienen como propósito imaginar las consecuencias de la neotecnológica “revolución silenciosa” en el terreno del conocimiento y muy especialmente en el del conocimiento escrito. La persuasión compartida por ambos y que hace volar ingrávida su fantasía intelectual es que, pese a las inercias consuetudinarias ligadas a

la tecnología de la imprenta, las nuevas tecnologías con Internet a la cabeza son un instrumento decisivo no sólo para el avance del conocimiento sino para su misma transformación: “Ahora nos podemos enfrentar a la tarea de lograr una era de la información barata y mejor organizada, a la posibilidad de disponer de archivos virtualmente infinitos y de accesibilidad ilimitada, a la creación de un nuevo *espacio lógico* en el que coexistan todos los documentos que han sido escritos con voluntad de saber, una nueva posibilidad intelectual que nos obligará a plantear con nuevo vigor algunas de las preguntas esenciales en relación con qué es el conocimiento, cómo se organiza, cómo se refina y cómo se extiende. De lo que hagamos con acierto dependerá el diseño del mundo de mañana, el porvenir de nuestra civilización como una sociedad basada en el valor del conocimiento y en el respeto a la verdad”. Este propósito, no exento de utopía, la vieja utopía de la *Biblioteca universal*, de constitución ahora digital, e inspirada en el vigor catalítico de la noción popperiana del Mundo III, es articulado por los autores en tres grandes secciones, que a continuación se desgranarán en breve reseña.

La primera sección, “Historia del saber y de la

escritura”, pese a lo muy genérico y aparentemente poco original de su título, se dedica en un primer momento más bien a enfatizar cómo la tecnología de la impresión propició un incremento tan vertiginoso del saber que hizo de las nuestras si no sociedades científicas sí sociedades de ciencia. Con un optimismo no oculto González Quirós y Gherab Martín destacan el inmenso valor de la ciencia, una ciencia que, ligada a la democracia liberal, al espíritu crítico, siempre provisional e incierto (he aquí proyectándose ya la buena sombra de Popper), mejor cuanto más inconformista, extravagante e irreverente, y con una vertiente más pragmática y tecnológica que otras formas históricas de conocimiento, ha llevado a un crecimiento intensificado del nivel de riqueza, de bienestar y de posibilidades de elección de las sociedades donde se ha cultivado. Ahora bien, el crecimiento exponencial de una ciencia, que ha terminado constatando que los rasgos mertonianos además de descriptivos son prescriptivos, no ha dado lugar a la realización del ideal unificado de ciencia del positivismo, toda vez que el hecho es que, se hable de “transición a un nuevo régimen” (Ziman) o de “fin de la ciencia” (Horgan), la gigantesca acumulación del conocimiento

presenta hoy un panorama plural y desunificado de la ciencia, una “plétora” (Hacking) de proyectos de investigación compitiendo entre sí. Estamos en una “era postcientífica”, donde en un mundo complejísimo el conocimiento científico en su conjunto es “complejísimamente autorreferencial”. Ya no se trata sólo de saber, sino de “saber-que-algo-se-sabe”. Y aquí, visto el enorme tamaño del conocimiento científico, el papel de las nuevas tecnologías es crucial para su porvenir: “cualquier mejora sustantiva de gestionar las dimensiones informativas de nuestros saberes puede facilitar una nueva frontera de eficacia y de novedad [...]. Una modificación profunda de lo que se comunica, del modo de hacerlo y del contexto que lo hace comprensible y útil debería ser posible dados el fabuloso incremento de eficiencia y la radical disminución de costos que la era digital ha hecho posible”. Las NTICs pueden y deben servir al objetivo de que la ciencia no sólo descubra sino que asimismo se redescubra, de lograr, además del conocimiento nuevo, el mejor aprovechamiento de lo que ya se sabe. Por eso, en un segundo momento, los autores destacan cómo se impone la necesidad de organizar el conocimiento. Una aportación es incorporada por la comunidad científica mediante el

archivo y la comunicación, esta cuestión supone todo un problema que de adjetivo al comienzo se ha hecho sustantivo con el correr del tiempo y la correlativa acumulación del saber. A la necesidad de establecer criterios de discriminación responde la aparición de los sistemas de control de calidad, la figura de los gestores de la ciencia, la *scietometrics* con sus (discutidos) factores de impacto, etc. Hasta ahora han sido las bibliotecas las encargadas del depósito del saber acumulado, y las revistas y (antes) los libros, de su publicación, todo ello con criterios “externalistas”. “Pero en el universo digital están empezando a aflorar otras formas muy eficaces de organizar la información y maneras absolutamente revolucionarias de correlacionarla”, de hacer que haya una mutua fecundación entre documentos que, tradicionalmente aislados y poco accesibles, podrán ser ahora consultados con facilidad y por toda clase de especialistas. Organizar esas nuevas posibilidades va a ser el gran reto institucional de la ciencia de comienzos del siglo XXI”. Para los autores el desarrollo de Internet nos da las pistas de por donde debería ir el futuro de las nuevas bibliotecas y, comprobado el éxito fulgurante del fenómeno del *pre-print* (exitoso también contra los abusos comerciales de las revistas impresas de prestigio y sus

aristocráticos consejos responsables de la “evaluación por pares”), de las nuevas publicaciones. La fortísima aceleración de la velocidad de acceso a la información y la “transparencia digital” están forzando la superación radical de los viejos sistemas de catalogación y registro, que iban ligados al surgimiento de las disciplinas, al “árbol lógico”, que tantísima proyección ha dado a la exteriorización de la memoria y que ha prestado sus raíces para haber ido haciendo paulatinamente de Internet una suerte de “memoria universal”, la cual empero aún está en pañales en tanto que las técnicas de edición y de catalogación no sólo han de evolucionar hacia la digitalización total de los objetos físicos (libros y revistas), sino hacia el archivo “semántico”, donde la identificación de esos objetos no sea meramente mediante criterios externos o descriptores planos, que relacionan los documentos desde fuera, sino mediante criterios internos o conceptuales que permitan desvincular por completo el conocimiento de todo soporte, liberando su contenido de todo límite continental.

La segunda gran sección, también de rótulo muy general, “Lógica del saber”, es la más extensa y descriptiva del libro. Aquí con la soltura que da poseer un conocimiento envidiable González

Quirós y Gherab Martín abordan cuestiones específicas como los procesos de evaluación, las bibliotecas digitales, la libertad de acceso y los derechos de autor o la economía del saber, todo ello desde el punto de vista de la dinámica propia del progreso del saber y de la creación intelectual en la cultura contemporánea. Los autores muestran cómo la tecnología digital está posibilitando ya (otra cosa es su realidad efectiva) el acceso a y la catalogación de documentos de un modo alternativo al sistema vigente, fundado en el establecimiento de espacios disjuntos que reflejan la jerarquía centralizada del árbol lógico, temático, un modo novedoso que, propiciado por procedimientos ya difundidos como la indexación por citas, la evaluación mediante los factores de impacto y por aportaciones teóricas que van de la lógica booleana a la teoría de grafos, permite fundar un espacio reticular, un ciberlugar descentrado, que haga transparente el documento y libre su producción y su acceso. La vía para la consecución del sistema alternativo, democratizador del saber, que consienta hacerle a la información atesorada responder al mismo tipo de preguntas que se hizo su autor cuando la generó, es el desarrollo de criterios internalistas, superadores de los obstáculos externalistas que compartimentan el

conocimiento de forma rígida y estanca: “Este es el reto que la tecnología debe ayudar a acometer, incluyendo nuevas formas de indexación internalista, que se ajusten cada vez mejor a la dinámica de la ciencia, de modo que la recuperación de documentos mejore al punto que permita minimizar la posibilidad de que la ciencia del mañana tenga que reinventar la ciencia del ayer por desconocimiento de su previa existencia”.

Ahora bien, para afrontar exitosamente ese reto no basta la ciega tecnología sin más, sino que ésta ha de obedecer a un modelo ideal, previamente pensado, que le preste sus ojos. A ello se dedica la tercera y última gran sección, la más imaginativa y propositiva del libro, la de mayor originalidad, “El modelo popperiano”. Con pulso firme González Quirós y Gherab Martín abogan por la aplicación tecnológica de la noción popperiana de Mundo III en aras del tránsito completo de la era de la imprenta a la era digital, como clave de bóveda del “templo del saber”. La inspiración de Popper les permite reemplazar la del claro árbol lógico por la metáfora del bosque: el universo del conocimiento está formado por una red de proposiciones objetivas que idealmente puede ser organizada a partir no de áreas independientes

sino aparentemente de modo más modesto, como tupido bosque de conjeturas (y refutaciones) diferentes. El bosque viene a ser un espacio en el que nada está aislado y todo tiene relación con todo, según redes proposicionales que pueden establecerse y reconstruirse de guisa estrictamente rigurosa. En la selva popperiana del Mundo III los rígidos límites disciplinares ceden y nos encontramos ya no con disciplinas que pretenden dividir exhaustivamente el conocimiento según una clasificación de índole puramente lógica, sino con un universo indefinido de elementos singulares, los textos, que se miran mutuamente en un juego de espejos sin término guardando todos memoria recíproca de los demás. “Aquí es donde peden ayudarnos las nuevas tecnologías digitales configurando una *espesura transparente*, un entorno en que los descriptores no sean rígidos (por escasos) sino flexibles (por abundantes), un paisaje documental en el que podamos penetrar con todas las armas que nos da lo que ya sabemos y en el que no sea necesario limitarse a buscar por los indicios que nos proporcionan los criterios clásicos de referencia”. En esta espesura boscosa el valor de un documento no viene dado por su presunta relación de privilegio con la realidad, como cuando la singularidad de un texto se hace

estribar en su entidad física comprensible con ciertas reglas de lectura, sino por su colocación específica en la cadena de textos que le dan sentido. El texto viene entonces a ser una polifonía que no puede reducirse a una sola descripción. Y para situarlo en la malla de la ciencia contemporánea los autores proponen “descriptores popperianos”, relativos a todas sus interpretaciones posibles, que reflejen del modo más completo posible su significado, y “singularizadores”, basados en determinadas propiedades que se reflejan literalmente en los signos lingüísticos que lo constituyen. Esta catalogación interna se avvicina al ideal de la sociedad del conocimiento, en que toda producción intelectual pueda ser conservada y accedida inteligentemente, en que la información sea conocimiento, el ideal de la Biblioteca universal.

Ese venerado ideal, por muy discutible que pueda ser, tal vez para más de uno tributario en exceso del “optimismo intelectual” de nuestra tradición logocéntrica y de la mathética presuposición de la dicotomía del fondo y la forma, difícilmente podía estar mejor documentado y argumentado, mejor expuesto que en *El templo del saber*. Por eso, si, como decían los clásicos, todos los libros tienen su destino, es justo que éste de

González Quirirós y Gherab Martín haya comenzado su destino conquistando un galardón de mucho crédito, el “Premio Ensayo 2005” de la Fundación DMR Consulting. ¡Sea enhorabuena!

José A. MARÍN-CASANOVA

\*\*\*

**Natoli, S.:** *Estar en el mundo. Un paseo por el tiempo presente*, Barcelona, GRAÓ, 2004.

Ya hay que añadir el nombre de Salvatore Natoli a la nómina de filósofos italianos, como Vattimo, Cacciari o Galimberti, que han querido, podido y logrado dar el salto del particular ámbito académico, donde gozaban de un incontrovertible prestigio, al ámbito culto en general. Después de textos especializados como *Ermeneutica e genealogia* (1981), *L'esperienza del dolore* (1986), *Vita buona, vita felice. Scritti di etica e politica* (1990), *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia* (1991), *La felicità* (1994), *I nuovi pagani* (1995), *Dizionario dei vizi e delle virtù* (1996), o *Dio e il divino* (2000), este profesor de Filosofía política en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Milán se ha decidido a publicar, tal vez animado por la recepción de su *La felicità di questa vita* (2000),

que divulgaba su denso estudio sobre la cuestión, una gavilla de pequeñas tentativas que a modo de “caja de herramientas” nos sirvan para “estar en el mundo” y vislumbrar su adónde. El libro consta de treinta y tres brillantes y sugestivos microensayos más un prefacio subdivididos en seis macrotemas (Sociedad, Riesgo, Cuidado de uno mismo, Afectos, Secularización y Sabiduría), los cuales por su misma conformación no se dejan encerrar en una tesis directriz que pueda resumirse sin más, toda vez que se trata de paseos o, como dice el título original, de excursiones; un fruto, pues, de la conciencia expresa de que siempre estamos de “viaje”. Lo que sí se puede señalar aquí es el punto de partida del texto, por un lado, y, por otro, lo que del Natoli “profesional” se transluce ahora en sede divulgativa, para luego, por su manifiesto interés específico para el campo de nuestra revista, destacar con brevedad ciertas reflexiones del autor sobre la técnica.

El punto de partida es el humano en *situación*, la condición que tenemos de estar siempre e inevitablemente situados, y ello en un lapso de tiempo único y exclusivo, el de nuestra *vida*, la cual brota y se marchita en un espacio-tiempo más amplio, la *época*. Y para que esa vida sea buena, hay que saber habitar el propio tiempo,

que es además el único que tenemos a nuestra disposición. Pues bien, el conjunto de textos de Natoli tiene la ambiciosa pretensión de ayudar en la busca de la sabiduría, en la consecución de la virtud, esto es, de las habilidades necesarias para zambullirse en las dificultades de la vida y así encontrar la felicidad. “El libro trata, por tanto, los modos y las formas para lograr este resultado; cuenta, indica, orienta indirectamente en las elecciones y profundiza en muchos aspectos: en aquellos de los que se habla mucho, pero también de los que se habla poco, porque se quieren silenciar o porque faltan las palabras” (pág. 10). Este objetivo netamente filosófico, absolutamente clásico, lo persigue Natoli mediante métodos heteróclitos y relativamente novedosos partiendo de datos cotidianos como artículos de periódicos, reflexiones estéticas, películas de cine, etc., pues “todo se centra en la actualidad y, desde este punto de vista, el libro puede definirse como *de actualidad*. Siempre y cuando se entienda por *actual*, no el registro fidedigno de lo que sucede, sino la *comprensión* de lo que sucede” (pág. 15). Y lo que sucede es el *fin de las ideologías* en la *era del riesgo*.

El primer instrumento intelectual de Natoli para esa comprensión de lo que sucede es su ya conocida idea de la

*secularización de la secularización*. Ella permite más que nada distinguir entre la modernidad y la contemporaneidad. En los tiempos modernos se inmanetizan los valores cristianos: el cristianismo es reinterpretado secularizadamente pasando la fe apocalíptico-escolástica a fe en un progreso donde el mal se disuelve, de modo que ciencia, técnica y política revolucionaria son las nuevas instancias de redención. Estas instancias, los valores aportados por la primera secularización, a su vez son secularizadas en nuestro tiempo. Hoy vivimos la secularización de la secularización: la carencia de referentes estables de conducta se ha generalizado. Asistimos a la *pérdida de los valores*. Es decir, hemos pasado de la secularización moderna de la salvación cristiana, a la misma secularización de la idea de salvación.

Así se explica la renovada necesidad de creer, y aunque el autor reconoce que “la historia de Occidente está marcada inequívocamente por el cristianismo y lo está hasta tal punto que utiliza su lenguaje básico, a esa necesidad no responde proponiendo la vuelta a las viejas creencias, sino ofreciendo —éste es el segundo instrumento intelectual de Natoli— una *lectura profana y atea del cristianismo*. Desencantado, mas no nostálgico,

se trata de creer de forma nueva, no ya en la resurrección de los muertos ni en la vida eterna, sino de “vivir el cristianismo como una absoluta fidelidad al presente materializada en la pura y simple práctica de la caridad, convertida en el hablar común en participación, hermandad, y sobre todo, solidaridad” (pág. 14). La fe, en esta propuesta ya no se inserta en una lógica veritativa, sino que más bien es entendida como adhesión a una “oferta de salvación”, una “oferta de sentido” que no puede ser excluida *a priori*. Ahora bien, este acercamiento o no completo alejamiento del cristianismo es totalmente ateo, pues la creencia estricta en el retorno del Señor, la salvación cristiana, la tiene el autor por poco persuasiva y personalmente innecesaria para vivir bien.

Un Dios que no salva, sino que comprende, un Dios no omnipotente, sino que sostiene, un Dios, en definitiva, “impotente”, o lo que viene a ser casi lo mismo, una relativización pero no refutación de la salvación, encuentra su correspondencia en una - éste es el tercer instrumento intelectual de Natoli- *ética de la finitud*, pues semejante ética viene a no ser más (ni menos) que la constatación del hecho de que somos seres limitados, no omnipotentes: moral y finitud son

mutuamente consecutivas o, mejor dicho, constitutivas. Para el autor somos constitutivamente inmorales si nos creemos omnipotentes, mientras que hay ética si hay administración de la propia finitud. Los valores incondicionados e incondicionales han sido abandonados, pero permanecen como soluciones provisionales y contingentes para ir resolviendo los problemas que día a día surgen en el curso de la historia, una historia cuyo dominio no es tarea humana. El autor pierde de vista todo prometefismo y dirige la mirada hacia el dolor, donde se ve meridianamente nuestra finitud.

Estos tres instrumentos intelectuales de Natoli también imantan su reflexión sobre la correlación entre técnica y riesgo: “la idea moderna de progreso se ha consumado definitivamente y con ella la percepción de la técnica como factor y motor de la emancipación humana” (pág. 97); “actualmente, finalizada la época moderna, queda una única diosa: la técnica... [pero] el avance de la técnica, de hecho, con independencia del estadio al que llegue, no podrá liberar al hombre de su *limitación*, sino que lo reconducirá siempre a ella. La técnica no puede transformar lo finito en infinito, sólo puede seguir reformulando la condición de limitación en la que el hombre y las

formas están instituidas” (pág. 107). Para el autor la época de la técnica está completada, es algo históricamente adquirido, o sea, es imposible volver a la época pretecnológica; es más, la técnica ya sólo puede avanzar, nadie puede detenerla, aunque nunca pueda ser la actualidad de todos los posibles, Dios. Y es que genera contrafinalidades que la ligan indisolublemente al peligro, a la eventualidad del desastre. Y esto es lo que devuelve al hombre a su contingencia y finitud: la técnica del presente ya es más problema que solución, pues toda solución encontrada se transforma inmediatamente en problema. Ése es el riesgo de vivir hoy, un riesgo que genera un deber: tener en cuenta no sólo lo que se puede obtener, sino lo que se debe evitar, lo que no debe suceder. Y ello, según el autor, nos obliga a una lógica contrafactual conducente al *carpe diem*, el cual, sin embargo “ya no puede traducirse por la habitual fórmula: ‘vive el día’. Hoy significa algo más profundo. Debería traducirse por “domina la posibilidad, enfréntate al azar” (pág.116).

Basten las secuencias de este *trailer* como pequeña muestra de lo que *Estar en el mundo* representa. A muchos dejarán insatisfechos la casi ausencia de aparato crítico, la rapidez con que a

veces se exponen los argumentos, las ideas ajenas no declaradas como tales, ciertas vacilaciones por no decir contradicciones, el exceso de temas tratados, todo lo que pueda dar una apariencia de *non sequitur*, o peor, de superficialidad, pero serán los menos; los más, aparte del eventual acuerdo con sus no siempre imbeles tesis, disfrutarán y aprenderán con uno de los ensayos más estimulantes de los que se han traducido recientemente a nuestra lengua y que constituye una feliz carta de presentación de Salvatore Natoli en España.

José A. MARÍN-CASANOVA

\*\*\*

**Cascais, A. F. - Miranda, J. A. - Simoes, G. R. (Coord.):** *Rumos da Sociedade da Comunicação*, «Comunicação & Linguagens», Nova Vega, Lisboa, 2005, 582 pgs.

§1

Este volumoso livro reúne parte das comunicações apresentadas no segundo congresso da Sociedade Portuguesa de Ciências da Comunicação, a aguardar edição desde Outubro de 2001. Finalmente publicado com o apoio do Instituto da Comunicação Social em Outubro

de 2005, inclui duas partes, dedicadas às conferências plenárias e às comunicações em sessões temáticas múltiplas, com introduções dos organizadores, do Presidente do Congresso (Prof. Dr. Aníbal Alves) e do então – e actual – ministro da Ciência, Prof. Dr. José Mariano Gago.

Para quem não conhece a realidade académica portuguesa, pode parecer algo estranho incluir estudos sobre tecnologia e sociedade num volume dedicado às ciências da comunicação. No entanto, uma das características desta área de estudos é o seu carácter multidisciplinar, sempre reflectido nos congressos da associação, que incluem sessões temáticas dedicadas, por exemplo, à cibercultura, às novas tecnologias, à filosofia da técnica ou, mais convencionalmente, ao audiovisual e multimédia. Outra das correntes é a estética, em que se faz notar a forte presença das artes tecnológicas. Estamos, assim, plenamente no campo de estudos da tecnologia, pese embora a dispersão temática das análises. Esta resenha procura resumir criticamente estas secções, como é apropriado a esta revista.

Esta característica tem um preço alto para a qualidade global da pesquisa. Aníbal Alves, Presidente do congresso e conferencista, apela para uma

problemática, mas necessária, «coerência teórica da área»<sup>1</sup>, referindo-se à teoria da comunicação. O mesmo é perfeitamente válido, na nossa opinião, para os restantes temas de estudo. Numa avaliação de Outubro 2003<sup>2</sup>, o Professor Peter Golding chama a atenção para a excessiva extensão do campo, advertindo para a dificuldade de estabelecer padrões de comparação de qualidade entre os vários centros científicos. Apontando para uma série de incompreensões e falta de conhecimento mútuo, Golding dá voz pública à preocupação das entidades oficiais com a duplicação de pesquisa em centros diferentes, com a agravante da relevância da investigação não ser sempre tão clara como seria desejável. Ainda assim, a fechar a avaliação, Golding reconhece o potencial e vitalidade das ciências da comunicação.

Este livro atesta exactamente essa vitalidade e pluridisciplinaridade, em mais de 50 comunicações, divididas em 11 temas. Os organizadores atestam a necessi-

---

1 Pág. 184.

2 Cf. «*Global report on the evaluation of the research units on communication sciences*», URL: <http://www.fct.mct.pt/unidades/relatorio2005/docs/170-Communication%20Sciences.pdf> (Agosto de 2006)

dade de estudar a sociedade da comunicação numa abordagem tão lata quanto possível, de trazer a Portugal a discussão urgente sobre as mutações da sociedade actual e as pressões que impõem sobre todos os aspectos da vida quotidiana. Na análise destas questões, procura-se ultrapassar uma reflexão exclusivamente centrada nos aspectos técnicos, valorizando sobretudo a mudança qualitativa que as novas tecnologias da informação e comunicação trouxe, quer a nível global, quer nacional. De facto, ao procurar regressar a um estudo humanista das ciências da comunicação, é inevitável que a questão tecnológica apareça menos relacionada com a ligação em rede da sociedade, tomando como um dado adquirido a sua acessibilidade universal, e mais com o problema das práticas, uso e acesso efectivo.

## §2

A mudança de paradigma nas ciências da comunicação é agora um fenómeno comum nas academias de ciências sociais. Sucedendo a uma época de fascínio hipnótico com a velocidade e a ligação, a persistência de problemas velhos e o surgimentos de novas perplexidades vem devolver ao estudo ético e social uma palavra sobre o papel da tecnologia num mundo já transformado pela

globalização. A maior parte das conferências plenárias reflectem esta mudança e apelam à “conversão paradigmática”, com o objectivo de criar uma perspectiva nova – e abrangente – sobre os desafios enfrentados em Portugal enquanto sociedade informatizada.

A expressão “sociedade da comunicação” é evidentemente devedora das expressões cunhadas e divulgadas durante os últimos 50 anos, como “sociedade da informação” ou, mais recentemente, “sociedade em rede” de Manuel Castells. Esta última leva a primeira noção bem mais longe, uma vez que Castells analisa toda a organização da sociedade do ponto de vista da sua apertada interdependência e conectividade. A conferência de J. A. Bragança de Miranda analisa a rede das redes (Internet) como uma continuidade aprofundada das redes tradicionais de relações na sociedade, recolhendo de Heidegger a concepção de um dispositivo técnico englobante, que encerra em si uma forma de vida pulsante que convoca todas as redes para a sua criação e rápido crescimento.

A “sociedade da comunicação” é aquilo que nesta rede global engloba a comunicação humana e está relacionada com a sua produção, distribuição e controlo, a nível formal e de conteúdo. A noção de informação usada por Armand Mattelart, numa das

conferências plenárias, é ainda predominantemente técnica, mas já procura pontes para o problema humano, nomeadamente a hegemonia da agenda económica e capitalista no discurso sobre as novas formas políticas da sociedade. Alertando para o facto de as redes de comunicação não estarem a conduzir a novas modalidades de fazer política, mas sim a uma expansão do controlo contra redes distribuídas de resistência (e a estrutura predominantemente anárquica e politicamente libertária da Internet), põe em destaque o tom determinista dos discursos políticos sobre as novas tecnologias.

Este pendor conservador do discurso político pede uma análise de tipo ideológico. A genealogia das ideias tecnológicas na utopia é bem conhecida; autores como Wiener, Sfez, Breton e o próprio Mattelart assinalaram a sua centralidade crescente, e a conferência de Enrique Bustamante põe em relevo esta presença como forma avançada das utopias do mercado dos anos 80, ou seja, revela o seu verdadeiro carácter como reforço da ideologia dominante – permitindo maior eficácia e velocidade aos seus mecanismos, mas também maior distribuição de poder e liberdade de uso.

Estas são perspectivas extremamente interessantes. Ilustram bem o estado da questão há cerca de cinco anos e, por outro lado, esclarecem a abordagem das TIC no mundo globalizado como mosaico reticular, que reflecte a situação económica e política de cada uma das partes, por muito bem integradas que estejam. Essa é uma das razões para a questão das identidades, dos tribalismos e das contra-culturas ser absolutamente central na sociedade contemporânea. Tudo o que está na rede se integra no sistema global que lhe pré-existe.

A transição para o segundo milénio foi pautada por um aprofundamento das tendências económicas dos anos 90: concentração, desregulação e diferenciação. Hoje dados adquiridos, estavam em 2001 ainda bem em cima da mesa. Era uma altura de maior optimismo nos mercados e de expansão para o sector global das telecomunicações, em que as fusões entre grandes grupos estavam na ordem do dia e começavam a criar algumas reservas em relação ao futuro reticular das novas tecnologias. Por outro lado, também se questiona o papel do Estado no desenvolvimento destas tendências, como promotor e regulador, e o do indivíduo como sujeito integrado e objecto da instabilidade criada. Essas preocupações estão presentes

em textos como de Peter Golding, Moisés de Lemos Martin e José Rebelo, dando o mote para as discussões posteriores.

A maturidade da investigação já deixou bem explícita a primazia dos usos sobre os meios (v. Jacques Ellul). As maiores preocupações centram-se, ontem como hoje, no problema de como os meios de comunicação podem ser “livres”, seja qual for a sua base tecnológica, quando a sua estrutura de propriedade é tão concentrada como nos *media* do século XXI. O potencial emancipatório ou revolucionário de tecnologias “pessoais” pode ser limitado, ou mesmo apropriado, pelos grandes grupos económicos, tendência que ganha expressão à medida que esses novos meios ganham interesse económico. Com a posterior vulgarização da banda larga e a miríade de possibilidades de criação de canais de conteúdo muito específico a custos reduzidos – algo que é já posterior à data do congresso –, este interesse cresceu ainda mais. Por exemplo, o aparecimento do *weblog*, *podcast* e *videocast*, tecnologias de custo reduzido extremamente apelativas para uso pessoal foi recebido pelos *media* tradicionais, inicialmente, como uma ameaça. O mesmo já acontecera com a transição do livro para o digital e, posteriormente, no advento da Internet como meio de

informação em confronto com a imprensa. Tal como nestes casos, os *media* tradicionais lidaram com a crise fazendo a transição, ainda que parcial, para as novas tecnologias, adoptando-as como novas formas de fazer passar uma mensagem. O facto de essa mensagem ter um carácter cada vez mais institucional e homogeneizado, como Neil Postman já tinha deixado claro no seu *Technopoly* é uma das grandes preocupações nos textos deste livro; e é, ao mesmo tempo, a interrogação que persiste nos dias de hoje.

Penso que esta curta exposição demonstra bem a extensão do campo de interesses das ciências da comunicação em Portugal, e como se podem estabelecer pontes para os estudos sobre tecnologia e sociedade. Evidentemente, está aberta a discussão sobre as dificuldades que podem advir desta dispersão de recursos e pesquisa, cujas dificuldades ainda não são suficientemente conhecidas. Um dos problemas facilmente detectáveis é a fusão entre actividade lectiva e a investigação. Impedindo uma clara distinção entre as duas, a própria estrutura social da academia portuguesa bloqueia, nesta área, a profundidade da pesquisa, em detrimento de uma certa repetição temática que se transforma rapidamente em cânone

indiscutível. O panorama complica-se após 2002 porquanto, tentando lidar com uma crise orçamental profunda, o governo português retirou algum do financiamento a actividades de investigação, reduzindo precocemente o nascente corpo investigador nesta área, já de si muito dependente de algumas personalidades destacadas. É esse grupo, em grande medida, que apresenta as suas conferências na segunda parte do livro. Destes textos, iremos destacar alguns que apresentam temáticas e abordagens interessantes.

### §3

Pode dizer-se que não há nenhum sector da vida social que tenha escapado incólume ao surgimento das novas tecnologias de informação e comunicação. Da mesma forma, não é desadequado afirmar que as ciências da comunicação, na sua diversidade multidisciplinar, têm de lidar com os novos factores nas suas diversas áreas de estudo. É a própria extensão e complexidade inexaurível do campo de estudos que leva à necessidade de encontrar uma multiplicidade de estratégias de investigação e avaliação. Por sua vez, isto dá lugar a um grande número de metodologias e perspectivas de análise. Por exemplo, o jornalismo pode ser

estudado enquanto prática linguística, mas também pode ser diagnosticado face ao impacto das novas tecnologias ou desmontado na estrutura económica em que assenta. A cada uma destas áreas podem corresponder reflexões éticas e análises hermenêuticas e discursivas. As opções são múltiplas, e bem representadas nesta obra.

No capítulo da ética, a reflexão bioética aparece com grande centralidade. António Fernando Cascais, em «Bioética e Mediação dos Saberes», expande o conceito das ciências da vida para uma prática generalizada de consenso e de regulação das práticas científicas, reconhecendo o problema da iliteracia científica como um entrave sério e global a essa generalização. Aponta, contudo, as culpas dessa iliteracia à própria dinâmica da inovação científica e tecnológica, «imparável e autoproliferante»<sup>3</sup>; ora, justamente, a tarefa que se impõe é a de compreender esse processo de cisão entre os peritos e a sociedade e compensá-lo com mecanismos institucionais de participação dos cidadãos no processo de decisão, independentemente do que o próprio discurso científico se permita dizer – por exemplo, apresentando-se como dado

---

3 Pág. 330.

adquirido. Isto é feito, nas ciências da vida, com o “consentimento informado”, que sem dúvida deixa muito a desejar como mecanismo de articulação ético-científico, mas pode ser transposto para outras áreas tecnocientíficas com maior acuidade: nos Estados Unidos da América existem fóruns públicos de discussão e esclarecimento sobre novas tecnologias (*citizen advisory panels*), o que aponta mais para a vontade de informação e participação do que propriamente para uma iliteracia, que pode ser sempre corrigida ou remediada. Não sendo as práticas científicas inerentemente democráticas ou neutras, há que corrigir esse défice com este tipo de mecanismos.

Ainda no campo ético, uma das provas da incapacidade emancipatória das TIC é o facto de dos seus conteúdos serem ideologicamente indistinguíveis, integrado como está no sistema de mercado liberal. Como instrumentos de replicação ideológica, podem mesmo ser mais insidiosos, pelo seu carácter mais “personalista” - Sherry Turkle sendo, aqui, uma das referências fundamentais; esse risco é reconhecido por José Manuel Santos, que o analisa em «Ética e Sociedade da Comunicação». O autor conta este problema no grupo das questões graves não resolvidas da sociedade moderna, e fá-lo entroncar no contexto do projecto

inacabado e vilipendiado da Modernidade. Sobretudo no que toca aos aspectos ético-morais, a dependência desenvolvida em relação aos *media* mostra a incapacidade de estruturação de uma ética que se possa relacionar e integrar no quotidiano, tal como ele se apresenta no aqui e agora.

A utopia da comunicação baseia-se fortemente na componente ético-moral, i.e., na possibilidade dos novos meios de comunicação poderem colocar a Humanidade em contacto permanente, numa espécie de diálogo contínuo que permitiria ver resolvidas as ineficiências da desligação e do fora-de-rede. Como vimos, os novos meios estão integrados em estruturas abrangentes e coexistem com os “velhos”; os discursos que fluem de uns e outros têm muito de idêntico, o que significa que o seu papel social, em termos éticos e morais, podem também ser condicionado por essas estruturas - nomeadamente a propriedade. A universalidade da ética é posta em causa - característica marcante da “pós-modernidade” -, paradoxalmente exigindo um conjunto de padrões de “filtragem” do discurso. Esses padrões negativos seriam a única forma de reconstruir, individualmente, a massificação das formas culturais, sendo inclusivamente possível, actualmente, integrar e partilhar essa recons-

trução através do mesmo sistema reticular. Esta é uma das formas de apresentar uma ética do *self-media*, contraposta ao *status quo* e à própria fragmentação da experiência na contemporaneidade.

«A tendência para a individualização dos destinatários»<sup>4</sup>, expressão usada por Luís Carlos Nogueira em «O Mundo como Base de Dados», pode ser, então, vista como uma viragem paradigmática para o sujeito como centro do sistema. Esta visão “fraca” daquilo que outros propõem como utopia permite-nos ver a gigantesca base de dados que é a *Internet* como um depósito de informação sobre o mundo, pronto para ser usado segundo a vontade e interesse dos utilizadores. Nesse sentido, é um instrumento de poder para os indivíduos – tal como os telemóveis, os cartões de crédito e o automóvel, embora todos façam pagar essa autonomia com desvantagens sensíveis, como a dependência crescente – e cria novas formas de experiência. Só que a “individualização” não é o mesmo que “individuação”, pelo que temos de nos confrontar com as consequências que estas mutações têm nos hábitos e cultura das pessoas, mormente no que isso significa nas idades de formação – nomeadamente para as crianças. Se

podemos aceitar que as novas tecnologias fazem parte do mundo dos mais novos desde o início, é possível ainda argumentar que o seu uso pode expô-las a grandes riscos. Sherry Turkle notara-o já nas comunidades virtuais de há mais de 20 anos, em *The Second Self*, realidade que ganha relevo nos dias de hoje, em que o mundo adolescente se constrói *on-line*. É evidente que as preocupações de segurança se colocam também a propósito de transações económicas; para cada departamento da vida em linha existe um qualquer tipo de risco associado, cuja importância cresce à medida que os indivíduos deslocam as suas interações no mundo para o espaço das redes digitais. É necessário ter consciência de uma redefinição do papel do sujeito nos novos espaços de interação – impõe-se uma nova ética.

Uma das perspectivas de análise mais ricas é a que aborda o discurso dos *media* como forma retórica. Não é difícil perceber que o contexto económico em que surgiram os novos *media*, potenciados pelas tecnologias da informação e comunicação, ganha contornos inovadores pela possibilidade de apelar ao indivíduo isolado, naquilo que o distingue da comunidade em que, inevitavelmente, se insere. Ivone Ferreira, em «Retórica na Época da Internet»,

---

4 Pág. 389.

refere a este respeito um constante apelo hipodérmico às emoções, embutido no *design* dos signos e no discurso persuasivo. «O intelecto humano julga estar alerta contra todas as formas de persuasão»<sup>5</sup> mas, na verdade, é prisioneiro de uma vontade de individuação a que a Internet faz forte apelo. Não admira, por isso, que a componente comunitária da *web* seja aquela que mais atrai os decisores políticos, com esperança de poder fazer com a Internet aquilo que com a televisão não foi possível: juntar a interactividade e o contributo individual(ista) à comunitarização da agenda política.

Outro dos temas na agenda do congresso foi o problema da regulação do sector após as grandes fusões e a percepção de que o modelo tradicional de organização dos *media* estava bem de saúde. Apesar da renovação tecnológica, isto é, a transição para o digital, estar internamente concluída, os desafios que se impunham a nível da televisão digital terrestre e da passagem para uma outra geração de telemóveis (a actual 3G, então conhecida por UMTS), como sempre, eram mais culturais do que propriamente tecnológicos. A razão para isto é muito simples: uma vez estabelecidos os meios para transmissão de conteúdo, é

necessário ter conteúdos para rentabilizar as redes. A comunicação de Pedro Jorge Braumann («A Televisão Pública e os Desafios da Televisão Digital») foi bastante clara a este respeito e, na medida em que apontava para a urgência da criação de conteúdos multimédia (quer para uma putativa «plataforma de info-cidadania», quer para um «plataforma de cultura, ciência, educação e formação»<sup>6</sup>), previa já alguns dos problemas que hoje estão a causar dificuldades a empresas e Estados – veja-se o caso das operadoras de telemóveis e seus insucessos na imposição da terceira geração de telemóveis e, em Portugal pelo menos, as dificuldades económicas na transição para a televisão digital terrestre.

Aparentemente, a multiplicação dos canais não soluciona nada, deixando, isso sim, em aberto, a sua utilidade efectiva na concorrência com os canais já existentes; noutra perspectiva, apesar da enorme capacidade (ou largura de banda) dos canais digitais (cabo e TDT), o grande investimento exigido pode não estar a ser acompanhado por conteúdos que aproveitem essas novas características técnicas. O problema dos usos e práticas a conjugar com os novos meios continua a emergir.

---

5 Pág. 354.

---

6 Pág. 436.

A possibilidade de um nova sociedade, economia, política ou cidadania parece estar sempre um pouco além do actualmente possível, entrando assim no domínio da utopia, já que a realização do potencial não depende apenas da concretização das tarefas técnicas que pressupõe. A nosso ver, apesar do louvável entusiasmo em relação às tendências das TIC, claras já em 2001, a atitude mais acertada é a de um cepticismo total a tudo o que não sejam os usos e a aceitação feita pelos indivíduos e comunidades. As vertentes empresarial e estatal, embora fundamentais, não prevêm a acutilância das práticas sociais; em retrospectiva, parecem ter sido estas a obrigar o “mercado” a responder: redefinindo a noção de propriedade intelectual, criando em comunidade objectos para “libertar” no mundo e usando intensa e extensivamente as redes para se definir dinamicamente. Deste tipo de práticas emergem as “tendências” de que se faz o futuro e, neste sentido, há de facto um potencial emancipador nas TIC, ainda que à custa do especto do controlo empresarial-estatal.

Um «Diagnóstico da Sociedade da Informação» (Manuel José Lopes da Silva)<sup>7</sup> clarifica o problema do ponto de vista político. A evolução do conceito culmina

numa conjugação pragmática entre o sector dos serviços e o sector comercial e financeiro (Daniel Bell), algo que está relacionado com o processo de globalização, iniciado muito antes das novas tecnologias fazerem sentir o seu impacto. A sociedade da informação funde a necessidade estatal de controlo centralizado com o dinamismo extremo de uma sociedade civil transformada na sua composição e actividades por novas formas de conhecimento. Empresas e estados convivem num ambiente internacionalizado, em que as interdependências se confundem infinitamente. O ritmo de mudança e o sistema dinâmico, de difícil compreensão e controlo para as entidades oficiais, estão há algum tempo sob observação e passaram a ser objectos de intervenção. As políticas públicas, todavia, falharam muitas vezes por excessivo optimismo quanto às possibilidades revolucionárias das tecnologias, falhando a consideração do problema do ponto de vista do impacto social. Os “vasos comunicantes” sistema político, económico e tecnológico mudam dinamicamente, com influências mútuas fortes e quase imprevisíveis. Assim, uma rápida evolução das comunicações não impediria o surgimento de dúvidas quanto aos resultados da disseminação das tecnologias no corpo social, a nível

---

7 Pág. 474-482.

cultural, político e mesmo económico – o «empobrecimento cultural», a crescente dependência da informação dos meios de comunicação de massas ou a info-exclusão, para dar alguns exemplos.

Um ponto sempre polémico nesta discussão é o “apagamento” do real face ao virtual, do experienciado *versus* o digital. Estas dicotomias, de origem filosófica, tentam abordar o problema pelo ontológico e psicológico, escondendo a interrogação relevante acerca da erosão dos processos de distinção entre as duas. Porque, não o esqueçamos, o que verdadeiramente importa não é o seu estatuto ontológico, mas o seu enquadramento na vida de todos os dias. É verdade que, em casos extremos, o sujeito pode tornar-se incapaz de fazer a distinção, mas isso mesmo demonstra que não existe uma verdadeira cultura de imersão no virtual. O distanciamento emocional generalizado, face à experiência, é que constitui o foco da questão; a dicotomia real/virtual é criada para reflectir esse distanciamento entre as “coisas” e as suas representações. Mas onde estão, hoje, as “coisas” da experiência originária? Um passo mais no simbólico não é o fim do real, mas afastamento em relação a uma perspectiva essencialista do mundo da experiência.

O lado prático das considerações político-tecnológicas foi trazido ao congresso de 2001 através de estudos de carácter sociológico, o primeiro dos quais da autoria de uma equipa da Universidade Federal da Bahia, Brasil. O objecto de estudo eram portais de carácter institucional – de entidades públicas – cujo objectivo seria fornecer serviços *on-line* aos cidadãos. Concluíram por uma falta de cuidado quase generalizada, quer em termos de conteúdo, quer de forma, nas primeiras experiências de interfaces de portais de serviços *web*. Portanto, se a utilidade destes serviços é inegável, o planeamento da sua forma tem de ser cuidadoso, de modo a não o transformar estas experiências em oportunidades falhadas. Algo que continua a ser válido ainda hoje, sem dúvida, quando o comum dos cidadãos precisa de uma certa dose de fé para usar com segurança serviços na *Internet*.

Não obstante, as possibilidades das novas tecnologias estão longe de esgotadas. Um dos usos possíveis e socialmente úteis são as tecnologias de apoio. Óscar Mealha e Rui Raposo apresentam esta noção como base para o seu trabalho. Se a rede disponibiliza informação e comunicação fácil, uma das tarefas prementes é torná-la acessível para todos, incluindo os cidadãos com necessidades espe-

ciais. O objectivo é tornar mais estreito o *information gap*, construindo uma rede mais inclusiva, coerente com a sua ideologia universalista. Se é verdade que a sociedade da informação está mais ou menos limitada aos países desenvolvidos ou em vias de desenvolvimento, também importa desmascarar as diferenças que existem no interior destes, e desenvolver meios adequados à inclusão das “margens”. E para isso, paradoxalmente, é necessário, segundo os autores, abandonar o ideal de um “utilizador médio” e adaptar as tecnologias de apoio às necessidades individuais que não são respondidas pelo *design* típico.

É neste ponto que podemos por em causa o modo como as TIC são aplicadas na nossa sociedade. Sendo a sua utilidade inegável, resta saber o uso que damos à tecnologia ao nosso dispor. Óscar Mealha, conclui, numa reflexão sobre a interacção *on-line*, pela necessidade de avaliação contextual da necessidade e utilidade de tecnologias específicas. Ou seja, a tradução de melhor tecnologia em melhor qualidade de vida é feita através da sua adaptação cuidada. Como já vimos, uma avaliação deste tipo poderia ajudar à construção de interfaces simples e adequados ao utilizador, impedindo-os de se transformarem em mais outros tantos obstáculos

para o sucesso da comunicação. Por outro lado, isto teria também grandes vantagens económicas, na medida em que os meios seriam feitos à medida dos fins, sem desperdícios. Este tipo de medidas, aparentemente do mais elementar senso comum, ganha importância em economias em desenvolvimento, por exemplo, onde o poder de computação e recursos para o adquirir podem estar seriamente limitados; é, todavia, ao nível das aplicações específicas que há mais a ganhar. Pensemos, por exemplo, no projecto «*One Laptop per Child*», que aposta claramente na utilidade e aplicabilidade dos seus produtos, tendo em mente o contexto, em detrimento de ideias que dão primazia à maximização das diversas características do computador. Este tipo de raciocínio pode ser aplicado a quase todas as áreas das TIC e electrónica de consumo, como os telemóveis e as suas infundáveis “características”.

Tentámos, aqui, dar uma ideia da rede conceptual onde se movem as ciências da comunicação e os estudos sobre tecnologia e sociedade deste sector particular. O facto de a integrarmos numa reflexão um pouco mais abrangente sobre o seu papel no mundo actual é, talvez, mais interessante de que uma mera exposição do conteúdo do livro. Resta-nos, agora, finalizar esta curta resenha, necessariamente

abreviada – impossibilitada de mapear a totalidade das comunicações publicadas neste volume de actas.

Artur Jorge de Matos Alves  
*Faculdade de Ciências Sociais e Humanas - Universidade Nova de Lisboa*

\*\*\*

**Duque, F.:** *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002.

Pensar desde posiciones humanistas pasa, casi forzosamente, por entablar una dura batalla con Heidegger y su influencia en la filosofía del s. XX. Pensar desde una filosofía que pretenda no ser humanista exige enfrentarse a la criba del criterio heideggeriano. Así pues, tanto si se quieren mantener posturas antropocéntricas como si se brinda el pensamiento al puro acontecer y sus menesteres, parece que hayamos de referirnos al pensador alemán. Y eso mismo es lo que pretende Félix Duque en este libro, entablar un diálogo crítico con Heidegger a través de Gadamer y Sloterdijk para abordar el problema desde su vertiente más actual, la condición tecnológica del ser humano, la importancia de la tecnología en la vida del ser humano o más allá de él.

El texto consta de una introducción y tres partes, correspondientes a cada uno de los tres autores mencionados. Con lo que el mismo autor enlaza con la temática por su entronque filosófico, desde la fenomenología hasta el análisis de la técnica guiado por concepciones hermenéuticas. El ensayo avanza sólidamente por la sultura estilística de Duque, que por muy técnica que se muestra siempre resulta grata y sencilla. Pero sobre todo por la facilidad de trato, casi familiar, que tiene con los conceptos y los filósofos referidos. El libro es la elaboración de una conferencia del filósofo del 2001, desde la que se desarrolla el análisis sin perder en el escrito la frescura del escenario original. Puesto que se intercalan en el texto las respuestas a las preguntas del público de la conferencia en el mismo discurso. Esto le aporta a la obra un tono dialógico de espontaneidad, sin que se pierda en profundidad temática. El estilo platónico está lejos de los diálogos socráticos por el riguroso y sutil examen de los problemas que se evalúan conceptualmente. Un ensayo para filósofos que, desde un enfoque histórico, aborda la cuestión de qué es el hombre y sobre todo qué puede hacer el hombre de sí y en la situación en la que se encuentra con la tecnología actual. Y es, a su vez, una carta

abierta donde Félix Duque se expresa en la descripción crítica de los filósofos tratados mediante precisas pequeñas diferencias.

Antes de entrar directamente en el debate, Duque nos ofrece un breve análisis sobre el lenguaje y su importancia. La introducción se abre despejando dudas sobre la filiación nacionalsocialista de Heidegger, para dejar de lado las críticas que desdeñan su filosofía por su actuación política. Pero nos lleva pronto al terreno del lenguaje y el humanismo desde el pensamiento del Heidegger tardío, fundamentalmente porque el hombre será el hombre que pueda ser en la medida de la comprensión que tenga del lenguaje. Así se nos advierte Duque de cuál será el subsuelo del libro, que siempre avanzará sobre la relación entre el hombre y el lenguaje. Él distingue dos posturas básicas, que creen en el lenguaje como elemento casi divino que o describe ya la realidad o acabará describiéndola, lenguaje originario o formal. Pero desde estas formas de entender el lenguaje como adecuación no se logra más que una ficción, a saber, que el hombre domina el lenguaje y que con el lenguaje dominará el mundo.

En la sección dedicada a Heidegger, comenta primero sus ideas sobre el estado de ánimo y la configuración existencial del

hombre marcado por el sentir, abriendo el campo de la consideración antihumanista heideggeriana desde su cercanía a Nietzsche, para complicar la situación entrando en los ardides especulativos del hombre como *pastor del ser* en su doble condición de guía guiado por su labor, en tanto que el ser se le da tanto como se le escapa (ya todos sabemos que el ser no es). Comienza entonces el análisis de la posibilidad que hay en el hombre para que el ser le sea donación, su hacer mundo, el ser el *ahí* como aperturidad en la que puede abrirse el claro. Hasta llegar al lenguaje que es donde se esconde el auténtico rasgo distintivo del hombre, que conectará también con Gadamer, porque la relación con el ser será la vivencia misma del hombre en el lenguaje. El ser como donación retráctil, que en su entregarse se esconde, no reluce aquí para adentrarnos en la ontología, sino para entender que el hombre es un ser desprotegido que no puede encontrar un refugio seguro o una misión que le respalde en su hacer. Porque el ser que se da sin más, sin valores, no trae respuesta alguna para el sentimiento de abandono, de arrojamiento del hombre que desde el principio está (antes que en sí mismo) en la tonalidad, en su estado de ánimo. En Heidegger pasamos del lenguaje como herramienta de dominación, que

parecía el sino del hombre desde (al menos) el Renacimiento, al lenguaje como un estar en el que el hombre se encuentra como se encuentra en su estado de ánimo. El lenguaje nos da casa, nos abre mundo y en él estamos, no disponemos de él.

La reflexión de Gadamer, quizás la menos importante del libro, puesto que sirve de gozne más que por sí misma, representa la urbanización del pensamiento heideggeriano humanizándolo con el diálogo y la tradición, recogiendo la trascendencia del lenguaje pero reorientando el pensar de Heidegger a otras latitudes menos radicales. Claro que la humanización del legado heideggeriano supone también una cierta traición, por lo demás asumible para quien quiere ser un traductor. Bastante criticado por Duque que se sitúa bajo el amparo de la hermenéutica pero sin trabajar con los bienintencionados prejuicios del pensar del prejuicio. Frente a la posición cerrada del pastor que se queda en la relación del ser a que todos deben llegar, Gadamer busca la relación directa de todos los hombres desde el diálogo humanista entre caballeros que prefieren equivocarse a violentar al otro. Unas tesis esencialmente humanistas según la idea de humanismo basado en la escritura y las cartas, en la comunicación escrita a la que se

referirá luego Sloterdijk. Pero un humanismo algo ideal que no toma contacto con lo vivo, sino con lo ya dicho que debe en su relectura enriquecer el ser, en tanto que el ser se da en el lenguaje. Gadamer apuesta por el diálogo, su meta no es ya el ser, no hay ontología pura. El ser se da en el lenguaje.

Por último, en el apartado dedicado a Sloterdijk cumple el libro su recorrido, resumiendo el problema del lenguaje y del ser en el problema del hombre y la técnica. Porque las posibilidades del hombre pasan por la técnica y porque en la técnica estaría el destino del ser. Así para Sloterdijk la técnica sería el sentido del ser, en tanto que el ser ha encaminado desde siempre hacia la técnica. La técnica no sería para él, como lo fue para Heidegger, un error derivado del gran error de reducir el pensamiento al pensar calculador. La técnica trae consigo la posible liberación del hombre en su objetivación de la subjetividad humana. Pero en Sloterdijk parece darse la paradoja de sostener que la técnica es el destino inscrito en la historia del ser, entendiéndola como la condición de posibilidad del hombre y mantener, por otra parte, que el hombre controlará la técnica precisamente porque la técnica tiende inevitablemente hacia el bien del hombre, en una tecnodicea redentora. Mientras Duque se centra

en este punto para desmontar esa imagen por ingenua, porque no parece que la técnica esté controlada por el hombre o que acaso sea algo que pueda controlar, en tanto que es algo de su mismo ser. Y aún si se pudiera utilizar a placer la técnica para hacer con la tecnología actual lo que se deseara, quién sería el autor de esos deseos, quién se encarnaría como el hombre. Sloterdijk critica las teorías que defienden posturas humanistas para educar al hombre porque asocia el humanismo a técnicas, según él, ya caducas como la escritura y las cartas. En la actualidad ya sería imposible competir con el efecto de las TIC y el desprestigio de la cultura con los medios de la educación tradicional. Por lo que habría de hacerse cargo de la gente un proyecto fundado en la tecnología, porque el viejo modelo humanista habría fracasado en su cumplimiento mismo, como Heidegger anunció; sólo que hemos de ver que el discípulo encuentra en el mayor temor del maestro la solución. La respuesta estaría en el lenguaje de nuevo, sólo que ahora no sería el lenguaje verbal, sino el lenguaje en el que está escrito el hombre, el genético. Porque en el lenguaje genético podríamos encontrar la clave para criar al hombre como se desea, entendiendo al hombre como transductor que

convierte los estímulos sensitivos al lenguaje informatizado.

Sloterdijk diferencia las *alotécnicas* (las que se aplican a las cosas) de las *homotécnicas* (las que se aplican al hombre), siendo las primeras las que tienen consecuencias perjudiciales mientras las segundas implicarían una evolución en la que la dominación no sería lo fundamental y no conllevarían consecuencias negativas. Pero antes incluso que en la dudosa veracidad de esta valoración, Duque se fija en la admisión implícita del dualismo que supone esa distinción entre técnicas que actúan sobre las cosas y sobre los hombres, por lo que desmonta, según Duque, Sloterdijk su propia huída del dualismo. En último término se le acusará de seguir siendo humanista por otros medios, porque el hombre sería el fin y el protagonista de todo su pensamiento, que en el fondo estaría encaminado a ser una tecnodicea que explique el camino de la liberación del hombre de las relaciones de dominación mediante la manipulación genética que lo independice de toda servidumbre de las cosas.

Además, en esta sección final encontramos el pensamiento de Duque, del que también se ofrecen algunas gotas en el comienzo del libro respecto a su idea de la filosofía y del trabajo del

filósofo, que intentan justificar su labor interpretativa (ya que, por desgracia, abunda mucho más en su obra lo analítico, el comentario, que la aportación filosófica). Porque se temple el propio pensamiento de Duque con el de Sloterdijk, que para el español pecaría de no darle a la técnica su radical importancia constitutiva. Para Duque, que coincide con Sloterdijk en su crítica y en el diagnóstico del modelo humanista denunciado, el problema sería que la técnica no es algo que el hombre pueda controlar o dirigir. Tan claro como que el destino del hombre transcurrirá paralelo al de la técnica lo es el que las relaciones entre el hombre y las tecnologías de las que dispone no son relaciones unidireccionales.

Según el planteamiento del ensayo, Heidegger sería el padre fundador por haber renegado de la metafísica, de cualquier dualismo, y haber situado en la vereda a la técnica como la protagonista; Gadamer recogería su herencia domesticando su pensamiento añadiendo el campo humanístico del diálogo con la comunidad en torno al lenguaje, intentado darle al hombre una casa en el lenguaje (que parece algo más reconfortante que el desabrido darse puro del ser). Y Sloterdijk acabaría por volver a la polémica al desenterrar al más duro Heidegger, pero, lejos de mantenerse en sus oscuras

elucubraciones ontológicas, trayéndolo al mundo más cotidiano y físico de la biología y la genética. Duque no se rebela contra las posibles derivaciones maléficas del pensamiento de Sloterdijk, al que exculpa por completo de ser filonazi, pero al que tilda de excesivamente optimista por confiar en la desaparición de las relaciones jerárquicas de poder por la nueva configuración mundial en la que las tecnologías impedirán cualquier tipo de sistema político totalitarista.

Por más que se ponga fecha de defunción al humanismo como proyecto histórico, lo cierto es que se sigue teniendo en cuenta al hombre como el destinatario y como el centro último del pensamiento. El libro esclarece el paso del *pastor* al traductor y de éste al transductor, apuntando que, por detrás de estos sujetos, la consideración del lenguaje y la técnica marcan el pensamiento sobre el hombre.

Alberto Carpio

\*\*\*

**Riechmann, J.:** *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autolimitación.* Los libros de la Catarata, Madrid, 2006.

Con su última obra Riechmann da un paso más en su desarrollo de una filosofía ecológica. Profundiza sobre los temas abordados en su trilogía de la autocontención, de la que ya reseñamos en esta revista una de sus obras: *Gente que no quiere ir a Marte*. Además en esta obra su argumentación, no sólo se queda en el aspecto técnico del problema medioambiental y sus soluciones; sino que aporta un modelo ético y estético de existencia. Y en esta parte más filosófica será en la que más insistiremos en nuestra reseña comentario.

Riechmann está convencido de que en filosofía debemos dedicarnos al estudio de los problemas reales, los problemas de nuestro tiempo. La filosofía tiene que abordar los problemas reales, su saber no es sólo comprensivo, sino de transformación. La filosofía como praxis revolucionaria. No en vano el autor de esta obra es discípulo de Manuel Sacristán. Pues bien, uno de esos problemas con el que nos enfrentamos y que es crucial para la humanidad es el problema ecológico. Riechmann lo

denomina la crisis ecológica o crisis global. Es un problema límite, un problema de subsistencia que requiere –y ésta es la novedad que aporta el autor– además de soluciones técnicas un cambio revolucionario en nuestro modo de existencia. Por eso, el problema ecológico, la crisis global, al que este problema nos lleva, que cuestiona la supervivencia de la especie, es también un problema social y humano; y un problema de justicia social. En el fondo lo que está en crisis es el modelo capitalista de producción. Y por eso están íntimamente relacionados el problema ecológico con el de la justicia social y la redistribución de la riqueza. Y, también por eso, Riechmann apuesta por el ecosocialismo, que consistiría en una revisión radical de la izquierda. Precisamente la reforma de la izquierda debe venir por enfrentarse de verdad al problema ecológico en su dimensión humana y social.

Pero antes de todo ello lo que es necesario hacer es tomar conciencia del problema ecológico en cuanto crisis global. Se llega a la crisis ecológica global en la que vivimos: cambio climático, destrucción de la biodiversidad, agotamiento de los recursos energéticos... a partir de tomar conciencia de que vivimos en un “mundo lleno”. Y esto es lo que el

capitalista o neoliberal no ve. El modelo capitalista de desarrollo y crecimiento parte de la concepción de que vivimos en un planeta ilimitado, y éste es el error. Nos hemos encontrado ya con los límites, vivimos en un mundo lleno, saturado, podríamos decir. También agotado. Pero ha sido nuestro modelo de desarrollo el que nos ha llevado a esta situación. Por tanto, lo que sería necesario es cambiar este modelo o paradigma. Por eso Riechmann radicaliza, a mi modo de ver muy acertadamente, el manido concepto de desarrollo sostenible. El desarrollo sostenible es un desarrollo humano sin crecimiento. El problema del modelo neoliberal es que fija todo crecimiento en términos económicos. Y para que exista un crecimiento económico tiene que haber una explotación del planeta. Pero en un mundo lleno y agotado en recursos, un crecimiento ilimitado es imposible. No podemos vivir todos al mismo nivel que el ciudadano europeo o estadounidense, con su misma huella ecológica. Es más, no es sostenible la civilización como la conocemos basándonos en el modelo del crecimiento económico ilimitado. Hay que cambiar los valores del crecimiento por los del desarrollo humano; pero esto requiere un cambio social. En este sentido, desde el punto de vista político,

Riechman opta por el ecosocialismo. El problema ecológico es un problema humano y de pobreza, es necesario recordar aquí el tema del ecologismo de los pobres.

A la idea de que vivimos en un mundo lleno hay que sumarle el concepto de entropía. La entropía como límite del crecimiento. Para enfrentarnos al problema ecológico el autor afirma que debemos partir de estos dos conceptos. ¿Cómo podemos abordar desde el punto de vista de la filosofía ecológica esta crisis global?. La respuesta a esta pregunta es el núcleo duro de toda la argumentación del autor. Hay una serie de conceptos que se desarrollan y discuten en la obra de forma muy acertada y que aportan luz sobre este complejo tema. Así tenemos los conceptos de eficiencia y ecoeficiencia, producción conjunta, gestión general de la demanda, biomimesis y ecosocialismo.

La eficiencia de los sistemas productivos no es suficiente para resolver el problema ecológico. Buscar sólo la eficiencia o, incluso, ecoeficiencia, sin salir del paradigma de producción capitalista es no haber tomado conciencia de los límites del crecimiento y de que ya vivimos en un mundo lleno. Esa eficiencia debe

ser combinada, en primer lugar, con la producción conjunta. Debemos minimizar la producción de males, pero esto es algo que tiene que ver con la redistribución de la producción y la justicia ecológica. De ahí que sea necesario salir del modelo capitalista al ecosocialista. Pero tampoco es suficiente la producción conjunta; en un mundo lleno es necesario, en palabras del autor, una gestión generalizada de la demanda. Y éste es, a mi modo de ver, un concepto fundamental que habría que enlazarlo con la reflexión ética del final de la obra. La gestión general de la demanda lo que persigue en el fondo es la austeridad. En un mundo lleno, la producción —que es lo que produce el problema ecológico y es la base del modelo económico capitalista— crece mientras crezca la demanda. Pero un mundo lleno no puede soportar el crecimiento de la demanda. Por eso es necesario gestionar esa demanda; que, a su vez implica mayor igualdad y redistribución de la riqueza. En el fondo está el cambio social hacia el ecosocialismo.

Y a estos conceptos hay que sumarle aún el de la biomímesis. Esta idea es fundamental para el autor. Nuestro sistema de producción, nuestra tecnosfera, está mal diseñado. Hemos agotado los recursos del planeta en pocos años,

hemos roto, en muchos casos de forma irremediable, el equilibrio ecológico. La solución que aporta el autor es que nuestro sistema productivo y toda nuestra tecnosfera imiten a la naturaleza. Los sistemas naturales guardan el equilibrio, no existe basura ni desecho, todo se recicla y se reutiliza. Por eso la eficiencia no es suficiente, hay que llegar a la biomímesis, y esto sería lo que podría garantizar las sociedades sostenibles. El autor pone varios ejemplos sobre sistemas productivos biomiméticos. No son una utopía. La verdad es que la utopía es pensar que podemos sobrevivir en tanto que especie y garantizar la justicia en un mundo lleno y agotado.

Como decía al principio, la última parte de la obra la dedica Riechmann a la ética y la estética. El modelo filosófico sobre el que se apoya la idea de desarrollo sostenible y ecosocialismo de Riechmann es la ética hedonista de Epicuro. El hedonismo de Epicuro es ascético, su teoría del placer es la de la medida. No hay vida sin placer, no hay placer sin medida. La austeridad garantiza el placer. Los placeres naturales y necesarios son los auténticos placeres. Comer cuando se tiene hambre y beber cuando se tiene sed. Pan y agua quitan el hambre y la sed y

producen placer. El sabio epicúreo sabe que es mejor abstenerse de un placer cuando se desconocen sus consecuencias. La prudencia es la máxima virtud y la mayor sabiduría: de nada demasiado. Este modelo hedonista ascético y austero es el que Riechmann reclama y propone como ética para el cambio social que es necesario para resolver el problema ecológico. Aquí es donde yo discrepo, pero esto lo comentaré al final.

Antes comentaremos una crítica que le hace Savater en una reseña a la obra *Gente que no quiere ir a Marte*, y a la que responde el mismo Riechmann. El problema es, para Savater, qué es la propia condición humana: el hombre como ser que se aburre, lo que le lleva al hombre a descubrir, indagar, explotar la naturaleza, en definitiva, a no estarse quieto y haber destruido el planeta donde vive llevándolo a la circunstancia actual. La crítica es seria, como reconoce el autor. Es, en definitiva, el problema de Pascal. El filósofo de Port Royal consideraba que los males del hombre comenzaban porque éste no era capaz de mantenerse quieto en su habitación. Pues bien, la cuestión es que en el cambio humano que nos plantea Riechmann de lo que se trata es de que el hombre no tiene porqué aburrirse. Nuestra vida puede estar

llena y plena de sentido si nos dedicamos a la música, o a las matemáticas, etc. No tenemos que ser depredadores de la naturaleza, claro, no existe un único modo de matar el aburrimiento. Riechmann exige calidad existencial, y esto va unido a la ética hedonista epicúrea que propone. Por otro lado, y acudiendo a Ortega nos dice que el hombre es él y sus circunstancias, como decía el filósofo, pero pocas veces se dice la segunda parte de la frase: si no salvo a éstas no me salvo yo. Efectivamente, nuestra acción –tanto a nivel personal como de especie– debe ir encaminada a salvar nuestras circunstancias, nuestro mundo del que formamos parte y sin el que no podemos vivir. Es también, como señala, la apuesta de Pascal, o lo ganamos todo o lo perdemos todo. Mejor apostar a ganarlo todo, aunque lo podamos perder. Hay que intentarlo.

Totalmente de acuerdo. Pero, para mí, el problema sigue siendo la naturaleza humana, no en el sentido del que hablaba Savater, sino otra condición antropológica. El hombre es un animal incompleto que se va determinando por la construcción de artefactos que le proporcionan placer y que generan la dinámica del deseo. El hombre es un ser de deseos. Y aquí viene mi crítica. Aún estando de acuerdo con Riechmann en que un modelo de

vida digno para el hombre sería el de la ética ascética de Epicuro que nos enseña a disfrutar de lo pequeño, y que nos dice que el cálculo del placer es la sabiduría y la felicidad. Muy bien todo esto. Pero el problema es que creo que este cambio en la condición ética del hombre no es accesible a todo el mundo, es para una minoría, sabia; digna de encomio y de alabanza, pero no exigible como ética general. Esta postura ética es una opción personal, ya digo, dignísima, es más, un modelo de sabiduría no superado, pero no universalizable. La propia dinámica del deseo humano nos lleva a la insatisfacción, por eso esta ética necesita del esfuerzo, es una tarea, un modelo de vida, un fin personal. Sería ingenuo pensar que todos quieran vivir esta vida de calidad intelectual y espiritual, llena de inteligencia y sensibilidad. La verdad es que somos mucho más prosaicos y superficiales.

De manera que el cambio social por el que aboga Riechmann creo que se producirá, como toda revolución, por enfrentamientos de poderes en busca de recursos. Y el fin de los recursos nos llevará a la austeridad necesaria, no por opción ética personal, sino por estricta carencia. Sugiero que, si bien la ética hedonista epicúrea es un buen modelo para el ciudadano del

futuro, no es más que eso, una opción personal. Por ello, sería necesario una transformación política previa basada en una ética que para mí, aquí sigo a Hans Jonas, es la de la responsabilidad. Este concepto de responsabilidad es el del deber para con los demás y las generaciones futuras. Pero al tratarse de una reseña no puedo desarrollar más esta idea. Sí decir que a partir de este concepto de responsabilidad podemos hacer una legislación que penalice ciertos crímenes contra las generaciones futuras, entre los que se encontrarían los atentados ecológicos. Y a esto, por supuesto, habría que sumarle la transformación social en la línea del ecosocialismo. De todas formas mi escepticismo me hace pensar que este cambio revolucionario no se producirá pacíficamente, sino por imperativo de la base material de la historia. No tenemos nada más que fijarnos en lo que consiste el nuevo orden mundial...

Juan Pedro Viñuela

\*\*\*

**Patella, G.:** *Estetica culturale. Oltre il multiculturalismo*, Roma, Meltemi, 2005.

Las enormes transformaciones del mundo contemporáneas a la revolución neotecnológica han socavado los cimientos sobre los cuales las grandes disciplinas académicas descansaban con una estabilidad aparentemente incólume. Buena prueba de ello son los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad, nuestros estudios CTS, que han desbordado el rígido y estrecho marco de la Filosofía de la ciencia tradicional para mostrar cómo las modernas categorías epistemológicas ya no resultan operativas a la hora de abordar el fenómeno científico cuando ya hoy es tecnocientífico; toda vez que la ciencia en la actualidad parece que ha de entenderse necesariamente como una práctica social, aun cuando las inercias institucionales todavía se resistan y el ámbito CTS sean todavía un *contested terrain*. Pues bien algo semejante acontece, aun cuando en un ámbito de radio más amplio que el de la ciencia, como es el de la cultura, con esa nueva área de conocimiento conocida, aunque relativamente poco en nuestro país, como “estudios culturales”.

En efecto, en un tiempo en que “cultura” ya no se escribe con

mayúscula, cuando todo es cultura o susceptible de interés y atención cultural, pues lo cultural se ha extendido máximamente a la par que se ha hecho absolutamente complejo, es decir, cuando se da la paradoja de que la cultura ha perdido su importancia esencial para tener la mayor importancia social, las viejas categorías con las que la monolítica Cultura quedaba verticalmente dividida en grandes sectores del conocimiento, mancomunados todos ellos por la inconfesa presuposición de la dicotomía entre cultura y sociedad, se tornan obsoletas. Precisamente los “estudios culturales” surgieron embrionariamente hace ya una cincuentena de años para denunciar esa dicotomía, para mostrar que el saber ya no puede separarse idealmente del poder, sino que, antes al contrario, lo cultural ha de ser entendido siempre en plural, como “prácticas culturales” ligadas a dispositivos del poder. Este enfoque horizontal y plural de la cultura que empezaron a desplegar los “estudios culturales” se hace aún más oportuno en el lugar de las nuevas sociedades multiculturales, en el momento de las nuevas identidades emergentes.

Ahora bien, justo por ello la Estética, que quizá representaba el sitio en que académicamente se idealizaba más la “Cultura”, necesita perentoriamente de una

revisión que responda al desafío lanzado por los aportes de los “estudios culturales”. Exactamente este es el objetivo que persigue y logra conspicuamente el libro aquí comentado. Se trata de una obra bella y singular llevada a cabo por una de las más elegantes cabezas de la generación italiana que está empezando a ocupar merecidamente puestos de relevancia académica e institucional. Ciertamente, el autor, Giuseppe Patella, profesor titular de Estética en la Universidad de Roma Tres, “Tor Vergata”, por su cargo de redactor jefe de la primera revista internacional dedicada expresamente a explorar el horizonte común de la Estética y los “estudios culturales”, *Ágalma*. Rivista di studi culturali e di estetica, parecía destinado a emprender la aventura de una —éste es el título de la obra— “Estética cultural”.

El punto de partida explícito de la obra es el de dejar de considerar la Estética como disciplina pura y autosuficiente, volcada exclusivamente a lo bello y al arte, para abrazar una concepción pluralista e inclusiva capaz de medirse con el horizonte abierto por los “estudios culturales” y de enfrentarse a los desafíos de la sociedad multicultural de hoy día, dejando a un lado las convenciones y rigideces disciplinares, superando el punto de vista etnocéntrico y

exclusivamente occidental, confrontándose así con las experiencias marginales, inusitadas o alternativas del sentir contemporáneo. Haciendo interactuar la reflexión estética con los “estudios culturales” sus categorías se pueden pensar en términos de prácticas culturales que comprenden todas las actividades humanas, dirigiendo la atención a los fenómenos emergentes de la sensibilidad contemporánea, con una metodología tan flexible que puede poner en relación los vastos y complejos fenómenos operantes en la sociedad y en la cultura, en la política y en la economía, en la religión y en las artes. Una Estética cultural se pone así a la altura de los retos de nuestro tiempo con una óptica crítica de lo que ocurre evitando al mismo tiempo tanto el conformismo cuanto la futilidad, tanto la pedantería como la connivencia o la apología.

Esta empresa que Patella asigna a (a la vez que rastrea en) el pensamiento estético de nuestro momento se desarrolla a lo largo de tres capítulos. El primero, “Orizzonti postculturali” reabre la cuestión de la postmodernidad y se abre a la de la “razón postcolonial” y sus límites. Por muy *out of style* que se pueda considerar el asunto postmoderno, algo que, como reconoce el autor pertenece al pasado, a los debates culturales de

los últimos decenios del pasado –en los que, por cierto, participó el propio Patella en pleno fragor de la batalla con un bruñido armamentario: *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma, Studium, 1990- tratar de pasar página sin más sobre él, no hace más que confirmarlo, aunque sea espectralmente, o como una suerte de *detour* lacaniano. Y es que la ahora *vexata quaestio* postmoderna ha afilado y afinado nuestra sensibilidad (a favor de la diferencia y la resistencia) de un modo extraordinariamente proficuo para plantear las actualísimas cuestiones que suscitan el multiculturalismo y el postcolonialismo y comprender mejor las contradicciones de los tiempos en que vivimos. Llaman, en este sentido, particularmente la atención las páginas dedicadas a ubicar los recientes “estudios postcoloniales” (sector muy pujante dentro de los “estudios culturales”) en la herencia de la postmodernidad: los análisis de las obras de Iain Chambers (de sesgo heideggeriano) y de Gayatri Chakravorty Spivak (de sesgo deconstruccionista) confirman la problematización de la cultura de un modo diverso al acostumbrado, cómo su canon se ensancha, extendiéndose su radio de acción desde el texto aislado a las áreas del lenguaje, de los estilos de vida, de los valores económicos, simbólicos,

de las identidades grupales, de las prácticas sociales, etc. De ello resulta que una estética de los artefactos culturales no puede hacer caso omiso de la hodierna condición postcolonial y al conjunto de sus fenómenos como expresiones altamente significativas de nuestros actuales modos de ser y de sentir.

El segundo capítulo, de deliberada resonancia nietzscheana, “Sull’utilità e il danno degli studi culturali per l’estetica”, hace un instructivo recorrido por la trayectoria desplegada por los “estudios culturales” desde su orto a finales de los cincuenta hasta la fecha, una trayectoria que describe y a la vez prescribe el cambio del concepto de “cultura”, estendiéndose en todas las direcciones de la vida social y acabando con la distinción jerárquica tradicional entre alto y bajo, noble y vulgar. Es mérito del autor señalar cómo ahí hay una estética implícita, negadora y deconstructiva del discurso estético autónomo, elitista y totalizante, puro y separado del mundo de la vida, que, por el contrario, permite extender los confines antaño rígidos y estrechos de la consideración de la obra de arte a favor de una visión integrada, inclusiva y contextual de la estética. Ahora bien, sobre esta “utilidad” de los “estudios culturales” para la estética, el autor señala el “daño” que vendría dado por una idea

demasiado armoniosa de sociedad y una idea demasiado orgánica y unitaria de cultura, lo que llevaría a perder su rupturista carga inicial. Así, son vibrantes los pasajes dedicados a mostrar cómo hoy la sociedad y la cultura se han hecho tan complejas y diferenciadas que es ilusorio reducirlas a unidad. Una Estética cultural no puede menos que asumir ese carácter constitutivamente dinámico, plural y conflictivo de los bienes simbólicos, de los artefactos culturales.

El tercer capítulo, “Frontiere. Ripensare la estetica con le scienze sociali”, parte de la firme persuasión del autor de que las mayores y mejores aportaciones a la Estética en los últimos decenios no es endógena, sino que principalmente proviene del exterior de la Estética académica, encerrada en sí misma y consagrada a la celebración filológica del pasado, sino del campo de las ciencias sociales y culturales en general, cultivado por autores que atienden a factores políticos, económicos, simbólicos, sociales que articulan el problema estético. De ahí que esta postrera parte del libro esté dedicada a argumentar esta persuasión, cosa que Patella lleva a cabo con magníficos análisis monográficos sobre las contribuciones de tres figuras de máxima pujanza para el abordaje de

semejante problema, ninguna de las cuales es un esteta profesional. En esta resolución del profesor romano por situarse más allá de los límites atravesando las fronteras académicas de la estética el primer autor que aborda es Pierre Bourdieu, el sociólogo francés cuya dilatada obra, a ojos de Patella, da vida a toda una “economía de los bienes simbólicos” que escapa críticamente a toda lógica economicista y que permite en su reflexión sobre la crítica social del juicio estético, sobre los mecanismos de la formación y el mantenimiento del valor, sobre el campo artístico e intelectual, sobre las condiciones actuales de la ciencia y la cultura, definir mejor y ensanchar el horizonte de lo estético. El segundo autor que comparece, también francés, es Bruno Latour, del cual destaca, como ya hiciera Patella en su colaboración en el anterior número de nuestra revista, su ampliación del discurso en la dirección de la consideración de esos artefactos (los “híbridos”) que se colocan entre la naturaleza y la cultura y que atañen a la relación entre ciencia, política y naturaleza. El tercer autor es el esloveno, Slavoj Žižek, “el gigante de Liubliana”, del que se destaca cómo en clave psicoanalítica discute con un estilo originalísimo las temáticas de la actual cultura de masas poniendo de relieve sus múltiples

implicaciones políticas, ideológicas y estéticas para denunciar la ideología de nuestra “edad del cinismo” presente en instancias como la universalización del “victimismo” y la “tolerancia”, la *political correctness* o el multiculturalismo, que no esconden otra cosa que la despreciativa indiferencia hacia el otro.

De ahí que todo el ensayo del pensador italiano concluya en una defensa a ultranza de la “resistencia” más allá del multiculturalismo *melting-pot* como expediente intelectual que permita sostener un multiculturalismo crítico, el cual, lejos de conformarse con el mero registro de las diferencias, las articule sin ocultar los conflictos, y sobre esa base practicar una “Estética cultural” en la que tenga cabida una idea de belleza distinta de y alternativa a la conciliadora belleza clásica, una belleza estratégica, pensada como experiencia de los opuestos, como agudeza y como desafío.

José A. MARÍN-CASANOVA

\*\*\*

**Vega Rodríguez, P.:** *Frankensteiniana: la tragedia del hombre artificial*, Madrid, Tecnos - Alianza, 2002. 391p.

El personaje de Frankenstein ha tomado dimensiones míticas en el s. XX, identificándose fácilmente como icono de la Modernidad. Una figura literaria, en origen, que encarna la ambición del ser humano por superar su propia contingencia a través de las capacidades de la ciencia. Símbolo del poder de la técnica y de los horrores que puede causar, pero símbolo que tiene infinitud de lecturas diferentes. El libro de Pilar Vega se adentra en los misterios del monstruo creado por Mary Shelley, pero va mucho más allá al embarcarse en un análisis de las claves más importantes de la novela y de sus personajes principales. El libro que es un interesante ensayo sobre una obra literaria con herramientas conceptuales, no estrictamente filosóficas, se adentra en el mito contrastando la potencia expresiva de la historia con la importancia de la tecnología actual. Pero ofreciendo múltiples versiones interpretativas. Desde ser una obra sobre la soledad hasta un tratado sobre lo humano que parte de la alteridad del monstruo, pasando por interpretaciones feministas o

nietzscheanas. Un ensayo que se adentra en problemas filosóficos desde la literatura, para llegar a cuestiones como dónde está el límite entre el hombre artificial y el natural, qué es entonces lo humano y otras muchas del mismo calado. Antropología literaria que se hace con la vista puesta en los problemas bioéticos de nuestros días, utilizando la función moralizante del relato.

Pilar Vega con un estilo fluido y una argumentación clara y sólida, no se pierde en análisis eruditos sobre la historia, aunque el libro es (al menos respecto a su extensión) un trabajo sobre la novela en el que se examinan al pormenor casi todas las posibilidades de la obra. Vega enriquece su estudio con una muy apropiada carga de textos de otros autores coetáneos o del contexto cultural del Mary Shelley, lo que sin duda agradece el lector. La obra de Vega es prácticamente una monografía, pero que es capaz de saber enlazar sus respuestas con las preguntas de nuestros días. Su estructura en nueve capítulos está escudada por una introducción centrada en el tema de la clonación, en la que se hace repaso de las innovaciones científicas y de sus posibilidades. Luego siguen los nueve capítulos y una posdata, en la que también se levanta algo más la vista de la

novela para entrar en la polémica del humanismo y del post-humanismo, desde una óptica de aires feministas.

Dado lo complejo del problema sobre el hombre artificial, lo difícil que es resolver en este campo qué es el hombre y qué no, es oportuno traer a la actualidad la historia del doctor Frankenstein y su monstruo. No tanto como una parábola moral como un espejo en el que se define por la alteridad; por contraposición; lo que no es humano. La autora nos remite en la introducción a la criatura monstruosa como ejemplo negativo de lo que la técnica puede llegar a hacer. Y habla de los embriones utilizados para la investigación o para desarrollarlos como ejecuciones de los no nacidos (p. 20). Entendiendo que a pesar de las objeciones morales que se le opongan la ciencia seguirá su curso, admitiendo así que la sociedad no puede frenar a la ciencia, aunque ésta fuese marcha atrás. Y se decanta por reconocer la evidencia, pero sugiriendo que por más que no podamos controlar los avances tecnológicos, al menos podríamos encauzarlos.

El libro se dedica en los tres primeros capítulos al análisis de asuntos concretos de la obra de M. Shelley, en los que se trata de la biografía de la autora y de las

distintas veredas del libro. Aprovechando la intrincada red de relaciones por la que está formada la novela para tomarla desde muchos ángulos diversos. Hasta el final del capítulo III en el que se estudia al hombre artificial, haciendo un repaso de la creación de autómatas desde el s. XVIII hasta la idea de cyborg del s. XX. Volviendo a insistir en que el miedo a que las máquinas se independicen y nos dominen se encuentra reflejado en el caso del cyborg en el mito de la criatura que se vuelve contra su creador. Además la figura del monstruo como lo absolutamente otro le sirve para introducirse en el problema del superhombre. Porque lo monstruoso marca el límite de lo humano con lo inhumano o lo posthumano. Como si en la monstruosa criatura se concretasen las ansias de Víctor Frankenstein de llegar al superhombre. Claro que el concepto nietzscheano de superhombre está bien lejos de tratarse de una criatura que es capaz de vivir eternamente, pero que es incapaz de aceptarse a sí misma. El problema de la identificación del nosotros aparece, por más que no se explicita en el libro de Vega, como un problema central para la ampliación del concepto de humano o su cierre en torno a lo natural. Y aquí estaría una de las

grandes preguntas de debate que el libro podría proponer: qué es lo natural para el hombre. El hombre no es acaso un ser que ha conseguido seguir adelante gracias a su capacidad para lo artificial, qué no es artificial en un animal que crea sus valores y su hábitat. De todas formas el ensayo de Vega no se detiene en esos razonamientos, sino que avanza hacia una mejor comprensión de la tragedia de Frankenstein y su monstruo.

De hecho, más que preguntarse por el hombre artificial, el ensayo entiende al hombre artificial como un hombre que puede venir gracias a la técnica. Olvidando todo lo que ya tiene de artificial el hombre actual por más que no tenga un cerebro informático. Dejando atrás estos temas para comparar la tragedia con otros mitos trágicos como el de Prometeo o el de Narciso. Respecto a Prometeo por el afán de hacer el bien y de asumir la responsabilidad de los propios hechos, ya que Víctor abandona su criatura a su destino incierto sin darle educación ni compañía. Siendo la soledad uno de los verdaderos traumas del monstruo y uno de los demonios de todo ser humano, pero más en particular del creador y del hombre que se atreve a dejarlo todo por sus anhelos. Lo que parece quedar

como una crítica de Mary Shelley a la ambición desmedida que no se acuerda de lo social. En lo que se desenmascara como una crítica del individualismo exacerbado. Cosa que no deja de ser muy interesante naciendo de una Shelley que estaba en el epicentro del romanticismo inglés. Y que cobra una especial lucidez en los tiempos que corren de individualismo absolutista. Porque Víctor tiene más culpa por haber abandonado a su criatura que por haberla creado. Al fin y al cabo la criatura no parecía tener disposiciones malignas hasta que se ve reiteradamente maltratado sin sentido. La importancia de la educación sería otra de las cuestiones fundamentales en una novela de corte bastante roussoniano.

Así se desentraña con suma generosidad de comparaciones la relación de los protagonistas de la novela enfrenándose a los problemas de la subjetividad y su creación. Porque en el fondo la figura del monstruo es también una deformación (o una plasmación) de los monstruosos deseos de Víctor, de sus miedos y su soledad. La carencia de la criatura viene de la de su creador. El problema de la tecnología no sería el de la investigación del átomo, sino el de la utilización de la bomba nuclear.

Así se llega al planteamiento de la tragedia en la que Víctor por negarse a aceptar la muerte se rebela como un héroe trágico contra los designios de lo natural y recibe un castigo sin par por ello. Porque lo natural no admitiría el endiosamiento del hombre. Así la tragedia del hombre artificial estaría en las consecuencias nocivas que pueden traernos los avances tecnológicos como manifestaciones soberbias de lo artificial frente a lo natural.

En el capítulo final del libro y en la posdata final Vega se adentra abiertamente en el problema del mal, que según ella tiene que ver con la imposición de una “razón masculina” (las comillas son suyas) que se habría olvidado de lo que lo femenino ofrece como polo moderador de la ambición sin límite y casi sin moral de lo masculino. Aunque el libro no se queda en eso, intentando apostar por la cooperación antes que por la lucha individual y desviando la importancia de la tecnología aplicada al hombre por la argumentación moral de que hay campos humanos que necesitan de muchos más recursos. El libro termina solicitando que se presten más medios a solucionar los problemas de la sociedad y de la pobreza antes de aventurarnos a conseguir la vida eterna de unos pocos.

Llamada de atención que no por ser moralmente correcta deja de ser algo así como desviar el problema.

En definitiva, *Frankensteiniana: la tragedia del hombre artificial* es un libro interesante por lo que tiene de literario y por sus buenas interpretaciones, pero poco sugerente respecto a la tragedia del hombre artificial del que se habla más bien poco. De hecho los acercamientos a lo trágico de lo humano se refieren a la aproximación del hombre cibernético o del hombre clonado, sin referirse a lo trágico de la condición del hombre actual que vive en una sociedad artificial (tecnológica) sin el amparo de la antigua idea de lo natural.

Alberto Carpio

\*\*\*

**Belshaw, C.:** *Filosofía del medio ambiente. Razón, naturaleza y preocupaciones humanas*. Madrid, Tecnos, 2005. (453 págs.).

A través de una filosofía de suavizado corte analítico, Christopher Belshaw, pretende razonar en este libro sobre la naturaleza y sobre la relación del ser humano con esta. Para ello hace una investigación de los problemas que han existido y existen en esta

confusa y dificultosa relación. Pero como él mismo dice, aunque lo hace desde una filosofía analítica no cae sin embargo en una actitud aislada e imparcial completamente, sino que se cuestiona valores, tanto morales, como epistemológicos, por lo que su postura no se puede calificar de neutral, aunque sí lo sea en alguna de sus intervenciones.

No se pretende en este libro ofrecer soluciones, sino acercarnos a las soluciones un poco más, entendiendo el por qué de estos problemas. Para ello el autor ha considerado cuatro partes fundamentales del libro, la primera nos ofrece un acercamiento al medio ambiente y a sus problemas y causas; a continuación en la segunda parte, nos muestra una serie de soluciones que se han pretendido ofrecer, tanto políticas, como económicas y morales; la tercera parte del libro, parte central de éste, nos hace reflexionar sobre los límites de la vida y de la sensibilidad, y dónde se pueden incluir los valores intrínsecos y los valores instrumentales; la última parte trata de lo que es bello y valioso pero principalmente se ocupa del ser humano.

Comenzando con la primera parte del libro, que es una exploración del campo de estudio que vamos a considerar, vemos

como Christopher Belshaw, analiza varios términos relacionados con el tema a tratar, conceptos como el de medio ambiente, ecologista o crisis, entre otros. Lo que pretende es hacer una especie de taxonomía de estos términos para encontrar en ellos diferencias que nos resulten útiles a la hora de investigar sobre los problemas. En una segunda parte de este capítulo, nos dice el autor que las cuestiones morales o valorativas deben ser estudiadas por la filosofía, ya que la ciencia por sí sola no es capaz de hacerlo, y sin embargo la filosofía puede acercarse más a sus problemas para acercarse también a sus soluciones.

En el capítulo dos, de esta primera parte, Christopher Belshaw se pregunta por las causas de los problemas antes citados. Para el autor no hay culpables absolutos del deterioro en el medio ambiente: ni la religión, ni la ciencia, ni la filosofía, ni siquiera el ser humano, son culpables directos. Los seres humanos no son los culpables de todos los desastres que ocurren en la naturaleza, aunque a través de la ciencia y la tecnología se han creado y exportado algunos de estos problemas. Lo que nos sugiere Christopher Belshaw, es buscar la solución en vez de buscar culpables, ver la solución en lo que generalmente se ha considerado principal promotor de los

problemas medioambientales, o sea, en la ciencia y tecnología. En palabras del autor *la situación tiene dos caras, puesto que la ciencia y la tecnología nos permiten crear y exportar estos problemas ambientales, pero también nos permiten ser más conscientes de ellos de los que antes hubiera sido posible, y además pueden ofrecer medios para la solución.* (p.69)

La segunda parte del libro nos remite a estrategias ya utilizadas para ofrecer soluciones a los problemas del medio ambiente, soluciones que se siguen utilizando en la actualidad, las cuales se encuentran insertadas en la democracia y en las actividades del mercado. Pero estas formas de soluciones no son las apropiadas para encontrar una resolución positiva, al menos en sus formas actuales. Sin embargo, sí sería viable que el sistema democrático y el sistema de mercado fueran sistemas ideales donde existiera una información completa de todos los asuntos, donde los procesos democráticos y los del mercado no funcionaran, como ocurre en la actualidad, por separado, sino en común, para ofrecer los mejores resultados posibles. El autor sugiere que esto sería compatible con una mejora también del medio ambiente. Pero no es la democracia o el mercado perfecto los que

podrían solucionar los problemas por sí solos, sino como dice el autor *la naturaleza de esas condiciones y resultados no está determinada por la naturaleza ni por el mercado. Está dado de antemano*. Es decir están dadas por una moral previa que es la que cree en el entendimiento ideal. (p.105)

De esta forma introduce Christopher Belshaw el cuarto capítulo donde continúa buscando soluciones, o en todo caso intenta acercarse a ellas; se trata del análisis de la teoría moral. Una teoría general de la moralidad conduciría a un bienestar humano, que es el centro de su atención, provocando una democracia ideal y un mercado ideal. Sin embargo, en las teorías que analiza el autor, como las consecuencialistas o las deontológicas, el error, o la clave, es entender que realmente todos los elementos inertes o no, son objetos de preocupación en sí mismos, ya que todos son medios para nuestro bienestar y por tanto son valiosos en sí mismos y tienen un valor intrínseco y no solo instrumental.

En la tercera parte del libro, siguiendo con cuestiones adelantadas en el capítulo anterior, se reflexiona sobre qué cosas son objeto de preocupación moral directa. Es en estos capítulos, cinco, seis, siete y ocho, donde se tratan

cuestiones fundamentales de la filosofía del medio ambiente. Comienza hablando sobre los animales, preguntándose hasta dónde estos son una cuestión moral para nosotros. El autor cree que no están fuera de nuestra moralidad sino que son una extensión de ella más allá de nuestra propia utilidad, aunque es consciente de la problemática que existe en diversas teorías sobre este tema, pero defiende que *el dolor animal no está fuera del dominio moral*. (p.193.)

Un campo aún más problemático es el de los límites de la vida, ¿en qué nos podemos basar para interpretar que algo tiene vida o no? En el biocentrismo de Taylor se destacan dos tesis importantes, una postula que no somos seres superiores, y en la segunda se da a todos los seres vivos el mismo valor innato. Pero nuestro autor no hace la distinción en la vida o no vida de un elemento sino en los límites del sentir o no sentir, y con esto se complica más la cuestión. Nos habla de la intuición del mal, de entender que algo está mal aunque se haga a un elemento sin vida. Para el biocentrismo la moral se extiende hasta la vida individual, entonces hacer daño a algo no vivo no se encuentra en el terreno moral, pero sin embargo hacerle mal gratuitamente estaría mal, por lo

que esta teoría no se sostiene. Christopher Belshaw quiere llegar a profundizar más en este terreno y en el séptimo capítulo continúa hablando de los elementos vivos y no vivos. Deja claro que para él la diferencia se encuentra en la sensibilidad de los elementos, los cuales son objeto de preocupación moral directa, pero que aún así los elementos no sintientes deben ser objeto también de preocupación tanto por razones instrumentales como morales. En este capítulo se habla también sobre la ética de la tierra de Leopold, sobre su firme postura *holista*, la cual considera Christopher Belshaw, que no es tan radical como a primera vista puede parecer, y que sin embargo tiende a un sutil conservadurismo tanto en él como en sus sucesores éticos de la tierra.

En el capítulo octavo, capítulo principal para la reflexión filosófica, Christopher Belshaw trata sobre la *ecología profunda*. Esta ecología, a diferencia de la ecología a secas, además de preocuparse por los sistemas naturales y por la relación del hombre con ellos, también se preocupa por los valores. Por ello, además de buscar soluciones a ciertos problemas del medioambiente, también pretenden hacer una crítica a nuestra cultura; una de esas críticas está relacionada directamente con el

pensamiento antropocéntrico y jerárquico arraigado en la cultura occidental. Por otro lado, muchos ecofilósofos se preocupan por cuestiones que a veces pueden incomodar a la filosofía tradicional, entre estas cuestiones está la del holismo metafísico, donde los ecologistas profundos plantean que es igual de importante el todo o incluso más que las partes individuales de ese todo.

Pero a esto le encuentra Christopher Belshaw dos claros problemas; uno de ellos sería el hecho de que los individuos reclamaran sus partes como parte de otro todo que lo configura a él. De otro lado, encontramos que la crítica que hacen sobre la tendencia, por parte de lo que llaman visión dominante, a separar cosas y priorizarlas, también la tienen ellos al separar el todo de sus partes y a priorizar uno sobre el otro. Pero existe otro enfoque dentro de la ecología profunda donde no existiría tal diferencia, con lo cual su versión holística es la de que *hay un todo, dentro del cual no se pueden establecer distinciones claras.* (p.292). Pero esta interpretación también tiene su incongruencia para el autor, ya que si todo está conectado no puede a su vez ser uno. También critica el autor otro holismo de la ecología profunda como el holismo epistemológico, el cual nos dice que

no podemos tener conocimiento de algo si no tenemos conocimiento del todo en el que se incluye ese algo. Pero sin embargo Belshaw afirma que sí podemos saber algo de una parte, lo que necesitemos según el contexto, por lo que no es necesario tener un conocimiento de todo, solo de lo que necesitemos. Por otro lado, nos encontramos con el holismo de los valores, en el cual se interpreta que todo tiene un valor directo y por tanto es motivo de preocupación moral directa. Aquí surge la pregunta acerca de qué es tener un valor intrínseco.

Christopher Belshaw parece contrario en general a muchas de las afirmaciones de la ecología profunda, entre ellas la de considerar las visiones contrarias como semejantes y superficiales. Por otro lado, encontramos que el intento de rediseñar la metafísica tradicional topa con varias lagunas, convirtiéndolas en unas teorías poco argumentadas. Otra crítica que le hace el autor a esta corriente es el rechazo que mantiene a todo lo referente a lo humano y a su naturaleza. Pero, a pesar de todo, destaca como positivo que sea un movimiento que actúa y no se queda sólo en la teoría sino que son activistas, así como también flexibles en algunas de sus consideraciones.

En la cuarta parte del libro y última, se tratan ciertas cuestiones como el valor, la belleza y por último el ser humano. En lo referente al valor, nuestro autor vuelve a plantearse preguntas acerca de cuál es el valor intrínseco y cuál el instrumental. Pretende dar un nuevo sentido al concepto de intrínseco, el cual no es ahora lo contrario de instrumental; los valores intrínsecos, de los cuales nos habla, no son los mismos valores que tradicionalmente han argumentado los ecologistas profundos.

En lo referente a la belleza, busca un camino intermedio. Nos dice que es bueno para nosotros que la naturaleza sea bella, pero a su vez este concepto de bello ha variado a lo largo del tiempo, y en él se incluyen nociones no sólo estéticas sino también de su carácter. La posición intermedia se vislumbra al entender que debemos ver algo más que lo simplemente bello para nosotros, pero sin dejar a un lado la belleza, la cual, afirma, nos proporciona salud mental. También se plantea el dilema de conservar un medio porque sea bello o porque sea valioso, ya que lo bello es realmente algo que cambia con la cultura.

En el último capítulo, se habla del ser humano, de la preo-

cupación por la supervivencia de estos en generaciones venideras. Se plantea la pregunta de si debemos preocuparnos por ellas en el presente o no. A tal fin, hay que preguntarse por cuestiones tales como si el ser humano es bueno en sí mismo o no. Existen razones a favor de que haya un mundo sin gente, y sus argumentos se centran en que el ser humano es dañino para el resto y sería mejor que no existiera en el futuro. Pero también existen opiniones contrarias que defienden la preservación de los seres humanos como otra especie más, u otras teorías las cuales también defienden la pervivencia del ser humano por razones simplemente instrumentales entre otras. Vuelve Belshaw a optar por una postura intermedia: los humanos no son ni tan nocivos ni tan valiosos. Su postura ante las generaciones futuras se encuentra también en un camino intermedio, y nos viene a decir que las vidas posteriores merecen la pena dependiendo de la relación que mantengan con el medio ambiente.

A lo largo de todo el libro se ha producido un acercamiento a los problemas del medio ambiente y la relación del ser humano con ellos. A través de él, como bien dice su autor, no se ha pretendido encontrar soluciones pero sí acercarnos por medio de la reflexión y el análisis a

ellas. Es una forma de encontrar una pieza más en el camino, que nos ayudará a entender el por qué de nuestro comportamiento ante la naturaleza y nuestra relación con ella.

Amada Santos Relaño  
Universidad de Huelva

\*\*\*

**Alonso, A. – Arzoz, I.:**  
*Cibergolem. La quinta columna digital. Antitratado comunal de hiperpolítica.* Gedisa, Barcelona. 2006

Una nueva obra de estos dos ensayistas: Andoni Alonso e Iñaki Arzoz, en la que se sigue reivindicando una filosofía activista en el sentido de que se intenta transformar la realidad desde la acción intelectual que se dirige desde dentro del propio sistema tecnológico en el que vivimos. Tras *La nueva ciudad de dios* y *Carta al homo ciberneticus*, estos autores, que se autodenominan cibergolem, en la más clara línea tecnofuturista, escriben un antitratado de hiperpolítica, que más que un antiensayo o antitratado es un manual activista desde las nuevas tecnologías. De lo que se trata es de la posibilidad de la transformación del sistema desde dentro.

Pero este libro tiene sus antecedentes en los dos ensayos anteriores de los autores en los que se elaboran una serie de conceptos teóricos que sirven de apoyo para este antitratado hiperpolítico. En *La nueva ciudad de dios* se elabora el concepto de nueva ciudad de dios que vendría dada por las nuevas tecnologías de la información. Se participa y se está en comunión con el mundo a partir de las nuevas tecnologías de la información. El que no está conectado no existe. Lo virtual crea un espacio en el que participar es comulgar. En definitiva, nuestra existencia nos viene dada por el espacio virtual en el que somos. Al igual que en San Agustín y el cristianismo, la salvación sólo existe en la ciudad de dios, que es una ciudad espiritual. Con la nueva religión del technohermetismo y lo que los autores llaman el digitalismo nuestra salvación viene mediatizada por la tecnología. Es decir, la nueva religión es la tecnociencia que resolverá todos nuestros problemas y aumentará nuestras posibilidades. Todo aquel que es crítico con la tecnología estaría en contra de la propia condición humana. El imperativo del hombre es hacer y crear. Somos técnicos por naturaleza. No podemos renunciar a nuestra propia condición.

En su segunda obra *Carta al homo ciberneticus*, el mensaje de los autores es fundamental. Allí defienden lo que ellos llaman una CTS activista. El sentido de la CTS es el activismo; esto es, el intento de resolver problemas desde una perspectiva ética. De lo que se trata es que el tecnoentusiasmo o la tecnofilia es una posición acrítica del desarrollo tecnocientífico que admite todo desarrollo tecnocientífico por el mero hecho de ser tal. No cuestiona el progreso y considera que la tecnociencia está ausente de valores. Pues bien, frente a esto los autores reclaman y sugieren que la CTS tiene una dimensión activista fundamental. Es más, la CTS sin activismo es una disciplina muerta que carece de sentido. Lo que le da sentido a la CTS es su capacidad de actuar. Para ello hay que partir de la concepción crítica de la ciencia. El desarrollo tecnocientífico está sujeto a la valoración ético moral y a la acción política. El desarrollo tecnocientífico no es ni neutral, ni amoral. El imperativo tecnológico no es más que una justificación para endiosar a la tecnociencia como discurso religioso y redentor. Si admitimos esta neutralidad de la ciencia y la validez del imperativo tecnológico estaremos aceptando esta nueva religión, con esa nueva ciudad de dios que viene mediatizada por la tecnociencia.

Pero resulta que la ciencia está sujeta a valores morales, que no es neutral: está implicada ética y moralmente, que la libertad humana es un hecho y que si aceptamos acríticamente esta nueva religión hemos renunciado a nuestra libertad y nos hemos convertido de nuevo en vasallos, después de la Ilustración. Quizás lo que nos haga falta sea más Ilustración. Y quizás la propuesta de “cibergolem” se podría encuadrar, en tanto que discurso crítico, en una nueva ilustración.

Lo que los autores defienden en este antitratado de hiperpolítica es precisamente una forma de acción. Como decíamos la CTS debe ser activista, pero el activismo del que se nos habla debe realizarse desde dentro, con las armas del sistema. En este caso de lo que se trata es de una acción política; pero, claro, la política debe ser hiperpolítica; esto es, se hace en el hiperespacio. Por eso esto es un antitratado de hiperpolítica. En definitiva, lo que se nos está sugiriendo es un caballo de Troya al revés como sugiere Queralto. Y de ahí también el sentido del quintacolumnismo del que hablan los autores. Esta acción hiperpolítica se entiende como una quinta columna que lucha desde dentro.

Para esta actividad quintacolumnista los autores parten del hecho de la crisis de la política. La política, con el desarrollo de las nuevas tecnologías, ha de realizarse de otra forma, tenemos que saltar a la dimensión de la hiperpolítica. En definitiva, lo que los autores nos proponen es un catálogo de actividades hiperpolíticas con la intención de cambiar este mundo y dirigidas frontalmente contra los tecnoentusiastas y los partidarios de esa nueva religión de la tecnociencia. Y como lo que se nos propone es hacer política desde dentro, pues lo que tenemos en las manos es un antimanual de hiperpolítica.

La obra, en definitiva, lo que nos insta es a la acción. La reflexión teórica por sí sola no es suficiente. Los autores son ensayistas comprometidos que consideran que es posible la praxis desde la reflexión filosófica. Es más, que la filosofía es un instrumento de transformación y que ése es su sentido. Los autores están en la línea de la consideración de que la filosofía debe ocuparse de los problemas reales, no de los problemas meramente académicos. Los problemas planteados por el desarrollo de la tecnociencia son absolutamente reales, no académicos. Merece la pena dedicarse a

batirse con estos problemas con una actitud activista y transformadora.

Juan Pedro Viñuela

\*\*\*

**Marín-Casanova, J.:** *La historia sin cielo. Arthur Schopenhauer en la tierra de hierro.* Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2005, 134 p. *Y Rumbo al mito: Giambattista Vico y la Fabulosa Retórica,* Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2005.

La obra de Vico y la de Schopenhauer parecen tener pocas coincidencias a primera vista a excepción de ser dos heterodoxos. Vico se diferencia de la metafísica tradicional por no despreciar el valor de la retórica y por introducir lo histórico en el pensamiento. Y Schopenhauer por traicionar la educación entre ser y bien, creyendo en el mal como sustrato y en el caos. Ambos pensadores se quisieron situar en posiciones platónicas y acabaron rompiendo implícitamente muchos principios platónicos. Estos ensayos de Marín-Casanova se enfrentan por separado a Vico y a Schopenhauer ofreciendo una visión diferente de estos filósofos encontrando las claves que los convierten en pensadores que aportan algo nuevo a la tradición, ya sea por ruptura o por avance.

Respetando siempre la intención del discurso original amplifica sus posibilidades para dar otra versión de la Modernidad. Actualiza los relatos filosóficos de uno y otro para aprovechar la fuerza de estos pensadores como anticipadores de la postmodernidad. La reflexión sobre la construcción del pensamiento en Vico y sobre la importancia de la historia en Schopenhauer siembran un discurso alternativo a la metafísica clásica de la evidencia. Por eso estos ensayos que se entienden perfectamente como obras independientes ganan leyéndose en conjunto, se enriquecen mutuamente demostrando que la hermenéutica no está reñida con la aportación original.

Estos ensayos no pretenden interpretar el pensamiento de Vico ni de Schopenhauer, sino extraer las consecuencias de sus divergencias y sus puntos más originales, acotando adecuando la interpretación. Lo que no impide que no se desdibuje la línea del pensamiento de cada uno gracias a un interesante bagaje de notas a pie de página que completa con ricas sugerencias el texto. El estilo de Marín-Casanova se amolda perfectamente a este tipo de estudios en los que nutriéndose de reflexiones filosóficas tan personales logra hacerse aún más original. Porque la argumentación avanza con una expresión muy elaborada, que sin embargo no

pierde en sencillez. Es una escritura sumamente retórica que reconoce sus propios presupuestos, que se reconoce y se pretende retórica. Siendo uno de los temas que se encuentran en los dos ensayos el de la artificialidad de la razón, resulta coherente que el decir filosófico de Marín-Casanova mantenga las tesis que propone. En estos libros la disolución de la historia y la importancia de lo artificial en el hombre son temas centrales que sólo aparecen a raíz de la interpretación, pero que maduran a su amparo con la presentación de la problemática de la postmodernidad al ir avanzando. Aunque siempre se presente en la dirección que toman los análisis que se está contrastando los resultados con las premisas de la postmodernidad.

El ensayo sobre Vico nace de un continuado interés del autor en su obra, que se concretó en los artículos publicados en *Cuadernos sobre Vico*, partiendo de la necesidad de cohesionar las lecturas sobre la retórica y la razón en Vico. De hecho, el libro deja atrás muchos de los estudios de Marín-Casanova sobre Vico para ganar en concreción y solidez argumentativa. Así no se pierde la obra en digresiones generalizadoras, pero se intuye en el trasfondo de la fundamentación de la obra el manejo familiar con el pensamiento de Vico. El ensayo se detiene en

papel de Vico como antecedente de la polémica entre la Ilustración y el Romanticismo, por su planteamiento de la escisión entre la filosofía y la filología, entre las potencias racionales de la filosofía y la ciencia y las de los estudios humanos. Sigue con la elucidación de las implicaciones que tiene la apuesta del italiano por encontrar lo racional y el orden en lo humano y no fuera de él, encontrando que es en la creación de la razón humana donde se presenta a la razón como un constructo. Con todo lo que eso implica de que lo racional no es independiente de lo humano, o sin más que no se puede llegar a lo racional como algo dado de por sí. Es una historización de lo racional, por más que su obra busque que todo lo concreto se remite a lo deductivo de la razón. Vico parece decantarse por la mayor estima de lo científico, pero en su proceso de adecuación de lo filológico en lo racional introduce a la retórica en el pensamiento y a la historia en la ciencia. El paso que se da con Vico es el del descubrimiento de la conciencia histórica y el restablecimiento (por más puntual que sea) de la retórica. Siendo por fin la retórica no sólo un conjunto de herramientas útiles para la argumentación, sino el conjunto de la reflexión algo retórico porque la metafísica para Vico pasaría por lo

hermenéutico de una verdad que se capta en el poema.

Después de todo sólo se reivindica al *logos* como idea y palabra, no sólo como idea. Desmantelando el prejuicio tradicional de la idea independiente de la palabra. No hay literalidad posible entre lo metafórico. Pero por otra parte en Vico también encontraremos otra diferencia incluso respecto a la Modernidad que él mismo anticipa, según Marín-Casanova, del concepto de progresión rompiendo con la linealidad temporal. Porque para Marín-Casanova en Vico se encuentra al confundirse lo literario con lo literal el límite en el que en el pensamiento los límites se diluyen. Por lo tanto, hay en Vico más allá de lo que quiso decir, y en lo que dijo, un pensamiento que oponiéndose a la metafísica de la evidencia cartesiana disuelve la oposición fondo y forma, al menos potencialmente. La razón y la verdad se construyen, la verdad tiene que ser interpretada. El tiempo no es avance inexorable hacia lo mejor. Vico rompe con la tradición platónica apostando por la poesía, curiosamente sin dejar de pensar que era platónico. Y aquí enlazan perfectamente las ideas viquianas con la idea de tiempo de Schopenhauer, que tampoco mantiene la linealidad de la historia que desde el judeo-cristiano y la

modernidad ha sido una de las premisas internas de la metafísica tradicional.

En la Historia sin Cielo Marín-Casanova intenta señalar la paradoja de Schopenhauer por la que se sale de la historia por un mayor interés historicista, como él mismo apunta el prólogo del libro. Todo tiene una causa, pero el todo no tiene ninguna. Es sin causa. La causa no tiene ninguna causa. El mundo es absurdo. “La historia es un saber, pero no ciencia”. Lo conceptual mutila la realidad en su simplificación. Pero la ciencia se separa de la opinión en su sistematicidad., la historia es pragmática porque deriva los acontecimientos del principio de motivación. Frente al arte que sí es absoluto, que es capaz de ir más allá del incesante cambio para mostrarnos la esencia de las cosas, algo parecido a lo que sucede en Vico. El arte es la contemplación de las cosas independientemente del principio de razón., concede a las ideas el auténtico ser, sólo la idea es esencial, con lo que es accesorio como se llega a ella, lo importante es la unicidad de la idea, no importan sus manifestaciones. Se da una escisión entre la esencia y la apariencia le da al mundo como conjunto de las cosas que acontecen en el tiempo y en el espacio un carácter ilusorio, lo que explica el desprecio de Schopenhauer por la

historia. La historia es sólo la forma contingente de manifestación de la idea, sería apariencia, accidental, contingencia, una ilusión. Porque lo que es en sí y por sí es real es ajeno al tiempo, imaginar el progreso es una vulgaridad, en el tiempo nada se despliega, la marca del tiempo es la nada. La historia no sería más que un mito, sólo la idea cuenta, lo demás es un mito. El argumento del mito siempre es la voluntad. Combinándose todas las máscaras de la voluntad que los individuos muestran se encuentra lo que no tiene rostro: el impulso vital. En Schopenhauer se transparenta el eterno retorno, no sólo por la constante autorreferencia de lo real, sino porque la voluntad está siempre vuelta sobre sí. Marín-Casanova añade que podría argumentarse que: si no hay progreso nada se pierde, por lo que si no se avanza no se tiene el qué perder. Por lo que se deduce que podría hablarse así de la circularidad como modelo histórico que niega el avance, lo que implica la negación de la concepción lineal cristiana.

Hay un momento histórico en el surgimiento de la conciencia de la voluntad como autoconciencia en lo humano, que hace que la voluntad que sólo es libre en sí, no pueda alcanzar la libertad más que en la apariencia. El presente es la marca de la vida, por eso la muerte no existe, porque nunca está

presente. No se puede desligar existencia y presente, porque no son contenido y continente, el conocimiento auténtico se mira en el espejo de lo real, pero la historia es espejismo. La poesía capta la más intrínseca verdad de la idea de humanidad, por eso es el arte supremo. La historia nos habla de los seres humanos, no del ser humano, nos da noticias empíricas, pero no ideas profundas sobre la naturaleza humana, por lo que estaría por debajo de la poesía. Para Schopenhauer el conocimiento histórico vendrá de mirar con ojos poéticos, porque sólo el poeta está libre del principio de razón. Una ciencia de individuos es una contradicción. Es un saber de lo que es sólo una vez, no de lo que es siempre, de hechos específicos, no de conceptos genéricos. Es un adiós a toda utopía, por mucha comodidad que se logre, no hay rescate para el mal, para Schopenhauer, buscar la felicidad sólo puede producir más infelicidad. Se convierte en un apologista de la memoria, porque los individuos sin historia no tienen imagen y viceversa, una fantasía deja de serlo merced a otra fantasía. Por lo que la historia es la ficción que nos ayuda a soportar nuestra ficción.

Schopenhauer es un islote platónico a contracorriente, un clásico frente la metafísica como

historia. Pero por eso mismo no tiene la continuidad con la metafísica clásica que sí se da en los pensadores modernos. Ahora se verá que lo que parecía clasicismo platónico podría ser postmodernidad. Define la postmodernidad. Pone en entredicho los metarrelatos y la historia universal. Postmodernidad final de la historia. No hay un posible único punto de vista para informar, Vattimo. No hay centro. No hay sentido emancipador. La historia se libera de la metafísica.

No se quiere hacer a Schopenhauer postmoderno porque sería absurdo, según el mismo autor, pero sí se encuentran claves importante de la postmodernidad en su pensamiento tal y como en Vico. Dentro de la tradición metafísica rompe con la ecuación Ser, Dios, Razón, Bien. Subvierte el orden platónico-cristiano porque niega la noción misma de orden, frente a la idea central de cosmos. El fundamento está desfondado, es un abismo (*Abgrund*), toda imagen de orden es sólo una impresión. Antes el mal era aparente, no tenía positividad, Schopenhauer afirma la radicalidad del mal. No hay posible compensación. Estamos en el peor de los mundos posibles, se invierte el esquema teodiceico

Los platónicos para oponerse a Platón platonizan la historia, frente a lo que hacen Vico y

Schopenhauer, que siguiendo a Platón se distancia de él. En estos dos ensayos Marín-Casanova aún a interpretación con pensamiento postmoderno, pero no se queda en rumiarse la historia de la filosofía, porque propone salidas filosóficas, sin plantear un escenario en ruinas. “Lo auténticamente finito, es lo que nos queda frente a la realidad de las ideas ahistóricas” (p. 119), como dice él mismo en *Historia sin Cielo*. Se problematiza el concepto de historia para poder vivir en un tiempo sin historia.

Alberto Carpio