

RECENSIONES

Queraltó, Ramón. *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El Caballo de Troya al revés.* Madrid, Tecnos, 2003. 293 pp.

No es fácil en estos días encontrar una reflexión original, profunda y ponderada sobre los riesgos y posibilidades que se abren para el desarrollo de la condición humana en la sociedad tecnológica. Sin embargo, este es el caso del último libro del profesor Ramón Queraltó. En la mejor tradición de lo que podríamos denominar en sentido amplio *filosofía de la tecnología*, el autor retoma el rumbo apuntado por pensadores como J. Ellul, H. Jonas, P. Virilio y L. Winner, para dar una nueva vuelta de rosca al problema de las dimensiones éticas y epistémicas que caracterizan a una sociedad en permanente cambio, en la que la tecnología cobra el papel que ha jugado la ciencia en la Modernidad como motor de creación de cultura. Pero Queraltó tiene el coraje de romper la dicotomía entre *apocalípticos* e *integrados*—tomando prestada la feliz tipología de Umberto Eco— que marca este debate en estos días: O bien se profetiza la disolución del factor humano sofocado por el

poder de la técnica, sin posibilidad alguna de escape salvo un nuevo luddismo o una apelación a la vuelta a las cavernas o al mito del buen salvaje, o bien confiamos en un nuevo milenarismo en el que la técnica se constituye como elemento salvífico que transformará por su propia dinámica autónoma la vida del hombre, venciendo desigualdades y extendiendo a todo el orbe los estándares de cualidad de vida que sólo una minoría de la humanidad disfruta hoy en día.

Queraltó se sale de este esquema reduccionista, pero su *osadía* va, como veremos, más allá, pues se atreve a abordar el problema de cómo moralizar la sociedad actual introduciendo vectores éticos en la vida cotidiana. Y lo hace desde una perspectiva que pone en tela de juicio algunos de los dogmas que la ética ha venido sufriendo desde hace siglos en Occidente. La impugnación de algunos de los puntos de partida de la teoría ética, el diálogo con la realidad, la aceptación de la *circunstancia* como elemento básico del actuar humano y el reconocimiento de la urgencia de la cuestión de los derechos humanos como expresión necesaria

de una ética que realmente sirva para algo, son los presupuestos irrenunciables de esta obra. Como el lector puede entender por lo ya expuesto, no estamos ante un trabajo de comentarista, ni ante un resumen más menos repetitivo de lo que ya otros han escrito. Por eso no despierta indiferencia, sino que se lee con fruición o se odia desde la primera página. Y me permito aventurar que va a constituir un núcleo de polémica y discusión no solo por parte de la comunidad filosófica, sino también para aquellos que desde una perspectiva económica, social o medioambiental se preocupan por el nuevo entorno humano que se está creando.

Siempre es un atrevimiento resumir y criticar en unos pocos párrafos un libro de alguien que tiene cosas que decir. Es más fácil hacerlo cuando el terreno es bien conocido, cuando son caminos trillados. En este caso, el autor deja de lado algunos lugares comunes para adentrarse en la descripción de este nuevo entorno y la prescripción de medidas que puedan hacerlo más vivible, menos inhumano. Recuperando una idea de ética más cercana a la felicidad y a la realización humana que al deber por el deber o al sacrificio como categoría heroica, Queralto propone en primer lugar repensar la circunstancia en la que el hombre contemporáneo desarrolla su vida, aceptando como hecho consumado el paradigma pragmático que define al hombre actual. Así, la necesidad de repensar nuestra condición humana para que al ser reconocida como tal, pueda ser respetada, abre la oportunidad de un discurso ético so-

bre la introducción de vectores éticos y derechos individuales en una era en la que la tecnología aparece como condición esencial de posibilidad y como característica definidora de nuestra sociedad. Inmersos en un cambio de época, no poseemos aún un conjunto de categorías que nos permitan orientarnos existencialmente en el mundo. Las ideas heredadas se han vuelto obsoletas, y la transición implica un ensayo continuo de nuevas epistemologías que den cuenta de la realidad. Intranquilidad y desasosiego, recelo y sospecha, son actitudes generalizadas frente a la necesidad de afrontar los cambios. Cambiar puede ser peligroso, pero no cambiar puede ser aún peor. La globalización, consecuencia de la informatización de la sociedad, es una dinámica que no acepta marcha atrás. La globalización económica, así como la ideológica y simbólica, la transición de la *sociedad de información* a la *sociedad del conocimiento*, la integración del mundo a través de la extensión universal de los medios de comunicación de masas, así como los fenómenos de multiculturalismo provocado por los flujos migratorios, son claros síntomas de que algo sustancial está cambiando. Se trata de saber cómo redirigir sus resultados para que jueguen a favor de la felicidad y el beneficio del hombre.

En segundo lugar, la tecnología —o, más propiamente, la *tecnociencia*— genera una racionalidad propia que actuará como paradigma de comprensión y evaluación de todos los aspectos de la realidad. Queralto ve indispensable poner al descubierto

esta nueva forma de cultura, que destaca por la complejidad como categoría ontológico-social, y la primacía de la información y el conocimiento. Es una nueva cosmovisión caracterizada por la primacía del conocimiento científico, el poder universalizante de la técnica, y la extensión a todos los ámbitos de la actividad vital humana de la llamada *racionalidad tecnológica*. Este tipo racionalidad ya fue anticipado por los autores de la escuela de Frankfurt, quienes destacaron la primacía de una llamada *racionalidad instrumental*, que consistía en una inversión entre fines y medios. Según esta inversión, eran los medios los que movían a la actividad humana en nuestra sociedad, dejando en un papel secundario a los fines, que tradicionalmente cumplían dicha función. La *racionalidad tecnológica* supone un nuevo paso en la evolución de dicha racionalidad instrumental, y se caracteriza por el hecho de que la funcionalidad como característica fundamental impone valor en hechos y acciones. No es preciso conocer la estructura si se conoce la función, y el carácter práctico obtiene una posición privilegiada frente a la fundamentación teórica. La llegada de las nuevas tecnologías de información supone la extensión a todo el planeta de dicha racionalidad. Es una sociedad cuyos fines aparecen definidos por los medios (competencia, optimización, controlabilidad), por la eficacia operativa. La pregunta tradicional «¿qué es?» acaba dejando paso al «¿para qué sirve?». La verdad teórica no quedaría eliminada, sino subordinada a un factor de utilidad, a una verdad pragmática.

En tercer lugar, en el marco de este paradigma se mantienen los problemas éticos de siempre, pero las respuestas clásicas solo pueden ser propedéuticas; pueden mostrarnos el camino del buen pensar, pero serán claramente insuficientes. Al cambiar el paradigma epistémico y las condiciones sociales y políticas, en definitiva, la *circunstancia* —esa que el hombre debe salvar para salvarse a sí mismo, según Ortega—, ésta se constituirá como elemento intrínseco de una racionalidad práctica que guíe la toma de decisiones. El problema se plantea ahora de la siguiente forma: ¿Cómo podemos promocionar los vectores éticos en un mundo donde el poder aparece cada vez más concentrado y más apartado de las instancias políticas tradicionales, en una sociedad donde el valor de la eficiencia y la funcionalidad es máximo, y se constituye como rasero para juzgar la mayoría de las acciones humanas? Queraltó pone aquí toda la carne en el asador al proponer una tesis de corte aparentemente pragmático que busca el mejor camino de introducción de nuevos valores en una sociedad dominada por la racionalidad tecnológica. Denuncia abiertamente que la ética occidental se ha presentado con demasiada frecuencia como un enfrentamiento entre *poder* y *deber*, es decir entre *poder hacer* y *deber hacer*, creando una sospecha de coerción a la libertad personal, cuando ésta es vivida como una de las conquistas irrenunciables del hombre contemporáneo. En el caso de la tecnología, la ética aparece como un elemento extrínseco de control, enfrentado con el sistema tecnológico,

que denuncia sus excesos y limita los caminos por los que su desarrollo debe transcurrir. Por otro lado, el concepto de *deber* se encuentra francamente dissociado del concepto de felicidad humana, mientras que la tecnología ha ido ocupando con mayor fuerza dicho espacio hedonista, principalmente a través del proyecto de la Ilustración, según el cual la ciencia y la tecnología eran claves en la promoción de la felicidad humana, estado que se conseguía a través del dominio racional del mundo y de la superación de las carencias que la naturaleza había impuesto al hombre.

El argumento de Queraltó afirma que la mejor forma de introducir vectores éticos en la sociedad es demostrando su adecuación a una racionalidad tecnológica, paradigma de la sociedad del conocimiento. Como ya hemos visto, el criterio fundamental de validez es la utilidad, la eficacia, la contribución a una eficiencia que se extiende a todas las facetas de la actividad humana. Si aplicamos esa estrategia a la promoción y defensa de los derechos humanos, veríamos cómo una sociedad que no está dispuesta a aceptar de buen grado limitaciones a su poder, podría aceptar valores que no se introducen simplemente por la bondad de sus postulados, sino por su contribución a la eficacia y su propio equilibrio interno. Se destacaría, por tanto, la dimensión del criterio de eficacia operativa como instrumento de metodología ética. En otras palabras, se trataría de presentar la acción de estos vectores éticos como elementos que contribuyen esencialmente a la eficacia y al

equilibrio de una sociedad tecnológica. De esta forma el sistema no mirará con recelo a los vectores éticos que estos derechos vayan introduciendo, pues no se presentarán como enfrentados a él, sino como coadyuvantes a su desarrollo. Una vez aceptados inicialmente, comenzarían a funcionar y a producir efectos beneficiosos dentro del sistema desde el punto de vista ético. En otras palabras, se tratará de justificar la solidaridad, la libertad y la justicia social en sus distintas manifestaciones porque es *eficaz* según el criterio social de eficacia operativa, porque va a redundar en un mayor beneficio para los diferentes actores sociales.

Esta estrategia es la que se denomina *el Caballo de Troya al revés*, dado que la introducción de vectores éticos y derechos humanos se lleva a cabo porque el sistema lo percibe como un bien, como un elemento que aumentará su funcionalidad, y es *al revés* porque su finalidad no es destructiva sino constructiva. Podría objetarse el carácter práctico de esta estrategia, y el hecho de que presenta un riesgo notable, a saber, el de la instrumentalización de los derechos humanos en función de un criterio pragmático de eficacia operativa, desnaturalizando su dimensión ética y antropológica fundamental. Este es el principal punto de discusión que encontramos en esta obra, y queda sin duda abierto a la polémica. Sin embargo, Queraltó subraya que se trata de un riesgo calculado: Al defender la conveniencia de la solidaridad, la igualdad de derechos y la justicia social, no se pretende un reduccio-

nismo moral, sino introducir vectores éticos que operarían desde dentro del sistema sin enfrentarse en un momento inicial a los criterios mercantilistas que definen nuestra sociedad. En segundo lugar, la justificación filosófica de dichos derechos al modo tradicional no quedaría en ningún caso excluida, sino que sería desarrollada en una fase posterior, cuando la receptividad institucional fuera mayor una vez demostrada su contribución a los fines de la eficacia. Incluso en situaciones de dictaduras o regímenes castradores de las libertades, los propios gobernantes pueden percibir que el coste de no implantar estos derechos puede tener un coste mucho mayor en términos de inestabilidad social, y pueden verse *tentados* a reconocerlos y respetarlos por conveniencia política, a pesar de no creer en ellos. Cuando estos derechos formen parte de las exigencias de los ciudadanos, cuando estén integrados en nuestra vida cotidiana, será muy difícil cercenarlos. Veo en el autor un mérito muy especial por el hecho de percibir de forma clara y distinta que un derecho solo llega a ser verdad cuando se universaliza y se conquista de forma efectiva por todos los individuos en un momento histórico determinado, y a la naturaleza de este momento histórico le corresponde la democratización de la tecnología como un nuevo norte en el camino hacia un concepto de ciudadanía que englobe a todos los seres humanos y garantice su calidad de vida. Lo que puede parecer un engaño, resulta ser, a fin de cuentas, todo lo contrario. Una ética que permita fundamentar la necesidad y la oportunidad de la ex-

tensión de los derechos humanos es una de las condiciones esenciales para la supervivencia del sistema social.

Queralto camina por esa estrecha línea roja de la dicotomía entre lo teórico y lo pragmático. Como ya defendiera Norberto Bobbio, la cuestión de los derechos humanos en nuestro tiempo no es la de su fundamentación, sino la de su protección. No es un problema filosófico, sino humano en su pleno sentido. Quizá no es el momento de elaborar listas de derechos humanos y de definir su naturaleza y fundamento, de saber si son derechos absolutos, relativos, sujetos o no al devenir histórico. Es el momento de identificar cuál es la forma más segura de garantizarlos, de utilizar la tecnología como motor de democratización y promoción de estos derechos, para impedir que las declaraciones solemnes se queden en un simple *flatus vocis*. Una vez que los derechos sean costumbre, serán más fácilmente ley.

Aquí acabo con mi comentario de las ideas principales de este atrevido y sugerente libro, consciente de lo que me dejo en el tintero. Pero es momento de concluir incidiendo en la originalidad del planteamiento de Queralto: Hablar de ética en la sociedad globalizada supone hablar de calidad de vida y de acceso a mejores condiciones para diseñar y realizar nuestra propias vidas, reconociendo en ellas algo mucho más digno que la simple existencia biológica, y ello resulta imposible sin hablar de la tecnología. Si la información y el conocimiento es poder, la tecnología

puede ser una poderosísima infraestructura de liberación para el hombre. Liberación no solo de las insuficiencias de su naturaleza, sino también sus propios miedos: de su miedo a la diferencia y a reconocer en los otros la misma apelación a la dignidad; del miedo a la felicidad; del miedo como fundamento insuficiente de una ética de la responsabilidad. En definitiva, introducir la tecnología en este contexto técnico, y introducir la ética en un contexto técnico, significa atender a la necesidad de traducir el discurso ético en términos que puedan también abarcar a la ciencia y a la tecnología como elementos que modifican el concepto de espacio en el que se manifiestan, profundizan, y desarrollan los derechos humanos. Lo que, según Queralto, se consigue a través de una aceptación pragmática de los vectores éticos de solidaridad, igualdad y justicia social. La justificación teórica vendrá después, lo que no significa que sea menos importante. Toda una serie de problemas éticos y jurídicos que tienen que ver con este juego de conceptos. Problemas que están pidiendo urgente respuesta, que están a la espera de ser reformulados. Dicha reformulación, que nos encamina hacia una nueva justificación de los derechos humanos, aparece como el leitmotiv y contribución de esta excelente obra.

JAVIER BUSTAMANTE DONAS
Prof. Titular de Ética y Sociología,
Universidad Complutense, Madrid.
Director del Centro Iberoamericano de
Ciencia, Tecnología y Sociedad (CICTES).

* * *

Valcárcel, Amelia. *Ética para un mundo global, Una apuesta por el humanismo frente al fatalismo*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 2002.

La autora de esta obra es Amelia Valcárcel, filósofa y escritora, catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Oviedo. Además de ello, entre otras, cabe destacar que es presidenta de *Leviatán*, revista de pensamiento político, miembro del C.S.I.C. y presidenta de la Asociación Española de Filosofía María Zambrano.

Su trayectoria profesional, deja claro a lo largo de la obra, se mezcla con su actitud comprometida ante numerosos problemas que se presentan en el mundo actual, compromiso que cree necesario que tomemos como respuesta positiva en lugar de adoptar un pesimismo que nos conduzca a la parálisis y al fatalismo.

La obra comienza reconociendo que uno de los problemas fundamentales del siglo XX ha sido la *otreidad*, es decir el cómo nos la arreglamos para no reconocer a los demás como semejantes. Teóricamente aceptamos al *otro* pero no prácticamente, por ejemplo nuestra actitud cambia en el momento que convivimos con inmigrantes.

Precisamente en el caso de nosotros los españoles, propone que recordemos que hace poco tiempo también estuvimos en esa misma situación. Muchos se fueron porque querían una vida y un futuro mejor. Se quería lo *otro*, y en ese momento no

fue fácil para quién se fue con una maleta y volvió con un coche. No lo fue cuando se fue, cuando estuvo allí, ni incluso cuando volvió y la *gente de bien* esperaba que los hijos de los *píjofos resucitados* volvieran al terrón y a la obediencia, y no fue así. Se integraron en este u otro país de la Europa ahora única, al menos así se supone.

Y es que, reconoce la autora, es humano desear algo mejor y sacrificarse por obtenerlo. Esto es lo que desean los que buscan entra ahora en la Europa rica y pacífica. Territorio en que en el siglo XX estuvo marcado por el genocidio y donde se produjeron verdaderos manifiestos humanistas. Cada comunidad reivindicaba un contexto de referencia, por ello, sobre todo a partir de 1968 tenía esperanza en la virtud civil de la tolerancia.

Esta permite la conciencia política y afina las relaciones internacionales. De ahí surgió el lema *dejar en paz al prójimo*. Tolerar, dice Valcárcel acudiendo a palabras de Hanna Arendt, es desentenderse, de alguna forma y para bien, del prójimo y fundar modos de convivencia que permitan a cada uno ir a lo suyo evitando la violencia. Esto no es desde luego fácil de conseguir y más si se le confunde con el relativismo que no ensalza ninguna virtud civil, sino sólo supone, desde un punto de vista antropológico, un elogio a la diferencia en el que confluyen una constatación a la diversidad humana, el rechazo a la violencia y la alegría por la novedad. Es multiétnico, politeísta de los valores, comunitarista y hasta *folk* (página 17).

Recuerda que en determinadas circunstancias el universalismo no significa exotismo, es decir, un interés por lo distinto, por lo que nos llama la atención y que devendría en un *si queréis lo mismo que nosotros, y alcanzáis lo que tenemos, lo vais a perder todo porque nos dejáis de interesar*. Por ello reconoce que el universalismo en este caso es falso, porque toma la parte por el todo, despreciando la diferencia. Afirma todo esto recordando a Schopenhauer (página 47).

En definitiva, no resuelva nada ante el problema de la globalización, donde coexisten varios factores: la existencia de un mercado global, el declive del Estado-Nación, la rapidez y el volumen de las transacciones y la ineficacia de los instrumentos de gobierno existentes, todo ello acompañado de un análisis del mundo centrado en el diálogo norte-sur. Este diálogo se presenta además como plano. Supone un progreso lineal y omite que el espacio terrestre es circular, una aldea global, como decía Mc Luhan, en la que la interacción entre individuos y paralelamente, las líneas de actuación, tienen muchos más puntos que los que supone la linealidad.

La globalización es el nuevo nombre para la edad contemporánea y responde a un proceso histórico. La autora sitúa sus inicios en torno a 1492, pero se concreta en la actualidad en una sociedad planetaria de telecomunicaciones y un tiempo y espacio único donde los valores y saberes no caminan juntos, y las ideas que organizan la moral no son univer-

sales. Amparándose en el derecho a la diferencia y a una tolerancia que podemos decir que está erosionada, interrumpen en la universalidad y la justicia. Y es que como realmente dice la autora, «estamos acostumbrados a unir las nociones de utilidad y eficacia con los conocimientos tecnificados, sin darnos cuenta». Los saberes científico-tecnológicos y los humanísticos no caminan juntos. Así, el saber científico-tecnológico se avala por sí mismo. Reivindicar el humanismo no supone solamente valorar la tolerancia multiculturalista, ni acudir a unos mínimos de justicia, sino acudir a la memoria y hacer del otro uno mismo. Esto es presentado en la obra como un imperativo: «¡No podemos olvidar!».

El universalismo ético (página 46) supone que «no puedo querer para otros sino como yo quiero para mí». Es decir, resalta que no somos idénticos, pero tampoco tan diferentes. Estamos igualados por una medida abstracta, de mínimos, común de la humanidad que compartimos, la cual se halla recogida en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que fue fruto de un proceso histórico y al que la autora dedica un capítulo de su obra. Esta declaración supone una ciudadanía sin exclusiones y una medida de mínimos que de hecho está sometida a una sistemática violación.

A veces se suele decir que no son más que derechos humanos occidentales, y evidentemente creo que imponerlos parecería a la luz de algunas mentes una postura etnocentrista e incluso que conllevaría una actitud

colonialista soterrada. Además, son derechos a los que se les dice que parten de una tradición individualista de la Ilustración. Así, por ejemplo, sería una incongruencia el que países no occidentales compren armamento y asuman estrategias, y tecnología bélica de Occidente y sin embargo, no admitan los Derechos Humanos como criterios mediadores de su sociedad y de la relación de ésta con las demás, amparándose en principios que se fundamentan en preceptos religiosos y en muchos casos en férreos fundamentalismos.

Amelia Valcárcel recurre a Norberto Bobbio diciendo que el verdadero problema de los derechos humanos no es su fundamentación, sino cómo protegerlos. Ya en la Asamblea General de las Naciones Unidas existe el consenso y los ha dotado de juridicidad. Y es que, a pesar de ello se tiene la mentalidad, como dice McIntyre, de que no son inherentes a la naturaleza humana, sino un conjunto de propósitos. Aún no apostando por el pesimismo justificado, reconoce que es fácil incurrir en esta actitud cuando nos encontramos inmersos en una sociedad en la que continuamente observamos las lacras sociales, porque los medios de comunicación nos las muestran continuamente. Y esto sí que es algo propio de nuestra época. Los derechos humanos son la estancia legitimadora de los programas políticos, y el más alto tribunal de apelación en las disputas sobre la justicia de la ley. No vivimos en un contexto guiado por la teleología, ya que carecemos de fines compartidos. Los deberes

morales no están inspirados en la revelación divina, ni creemos moralmente a través de la formación religiosa, ya que ésta está sustituida por la educación.

En la actualidad, cuneta por experiencia propia, como ex consejera asturiana de Educación y Cultura, que la educación no significa tener un *capital cultural*, ya que todo ciudadano tiene derecho a un tramo educativo que en principio es significativo en su vida. Porque una democracia actual no podría prescindir de un sistema público educativo que forme ciudadanos. Ahora bien, reconoce que en principio existen dos problemas en torno a la educación: las élites cultas y los *genios malignos*. Los primeros, generalmente tienen carácter vanguardista y suponen como excelente, sin más, lo que no consigue salir de su círculo cerrado, pulverizando por sistema cualquier cosa que tenga aceptación relativamente amplia, porque sí. Admite que es cierto que los medios de comunicación no se preocupan por la calidad del producto que ofrecen, y generalmente, cuanto peor es, mayor resulta su aceptación. Pero entre una y otra postura extrema encuentra sentido a la siguiente frase proferida por Victoria Camps: «La cultura de masas es mediocre si sólo busca la atención de las masas». Aunque señala que la cuestión no es tan simple, pues el *cuarto poder* tiene algo que ver con sus llamados *genios malignos*, sembradores de entropía y gregarismo, ya que nos facilitan sólo el ámbito *circense* porque el *panem* no le interesa lo más mínimo. Son *malignos* en cuanto atentan contra la educación, y

esto sí que es un verdadero problema, ya que la educación, según la autora, es el «cemento de la democracia».

La familia nutrida de lo que emana del *cuarto poder* quiere que sus hijos sean correctamente educados con independencia de lo que vean en sus casas, y esto es bastante significativo. Si tenemos en cuenta que la familia es una institución cuya estructura ha cambiado de contenido, es decir, lo que Giddens llama *institución concha*.

Se pretende que concienciamos a los jóvenes para que tengan buena voluntad de la que se nutran las organizaciones, y se delega todo en la educación, evitando nuestras propias responsabilidades, cuando además, esos futuros ciudadanos, sabemos que absorben sin reflexión crítica, de la que los que los docentes también «somos responsables», todo lo que reciben de los medios de comunicación. Podemos preguntarnos incluso hasta qué punto es un recurso educativo Internet, si no es más que un panel de información desordenada ante personas sin suficientes criterios.

Todo ello supone que cada vez esté más diluida la responsabilidad. Y todos somos responsables de la educación. Incluso de nuestra propia formación como ciudadanos, —porque siempre debemos estar a la altura de los tiempos— porque precisamente la cultura de la democracia es una cultura de la responsabilidad, de los deberes y la transparencia.

Con esto último la autora no se refiere únicamente a la información de los medios de comunicación, sino

a otros *cementos de la democracia*, los impuestos y la racionalidad en el gasto. Lo que significa que el ciudadano tiene un doble deber, como contribuyente y como responsable de una educación formativa en el saber discernir entre lo que vemos, incluyendo obviamente en esto el saber leer las cuentas públicas. Así podemos verdaderamente pedir responsabilidades, recursos, etcétera. Siendo plenamente conscientes de lo que reclamamos, porque lo haríamos como ciudadanos, con el peso que conlleva este término. Esto supone verdaderamente la interrelación, ya que la democracia se sustenta en el *diálogo*.

La responsabilidad de la verdadera formación cívica, sea bien en el docente o a través de los imperios mediáticos, y añadido, incluso en la familia, conlleva el que el individuo sepa distinguir entre la esfera de lo público y lo privado, pues como dice la autora, no se trata de restringir las opiniones individuales, pero sí de no atentar en la esfera pública contra esa ética de mínimos. Recordemos que Kant, en *Qué es la Ilustración*, ya se plantea este tema. Si esto no fuera así, no sólo sería una palabra vacía la tolerancia, sino también la dignidad, la responsabilidad y la libertad de expresión. Enlazando con lo anterior, dedica los siguientes capítulos a analizar las virtudes y los vicios, el pesimismo actual y sus razones, el mundo del pecado y la secularización de éste, terminando con un análisis del espíritu de los nuevos tiempos. Estos capítulos, dentro del conjunto de la obra, suponen un revisionismo histó-

rico de la ética, en la que la autora dialoga con la tradición desde una postura crítica constructiva.

Parte de que realmente si preguntamos sobre las virtudes, la mayoría entenderá por ello ciertas cualidades que tenían reminiscencias religiosas. Esto es así porque en nuestro mundo se ha perdido el lenguaje de las virtudes, pero señala que más perplejos nos quedaríamos si preguntamos qué es la virtud. Recurriendo a afirmaciones Goffman, mantiene que ya no hay teleología compartida, comunidad de sentido, lenguaje de la virtud, ni virtud, siendo por tanto unos analfabetos morales que en el mejor de los casos pensamos que el lenguaje moral es bipolar, es decir: a cada virtud le correspondería un vicio. Ignoramos por tanto algo que tuvo en cuenta Aristóteles: el que hay más vicios que virtudes.

Recordemos que el esquema de Aristóteles es trimembre. De la misma forma, también parece que hemos olvidado que entre los dos vicios que suponen los extremos, está la virtud. Amelia Valcárcel parece tener este esquema en cuenta cuando supone como una solución intermedia entre el pesimismo y el fatalismo, por un lado, y la desmesurada fe en el progreso, por otro, un justo medio que situaría en el humanismo. Lo cual conjuga con la reivindicación de la distinción que hizo Rousseau entre *voluntad general* y *voluntad de todos*. Esto significaría que la legitimidad de la política no es numérica, sino que está éticamente guiada por mediaciones normativas que permiten establecer prioridades, si es que queremos

que sea posible la convivencia planetaria.

Está de acuerdo con McIntyre en que nuestra sociedad es emotivista: manifestamos lo que es bueno y malo mediante nuestras emociones, teniendo en cuenta que somos criaturas de impulsos variables. Nuestro yo lo dibuja en la obra como un clavo en el que sucesivamente colgamos máscaras, y la vida, como un carnaval. Esta suposición conduce a la admisión del individualismo. Ante ello cree necesario construir una comunidad de sentido, pero teniendo en cuenta que hoy día el comunitarismo recibe el nombre de republicanismo, esto es, el deseo y la capacidad de construir una democracia participativa fundada en valores universales.

En esta historia de la Ética cabe destacar la crítica al naturalismo y a la contribución de Freud. Por una parte, aún reconociendo que es necesaria la investigación para la mejora de nuestra salud física y mental, es necesario ver que en ello existen límites, sobre todo en los experimentos genéticos. Así, se pregunta para qué serviría descubrir un gen altruista. La plasmación real de *Un mundo feliz* de A. Huxley, si en ello sacrificamos la libertad en pro de la supervivencia entendida en sentido laxo.

En segundo lugar la moral que aparecía en un principio como una simple manifestación de nuestras emociones, está medicalizada. Al estar triste se le llama estar depresivo, al estar cansado, estresado; sin tener en cuenta el peso que realmente tienen estas afirmaciones. Aún más: la

justificación de lo bueno y lo malo la da el psicoterapeuta, que nos mantiene en el mundo mediante la terapia y la farmacopea.

Su reflexión continúa con un análisis del mundo del pecado, que estaba potenciado por la piedad y la culpa, y describe cómo esta noción se desactiva, pero sin caer como fruto de un proceso de laicización, sino que se seculariza, puesto que, subraya, el mal existe. La caída del pecado supone el subjetivismo. Y una transformación de la *culpa originaria* en una frágil conciencia de culpa, tras enunciarse ese *todo vale*.

Hoy día ya se tiene la conciencia de que no hay pecado, ni culpa, ni mal. Pone como ejemplo que no es malo delinquir, sino que te cojan. El que exista la tortura, a no ser que se denuncie como algo malo por Amnistía Internacional, pero pudiendo acudir al reconocimiento de la obediencia debida. Por tanto, afirma, que no es que haya que reivindicar el pecado, pero la caída de la conciencia de culpa tendrá consecuencias tan funestas que tardará siglos antes de que se evalúe en su totalidad.

La obra tiene como último capítulo una amplia exposición de lo que denomina «espíritu de los nuevos tiempos», seguramente ironizando, puesto que su conclusión es precisamente la constatación de que hemos perdido el espíritu e incluso la capacidad de imaginar el futuro, lo cual es un síntoma del final de los tiempos. Esto se acució cuando el multiculturalismo murió con el atentado de las Gemelas, con el grito de ¡Dios es

grande!. El mundo comienza a poseerse por el fanatismo, el fatalismo, la parálisis. Se merma la libertad, la producción, y todo se colapsa. Pero tenemos que ver que no hemos caído. Recurre a las palabras de Hegel que afirman que a veces, la guerra «aparenta una purificación mediante el patriotismo, poniendo las cosas en su sitio». Y lo cierto es que lo mejor es no despertar este tipo de violencia y apostar por el humanismo.

Frente al pesimismo tenemos una razón guiada por el optimismo que emana de los Derechos Humanos, derechos que existen y tienen que ser respetados. Para que esto sea factible tenemos que asumir como propia una labor continua a lo largo de nuestra vida, que consiste en ser menos egoístas, más responsables, preocuparnos por formarnos cívicamente. Para que todo ello sea efectivo, es de vital importancia el asociacionismo frente a la fuerza homogeneizada del poder, y no sólo serviría el darnos cuenta de los problemas, sintiéndonos responsables de lo que ocurre en el mundo, sino actuar cada cual en su medida, de acuerdo con esos mínimos de justicia. Y defendiendo a ultranza precisamente estos mínimos de justicia que guían nuestra propia actuación, exigiendo que se tengan en cuenta cuando los otros actúen.

El valor de la obra no reside pues en una exposición de lo que supondría una Ética global, ni en una defensa teórica del humanismo sino que es una invitación a un compromiso práctico, en nuestro día a día igual que el que el que la autora cuenta que mantiene desde su juventud en la

España de la dictadura. En esos momentos cuenta la autora que vivía en una residencia y tenía colgada un artículo de la Declaración de los Derechos humanos, la cual cada día era arrancada y vuelta a poner. Amelia introduce con frescura esta anécdota de juventud resaltando lo que significa la lucha por aquello en que se cree y la paciencia que ello conlleva. En la residencia terminaron por ordenar que ninguna señorita tuviese nada colgado en la pared –hubo retirada de posters de Camilo Sexto– mientras que la tuna, única asociación permitida junto a la falange, hacía de las suyas, todos sabemos qué. Hoy día estos Derechos están mundialmente consensuados y se supone que avalan nuestra Constitución.

MARÍA INMACULADA DE LA PUENTE-
HERRERA MACÍAS

Foot, Philippa. *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética.* Barcelona, Paidós Contextos, 2002.

En esta obra, Philippa Foot recupera un tema clásico de la filosofía de todos los tiempos, aunque quizás ahora un poco denodado. La relación entre la virtud y la felicidad, haciéndolo además desde un punto de vista marcadamente naturalista.

Se quiere plantear esta problemática desde una cuestión conscientemente ingenua, la cuestión de por qué determinadas cosas son buenas o

son consideradas de esta manera, y por qué otras no lo son. En qué se fundamentan los juicios morales sobre acciones y actitudes humanas. Por qué decir de algo que es bueno, es fundamentalmente distinto a decir que es rojo.

En siete capítulos, la autora va fundamentando su tesis de que el mal moral no es más que un tipo de deficiencia natural, rompiendo de manera radical con otras posturas éticas más actuales como el antinaturalismo de Moore, el subjetivismo, el emotivismo de Ayer o Stevenson o el prescriptivismo de Hare. Para la señora Foot, del hecho de que una persona no pueda realizar un juicio moral sobre sus acciones, no le resta valor moral a lo que hace. Lo que niega es la frontera que separa los juicios morales de las razones. Actuar moralmente forma parte de la razón sí, pero de la razón práctica. En definitiva la postura que defiende en toda la obra es el carácter de objetividad que poseen tanto el bien como el mal.

Comienza afirmando que la característica distintiva de las personas virtuosas es que para ellas ciertas consideraciones cuentan como razones para actuar. Reconocen estas razones y actúan en consecuencia. Kant se equivocaba al pensar que del estudio abstracto de la razón práctica se podría deducir nuestro código moral. La evaluación de las acciones humanas depende únicamente de rasgos esenciales y específicos de la naturaleza humana, y aquí Foot compara la necesidad que las plantas tienen del agua para alimentarse y pone al mis-

mo nivel la necesidad que tiene el hombre de la moral. La moral forma parte de la naturaleza humana, está unida inextricablemente a ella, de manera que intentar desvincularla para hacer un pensamiento abstracto está tan abocado al fracaso como el depredador al que le faltan los dientes. Y añade que los individuos insolidarios son tan deficientes como aquellos a los que les falta el oído, con lo cual identifica la maldad moral con una deficiencia de la naturaleza humana.

Sin embargo, con esto no está queriendo decir que todo hombre sea bueno por naturaleza, o tal como lo requiere su naturaleza racional. En su perspectiva centrada en la vida, queda un sitio para la maldad real, esa deficiencia que ella achaca a la debilidad de la voluntad, la ignorancia o simplemente a la desvergüenza.

Defiende que para el hombre las normas morales son las normas naturales, tan naturales y esenciales como las normas que la naturaleza ha impuesto a otros seres vivos. Lo mismo que las abejas necesitan sus agujones para sobrevivir, los seres humanos necesitamos las normas morales. No tienen otro origen más que el puramente natural. Alude constantemente a los escritos aristotélicos sobre biología para construir sus similitudes. Además suscribe también el aspecto teleológico que se encuentra en la naturaleza frente a aquellos que lo repudian por el recuerdo de una cosmovisión de base teológica.

En el tercer capítulo, la autora quiere continuar ascendiendo por el mundo creado desde las plantas, ani-

males hasta llegar a los seres humanos manteniendo una linealidad sin rupturas: el bien es algo natural para todos los seres vivos. Existe una misma estructura conceptual común a todos los tipos de bienes. Es decir, la estructura conceptual es igual a la estructura de la normatividad natural. A pesar de la diversidad de bienes humanos, el concepto de buena vida puede jugar el mismo papel a la hora de determinar la bondad de las características y los comportamientos de los seres humanos que el que juega el concepto de plenitud de desarrollo en el caso de la bondad de las plantas y los animales. El bien humano es distinto del bien en el mundo de las plantas o los animales, para ellos consiste en el éxito en el juego por la supervivencia, y en el caso del hombre no. Pero se mantiene una estructura conceptual común, pues hay apuntes naturales que explican como alcanzamos ese bien. Por lo tanto, para saber en qué consiste la bondad humana, no tendremos sino afirmar con Foot que tenemos que estudiar qué clase de ser vivo es el ser humano.

No debemos pensar que todo este esfuerzo que la autora está llevando a cabo en esta obra para justificar el fundamento natural de la bondad humana, supone una renuncia a la razón. En ningún momento se apunta esta posibilidad, por el contrario afirma que existe un vínculo entre actuar bien y actuar racionalmente. Lo que ocurre es que la racionalidad moral es razón práctica, una razón que no busca respuesta últimas y definitivas, detrás de las cuales ya no que-

pan más preguntas sobre por qué actuar conforme lo haría una buena persona. El hombre es por naturaleza un ser racional y en cuanto tal, el fundamento natural de la moral es un fundamento racional, aunque no es una razón que no deje espacio a los egoísmos, intereses y deseos.

¿Se está queriendo decir con todo esto que nos referimos a lo mismo cuando decimos de una planta que es un buen ficus, por ejemplo, que cuando decimos de alguien que es una buena persona? Es aquí donde nuestra autora pone en relación el tema de la bondad moral con la voluntad, como algo distintivo de la naturaleza humana. Y es más, en su intento por centrarse siempre en el hombre de carne y hueso, el hombre de hoy en día, Foot se pregunta por qué tradicionalmente hemos dado preeminencia y cargado de sentido moral a aquellas acciones que tienen en cuenta a terceras personas y no aquellas en las que se toma en consideración nuestra propia vida cotidiana. Es decir, nuestra voluntad de acción no deja de tener menos razones morales para actuar si el objeto en lugar de ser mi prójimo soy yo mismo. No somos ángeles.

Por último, Philippa Foot deja entrar en escena a otros de los personajes fundamentales del tema moral, si ya ha hablado de la bondad, la maldad y la voluntad, ahora es el turno de darle su lugar a la felicidad. Con ella la acción humana recobra el sentido, puesto que la felicidad es el fin que todo el mundo persigue, y se identifica con el bien de la humanidad.

En resumen, la autora defiende una postura claramente naturalista de la moral que intenta referirse en todo momento a un ser humano nada idealizado por otras teorías. Mantiene el papel destacado que la razón ha tenido en toda la tradición, pero la dota de un adjetivo (práctico) con el que intenta agrandar su alcance hasta hacerla incluir deseos, intereses y egoísmos varios como móviles de la acción del hombre. Manteniendo un diálogo con autores como Aristóteles, Nietzsche o Hume, quiere encuadrar la moral del ser humano en consonancia con toda la naturaleza, por lo que acude a la biología para recoger las similitudes de nuestras acciones con las de otros seres vivos de los reinos animal o vegetal, queriendo construir un universo único de explicaciones, con lo que la ética al final tiene que revertir necesariamente en la antropología, para, desde el conocimiento de la naturaleza humana, fundamentar la moral.

M. MAR DÍAZ

* * *

Geertz, Clifford. *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos.* Barcelona, Paidós, 2002.

Tal y como el título de la obra ya nos avanza, está compuesta por una colección de ensayos, en la que, dialogando con autores como Charles Taylor, Thomas Kuhn, William James o Jerome Bruner, examina las características del trabajo antropológico al

límite con el trabajo de otras disciplinas, teniendo en cuenta que las fronteras que las separan son difusas.

El primero de los ensayos es un breve recorrido por su vida, definida en términos de búsqueda continua, hasta el momento en que se cruza en su camino la antropología cultural, allá por los años cincuenta, y los trabajos de campo. Aunque utiliza este recorrido vital para concretar lo que él piensa que debe ser la labor del antropólogo, afirma que no contiene más verdad que la que pueda contener cualquier otra opción, cualquier otra narración.

Fue entonces cuando se encontró de lleno con algo tan impreciso e indefinido como la cultura y se dio cuenta de que lo mismo que el concepto que la definía, la antropología estaba igualmente por definir. Se encontró con un viejo concepto similar al absoluto hegeliano, que comenzaba a crear insatisfacción general entre los estudiosos, y se propuso aclararlo.

Lo hizo desde los trabajos de campo, pero al contrario de lo que la tradición antropológica marcaba se centro en el estudio de una sociedad totalmente diferente a todo lo anterior, se trataba de una sociedad completa, urbanizada, alfabetizada y políticamente viva. Nacía así un nuevo enfoque del estudio antropológico que apostaba por una práctica activa, un contacto directo con la cultura que se estudia sin pretender confundirse con un nativo. Nacía entonces una nueva perspectiva sobre la antropología, que significaba un giro hacia el significado.

Enjuicia su vida y obra, como una búsqueda constante de aventura. Una gesta que avanza rozando la cúspide y el descrédito. Un camino trazado desde la desorientación y al final construido, según él, como una fábula más.

En el segundo ensayo, trata abiertamente el tema de la situación actual por la que atraviesa la antropología, un campo de estudio indefinido entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*. Cuestionándose qué es la antropología, no tiene por menos que responder que se trata de una disciplina, cuyos márgenes se confunden con los de otras, y cuyo objeto de estudio no está más claro que sus fronteras.

La antropología avanza hoy en día en zigzag, salvándonos por un lado de precipitarnos en el cientificismo, y por otro, de caer en el aislamiento investigacional. Su carácter holista genera todo tipo de ambigüedades a la hora de fijar su naturaleza científica, y muchas divisiones intrínsecas que la hacen aparecer como carente de estructura y coherencia propias, sin embargo, es en estas polémicas y en las controversias generadas, donde, a juicio de Geertz, se fragua realmente la identidad y la fuerza de la materia. La antropología queda definida como una constante conversación entre un punto de vista «nostálgico», representado en la obra por la posición de Pierre Clastres y que busca encontrar estructuras y tipos culturales en las sociedades estudiadas; y una perspectiva que acepta incondicionalmente el futuro como inestabilidad constante, y cuyo representante sería James Clifford.

Se centra en estudiar el caso de la relación entre antropología e historia. Ambos campos se solapan y sólo caben dos salidas. Una es la que defiende el, bautizado por Geertz, grupo de Melbourne. Ellos se han dejado llevar por las ambigüedades y apuestan por una unión indiscriminada de distintos modos de discurso. La otra opción sería la de, dada la afinidad de sus problemas, intentar coordinar sus esfuerzos por un interés común.

Por otra parte, a juicio del autor, la antropología debería huir de las generalidades que la vacían. Ninguna ciencia puede conocerlo todo por más que se insista sobre el objeto estudiado, siempre nos quedarán aspectos por descubrir que antes no vimos y la antropología debe apostar por la dilucidación de las parcialidades y relegar el saber absoluto al lugar que hoy ocupan conceptos como el de esencia o realidad.

En la antropología no existen leyes, es sólo conocimiento local y lo más fructífero es empezar a reconocer nuestros límites. Somos observadores posicionados y tenemos que asumir que la circunstancialidad no es un falseamiento. Geertz apuesta abiertamente por que distingamos a las ciencias humanas de las otras ciencias, porque no buscan un control técnico, ni un avance, sino refinar nuestra habilidad para vivir vidas que dan sentido.

En su tercer ensayo y a través de al obra de Charles Taylor, analiza la invasión que sufren las ciencias humanas por los modos de pensamiento inapropiados (naturalismo), lo que

la ha llevado a la destrucción de su distinción y su autonomía.

La distinción *Geisteswissenschaften* versus *Naturwissenschaften* y *verstehen* versus *erklären* sirvió para que en su día no se nos tragara el positivismo, pero ¿sigue vigente hoy?

Para Geertz, las separaciones radicales están basadas en ideologías y no son capaces de producir nada, son estériles y las consecuencias de este extrañamiento artificial son la perpetuación de anticuadas autoconcepciones. Taylor, para mantener a las ciencias naturales alejadas de cualquier intromisión, intentó reforzar su menor relevancia cultural, pero al hacer esto ha evitado conectar a las ciencias naturales con sus raíces humanas.

Más adelante, reflexiona sobre el papel de la religión en nuestra sociedad. Sobre como ha pasado de considerarse una experiencia solitaria de fe a conjugarse con otros términos políticos como el de poder. Pero no hay que definirla en base exclusivamente de términos como los de significado, identidad, experiencia o poder. La religión es una respuesta a nuestra búsqueda constante de identidad. Es comunitaria (política) pero también personal, es interioridad cargada de sentido y no se puede reducir a una nietzscheana voluntad de poder. La religión tiene su sentido en el tiempo y es donde se encuentra con las circunstancias que son políticas.

Siguiendo la misma línea de borrar fronteras entre las distintas disciplinas, se centra también en el tema de la psicología cultural de J. Bruner.

Para Bruner la psicología cultural se define como mente + cultura, pero para Geertz es mucho más que eso, es entender el mundo como un campo de diferencias. Una unidad en la que las diferencias no se disuelven sino que se mantienen. Se trata de no aislar los enfoques, ni de fusionarlos sino de mantener la tensión para generar un diálogo fructífero. Bruner se dio cuenta de que el individuo, la mente, no es algo natural y desnudo, sino que llega a ser lo que es porque se encuentra arrojado a un sistema establecido de significados compartidos, la cultura. Con ello abre las puertas a una serie de disciplinas como el derecho, la literatura o la historia que van conformando las distintas narraciones de las que nos nutrimos. Nada está nítidamente distinguido, todo son narraciones sobre lo mismo, y ninguna constituye la única verdad, sino que todas se complementan.

La obra finaliza con un ensayo que lleva por título «El mundo en pedazos» y que sirve como colofón a todo lo anteriormente sustentado.

La imagen de un mundo despedazado coincide con la imagen del conocimiento que Geertz ha estado defendiendo. Un conocimiento, que al modo Orteguiano y al gusto de la postmodernidad, no es único ni absoluto, sino que está compuesto por todas las perspectivas posibles, sin que haya entre ellas ningún tipo de jerarquías ni de discontinuidades.

En este mundo no pueden ocupar ningún lugar conceptos, antes tan clarificadores para la antropología como

el de cultura, identidad, tradición o nación. La búsqueda de esquemas de comprensión completos debe abandonarse como una reliquia. No existen más que narraciones, que a su vez son también provisionales.

Por todo esto, necesitamos maneras de pensar sensibles a las discontinuidades, a las singularidades y a los contrastes, si bien al final, Geertz vislumbra una cierta línea de conexión y de sentido a todas las narraciones, una unidad nacida de la diferencia, que al igual que en el caso de las triadas hegelianas, sea provisional y de lugar a un nuevo diálogo.

M. MAR DÍAZ

Habermas, Jürgen y Rawls, Rawls.

Debate sobre el liberalismo político. Introducción de Fernando Vallespín. Traducción de Gerard Vilar Roca. Editado por Paidós e I.C.E. de Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona 1998. (181 páginas).

El libro es la compilación de tres artículos, el primero y segundo de Habermas y Rawls respectivamente en los que se sitúa el meollo del debate entre estos pensadores, tomados de *The Journal of Philosophy*, XCII, nº 3 (marzo de 1995). El tercer artículo es una réplica de Habermas publicada en 1996. El editor ha acertado en un reparto ponderado de espacio para el debate. Los dos artículos de Habermas

ocupan 64 páginas, frente a las 68 de la *Réplica a Habermas* de Rawls. La Introducción de F. Vallespín contextualiza y aclara las posiciones relevantes de ambos autores, con claridad y concisión (37 páginas). El libro no es divulgativo, es decir, requiere el conocimiento previo de la obra de ambos autores. Se trata de un debate, como dice el propio Vallespín, de alta abstracción, ya que se sitúa en el ámbito de los *matices* que quieren mejorar las construcciones teóricas de ambos autores que, de hecho, están muy próximos el uno del otro.

En el primer artículo, *Reconciliación mediante el uso público de la razón* (pp. 41-71), Habermas parte del reconocimiento de un punto de partida común en ambas construcciones teóricas, el Estado Democrático de Derecho. El autor expresa su relación con la teoría de la justicia como equidad rawlsiana diciendo: «Admiro el proyecto, comparto su intención y considero correctos sus resultados esenciales». (42) Es por esto que Habermas sitúa su discusión dentro de lo que llama *disputa familiar*. La cuestión de fondo que quiere plantearle a Rawls es si su teoría hace valer siempre del modo más convincente sus intuiciones normativas. Para ello realizará una crítica en tres tiempos, en el primero sus dudas se refieren al mecanismo representativo ideado por Rawls, la *posición original*, ¿es capaz de explicar y asegurar la «imparcialidad» en el juicio de principios de Justicia? En el segundo trata, a partir del *factum* del pluralismo, de entender el concepto de *consenso entrecruzado* (overlapping consen-

sus), preguntándose hasta qué punto separa rigurosamente los conceptos de «aceptación» y «justificación» y si ante este problema no se pierde validez cognitiva en su teoría. Estos dos pasos anteriores lleva a Habermas a plantearse, en tercer lugar, el problema de la armonización de lo que llamamos *libertad de los modernos* (núcleo fuerte de la teoría de la justicia rawlsiana que en opinión de Habermas se blindó *a priori* en su teoría) con la *libertad de los antiguos*: es decir, ¿hasta qué punto la teoría de Rawls pone los derechos básicos liberales por encima del principio democrático de participación en la construcción del estado de derecho?

I. El diseño de la posición original.

1. Rawls no puede mantener que individuos «plenamente» autónomos sean representados por partidos que carecen de semejante autonomía. Se rompe así la división del trabajo entre racionalidad moral y racionalidad política.

2. Rawls introduce los «bienes básicos» como medios generalizados que las personas pueden necesitar para realizar sus planes de vida. Pero si defiende una concepción de la justicia según la cual la autonomía de los ciudadanos se constituye a través de derechos, el paradigma de la distribución lo pone en peligro, ya que los derechos no se pueden asimilar a bienes distribuidos sin perder su sentido deontológico. Los derechos no son cosas. Ante esta confusión (profusamente analizado por Habermas hasta la página 49), no es posible funda-

mentar una prioridad de iguales libertades subjetivas frente a los bienes básicos.

3. ¿Qué papel juega el «velo de la ignorancia» en todo este mecanismo? El de un giro intersubjetivo del «imperativo categórico» de carácter procedimental. Pero tiene, según Habermas un gran problema: el beneficio de la intersubjetividad se pierde por la privación de la información. Este problema podría superarlo Rawls si operacionalizara el «punto de vista moral» liberándolo de connotaciones sustantivas y desarrollándolo sólo de modo procedimental. El modo de *neutralizar* los contenidos de las *doctrinas comprehensivas* ante el *factum* del pluralismo, es el artificio de la restricción de la información. No así la ética discursiva, ya que el principio de universalización es posiblemente una teoría pragmática de la argumentación. El problema de Rawls es que el progresivo levantamiento del velo de la ignorancia restringe el flujo de la información a los principios ya elegidos en condiciones de privación de información.

II. El hecho del pluralismo y la idea de consenso entrecruzado.

Rawls, según Habermas, ha introducido en el proceso de fundamentación contenidos normativos, como el de «persona moral» sin mostrar si esta concepción es «neutral» en relación a las distintas concepciones del mundo. Es decir, hasta qué punto la teoría rawlsiana es puramente política y no metafísica.

Dos problema se plantea Habermas respecto a la idea de *consenso*

entrecruzado: ¿juega un papel instrumental o cognitivo dentro de la teoría? Y, en segundo lugar, ¿en qué sentido habla Rawls de «razonable», como predicado para la validez de las máximas morales, o como predicado para la actitud reflexiva de tolerancia ilustrada?

Para Habermas, el consenso entrecruzado se convierte en un síntoma de la utilidad de la teoría pero no de su corrección. Es decir, no aporta nada desde el punto de vista de su validez, al estar blindados los principios fundamentales del primer estado de la posición originaria, sino que sólo vale su aceptación como *garantía de estabilidad política*.

En segundo lugar, según Habermas el predicado «razonable» usado por Rawls como «moralmente verdadero» tiene una consecuencia probablemente no deseada por el propio autor, la de conceder a las cosmovisiones el predicado de «verdad». Usado como sinónimo de «reflexivo», es decir, conciencia de falibilidad y actitud civil de personas libres, iguales y racionales, (uso que parece favorecer Rawls). Así las comunidades de creencias en competencia pueden aceptar un «reasonable disagreement» como fundamento de su convivencia pacífica.

III. Autonomía privada y autonomía pública.

Podemos resumir hasta aquí las críticas de Habermas a Rawls diciendo que: 1. depende de supuestos sustanciales fuertes; 2. al pasar del universalismo de la teoría de la justicia original a la estabilidad política

del consenso entrecruzado pone punto final a su pretensión epistémica; 3. ambas cosas van en detrimento de un «estricto programa procedimentalista».

La última crítica de Habermas se refiere a las relaciones de lo que se suele denominar «libertad de los modernos» y «libertad de los antiguos»: al ir levantando progresivamente el velo de ignorancia coincidiendo con la sucesiva institucionalización de la sociedad, los últimos ciudadanos «no pueden reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición originaria en la vida real de su sociedad, pues... todos los discursos de legitimación esenciales han tenido lugar en el seno de la teoría, y los resultados de los debates se encuentran ya sedimentados en la constitución». De este modo, según Habermas, Rawls traza una frontera *a priori* entre la autonomía privada y la autonomía pública, contradiciendo la idea republicana de un común origen de la soberanía popular y los derechos humanos, así como la experiencia histórica de las variables fronteras entre esfera pública y privada. Frente a esto Habermas propone una superación de esta dicotomía a partir de la idea de «institucionalización jurídica» que presupone la reciprocidad y común origen de ambas formas de autonomía.

Por último, Habermas considera mucho más modesta su teoría que la de Rawls ya que no pretende dar ninguna respuesta sustancial, sino que se limita a los aspectos procedimentales del uso público de la razón y el sistema de derecho, limitando el papel de los filósofos a la clarificación del

punto de vista moral y el procedimiento democrático. Mientras tanto Rawls, aunque no quiera, presupone un compromiso epistémico en torno al concepto de racionalidad y verdad, y un compromiso metafísico en su concepto de persona.

La *Réplica a Habermas* de J. Rawls (páginas 75-143) comienza negando esta doble conclusión habermasiana: la concepción filosófica de la persona es sustituida en el liberalismo político por la concepción *política* de los ciudadanos como libres e iguales. Y además la tarea del constructivismo político es conectar los contenidos de los principios políticos de Justicia con la concepción de los ciudadanos como razonables y racionales. Este punto de partida distancia radicalmente las posturas de ambos autores. Según Rawls la teoría habermasiana es una *doctrina comprehensiva*, lógica en sentido hegeliano, es decir de fundamentos metafísicos: trata de dar cuenta de lo que hay: seres comprometidos en la acción comunicativa en su mundo de la vida. Frente a esto, el liberalismo político tiene una concepción *política* de justicia, es decir, aparte de doctrinas comprehensivas, completamente independiente y al margen de toda filosofía.

Respecto a la primera de las críticas de Habermas, Rawls sostiene efectivamente una gran diferencia, derivada de esta falla anterior entre teorías, en los mecanismos de representación. La posición original es un mecanismo analítico político destinado a formular una conjetura: la de alcanzar unos principios lo más razonables posible. La teoría de la acción

comunicativa es una doctrina lógica: un análisis filosófico de los presupuestos de un discurso racional que incluye todos los elementos sustanciales aparentes de las doctrinas religiosas o metafísicas. El criterio global de lo «razonable» es el *equilibrio reflexivo general y amplio* (que en la nota 17 describe como cuando un ciudadano ha considerado cuidadosamente concepciones alternativas de justicia y la fuerza de varios argumentos a favor de ellos.)

Respecto a las críticas o dudas del apartado II de Habermas, Rawls las toma en serio y desarrolla una respuesta amplia sopesada analíticamente. Respecto a la duda de Habermas sobre el valor del *consenso entrecruzado* (si sirve para fundamentar o sólo como condición de estabilidad social), Rawls responde distinguiendo distintos tipos de justificación, de consenso y su conexión con la idea de estabilidad y de legitimidad. La concepción *política* de la justicia es elaborada primero como una punto de vista independiente que se puede justificar *pro tanto*, sin considerar ni tener presentes las doctrinas comprehensivas existentes. Alcanzado este punto, se espera que las doctrinas comprehensivas razonables apoyadas por ciudadanos razonables puedan apoyarlas. Este apoyo sería su *justificación pública*, sólo alcanzable cuando hay un consenso entrecruzado razonable, aunque nunca de modo definitivo. El equilibrio reflexivo general y amplio con respecto a una justificación pública da la mejor justificación que una concepción política pueda tener. Este a la vez es el auténtico consenso. Un

argumento que muestre que podemos afirmar y apelar razonablemente a una concepción política de la justicia entendida como base compartida de las razones de los ciudadanos, satisface plenamente las condiciones para la legitimidad democrática. Y a la vez, esta unidad social funda la estabilidad por razones rectas.

Sobre si lo razonable expresa un concepto de validez o verdad, o simplemente una actitud reflexiva hacia la tolerancia, Rawls es rotundo: el liberalismo político no emplea el concepto de verdad moral aplicado a sus propios juicios políticos. Los juicios políticos son razonables o irrazonables. También expresa una actitud reflexiva de tolerancia que conduce a la libertad de conciencia y pensamiento. «Concedo, dice Rawls, que la idea de «razonable» necesita un examen más detallado que el ofrecido en *Political Liberalism*.»

La réplica a la objeción III de Habermas (la correcta relación entre libertades, y el la prioridad de los derechos liberales de los modernos que degrada el proceso democrático a un estatus inferior). Rawls niega rotundamente esto último. Todo nace de una malentendido por parte de Habermas respecto a lo que Rawls llama *secuencia en cuatro etapas* (*four-stage sequence*). Este proceso es parte de la justicia como equidad y funciona como marco que usamos al aplicar sus conceptos y principios. Primero está la posición original donde las partes eligen principios de justicia; el paso siguiente es la convención constitucional donde, viéndonos como delegados tenemos que trazar

los principios y reglas de una constitución a la luz de los principios de justicia que ya disponemos. Después nos convertimos en legisladores promulgadores de leyes que la constitución admite y los principios de justicia requieren y admiten. Por último asumimos el papel de jueces al interpretar la constitución y las leyes como miembros de la judicatura. Este marco lo que hace es extender la idea de posición original adaptándola a diferentes escenarios a medida que lo requiere la aplicación de los principios. Esto quiere decir que el flujo informacional, contextualizador, va pasando las distintas etapas según se requiera más o menos información relevante. El problema estará en la consideración de la relevancia informacional, pero de ninguna manera en una supuesto «blindaje» de ignorancia en las primeras etapas. Además esto significa que el proceso de institucionalización, entendido en este marco, no impide que se puedan modificar sucesivamente principios, aunque se sobreentiende que quienes lo elaboran, al partir de la idea de razonable, lo hagan a perpetuidad. Por tanto la idea habermasiana de que los ciudadanos no pueden «reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición original en la vida real de su sociedad», no tiene sentido. Los ciudadanos, en la secuencia en cuatro etapas, continuamente discuten cuestiones relacionadas con los principios políticos y la política social. Por tanto, la secuencia en cuatro etapas encaja con la idea de que la libertades de los modernos están sujetas a la voluntad constitucional del pueblo.

Por último, Rawls niega que el liberalismo político deje la autonomía política y privada en una competición irresuelta. Las libertades de ambas se dan conjuntamente y sin relación de prelación en el primer principio de justicia. Son ambas cooriginarias y son aspectos fundamentales de la concepción política de la persona.

El último artículo del libro es de Habermas, «*Razonable versus verdadero, o la moral de las concepciones del mundo*» (páginas 141-187). Aquí Habermas da una última vuelta de tuerca al problema de la justificación universalista en una sociedad pluralista. A la luz de las tesis mantenidas por Rawls sobre el *overlapping consensus* en su réplica, desarrolla la tesis según la cual no podemos esperar de los ciudadanos consenso entrecruzado si no se hallan en disposición de adoptar un «punto de vista moral» independiente de las perspectivas de las distintas concepciones del mundo que cada cual asume. Habermas sostiene que el marco de la teoría de la justicia diseñada por Rawls no logra deshacerse de una justificación plena (que apela al uso moral de la verdad de las distintas cosmovisiones en juego) a la hora de llevar a cabo una justificación pública mediante el consenso entrecruzado. La razonabilidad por la que apuesta Rawls sigue dependiendo, en última instancia, de la verdad de las afirmaciones morales de las doctrinas comprensivas. Por el contrario, su teoría de la acción comunicativa permite dar una respuesta puramente procedimental al problema de la justificación cognitiva de los principios

de justicia ante el hecho del pluralismo de las actuales sociedades multiétnicas en un estado de derecho.

La ventaja de un libro como el que acabamos de reseñar está en ponernos a la mano unos artículos que pueden ser de gran acceso al público; permitírnos conocer los matices que diferencian dos de las grandes teorías sociales y políticas del siglo XX en boca de sus propios autores; y por último, permitírnos realizar un sano ejercicio de equilibrio reflexivo general y amplio a la Rawls, tan necesario en el campo de la filosofía.

JAVIER DELGADO DE MENDOZA

Beck, Ulrich. *Libertad o capitalismo, Conversaciones con Johannes Willms.* Paidós, Barcelona, 2002. 219 páginas

Este nuevo libro de Ulrich Beck se trata en realidad de una larga conversación con Johannes Willms y discurre en torno a las principales dimensiones de lo que Beck ha dado en denominar segunda modernidad.

Este libro puede entenderse como un recorrido rápido, que puede ser útil, sobre el amplio e interesante abanico conceptual de Ulrich Beck, aunque, precisamente por eso, su utilidad queda limitada, si lo que se desea es profundizar en su pensamiento o en los matices mucho más ricos que ha desarrollado a lo largo

de su extensa e interesante obra. Obra que en cierta medida se encuentra útilmente resumida, en relación con los temas del libro, al final del mismo que ahora nos ocupa.

El libro está compuesto por una serie de seis capítulos en formato de diálogos. El primer capítulo se dedica precisamente a desembalar de nuevo ese concepto de segunda modernidad como concepto de conceptos. Plasmando que la segunda es una modernidad de modernidades.

Aunque el capítulo no contiene grandes novedades analíticas, sí permite comprender de forma muy abierta las implicaciones de este concepto, sus pretensiones como eje del análisis de las nuevas formas sociales como por ejemplo, de la globalización y también las limitaciones del saber convencional para poder descubrir las expresiones contradictorias o eufemísticas de las nuevas realidades sociales.

Los siguientes capítulos desmenuzan la problemática de los principales aspectos de la nueva modernidad. En el segundo, que es el que da título al libro, se analiza la disyuntiva entre libertad y capitalismo como resultado del proceso de individualización. Para Beck, el individualismo es un proyecto neoliberal con el que se rompe las estructuras y los valores de la primera modernidad y que obliga a replantear el papel de las estructuras de bienestar, la naturaleza de la seguridad y del riesgo y el propio sentido de la comunidad o de la política, en la medida en que va a implicar auténticos «vacíos institu-

cionales» cuando termine por socavar a todo el sistema político o por convertir en zombis a los partidos o a los sindicatos. Frente al globalismo, entendido como la forma política del capitalismo mundial, Beck propone bases de acción política que, a manera de contradesarrollos, puedan invertir las tendencias dominantes.

El tercer capítulo se dedica a comentar una de las dimensiones más evidentes y dañinas de las sociedades del riesgo: lo que llama Beck el Chernobil económico. En su opinión, los movimientos financieros ligados a las operaciones digitales desvinculadas de la actividad productiva no sólo son la expresión paradigmática del nuevo riesgo social, sino de su naturaleza compleja, en especial, por la imposibilidad de sujetarlos a través de la institución del seguro, o del viejo concepto de responsabilidad al que dedica una buena parte de este capítulo.

El cuarto capítulo se dedica a contemplar los cambios ocurridos en el trabajo asalariado que le hacen perder su carácter de sentido fundador de la sociedad laboral y lo llevan a ser una expresión más del riesgo.

Finalmente, el capítulo quinto se dedica a lo que Beck llama los enemigos de la sociedad cosmopolita, que en realidad serían la propia cosmopolitización banal o la globalización neoliberal.

Finalmente, el último capítulo se quiere postular una nueva ilustración en un proyecto que se dilucida confusamente y con referencias un tanto sorprendentes a la posibilidad de ex-

traer formas de organización, ideas y respuestas a la segunda modernidad de la Iglesia Católica o de otras iglesias.

Termina el sociólogo alemán Ulrich Beck este libro de conversaciones diciendo que, mientras que los teóricos de la posmodernidad, del neoliberalismo y de la teoría de los sistemas anuncian a golpe de trompeta el fin de la política, él sigue «en pos de mi objetivo, maravillosamente inalcanzable: pensar de nuevo la sociedad».

FRANCISCO GARCÍA MORENO

* * *

Rorty, R. (1994) *Verdad y progreso*. Cambridge University, Cambridge. Versión española: Paidós, Barcelona, 2000. 394 páginas.

Tal y como se dice en la contraportada del libro: «este volumen es complementario de otros dos tomos, ya publicados por Paidós, correspondientes a los «Escritos filosóficos» de Richard Rorty: *Objetividad, realismo y verdad* y *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. El tema que subyace a toda la serie es el convencimiento, por parte del autor, de que no deberíamos pensar que la investigación, ya sea en la ciencia o en cualquier otra área de la cultura, apunta hacia la verdad, sino que se limita a resolver problemas. Sólo la desacreditada teoría de la verdad como correspondencia hace plausible

la idea de que se trata de una meta. Una vez que se abandona tal noción, se puede empezar a dudar también de que la investigación deba dirigirse hacia un punto determinado y, en consecuencia, contemplar sus horizontes como algo en constante expansión, a medida que tropezamos con nuevos problemas. Todo ellos ilustrado con análisis de algunos de los pensadores actuales más importantes, como por ejemplo Robert Brandom, Donald Davidson, Daniel Dennett, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, John McDowell, Hilary Putnam, John Searle y Charles Taylor».

Todo lo anterior quiere decir que esta obra que ahora reseñamos no es más que la, hasta ahora, culminación de un amplio proyecto en el que Rorty plantea y reitera las directrices fundamentales de su pragmatismo y en el cuál prosigue con la contrastación de sus tesis con el punto de vista de otros filósofos como Heidegger, Habermas y Derrida y etc...

El libro que ahora nos ocupa contiene, aparte de la introducción, tres partes bien diferenciadas: 1ª. *La verdad y algunos filósofos*, 2ª. *Progreso moral: hacia comunidades más inclusivas* y 3ª. *El papel de la filosofía en el progreso humano*.

La introducción es el microlibro de este libro. Allí está toda la temática de la obra aunque falta desarrollarla. Y en ella se entrevén todos los temas de fondo sobre los que Rorty vuelve una y otra vez, intentando precisar mejor su pensamiento. Así, la misma comienza con la afirmación de que existen muchas maneras de ha-

blar de lo que sucede y que ninguna de ellas se acerca más que las otras al modo de ser de las cosas en sí mismas. No tenemos idea de qué pueda significar el «en sí misma» de la expresión «la realidad tal como es en sí misma». Así que Rorty propone que se abandone la distinción apariencia-realidad en favor de una distinción entre maneras de hablar menos útiles y más útiles». Rorty mantiene que la mayoría piensa que «verdad» significa correspondencia con el modo en que la realidad «realmente es», y que sus críticos necesitan de esa distinción entre apariencia y realidad para evitar que el criterio de verdad como correspondencia se torne trivial.

Ante esta postura Rorty mantiene que no tenemos más criterio para la verdad que la justificación, y que ésta, siempre es relativa a un auditorio. Con esta tesis, prosigue manteniendo que el progreso filosófico se produce siempre que encontremos un modo de integrar las visiones del mundo y las intuiciones morales que heredamos de nuestros antepasados con nuevas teorías científicas o nuevas intuiciones sociopolíticas.

Rorty viene a concluir la introducción con la idea de que la filosofía avanza volviéndose más imaginativa, y que el progreso lo impulsan algunas personas que atisban una posibilidad no captada hasta entonces por nadie.

LAS SECCIONES DEL LIBRO. La primera sección *La verdad y algunos filósofos* está compuesta por una serie de ocho ensayos. En ella, Rorty

recoge, o al menos lo intenta, lo que los filósofos contemporáneos vienen diciendo acerca de la verdad, pero lo cierto es que ninguno de los ensayos presenta una teoría de la verdad, ni siquiera una definición de lo verdadero. Según el propio Rorty, el tono subyacente a estos ensayos es un tono no constructivo sino eliminativo.

De este modo, el autor entrelaza una serie de análisis de carácter pragmatista en los que intenta desentrañar el papel que desempeña lo normativo y lo causal en la constitución de la verdad. Así sus análisis sobre las posiciones de Davidson y Crispin Wright sobre el vocabulario normativo y el vocabulario descriptivo y la presunta exclusión, por parte de Rorty, de elementos normativos en la concepción desentrecorilladora acerca de la verdad ocupan gran parte del primer ensayo. Con estos análisis lo que pretende es hacernos ver que todos los usos del predicado veritativo son modos de hablar, frente a los cuales podrían elaborarse paráfrasis en términos pertenecientes a la noción de justificación.

Más adelante, en el ensayo dedicado a Putnam, quien lo sitúa entre los relativistas, Rorty se defiende arguyendo que los pragmatistas deberían ser etnocentristas más que relativistas (pág 77). La defensa de esta tesis la hace con la argumentación de que no hay verdad en el relativismo, pero sí un atisbo de ella en el etnocentrismo, a saber: que no podemos justificar nuestras creencias ante todo el mundo, sino sólo ante aquellos cuyas creencias se solapan con las nuestras hasta el punto adecuado.

Rorty entiende que el relativista se enreda en dificultades autorreferenciales, y que la única salida aceptable y plausible la ofrece el pragmatismo con el concepto clave de conveniencia, que él mismo define como la capacidad de evitar disputas estériles.

Los siguientes ensayos sobre Searle, Taylor, Mc Dowell y Willians redundan en esa idea de que el análisis exhaustivo de la teoría sobre la verdad es más bien una pregunta histórico-sociológica de cómo y por qué cambian las pautas de la justificación.

La segunda sección «*Progreso Moral: hacia comunidades más inclusivas*» está compuesta por una serie de tres ensayos a través de los cuales el autor pretende convencernos de su concepción postmoderna del progreso.

En efecto, Rorty está convencido de que ningún argumento contribuirá a defender mejor los derechos humanos que un mundo donde los mismos son «culturalmente» aceptados. Según Rorty, la aceptación por parte de la cultura occidental de los Derechos Humanos como algo necesariamente verdadero es lo que precisamente los convierte en verdad, aunque en la práctica sigan siendo vulnerados en los hechos.

Y lo que comenta sobre los Derechos Humanos sirve también para el feminismo. Según Rorty, no hay razones para apoyar al feminismo, como tampoco las hay para combatirlo. Nos comprometemos con la causa feminista, sencillamente, porque creemos en ella.

El tercer ensayo de esta parte está dedicado al tema de la esperanza social a través de la figura de Havel. En él, Rorty mantiene que la noción ideológica del leninismo ha muerto para la izquierda, y que a esta no se le presenta más perspectiva romántica que la de intentar crear Estados del bienestar democráticos burgueses e igualar las oportunidades de vida entre todos sus ciudadanos a base de redistribuir la plusvalía producida por las economías de mercado.

En este sentido, Rorty mantiene que a la vida intelectual y a la política de izquierdas les iría mucho mejor sin la modalidad Platón-Hegel-Marx-Heidegger. Y que debemos librarnos de esa culpabilidad hegeliana leninista de no tener un proyecto planetario en el que subsumir nuestras esperanzas locales, de no tener una estrategia izquierdista global.

En la tercera sección, la dedicada a *El papel de la Filosofía en el progreso humano* Rorty destaca una complementariedad entre el pensamiento de Habermas y el de Heidegger y Derrida. La reflexión fundamental es que hay una diferencia fundamental entre funciones del lenguaje que abren mundo y funciones que resuelven problemas. Según el propio Rorty, Habermas cree que Derrida niega que exista un ámbito de la práctica comunicativa cotidiana independiente estructurada. Según Rorty, Habermas sin duda tiene razón en que, si lo que buscamos en los textos comúnmente identificados como *filosóficos* es ayuda para realizar los ideales de las democracias liberales, entonces podemos saltarnos

a Nietzsche, Heidegger, Derrida y gran parte del pensamiento de Michel Foucault. Pero en opinión del propio Rorty va demasiado lejos en esta afirmación. Sin embargo asevera que Habermas no se equivoca al decir que la búsqueda del ironista de una ironía cada vez más profunda y de una sublimidad cada vez más inefable tiene escasa utilidad pública directa. Sin embargo, Rorty piensa que Derrida podría coincidir sin reservas con Habermas en que (la capacidad de abrir mundo que en su función poética posee el lenguaje) tiene que acreditarse antes de que estas metáforas se literalicen y pasen a ser herramientas socialmente útiles. Muchos logros poéticos se quedan «sólo» en logros poéticos; nunca llegan a ser utilizados salvo por sus creadores.

Prosigue Rorty con la enfatización de que si para Derrida hay una idea que carece de todo uso, esa es la de «contenido esencial». Derrida disuelve las sustancias, esencias y demás redes de relaciones. El resultado de su forma de leer no es alcanzar las esencias, sino poner textos en contextos: poner unos libros junto a otros libros y entretener trozos de libros con trozos de otros libros. Un efecto de ello es que se difuminan los géneros, pero no porque los géneros no sean «reales». Es más bien porque una de las formas de crear un nuevo género consiste en hilvanar piezas y trozos de los antiguos, actividad que no produciría efectos novedosos interesantes si los viejos géneros no fueran precisamente tan diferentes como siempre habíamos pensado. Tal como enfatiza Rorty. «Una cosa es entretener hebras

de diversos colores con la esperanza de fabricar algo nuevo, y otro muy distinta, creer que la filosofía ha demostrado que los colores en realidad son indeterminados y ambivalentes». En esta última enunciación, bien podría leerse una franca similitud con el psicoanálisis freudiano.

FRANCISCO GARCÍA MORENO

Orlando C. Aprile, *La publicidad estratégica*. Editorial Paidós (Estudios de comunicación) Buenos Aires, 2000. (209 páginas).

El libro es un intento de desarrollar un fundamento teórico para la publicidad, que le confiera *status* de ciencia, apoyándose para ello, entre otras ciencias, en la semiótica, retórica o heurística: «...a pesar de la probada eficacia retórica de la publicidad para despertar las necesidades y expectativas latentes con su poesía del deseo, sobre todo para los bienes de consumo masivo, poco se ha hecho para desarrollar un corpus teórico que le de jerarquía académica. Los textos y manuales en uso se agotan en el cómo sin dar sólidas y convincentes razones del porqué» (14-15).

En *La poesía del deseo* (17-32) realiza una breve exposición de algunas críticas fáciles a la publicidad y expone las funciones que se le supone a ésta por parte, entre otros, de la Outdoor Advertising Association de los EE.UU. En el mismo capítulo ca-

lifica a la publicidad de ciencia positiva caracterizada por la pervasividad, ubicuidad, intencionalidad, funcionalidad, gregarismo, comprensividad e interactividad.

Acá lejos y hace tiempo (33-46) lo dedica a un repaso por la historia de la publicidad, mencionando los modelos operacionales clásicos como son los carteles, los pregoneros, las marcas y las publicaciones. Se remonta también a la Grecia clásica con sus *áxones* y *kyrbeis* y a la Roma imperial y sus *tabulae* y *libelli*, entre otras. Señala a la Revolución Industrial como el origen de la publicidad moderna: «La razón es sencilla y fundamental: la publicidad es un sub-producto de las sociedades de consumo o, más precisamente, de demanda» (34-35). Siguiendo a Massó Tarruela señala que, a partir de entonces, se dan varias innovaciones de importancia, la primera de las cuales se da entre los años 30 y 40 del pasado siglo, donde se produce una institucionalización conforme al modelo de moda entonces de enseñanza/aprendizaje donde prima la repetición y se fundamenta en el reflejo condicionado. La segunda se produce en los años 50; la publicidad acentúa su función informativa acentuando la bondad diferencial de su producto. En las décadas de los 60-70, los publicitarios se vuelven expertos en símbolos gracias a la psicología mientras en los 80 el giro se produce hacia la sociología y en los 90 la publicidad se torna comunicación. En este periplo menciona a los publicistas que hicieron época y marcaron estilo propio, por señalar aquí a

algunos: Albert Lasker, John Caples, Leo Burnett o Rosser Reeves, entre otros.

Siguiendo con el repaso histórico basado en la idea del matrimonio entre la publicidad y los medios de comunicación, en *Allá lejos y basta ahora* (47-67) expone la publicidad no es un invento gratuito sino que surge como consecuencia de una sociedad cada vez más consumista y compleja, que si bien toma, como herramienta de comunicación, en un principio del periodismo sus recursos informativos, poco a poco se hace más compleja y sofisticada y que aunque ha logrado una cierta estructura teórica científica, aún necesita un mayor rigor metodológico para constituirse como ciencia positiva.

En *La comunicación bien entendida* (69-86) expone la esencia y las excelencias de la comunicación y señala a la figura de Karl Jaspers en los años 50 como la que da *status* ecuménico y global a la comunicación. Además nos indica que el siglo XX es el de la revolución comunicativa con la aparición de cinco nuevas formas de comunicación: la radio, la televisión por aire y por cable, el videograbador y los sistemas *on-line*. Además los medios de comunicación se convierten mediadores imprescindibles y rectores de la realidad, de tal manera que ésta aparece absolutamente mediatizada y filtrada por aquellos, así nos dice Aprile: «En virtud de este desarrollo, las representaciones de la realidad, y particularmente de la sociedad, dejan de ser directas y espontáneas para convertirse en una suerte de mosaicos satura-

dos de símbolos, imágenes y palabras que necesitan ser mediatizados e interpretados» (71). Después de realizar una breve exposición de los modelos clásicos de la comunicación e insistir en la idea de que ninguno de ellos abarca la totalidad del fenómeno comunicativo debido a la enorme cantidad de interrelaciones socioeconómicas y culturales que implica, recurre a los modelos señalados por Davis McQuail en *Mass communication theory* (1994) para subrayar la idea de que dependiendo de qué, cómo, dónde, a quién se quiera comunicar, es más efectivo uno u otro modelo, que el modelo único es una falacia.

La construcción del significado (87-103). «En el capítulo anterior el énfasis se puso en la comunicación como proceso. En éste, se privilegia la comunicación como generadora de significados» (87). Tras exponer el origen y génesis de la semiótica como ciencia de la significación y el sentido de los signos, se centra en los conceptos de denotación y connotación de Barthes y su aplicación a la publicidad. Con autores como el mencionado Barthes o Durand, la publicidad se apropia de la semiótica de tal manera que alcanza jerarquía teórica y académica. Señala el hecho de que, para la mayoría de los autores, la publicidad recurre primero a la lingüística, luego a la psicología, sociología, economía, entre otras, para la construcción del significado. «El discurso publicitario debe ser un discurso significativo, así como la publicidad debe ser una práctica significativa» (91). Repasa después cómo funciona

esto en algunas marcas publicitarias como Coca-Cola o Marlboro y desarrolla la tesis de que la marca debe sobrevivir al producto pues, siguiendo a Semprini, es un símbolo, un motor semiótico múltiple y no sólo un valioso activo intangible. La marca semantiza el producto, la semiótica construye microcosmos verosímiles. El publicista juega con, y enriquece, los valores y principios que se encuentra en la sociedad.

Siguiendo con Roland Barthes, afirma en *El cómo y el porqué* (105-120), que la retórica, además de técnica, práctica social y lúdica, podría ser el cómo de la comunicación publicitaria: «Lo que el público desea, la retórica no sólo lo hace posible sino, además, deseable». (106-107). La retórica construye mundos posibles y los pone al alcance de la mano. Privilegia el universo de las expectativas y deseos sobre las necesidades y realidades cotidianas. Recoge las ideas de Barthes de que los criterios del mensaje publicitario son los mismos que los de la poesía: figuras, metáforas y juegos de palabras. Dedicó todo un apartado a estudiar las excelencias significativas de las metáforas y las metonimias, o los estereotipos como sintetizadores de los valores y deseos de una cultura o circunstancia determinada, usando ejemplos femeninos como los de «Minerva», «Venus» y algunos otros, sacados de la publicidad.

Una vez señalado el reparo que se produce en algunos sectores ante el uso del término «creación» debido a sus raíces teológicas, esboza en *De los creadores a los creativos* (121-135), una breve historia del uso del térmi-

no en su acepción «*creatio ex homo*» uniéndolo así a las artes y bellas artes. Después realiza un recorrido por algunas de las agencias y creativos publicitarios pioneros más innovadores de la historia. De ellos extrae sus «recetas» o algoritmos para la creación de una buena agencia publicitaria deteniéndose en analizar algunos modelos creativos. Unos ponen el acento en el proceso creativo como tal, otros en las estrategias y otros como el *Abruption* de Burt Manning que pone el acento en captar de forma súbita el interés del receptor, basado en la psicología de la percepción.

El descubrimiento de la heurística (137-154) es un intento de dilucidar qué sea la creatividad señalando la confusión que se da entre ésta y la inteligencia reduciéndola a determinadas técnicas, algoritmos o heurística. Más adelante se detiene en los estudios y publicaciones sobre el tema de Edward De Bono, su teoría del pensamiento lateral y el concepto de creativo que se desprende de ésta: «...el creativo no necesariamente es un personaje atrabiliario ni transgresor sino una persona que tiene probado éxito para descubrir, expresar y comunicar su especial percepción de las cosas. Ve el mundo y considera los problemas desde una perspectiva distinta y original» (141). Reconoce, asimismo, a Howard Gardner como el investigador más profundo y cabal de esta temática, quien enfoca la cuestión de la creatividad desde una perspectiva multidisciplinar por entenderlo como un fenómeno complejo y globalizador. Concluye el apartado con la expresión

de una evidencia, no hay una receta única o algoritmo para el proceso creativo «Así como no hay una inteligencia única ni tampoco una sola creatividad, menos aún se da un único estilo creativo» (151) y enumera las manías, caprichos y curiosidades creativas de autores como Picasso, A. Burgess, W. Faulkner, Navokov o Dalí.

Después de aclarar lo que va a entender por técnica en *El Brainstorming y otras cuestiones*, sigue a W.C. Miller y clasifica a las técnicas en dos: lineales o convergentes e intuitivas o divergentes. Después se detiene en analizar las que considera más prestigiosas y reconocidas: *Brainstorming*, sinéctica, biónica y las matrices de descubrimiento entre otras.

La publicidad más premiada: la creatividad estratégica (171-190) es el último apartado de la presente obra. En él señala la proliferación de premios y concursos que se generan a partir de principios del S. XX, también para publicidad y creativos. Esto le parece un mal síntoma pues es como si la publicidad tuviese que autojustificarse constantemente ante la falta de una unificación en el método, su posible falta de eficacia como herramienta de comunicación y persuasión y la pobre creatividad de las agencias que deben recurrir a los premios para autopromocionarse. Su propuesta es que «En el nuevo y complejo contexto en que se desenvuelve la comunicación publicitaria, la creatividad debe dejar de ser una insular quijotesca, exclusiva de los creativos, para proponerse como el recurso estratégico crítico, aplicable a cada uno

de los procedimientos de la publicidad: creación, producción, medios, investigación, etcétera» (180). Posteriormente enumera los requisitos que debe cumplir la creatividad estratégica y termina afirmando que «La creatividad estratégica implica, en síntesis, alcanzar el objetivo deseado, con los recursos disponibles (...), en el tiempo previsto y en un contexto competitivo creciente» (184).

FERNANDO JOSÉ GONZÁLEZ SÁNCHEZ

* * *

Blumenberg, Hans. *Las realidades en que vivimos*. Introducción de Valeriano Bozal. Traducción: Pedro Madrigal. Paidós I.C.E./U.A.B. Barcelona, 1999 (173 páginas).

En el *Prólogo* (9-28), Valeriano Bozal nos presenta las ideas básicas de estos ensayos que conforma nuestra obra. Tras defender la polisemia en el lenguaje, en general, y en el poético, en particular, frente a la pretendida univocidad del lenguaje científico, insiste que dicha cualidad «la polisemia» es una condición de dicho lenguaje poético, y no su único fundamento. Señala, asimismo, dos rasgos que le llaman la atención de la teoría del lenguaje poético de Blumenberg y Valéry: 1) el juego y la tensionalidad entre lo probable «el mundo fáctico, el mundo de lo obvio» y lo improbable, propia del lenguaje poético y también de la metáfora. Es lo que Valéry denomina la imagen del pén-

dulo; 2) el uso de la noción de «*mondo de la vida*» de la fenomenología, aquel que por obvio y claro no suscita preguntas, y si algo pretende la filosofía y su discurso es suscitar preguntas. En la obra que nos ocupa encuentra Bozal dos tipos de textos: «aquellos en los que la metáfora analizada se apodera, por así decirlo, del análisis y se hacen ellos mismos metafóricos, y los que, más convencionales, exponen y justifican las líneas centrales de sus tesis» (12-13). Dos familias de metáforas ocupan un lugar central en la obra de Blumenberg: la cueva o *caverna* —como lugar seguro frente al peligro— y el *naufragio* —el mar como límite natural de lo humano—. Al analizar éstas y otras metáforas lo que «Blumenberg pretende es extraer el contenido de la metáfora desde dentro de ella misma y sin destruirla» (17). Su exposición es histórica porque ésta es la naturaleza de la metáfora, una metáfora atemporal, analizada al modo científico está muerta. La metáfora ni refleja ni traduce el mundo, sino que, por ese carácter inconceptual, permite que a través de ellas o desde ellas podamos ver el mundo.

Con marcada influencia de Cassirer, su concepto de mito es el del intento del hombre de aproximarse a la realidad como un absoluto haciendo de ella un conjunto de formas simbólicas: «...hacer de la realidad un mundo de sentido en el que encontrar morada» (19).

Blumenberg no rechaza a la ciencia ni a la tecnología como formas de acercarse o enfrentarnos al absoluto de la realidad, no es el mito la única, y aquellas nos ayudan también a

revelar «...que el mundo ni está hecho a nuestra medida ni guarda para nosotros un sentido específico» (22). Respecto a esta cuestión, expone Bozal las relaciones que establece Blumenberg entre técnica, naturaleza y arte.

«*El que vivamos en más de un mundo* resulta, a su vez, la fórmula adecuada para toda una serie de descubrimientos que constituyen el aliciente filosófico de este siglo» (29). Esta es la tesis fundamental que expone el autor en la *Introducción* (29-32). Su intención es la de exponer algunos «arranques» de la filosofía de la historia. Donde la filosofía se trata a sí misma como un conjunto de descripciones de los propios «fenómenos».

Utilizando la metáfora del puente-abismo, Blumenberg contrapone la visión de Pascal y Leonardo sobre dicha metáfora de la realidad como absoluto. Así comienza el *Capítulo I: «Mundo de la vida»* (33-72) recurriendo a un ensayo de Paul Valéry sobre el citado autor italiano. Es la imagen moderna de una naturaleza absolutamente indiferente al hombre, opuesta a la concepción medieval en la que la naturaleza estaba preparada para el hombre y ese era su sentido.

¿Dónde reside el problema de la técnica? «...parece resultar de una suma de aquellos problemas que tienen que ver con los efectos *secundarios* de las prestaciones técnicas» (36). Se remonta a la tradición griega para establecer la distinción entre la técnica y la ciencia o el conocimiento teórico, o como él mismo expresa habi-

lidad y comprensión, dominio o conocimiento de la cosa. Señala a la sofística como el primer intento de desvincular la habilidad, la técnica, el uso y manejo de reglas, del conocimiento de la esencia de las cosas.

«La tecnificación es un proceso surgido espontáneamente en la historia y que no parece estar ya en una relación comprensible con la naturaleza del hombre, sino que, al contrario, la obliga, sin miramientos, frente a una naturaleza defectuosa, a que se adapte a sus exigencias» (41). Para analizar dicho problema pretende una metodología desde la perspectiva fenomenológica. Aclara algunas cuestiones sobre la fenomenología insistiendo en que su objeto es describir lo que se nos ha dado y cómo se nos ha dado; también el concepto de intencionalidad —tomado por Husserl de Brentano— para llegar a la intuición plena, a la realidad plena de los objetos; sin olvidar el concepto «mundo» como horizonte de todos los horizontes. Desde aquí apunta que no puede darse una contraposición entre naturaleza y técnica. «...la tecnificación es, para Husserl, la forma de manifestarse de una ciencia que no es todavía, o que ha dejado de ser, auto-transparente y comprensible en cuanto realización de sentido» (49). El mundo de la vida husserliano es consecuencia del afinamiento de la «reducción fenomenológica». El mundo de la vida es aquel que no se ha elegido ni puede elegirse libremente, el único fáctico y se distingue del histórico que puede ser fantaseado y dotado de múltiples sentidos. El mundo de la vida es el de lo obvio, el de

lo que «se da por sentado». La tecnificación es un proceso, para Husserl, que tiene lugar en la propia teoría y gracias, en gran parte, a la formalización. Las ciencias, como la geometría, degeneran en técnica al reducirse a una simple búsqueda de resultados mediante cálculos y según reglas técnicas.

La tecnificación es una transformación de una originaria configuración de sentido en un simple método que abandona esa búsqueda de sentido y se conforma sólo con la función. Con la tecnificación se aleja de una *práxis* que incluía tanto la teoría como la intuición originaria, con ello se pretende adelantar «dando un salto», deja de lado la historia. Esta tecnificación hace que las acciones humanas sean cada vez más inespecíficas, más reducidas y simples como el apretar un botón desconociendo totalmente el proceso que desencadena y sus fundamentos así como los esfuerzos históricos que lo han hecho posible. El «antídoto» contra la tecnificación de Husserl podría ser expresado así: a lo siempre-dispuesto de la técnica se contraponen lo siempre-incipiente del pensar filosófico.

Resumiendo podríamos decir que la tecnificación supone una pérdida de autocomprensión y autorresponsabilidad, pero Blumenberg no comparte la idea de Husserl de que este proceso pueda ser patológico, una patología expresada en el desvío en la autorrealización de la intencionalidad de la conciencia. La función de la filosofía sería administrar las estructuras de sentido que la tecnificación se ha saltado. «La tecnificación proviene

de la tensión entre la tarea teórica, que se revela infinita, y la capacidad de la existencia humana, que encontramos como algo dado y constante. La antinomia de la técnica consiste en una antinomia entre *prestación* y *enfoque*» (72).

Siguiendo a Aristóteles identifica en el *Capítulo II: «Imitación de la naturaleza»* (73-114), naturaleza y arte según la acepción del propio Aristóteles, al menos en sus estructuras. El arte completa e imita lo naturalmente dado. Pero parece que a partir de la edad moderna, y hoy día mucho más, el proceso ha sido el inverso; desligar e incluso oponer arte y naturaleza. Es una confrontación donde la segunda queda destronada y desfigurada conscientemente. Toma como referencia al personaje del idiota de los diálogos de Nicolás de Cusa para exponer cómo surge el «creador humano», no de un artista sino más bien de un técnico. Por tradición histórica, afirma Blumenberg, que al técnico, tradicionalmente, le ha faltado teoría y expresión lingüística para expresar lo que hace. Así nos dice «Lo cual ha conducido a que hasta la época actual —cuando el ámbito de la técnica se ha convertido en algo de primer rango, «presentable en sociedad»— no resultara tan chocante el que la gente que con más fuerza determina el rostro de nuestro mundo sea la que menos sabe y peor sabe decir lo que hace» (79). La tesis que presenta Blumenberg es que el sentido de la producción humana en el arte y la técnica surge de la oposición contra la tradición metafísica de la identidad de ser y naturaleza y que la determi-

nación de la obra humana como «imitación de la naturaleza» es consecuencia de esa identidad.

Se propone ahora realizar una investigación histórica de esta cuestión, y para ello se remonta al libro décimo de la República de Platón donde éste realiza una crítica a la poesía y el arte representativo en general por ser un derivado del ser. A partir de Aristóteles esa concepción negativa cambia, no entendía éste que la imitación de la naturaleza tuviera que ser negativa, o que haya que cuestionarse la dignidad de la obra humana. El aspecto positivo de la mimesis platónica está en que imitar la naturaleza es igual que reproducir la idea. Además se aclara la figura del demiurgo platónico al ser éste un fundamento cosmológico y no ontológico, con lo que no es un ente creador. Siguiendo con la mimesis platónica, para dicho autor, lo que es ya era; el hombre, por tanto, no puede generar nada nuevo ni original. Aristóteles deberá incluir en su concepto de naturaleza lo que en Platón aparecía como una tríada: ideas, materia y demiurgo.

Apunta la idea de que el pensamiento cristiano, por ejemplo con Tertuliano, genera un rechazo a lo artístico y tecnológico como opuesto a la voluntad divina: «Dios no habría creado lo no querido ni querido lo no creado» (96). Se refiere más tarde a la mimesis en Agustín de Hipona, Tomás de Aquino o Guillermo de Ockham, entre otros.

Se establecen las bases de la posibilidad de mundos en la filosofía

moderna. Así en Leibniz nos encontramos un nuevo intento de unificar el mundo creado por Dios y el que elige el ser humano mediante la armonía preestablecida. Lo que queda del optimismo leibniziano no será el «mejor mundo», sino la posibilidad de infinitos mundos como alternativa a éste real que se rechaza y cuyo rechazo parece culminar en el siglo XIX, donde «la naturaleza se ha convertido en un compendio de los productos posibles de la técnica» (112). Así, la técnica y la obra de arte ya no quieren significar algo, como ocurría desde el mundo griego, sino que quieren ser algo.

El *Capítulo III: Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica* (115-142) lo comienza planteando una antítesis histórica en cuanto a la naturaleza humana se refiere. Se puede plantear el hombre como un ser pobre o como un ser rico dependiendo de la lectura que hagamos de su esencial no especialización: bien como una carencia fundamental, bien como la apertura a la plenitud del mundo y sus sentidos posibles. Establece después dos alternativas también antitéticas en la retórica, donde ya desde Platón, aparece opuesta a la filosofía como búsqueda de la verdad. Para Blumenberg «La filosofía de los fines absolutos no legitima la teoría de los medios, sino que la arrincona y ahoga» (118) y esto ha ocurrido con la antropología y la retórica. La tradición metafísica no resuelve la cuestión del ser humano como un ser único y esto conecta con el rechazo filosófico a la retórica, pues ésta parte de aquello en lo que

el hombre es algo único porque en ella el lenguaje aflora como función de una perplejidad específicamente humana.

«El lenguaje, el mito, el arte y la ciencia son, según Cassirer, otras tantas regiones de esas «formas simbólicas», las cuales, en principio, no hacen sino repetir aquello proceso primario de la transformación de la «impresión» en «expresión» (124). Tomando la idea de naturaleza humana de Ernst Cassirer como *animal symbolicum*, afirma que la antropología no tiene otro objeto que el de una «naturaleza humana» que nunca ha sido ni será «naturaleza». El ser humano se comprende a sí mismo yendo más allá de sí, sólo a través de lo que él no es. En este sentido termina el capítulo haciendo referencia a la metáfora que más puede haber contribuido a la autoconcepción del hombre. Al intentar pensar a Dios como al totalmente Otro, absolutamente fuera de sí mismo, iniciaba el acto retórico más difícil; el de compararse con ese Dios.

El *Capítulo IV: Situación lingüística y poética inmanente* (143-158) comienza con el postulado de que el pensamiento excede al lenguaje. A esta posición de un pensar más potente que el decir se opone la tesis del lenguaje exacto, cuyos preceptos de claridad y distinción fueron ya enunciados por Descartes y que más tarde retomará la fenomenología. Para Benjamin Lee Whorf el lenguaje preconfigura el ámbito de posibilidades e imposibilidades del pensamiento. Estas distintas posiciones sobre la relación lenguaje-pensamiento son analizadas por Blumenberg para estu-

diar la función del lenguaje poético, centrándose para ello en los términos de «universalidad» y «polisemia» ampliando su estudio al lenguaje de la ciencia, al lenguaje ordinario y también al filosófico, cuya tendencia califica de polisemia controlada. La tendencia a la polisemia del lenguaje poético lleva a lo que denomina «acontecimiento límite» donde falla el valor de uso semántico del lenguaje. Esta multiplicidad de posibilidades significativas puede convertirse en algo sin sentido.

«Un tipo de paradigma científico similar al copernicano va precedido por el otro paradigma que el lenguaje suministra a todo pensamiento» (162-163). Aludiendo al concepto de paradigma de Thomas Kuhn desarrolla Blumenberg la tesis propuesta por Lichtenberg de que la filosofía, como rectificación del uso del lenguaje, no es sino una rectificación de la filosofía anterior comunmente aceptada. Esto lo lleva a cabo en el *Capítulo V: El paradigma, gramaticalmente* (159-163).

Termina la obra *Rememorando a Ernst Cassirer* (165-173), en la cuestión de la expresión escrita de la historia de la filosofía. El primer gran tema de Cassirer fue una reflexión desde la teoría del conocimiento de la historia del pensamiento. El segundo la formación de los conceptos. Para Cassirer la tabla categorial kantiana de los objetos naturales no es más que un caso particular del sistema categorial de los objetos culturales.

FERNANDO JOSÉ GONZÁLEZ SÁNCHEZ

• • •

Hartley, John. *Los usos de la televisión.* Barcelona, Paidós. 2000.

El inicio de este libro podría haber sido, no ¿qué es la televisión?, sino ¿para qué sirve la televisión y cómo se utiliza? Y en una de sus posibles respuestas cabría responder: que la televisión ha sido utilizada para la formación de la ciudadanía y que comprender mejor su uso pasa por comprender el concepto de enseñanza transmoderna.

Con la enseñanza transmoderna propone Hartley una televisión que utilice medios premodernos (modos orales y visuales) para comunicar verdades modernas (el progreso racional hacia la libertad y el confort) a sociedades posmodernas (formadas por consumidores y audiencias con identidades móviles)

El propósito de este libro es diferir de los demás en cuanto al interés que muestra el propio libro sobre los lectores y en lo que resulta «útil» en este contexto. Especialmente para el público-como-audiencia. Este libro muestra interés por «los usos de la televisión», «los estudios sobre los usos de la televisión» y «la utilidad» con respecto de estos usos que hacen los lectores.

Es difícil unificar los estudios sobre la televisión, porque cada vez son más especializados y los análisis de los mismos hablan según lenguajes disciplinarios desiguales utilizando diferentes métodos a la hora de tratar cuestiones heterogéneas acerca de los diversos aspectos de un fenómeno global.

El autor de este libro afirma que la televisión ha de ser entendida a través de la noción de enseñanza transmoderna. Se trata de una visión social-histórica de la televisión en las sociedades modernas-posmodernas; más que pretender describir las intenciones de sus productores y consumidores y tampoco de conocer los propósitos de las cadenas y compañías televisivas.

La propuesta del autor nos lleva a la inevitable conclusión de que lo que sabemos acerca de la televisión no depende de ella sino de las tradiciones y de un mundo complicadamente semiótico. El que se convirtiera en una forma cultural nada más nacer, explica esta reflexión y referencia a la «tradición textual» que le precede. La tradición textual es una especie de ideología contrarrevolucionaria en un periodo de política de «masas», de una producción «masiva» y de los «mass media».

Aunque su planteamiento parezca inofensivo sobre el uso de la televisión reconoce que el conocimiento para el entretenimiento es lo que impera actualmente porque es lo que se ofrece comercialmente. Los lectores son guiados no de manera narrativa o alfabetización impresa, sino a través de una pantalla visual/táctil y una alfabetización computerizada; es decir la acción del aprendizaje está conducida por una coordinación mano-ojo.

Son las tres grandes instituciones sociales que han crecido alrededor de la producción de conocimiento y el intercambio de significado; los medios

de comunicación, gobierno y educación que parecen aquí fusionarse. La televisión parece unirlos como un «médium» entre ellos, donde gobierno, educación y medios de comunicación convergen.

Admite que la televisión es un medio en el que creatividad, arte e imaginación se dan al mismo tiempo que la habilidad para observar y comprender la sociedad, la humanidad, y representar sus propias peculiaridades en forma de: drama, documental, deporte, comedia que es el auténtico corazón de esta empresa.

Para Hartley comprender la televisión no es una labor técnica o filosófica, sino una cuestión de conciencia integrada. El conocimiento-producción en el contexto de la convergencia entre gobierno, educación y medios de comunicación, significa que la conciencia crítica para aquellos que producen conocimiento, es un constante diálogo entre diferentes territorios discursivos como una enseñanza pública en el que la televisión es una buena propuesta y un libro de teoría una buena elección para otra.

Tanto en su forma espectacular como doméstica; afirma que la televisión no fue inventada como «medio de masas», sino como algo doméstico, que para el autor no es sin duda el uso que el «invento» tiene hoy un lugar determinante en el hogar, ocupando a mi parecer un uso «menos inocente y cultural»; un lugar como instrumento de educación pública y de la política gubernamental.

Como logros que destaca el autor de este libro, describe que las pobla-

ciones han sido unificadas a través de la televisión; la audiencia televisiva se ha convertido realmente en una comunidad supranacional-laica» cambiando la idea tradicional de ciudadanía por un nuevo concepto.

No obstante la televisión cree Hartley ha sido, el profesor de la vecindad cultural. La democratización se ha extendido hasta el territorios de la cultura, la educación, el estilo de vida y la vida intelectual, gracias a la televisión; siendo ésta un profesor de la ciudadanía cultural.

Hartley afirma que la idea de televisión como enseñanza y aproximación de ciudadanía cultural prepara a las poblaciones para la diferencia, la movilidad o el cambio, facilitando el camino para que las comunidades basadas en la diferencia étnica y sexual sean tratadas con respeto. La cohesión social basada no en la similitud sino en la diferencia, la identidad no unificada con la población al completo sino mostrada al resto. La televisión enseña a las poblaciones quienes son los «otros» y cómo despolitizar este conocimiento.

Nuestro autor afirma que la televisión ha presidido el paso de la «sociedad de masas» a la «ciudadanía cultural» y de la «política de la identidad» a la «ciudadanía HTM» (Hazlo Tú Mismo), donde la gente ha aprendido a hacer las cosas por sí mismas, haciendo que los modos de comunicación centralizados, propagandísticos y persuasivos se transformen en otros con propuestas más pensadas.

Podríamos concluir este ejercicio de reflexión, recordando la afirmación

de Humberto Eco: «si quieres utilizar la televisión para enseñarle algo a alguien, como parece ser la propuesta del autor primero tienes que enseñarle a ese alguien cómo utilizar la televisión», admitiendo que «la televisión enseña algo-siguiendo la propuesta de Hartley o preferimos quedarnos con la enseñanza socrática y la idea de capacitar a los jóvenes para «escribir» su propia educación más que para recibirla pasivamente desde la escuela o la televisión.

MARÍA DE LA O RODRÍGUEZ ROMERO

* * *

Pérez Tornero, José Manuel. *«Comunicación y educación en la sociedad de la información. Nuevos lenguajes y conciencia crítica»*. Paidós. Papeles de comunicación 27. Barcelona 2000.

J.M. Pérez Tornero dirige el máster de Comunicación y Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, donde imparte Semiótica y Teoría de la Comunicación, es experto en comunicación estratégica y televisión educativa. En este libro recoge las reflexiones de varios autores acerca de los retos que, tanto la comunicación como la educación, tienen planteados a comienzos del siglo XXI.

Los últimos años están marcados por la transformación producida en los medios de comunicación.

La realidad a la que nos enfrentamos es completamente distinta, ha-

blamos de realidad virtual, de ciberespacio, de cibercultura, de globalización. Durante las últimas décadas estamos asistiendo al éxito de Internet, de la cultura de masas, que no es más que la traducción intelectual de la ideología capitalista liderada por EE.UU.

Los medios de comunicación de masas (cine, radio, televisión) constituyen instrumentos de comunicación capaces de rebasar fronteras naturales y culturales, están basados en un lenguaje audiovisual por lo que pueden llegar a un gran número de personas independientemente de su grado de alfabetización.

Las características de la cultura de masas son:

- La fragmentación: dispersión, desorden, la imposibilidad de encontrar coherencia en los mensajes....
- La uniformidad de los mensajes: el esquematismo, la uniformidad, la superficialidad...
- La moral de éxito como fundamento de la cultura dominante.
- Homogeneidad: repetición del mismo modelo de éxito para los mensajes (pág. 24).

Características que, desgraciadamente, reproducen fielmente nuestros alumnos. Es el éxito de lo mediocre, de la producción en serie sobre cualquier destello de originalidad.

Indudablemente esto tiene su repercusión en la manera de educar.

Al final del siglo XX la enseñanza empezó a enfrentarse al reto que las nuevas tecnologías le planteaban. Independientemente del malestar que en los docentes producen las insuficientes reformas educativas, el autor resalta que las nuevas tecnologías han influido en las escuelas más por el contexto general que por su presencia en los centros de enseñanza. El caso es que el antiguo modelo de escuela donde el profesor era el depositario del saber que transmitía a sus discípulos está desfasado, no conecta con la realidad. Los planes de estudios parecen no acoplarse a las necesidades de una sociedad que cambia rápidamente, los valores que transmite no son los adecuados para una sociedad basada en el éxito rápido y sin esfuerzo.

Todo ello conlleva la necesidad de un cambio radical en nuestra manera de concebir la escuela, el aprendizaje e incluso en el concepto de alfabetización. Es necesario entre otras:

- La apertura sistemática de la escuela a nuevas fuentes del saber.
- La conversión de las escuelas en espacios de exploración, de descubrimiento y de invención.
- La participación de la comunidad entera en la educación.
- La aceptación de la necesidad de potenciar el tipo de alfabetización propio de la sociedad de la información.
- La creación de nuevas comunidades educativas a partir de las escuelas actuales.

- La renovación del rol del profesorado.
- La redefinición del rol del Estado en la educación.
- La implicación de la escuela en el mundo práctico (págs. 52-54).

Sin duda una labor de adaptación que tendrá que llevarse a cabo si apostamos por una educación útil que conecte con los intereses de la sociedad tanto en su vertiente práctica como en su vertiente intelectual. Hay que trabajar para que la sociedad de la comunicación no sea en la práctica la sociedad del aislamiento, la desinformación y el analfabetismo funcional.

El reto de reciclaje y adaptación que tenemos que hacer los docentes lo plantea de forma novedosa José M^a Perceval al plantear el papel que deberán jugar los nuevos medios de comunicación y la educación en la sociedad del ocio. Hasta ahora hemos concebido el tiempo de ocio como un tiempo dedicado al descanso o a actividades lúdicas que no tuvieran relación directa con nuestro trabajo. Sin embargo el concepto mismo de ocio está cambiando. Ya existen muchas empresas que se dedican a gestionar nuestro tiempo de ocio y la educación, entendida como formación continuada, perfeccionamiento, puede formar parte de nuestro tiempo de ocio. Las vacaciones no tienen porque ser un tiempo vacío, sino que tienen que ser un tiempo para el aprendizaje. Indudablemente esto necesita un cambio de mentalidad acerca de

nuestros conceptos sobre el trabajo y el disfrute del tiempo libre y comenzar a entender el aprendizaje como una actividad lúdica y placentera.

Los nuevos medios de comunicación implican que la comunicación se realiza mediante nuevos códigos. Los medios actuales permiten crear mundos posibles y manipular la realidad. El icono gana terreno frente a la escritura tradicional (no hay más que pensar en el éxito de Microsoft con su sistema operativo basado en iconos). El icono tradicional, la fotografía, el dibujo y la pintura era un proceso creativo único y dependía de la habilidad del autor. Sin embargo con la aparición de las tecnologías digitales se pueden crear mundos gracias al ordenador, estas creaciones son accesibles a infinidad de personas. Los mensajes basados en imágenes digitales ganan terreno día a día sobre el lenguaje escrito. La digitalización de la imagen está propiciando la consolidación de una escritura que desarrolle las mismas funciones que la escritura alfabética jugó en su día respecto al lenguaje oral» (pág. 79). Esta nueva escritura implica también un nuevo modo de abstraer, el resultado visible por ahora es que nuestra comunicación es cada vez más esquemática, si bien es cierto que poco a poco se va construyendo un lenguaje accesible para un gran número de personas frente a un lenguaje especializado al que sólo accedían unos pocos interesados.

Este hecho lleva implícito una revisión a fondo de la enseñanza de la lengua. Hasta ahora las clases de lengua se centraban demasiado en la

gramática y en el análisis sintáctico; con lo que el estudio de esta asignatura resultaba árido y alejado de nuestra manera cotidiana de comunicarnos para la mayoría de los estudiantes. Por tanto habrá que introducir en el estudio de la lengua todos aquellos lenguajes que se han ido incorporando a nuestra manera de comunicarnos, es decir aprender y enseñar un nuevo tipo de alfabetización que integre el fenómeno de la comunicación en todas sus nuevas dimensiones. Es este uno de los muchos esfuerzos que deben realizar los centros de enseñanza en los años venideros.

La información que nos llega lo hace a través de los medios de comunicación de masas y son a la vez un factor educador como el cine, los comics, la publicidad, Internet, etc. Esto ha incidido incluso en un cambio en las relaciones personales, podemos comunicarnos de manera instantánea con personas que están a miles de kilómetros de distancia, esto provoca lo que los sociólogos llaman deslocalización. La percepción que cualquier ciudadano posee de la realidad está mediatizada por los medios de comunicación. El autor del libro, especialista televisión educativa realiza al final una reflexión acerca del papel que ésta ha de jugar en el proceso educativo. A juzgar por la calidad de la televisión que tenemos actualmente, la tarea a realizar para que la televisión juegue un papel positivo en el proceso educativo es ardua. No obstante todos hemos comprobado que es utópico pensar que podemos evitar que nuestros hijos vean la televisión. Si los mensajes televisivos,

en ciertos contextos, pueden parecer alienantes o perjudiciales, en cambio, propugnar su eliminación de los hogares, su total ignorancia en la enseñanza o denunciar genéricamente sus vicios son actitudes que se han demostrado baldías y de poca efectividad en los cambios de hábito de los chicos» (pág. 225). Por tanto la televisión ha de ser utilizada como un vehículo de alfabetización, puede acercar a los niños mundos desconocidos, estimulando de esta forma su interés.

En definitiva esta obra nos sitúa ante el reto que la educación tiene planteado. Los medios de comunicación evolucionan rápidamente, pero la escuela sigue todavía el modelo decimonónico en la que el profesor aparece como el único depositario del saber y el único que puede transmitirlo a sus alumnos. Este modelo resulta claramente insuficiente pero aún no hemos encontrado otro que tenga la suficiente coherencia para ponerlo en su lugar. Parece que lo más factible es un modelo de educación abierta que se desarrolle a lo largo de la vida y que sea capaz de evolucionar con ella.

CARMEN PONCE

* * *

Fukuyama, Francis. *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica.* Madrid. Ediciones B, S.A., 2002. (Págs. 410).

El libro en cuestión se divide en tres partes claramente diferenciadas. En la primera, se hace un recorrido

informativo acerca de las investigaciones que se están generando en determinadas áreas científico-tecnológicas como son:

- La ampliación de los conocimientos sobre el cerebro y las fuentes biológicas de la conducta humana.
- La neurofarmacología y la manipulación de las emociones y de la conducta.
- La prolongación de la vida.
- La ingeniería genética.

La segunda parte versa sobre las cuestiones filosóficas que plantea la capacidad de manipular la naturaleza humana, y como consecuencia de ello, se trata el tema de los derechos humanos y de la dignidad.

Y por último, la tercera parte, que tiene un contenido más pragmático, ya que versa sobre el problema del control político y la regulación de la biotecnología.

Antes de entrar en algunos análisis del libro, Fukuyama en el prefacio, hace referencia a los atentados del 11 de septiembre de 2001, manteniendo su creencia de que son acontecimientos aislados que no socavan su tesis del fin de la historia, en palabras del autor: *creo que estos sucesos no prueban nada semejante y que el radicalismo islámico impulsor de tales atentados se reduce a un desesperado núcleo de resistencia que, con el tiempo, quedará sofocado por la corriente, más generalizada, de la modernización* (pág. 13).

Es evidente para el lector que no deja de ser una profecía, la americanización del mundo que promulga Fukuyama, y que la plena plasmación de este acontecimiento histórico es cuestión de tiempo.

En las primeras páginas de la parte primera del libro, Fukuyama expone el objetivo de su libro: *El objetivo del presente libro es afirmar que Huxley tenía razón, que la amenaza más significativa planteada por la biotecnología contemporánea estriba en la posibilidad de que altere la naturaleza humana y, por consiguiente, nos conduzca a un estadio «posthumano» de la historia. Esto es importante, alegaré, porque la naturaleza humana existe, es un concepto válido y ha aportado una continuidad estable a nuestra experiencia como especie. Es, junto con la religión, lo que define nuestros valores más básicos. La naturaleza humana determina y limita los posibles modelos de regímenes políticos, de manera que una tecnología lo bastante poderosa para transformar aquello que somos tenderá, posiblemente, consecuencias nocivas para la democracia liberal y para la naturaleza de la propia política* (pág 23).

Con esta afirmación, el autor del libro, concretiza como la biotecnología puede alterar la naturaleza humana como ocurre en los casos, de la relación existente entre la genética y el crimen, o la genética y la homosexualidad, en donde se podría dar algún tipo de eugenesia privada.

Otro ámbito en el que la biotecnología modifica la naturaleza huma-

na, es el de la neurofarmacología, la cual ayuda a modificar la conducta propiciando la autoestima necesaria para poder vivir en sociedad como es el caso del Prozac o el Ritalin que es utilizado para apaciguar conductas que son «inquietas».

En el análisis que realiza Fukuyama, en esta primera parte del libro queda patente que, en la actualidad, sin necesidad de recurrir a la ingeniería genética, se observa que hay una gran fuerza detrás de la farmacología, que pone de manifiesto una serie de tendencias políticas como es la necesidad creciente de medicalizar la conducta, con lo que ello lleva consigo: grandes intereses económicos que participan en el proceso, servicios sociales que para su comodidad preferirán administrar un fármaco, a intentar solucionar el problema mediante una terapia adecuada, y como consecuencia la dinámica del intento de medicalizarlo todo.

El control social que se deriva de la ingeniería genética, o de la farmacología no solamente lo ejerce el Estado, sino otros agentes sociales como: padres, profesores, etc. Por ello el control de la modificación de la naturaleza humana es complicada de realizar para Fukuyama.

Otra vía mediante la cual la biotecnología afectará a la política es a través de la prolongación de la vida y de los cambios tanto demográficos como sociales que tendrán lugar como resultado. En este sentido Fukuyama analiza con bastante acierto, un posible conflicto social derivado del hecho de que el relevo

generacional va a ser un tema candente en los años venideros, si no lo es ya en la actualidad.

En resumidas cuentas para Fukuyama, tanto la causalidad genética, la neurofarmacología y la prolongación de la vida tendrán importantes consecuencias en la política del siglo XXI. Estos avances cuestionarán nociones tan apreciadas como la igualdad humana y la capacidad de elección moral, se cambiará nuestra comprensión de la personalidad y la identidad humana. Y la pregunta que encabeza el capítulo sexto y sirve de hilo conductor para la segunda parte del libro es ¿Por qué debemos preocuparnos de las consecuencias de la revolución biotecnológica? El motivo principal es que la naturaleza humana, para Fukuyama, desempeña un papel esencial en nuestro modo de entender la justicia, la moralidad y la calidad de vida y si la tecnología se generaliza e incide en la naturaleza humana, todos estos conceptos experimentarán un cambio importante. En palabras del autor del libro: *Lo que en definitiva está en juego con la biotecnología no es simplemente un cálculo materialista de los costes y los beneficios relativos a las tecnologías médicas del futuro, sino los propios fundamentos del sentido moral humano, que ha sido una constante desde la aparición del hombre. Pudiera ser que, tal como vaticinó Nietzsche, estemos destinados a avanzar más allá de este sentido moral, pero en ese caso debemos aceptar directamente las consecuencias del abandono de los conceptos naturales del bien y del mal, y reconocer, como hizo*

Nietzsche, que ello puede llevarnos a un territorio que preferiríamos no visitar. Para inspeccionar esa tierra incognita, sin embargo, debemos comprender las teorías modernas sobre el derecho y el papel que la naturaleza humana desempeña en nuestro orden político (pág. 170-171).

En el capítulo séptimo Fukuyama expone una serie de argumentos de porqué los derechos humanos se basan en la naturaleza humana, noción que por sí misma es controvertida, y por ello en el capítulo octavo va a definir este concepto, debido a la estrecha relación que mantiene con los valores y la política: *La naturaleza humana es la suma del comportamiento y las características que son típicas de la especie humana, y que se deben a factores genéticos más que a factores ambientales* (pág. 214).

A raíz de esta definición, Fukuyama establece un monólogo crítico con Peter Singer, llegando a la conclusión de que el «especieísmo», no es un prejuicio que haya que erradicar.

El capítulo noveno titulado «La dignidad humana», Fukuyama, plantea las diferentes opciones de igualdad o desigualdad genética que puede generar la biotecnología en el seno de la sociedad, y cuesta un cierto esfuerzo creer que el autor de la hipótesis del fin de la historia, no tenga claro que opción se impondrá. Sobre todo porque el señor Fukuyama es miembro del consejo de bioética del presidente Bush, y es difícil imaginar en un país en donde existen graves desigualdades educativas, sanitarias y económicas, que el Estado se haga

cargo de que no existan también desigualdades genéticas derivadas de los avances en biotecnología. En palabras del autor: *En el futuro tal vez, sea posible engendrar niños que sean más inteligentes, más sanos, más «normales». Elevar el nivel en general es algo que únicamente puede lograrse mediante la intervención del Estado. Es probable que la técnica de perfeccionamiento genético sea cara y comporte cierto riesgo, pero aun en el supuesto de que fuese barata y fácil la gente más pobre y carente de cultura no podría beneficiarse de ella. De modo que será preciso reforzar la línea roja de la dignidad humana universal permitiendo que el Estado vele porque nadie quede fuera de ella* (pág. 257).

En la tercera parte del libro entramos de lleno en el control político de la biotecnología. Una de las conclusiones que señala Fukuyama, es la necesidad de una mayor regulación y proliferación de leyes, producto de acuerdos internacionales que ayuden a restringir el uso de la biotecnología, ya que de lo contrario a falta de tales acuerdos internacionales, cualquier país que opte por regularse a sí mismo tan sólo dará ventaja a otras naciones. ¿Cuáles son las posibilidades de que surja un consenso internacional sobre la regulación biotecnológica? La respuesta que da Fukuyama es vaga, ya que apela a las buenas intenciones de la comunidad internacional: *No existe una fórmula mágica para la creación de semejante consenso. Se requerirán las herramientas diplomáticas habituales: retórica, persuasión, negociación, presión económica y política* (pág. 308).

Como conclusión se analizará la respuesta que ofrece Fukuyama, al final del libro, a la pregunta; ¿el inicio de una historia posthumana?

Como ya se señaló, en el objetivo del libro, por el propio Fukuyama, lo realmente preocupante para el autor es la capacidad que tiene la tecnología de alterar la esencia de lo que somos. Si bien las anteriores revoluciones que se han dado en la historia ha generado en la mayoría de los casos una mayor libertad en el género humano. La libertad que se deriva del potencial que ofrece la biotecnología como revolución histórico-social, es cualitativamente diferente a las anteriores, ya que en este caso se altera la propia naturaleza humana, y por consiguiente asumiremos el control de nuestra composición biológica.

Pero donde realmente incide Fukuyama es cómo será el mundo; será más libre, igualitario, bondadoso, con una mayor asistencia sanitaria, mejores prestaciones sociales; o por el contrario podría ser un mundo cada vez más inhóspito, más jerarquizado y más competitivo.

Pero hay una tercera opción que es por la cual se decanta, el autor del libro, y por la cual éste reivindica a Huxley: es la tiranía blanda que supone las tesis de *Un mundo feliz*...

Tesis que también puede entroncar con el fin de la historia de Kojève, el cual interpreta el final del desarrollo del espíritu hegeliano como una reintegración total del sujeto y el

objeto, su identidad y reconocimiento es el fin del ser humano como individuo libre e histórico, lo que quiere decir el fin de la acción en todos sus sentidos.

Esta tesis ha sido reformulada por Fukuyama en su exitosa anterior obra, en donde de una manera menos explícita pero igual de contundente manifestaba que el desarrollo de la técnica, y en general de los medios con que la humanidad cuenta en la actualidad, permiten una vida cómoda y feliz de la mayoría. Su defensa del último hombre como consumidor satisfecho y feliz, que juega, ama y disfruta y no es capaz de acción histórica (que es la tesis de Kojève), se vuelve en Fukuyama una tesis pesimista acerca de esta felicidad y por ello predice una época calculadora, fría, aburrida. Estas características, opina, tienen el germen de un reinicio de la historia, de la acción. Inclusive se puede afirmar siguiendo el hilo conductor del pensamiento de Fukuyama, que lo que no han podido todos los proyectos de emancipación de la humanidad, lo podrá el aburrimiento.

Por ello, para el autor, no debemos de aceptar ninguna de las opciones de futuro que lleve como estandarte una supuesta mayor libertad si esta lleva consigo una investigación científica sin ningún tipo de limitaciones: *No tenemos por qué considerarnos esclavos de un progreso científico inevitable si éste no sirve a los fines humanos. La verdadera libertad es la libertad de las comunidades políticas para proteger los valores que más aprecian y es esta libertad la que ne-*

cesitamos ejercer con respecto a la revolución actual (pág. 345).

FEDERICO LEAL CONTRERAS
(Dedicado a la memoria de
Manuel Pavón Rodríguez)

* * *

Garzón Valdés, Ernesto. *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política.* México. Edit. Paidós mexicana. 2000. (Págs. 285).

El libro en cuestión tiene dos partes bien diferenciadas, pero complementarias. La primera parte del libro tiene como finalidad apostar por una fuerte relación entre ética y política, para así poder mantener el equilibrio de dos instituciones como son el mercado y la democracia, y que éste no degenera debido sobre todo a la ausencia de la otra institución. Por ello para el profesor Garzón Valdés la tarea de la ética y de la política consiste en justificar, desde una perspectiva de imparcialidad y con *normas universalizables*, todo aquello que dificulte la conciliación de la libertad y de la igualdad, que es justamente lo que subyace para el autor del libro, de la idea de la democracia.

La segunda parte del libro está compuesta por trabajos dedicados al análisis de algunas de las cuestiones tratadas en la primera parte: *«Acerca de la tesis de la separación entre ética y política», «Los deberes positivos generales y su fundamentación», «Intervención y paternalismo» y «no pongas tus sucias manos sobre Mozart»,*

«cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural», y por último, «¿Puede la razonabilidad ser un criterio de corrección moral?».

Con respecto a la primera institución que analiza el profesor Garzón Valdés, (la democracia), dos son los argumentos que utiliza para poner de manifiesto el peligro de lo que él denomina *la tendencia suicida del parlamento*: *El primero se refiere a la ilimitabilidad de la soberanía; es un argumento de naturaleza lógica que apunta a la inconsistencia de toda versión de la teoría de la soberanía, que acepte la existencia de limitaciones jurídicas al poder del soberano. El segundo hace referencia a la tendencia humana a los comportamientos parasitarios, o, lo que es lo mismo, la tendencia al aumento del poder; éste es un argumento de naturaleza más bien psicológica»* (pág. 29).

Con respecto a la teoría del mercado ocurre lo mismo, después de realizar un elaborado análisis de las tesis que justifican dichas teorías como; las teorías intuicionistas o deontológicas y las justificaciones pragmáticas o consecuencialistas, el profesor Garzón Valdés manifiesta que también el mercado presenta tendencias autodestructivas muy similares a las presentadas por la democracia.

Para ello se basa principalmente en el diagnóstico de Eurken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, 1990:

1) Tanto los productores como los consumidores procuran siempre que ello es posible evitar la

competencia y adquirir o afianzar posiciones monopolíticas.

2) Esta tendencia a la creación de monopolios anula el esfuerzo individual para lograr un mayor rendimiento.

3) La libertad incontrolada del mercado tiende a destruir la libertad individual (pág 64-65).

En una palabra, en esta primera parte del libro el profesor Garzón Valdés, manifiesta que tanto el mercado como la democracia tienen una tendencia a autodestruirse y con ello frustran la obtención de los objetivos para los que fueron concebidos.

Posteriormente, el autor del libro revisa diversas soluciones propuestas de cómo mantener el control de las democracias representativas, concentrándose especialmente en los aspectos vinculados con las limitaciones del soberano, y llegar a la conclusión de que las limitaciones de éste, son de tipo jurídico, pero ello no supera las dificultades, ya que la preocupación principal del profesor Garzón Valdés es la de buscar criterios de limitación ética del soberano.

Esta problemática está estrechamente vinculada con la de la legitimidad del soberano, es decir con la legitimidad del sistema político que crea. Después de analizar diversas propuestas, para intentar conseguir un criterio de legitimidad, y no siendo ninguna de ellas satisfactoria, el profesor Garzón Valdés, dará una nueva solución que permita dar respuesta a las tendencias suicidas de la democra-

cia representativa vinculadas con el comportamiento parasitario, por parte de los representantes, y frenar la disposición autodestructiva del mercado. Para ello da el profesor Garzón Valdés los siguientes pasos:

- i) *Presentaré una definición de legitimidad de los sistemas políticos que esté libre de las objeciones expuestas en la sección anterior.*
- ii) *Indicaré cuáles son, en mi opinión, los posibles recursos para evitar los peligros del suicidio parlamentario.*
- iii) *Indicaré algunos medios de control de la actividad mercantil (pág 91).*

Con respecto al primer punto y después de varias definiciones se llega a la siguiente definición: *un sistema político S posee legitimidad si y sólo si respeta el principio de la igualdad esencial de todos sus miembros y procura superar o compensar las dificultades accidentales a través de la imposición de deberes negativos y positivos sancionados mediante un procedimiento democrático pluralista, de acuerdo con la disponibilidad de recursos de la respectiva sociedad* (pág. 96).

Con respecto al segundo punto, es decir, al evitar los peligros del suicidio parlamentario, y reafirmar el consenso parlamentario, se debe para ello conseguir las siguientes condiciones según el autor del libro:

- i) *La existencia de una sociedad homogénea.*

ii) *La exclusión de ciertos asuntos de la decisión parlamentaria.*

iii) *La vigencia plena del principio de publicidad.*

iv) *El respeto de los intereses objetivos de los ciudadanos.*

Con respecto al tercer punto, el referido al ámbito de las transacciones en el mercado, se observa que presenta cierta semejanza estructural con el del compromiso parlamentario, y por ello, también existe peligros similares. Las relaciones de mercado pueden ser interpretadas como relaciones de poder recíprocas en las que el comprador y el vendedor intercambian la realización de sus preferencias; sin embargo esto es una idealización del mercado, ya que en el mercado real, lo que se da son relaciones asimétricas, y estas tienden a quebrantar la equidad y a aumentar la vulnerabilidad del débil, y esto es lo que le hace comparable con lo que el profesor Garzón Valdés llama *obesidad parlamentaria, despotismo elegido, agenda impuesta*.

Con respecto a la segunda parte del libro, el primer capítulo titulado «*Acerca de la tesis de la separación entre ética y política*», el autor del libro realiza un análisis metódico de la teoría de la separación entre ambas disciplinas, y diferencia dos niveles: el descriptivo y el prescriptivo:

En el nivel descriptivo la tesis de separación, viene a decir que tanto la ética como la moral positiva no desempeñan ningún papel en la política, mientras que a un nivel prescriptivo se afirma la necesidad, de que ambas

disciplinas no deben desempeñar ningún papel en la política.

La conclusión que nos quiere transmitir el profesor Garzón Valdés es que las diferentes tesis de separación (entre moral y política) que analiza en este capítulo, hay que tratarlas con mucho cuidado.

El utilitarismo que conlleva el sacrificio de criterios éticos en aras de una decisión política «correcta», puede ser un arma de doble filo y que aducir los múltiples fracasos que supone una ética normativa en la vida política, debe llevarnos al abandono de ésta, es una cuestión no tolerable ni compartible por el profesor Garzón Valdés.

En el capítulo titulado «*Los deberes positivos generales y su fundamentación*», el autor del libro expone algunos argumentos en contra de la aceptación de los deberes positivos generales y su posible equiparación a los deberes negativos generales.

En segundo lugar señala que las mismas razones que suelen invocarse para la fundamentación de los deberes negativos generales tienen que ser complementados con los deberes positivos generales a fin de que un sistema de ética normativa pueda cumplir las funciones pragmáticas que de él se esperan.

En el capítulo titulado «*Intervención y paternalismo*», el profesor Garzón Valdés se centra en la cuestión de saber hasta qué punto está permitido éticamente intervenir en los asuntos internos de terceros países, y esto

constituye un aspecto central de la aplicación de la ética a las relaciones entre los estados.

Para ello el autor del libro se propone:

Formular una definición de intervención, posteriormente analizar la analogía que se puede dar entre Estado y persona, y por último intentar crear algunos criterios que justifiquen algunas medidas de intervención.

En el capítulo titulado «*Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural*», el profesor Garzón Valdés menciona y analiza las siguientes:

- 1) *La confusión entre tolerancia y relativismo moral.*
- 2) *La confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral.*
- 3) *La confusión entre identidad cultural y unidad institucional.*
- 4) *La confusión entre unidad cultural y unidad institucional.*
- 5) *La confusión entre sujetos jurídicos y sujetos morales (pág. 200).*

Y por último es interesante la respuesta que da lugar al último capítulo del libro: «*¿Puede la razonabilidad ser un criterio de corrección moral?*». A ello responde el autor del libro con las siguientes palabras: *Podría pensarse que así como en las ciencias naturales la verdad o la falsedad empíri-*

ca de las derivaciones de los supuestos básicos sirven para juzgar acerca de la sostenibilidad de aquéllos, así también, en la moral, la razonabilidad de las derivaciones prácticas de sus postulados básicos serviría para determinar la plausibilidad de éstos. Este criterio podía denominarse «criterio de razonabilidad», que al igual que en el caso del criterio de verdad empírica en las ciencias naturales, serviría también de freno a lo «meramente racional». El criterio de razonabilidad sería pues el recurso salvador del carácter científico de la teoría moral (pág. 250).

FEDERICO LEAL CONTRERAS

* * *

Olivé, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. México. Edit: Paidós mexicana, 1999. (252 págs.).

El libro en cuestión es el resultado de dos años sabáticos que el profesor Olivé obtuvo como investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en los años 1997 y 1998, que aprovecha para reelaborar una serie de publicaciones presentadas en congresos.

La tesis central del libro se pone de manifiesto explícitamente en la introducción realizada por el propio autor, al contestar a la pregunta: *¿Es compatible el derecho a la diferencia, en un mundo en continuo proceso de globalización?* La respuesta por parte

del profesor Olivé es afirmativa; *Mi propósito en este libro es contribuir a la fundamentación del doble derecho de las diversas culturas a la diferencia y a la participación en la construcción de la sociedad global... para ello defenderé un modelo de multiculturalismo que se basa en una concepción pluralista del conocimiento y de la moral, que evita los extremos del absolutismo y su tendencia a favorecer los imperialismos culturales, así como el relativismo y su tendencia a desalentar las interacciones cooperativas, constructivistas y enriquecedoras entre culturas* (pág. 18).

En el capítulo titulado *Globalización y multiculturalismo*, el autor del libro, critica los posicionamientos postmodernos que anuncian el fin de la historia, de las ideologías, de la racionalidad, de la epistemología, etc, ya que tienen como consecuencia más inmediata favorecer a ciertas ideologías que son afines a la ausencia de críticas. Con lo cual, propicia que exista un único sistema económico, precisamente debido a la falta de reflexión, por ello para el profesor Olivé una de las tareas fundamentales de la filosofía será incidir en la educación y a partir de ahí incidir en el curso de la historia y en la transformación de la sociedad.

En resumidas cuentas, para el autor del libro, la filosofía tiene un carácter emancipativo, que consiste sobre todo en formar personas que tengan actitudes éticas, tanto en la vida privada, como en la vida pública.

Inciendiando en la idea central del libro que se mencionó con anteriori-

dad y que la podemos reformular en los propios términos del profesor Olivé: *¿Es deseable, y posible, mantener un equilibrio entre la conformación de una sociedad global y la preservación y el florecimiento de las culturas actualmente existentes en el mundo?* (pag. 31).

Sobre esta pregunta tenemos tres posicionamientos diferentes, los cuales son analizados en detalle, estos son:

- i) Posición Absolutista.
- ii) Posición Relativista.
- iii) Posición Pluralista.

Después de rechazar las posiciones i) y ii), el profesor Olivé se decanta por la posición pluralista, y lo más relevante de ésta, es el hecho de que los significados de los conceptos, tienen un marcado carácter historicista, y por consiguiente tienen fecha de caducidad, es decir, no están dados de una vez y para siempre, pero tampoco son patrimonio exclusivo de alguna cultura concreta. Por ello un aspecto central en la discusión que conlleva responder a la pregunta mencionada, es definir como entender la noción de racionalidad desde una perspectiva absolutista, relativista y pluralista.

La primera de ellas (la absolutista) es rechazada por el profesor Olivé porque es una racionalidad constituida por reglas fijas y universales, que aplicándolas correctamente llevan a resultados únicos de manera necesaria y no tiene en cuenta que nuestro conocimiento es falible.

Si en cambio, se acepta el relativismo, esta opción obstaculizaría la cooperación y la realización de acciones coordinadas entre miembros de culturas diferentes, pues desalienta la búsqueda de puntos de coincidencia y de acuerdos que se puedan dar, sean en el terreno de la moral o en el cognitivo.

Mientras que un modelo pluralista, incluye en su propuesta concepciones sobre las culturas y su diversidad, sus derechos y obligaciones, lo que implica interacciones culturales, la relación entre los individuos y los grupos y, finalmente acerca de cómo están imbricados los derechos individuales con los derechos de los grupos.

En palabras del profesor Olivé: *Entre el relativismo que sólo reconoce la existencia de morales positivas, y una idea de moral crítica basada en una idea absolutista de racionalidad, hay una posición pluralista que reconoce la existencia de una moral crítica* (pág 69).

Y esa moral crítica no rechaza la idea de que una cultura determinada pueda evaluar a otra, pero a diferencia de la posición liberal, en especial la de Joseph Raz, *Multiculturalism; a liberal perspective, Ethics in the public domain*, el modelo pluralista defendido por el profesor Olivé rechaza la idea de que la justificación descansa en una concepción absolutista y universalista de la racionalidad.

Una condición imprescindible para la intervención de una cultura en otra y que estaría justificada para el autor del libro, es que al menos los

que intervienen desde fuera y una mayoría significativa de los que pertenecen a la cultura que se piensa intervenir, coincidan en la existencia de una opresión.

De acuerdo con el modelo multicultural pluralista *los Derechos Humanos no son derechos basados en valores trascendentes a toda sociedad; son derechos que se basan en nociones de igualdad y de necesidad básica que no son absolutas ni trascendentes, sino conceptos cuyo significado se debe definir en cada época entre representantes legítimos de las diversas culturas* (pág. 74).

Con respecto al argumento de la diversidad conceptual y la diversidad de mundos, el modelo pluralista del profesor Olivé sostiene, que las diversas culturas pueden tener visiones del mundo que sean incommensurables y que los miembros de esas culturas vivan en mundos distintos, pero esto no impide que miembros de culturas diferentes sean racionales e interactúen racionalmente, que lleguen a acuerdos y que actúen de forma cooperativa y fructífera.

Es decir, nunca para el profesor Olivé, una diversidad de mundos debe llevar a una posición relativista.

Junto al modelo pluralista que estamos analizando, el autor del libro, maneja otro concepto de gran importancia, y que añade al modelo pluralista; este es el constructivismo, que tiene como base el pensamiento de Thomas Kuhn, y en resumen viene a afirmar que cuando accedemos de manera cognitiva a la realidad, ésta es independiente de los recursos

conceptuales, mediante la cual accedemos a ella, además de imponer ciertas barreras al contenido del conocimiento y de las teorías científicas.

A continuación el profesor Olivé conecta el pluralismo con el constructivismo, de la siguiente forma:

Lo que llamaremos un mundo es el conjunto de objetos y de relaciones entre ellos, tal y como son constituidos a partir de ciertos esquemas conceptuales y conjuntos de prácticas de los miembros de comunidades específicas, en sus interacciones con la realidad. Esta es la tesis constructivista. La tesis pluralista afirma que los conjuntos de prácticas y de esquemas conceptuales de los que disponen las comunidades epistémicas y las culturas son por lo general, diferentes, muchos de ellos conducen a un conocimiento legítimo de la realidad, y no hay razones para creer que convergen hacia una única, verdadera y completa descripción de la realidad, —más bien hay razones para pensar que eso es imposible— con base a lo anterior, concluiremos que existen diferentes mundos de hecho. Con esto daremos sentido a la tesis de que los miembros de comunidades lingüísticas diferentes o de diversas comunidades científicas viven en mundos diferentes (pág. 125).

En una palabra, el modelo constructivista-pluralista comparte las tesis básicas del realismo.

Un concepto clave en el planteamiento del profesor Olivé es el de definir lo que es un marco conceptual:

Un marco conceptual es un conjunto de presupuestos lógicos, epis-

temológicos, metodológicos, axiológicos y metafísicos, de pretensiones de saber específico. Estos elementos son presupuestos de creencias y teorías...los marcos conceptuales se construyen, se mantienen, se usan y se transforman de manera colectiva, de modo similar a como las comunidades utilizan y transforman lenguas y cosmovisiones (pág. 135).

Dicho esto se puede afirmar que la concepción constructivista-pluralista no niega la existencia de una realidad independiente de los marcos conceptuales y de los sujetos cognoscentes, sino al contrario, se sostiene una realidad independiente de todo esquema conceptual. En una palabra, la tesis realista constituye el punto de partida del argumento a favor de la pluralidad de mundos de hecho, pero ello no impide que esta postura sea incompatible con la idea de que una creencia aceptada por una comunidad puede ser sometida a crítica utilizando otros estándares. Sin embargo, si se interactúa con los miembros de la comunidad que acepta la creencia en cuestión, habrá que debatir con ellos los estándares que se habrán de utilizar.

Para diferenciar la posición constructivista de la relativista, el profesor Olivé mantiene que, no es lo mismo sostener que los marcos conceptuales contribuyen a la construcción de los hechos —y que en este sentido, los hechos no son independientes de los marcos conceptuales— que afirmar que los hechos dependen completa y únicamente de los marcos conceptuales.

Es decir, el constructivista y el relativista comparten el rechazo a la creencia de que existen estándares de evaluación que sean absolutos. Pero mientras que el relativista sostiene que los estándares siempre son relativos a un punto de vista, y por consiguiente cuando existe controversia a un nivel moral o epistémico desde dos marcos conceptuales diferentes, no existe estándares aceptables para los diferentes marcos y así evaluar dicha controversia, sin embargo para el constructivista, si bien no hay estándares absolutos, eso no significa que los estándares válidos en un marco no puedan ser válidos también en otros, ni que de común acuerdo, las partes no puedan encontrar estándares aceptables para ambos. Lo esencial es lograr acuerdos acerca de cuestiones de hecho y también sobre cuestiones normativas, ya que no hay nada trascendente a las culturas.

Para concluir matizaremos lo que significa en el pensamiento del profesor Olivé el que haya acuerdos entre miembros de culturas diferentes si sus estándares de racionalidad son diferentes:

Los acuerdos deben fundarse en un diálogo racional recíproco, para que se pueda llevar a cabo los fines que interesa a cada parte. ¿Cómo se llega a ese diálogo racional? Mediante el consenso (idea que está omnipresente en toda la obra y no es mencionada ni una sola vez).

FEDERICO LEAL CONTRERAS

* * *

Berger, Peter L. y Huntington, Samuel P. *GLOBALIZACIONES MÚLTIPLES. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. 2002. (421 pág.).

Este libro es producto de un trabajo de investigación de tres años realizado por el Institute for the Study of Economic Culture (ISEC) de la Universidad de Boston. El estudio fue llevado a cabo bajo la dirección de Peter L. Berger (sociólogo, director del ISEC) y Samuel P. Huntington (político, titular de la cátedra Alfred J. Weatherhead III de la Universidad de Harvard), y trata sobre como se ha ido implantando la globalización en diez países claves.

El punto de partida del libro es el ensayo de Peter L. Berger titulado *The Four Faces of Global Culture*, National interest, otoño de 1997. En donde Berger sostiene que para que hubiera un diálogo de culturas sería necesario conocer los procesos de globalización y resistencia cultural, con una mayor claridad de lo que hasta ahora se venía haciendo. Berger describió cuatro portadores de la globalización cultural:

- 1) Una élite internacional de los negocios llamada «cultura de Davos», término acuñado originalmente por Samuel Huntington para referirse a los participantes en las cumbres económicas de Davos.
- 2) En segundo lugar, una élite intelectual internacional que

Berger denomina «cultura de faculty club».

- 3) En tercer lugar, el «McMundo», un término con el que se designa a la cultura popular.
- 4) Y por último los movimientos sociales o movimientos populares (religiosos, por lo general) a gran escala.

Berger llega a la conclusión de que la globalización cultural es el movimiento de bienes e ideas (el flete o carga cultural) que se da entre Occidente y el resto del mundo.

Es importante resaltar la conclusión a la que llega Peter L. Berger en la introducción del libro:

*El cuadro que he presentado aquí es, como ya había anunciado, bastante complejo. Se resiste a síntesis fáciles, exceptuando la nada trivial conclusión de que la globalización cultural no consiste exclusivamente ni en una gran promesa ni en una gran amenaza. El cuadro también sugiere que la globalización es, **au fond**, una continuación, aunque sea de forma intensificada y acelerada, de un desafío que perdura: el de la modernización. En el nivel cultural, el gran desafío ha sido el del pluralismo: se han descompuestos tradiciones que se daban por sentadas y se han abiertos múltiples opciones en materia de creencia, valores y estilos de vida. No resulta distorsionado afirmar que esto trae como resultado otro gran desafío: el que conlleva el hecho de que los individuos y los colectivos gocen de mayor libertad. Esto es algo que difícilmente lamentará quien valore la*

libertad, a pesar de los costes. Lo que le interesará, en ese caso, es buscar posiciones intermedias entre la relativización interminable y el fanatismo reactivo. Ante la cultura global emergente, esto significa adoptar posiciones intermedias entre la aceptación y la resistencia militante, entre la homogeneidad global y el aislamiento parroquial. Esa búsqueda tiene sus dificultades, pero, como los datos de nuestro proyecto muestran de un modo persuasivo, no es imposible. (pág. 30).

El libro está estructurado en cuatro partes claramente diferenciadas cuyos títulos son: *Globalización y modernidades alternativas*; *La globalización y la subglobalización regional*; *La globalización en la periferia*, y por último; *El vórtice estadounidense*.

Cada parte está compuesta por una serie de descripciones fruto de los trabajos de campo que se han ido realizando, y muestra como las culturas resisten y al mismo tiempo hallan los medios para continuar adelante y como punto en común, estos trabajos nos revelan que la globalización cultural es mucho más diversa de lo que podemos imaginar.

Dentro de la primera parte tenemos el artículo titulado: *GLOBALIZACIÓN GESTIONADA. Poder estatal y transición cultural en China* (por Yunxiang Yan). El cual consta de dos apartados, el primero de ellos examina las cuatro caras de la globalización cultural tal y como fueron formuladas por Peter Berger, y en un segundo apartado se analiza los agentes y el

contexto social de ese proceso, que para el autor se desarrolla a finales de los noventa, en donde la mayoría de los ciudadanos independiente de su condición social toman conciencia de la idea de que la globalización representa un estadio inevitable en la modernización de China, así como una oportunidad para alcanzar el nivel de los países desarrollados. En palabras del autor, la conclusión a la que se llega es que el caso chino de globalización cultural presenta varias características interesantes. 1) *La globalización ha sido reinterpretada como elemento constitutivo del esfuerzo modernizador, un elemento componente importante de los objetivos del Estado-partido.* 2) *La mayor parte de los miembros de la élite cultural promueven la aproximación al proceso de globalización y han sido ellos mismo la clave de la traducción cultural y la localización llevadas a cabo.* 3) *El Estado-partido chino ha venido desempeñando un papel activo de liderazgo en casi todos los aspectos del proceso y, con ello, tiene la intención de asegurarse su legitimidad y poder.* 4) *El pueblo llano ha mostrado también su apetito por aceptar, localizar y, en última instancia apropiarse de los elementos de la cultura extranjera importada* (pág. 64).

Todo estos puntos muestran, que el caso chino evidencia un nuevo tipo de globalización cultural: un proceso gestionado en el que el estado desempeña un papel de liderazgo y en el que la élite y el pueblo llano trabajan conjuntamente para reivindicar activamente su propiedad sobre la cultura global emergente.

El capítulo segundo tiene como título: *COEXISTENCIA Y SÍNTESIS. Globalización y localización cultural en el Taiwan contemporáneo*. (Hsin-Huang Michael Hsiao). En dicho capítulo, se analiza principalmente la interacción entre globalización y localización, que para el autor no ha evidenciado ningún conflicto o choque cultural serio. El papel que el estado ha desempeñado ha sido clave como promotor en la globalización de la cultural local de los negocios, en resumidas cuentas el estudio realizado por el profesor Hsin-Huang muestra a Taiwan como una sociedad moderna abierta, plural, en cambio y adaptaciones constantes.

El capítulo tercero: *ASPECTOS DE LA GLOBALIZACIÓN EN EL JAPÓN CONTEMPORÁNEO*. (Tamotsu Aoki). Es una investigación acerca de los efectos de la globalización en Japón, y se centra en una serie de áreas específicas, como son las actividades de los intelectuales, la expansión internacional de los negocios japoneses y la transformación de los estilos de vida; en concreto la alimentación y la ropa. Con respecto a la alimentación es interesante la transformación que ha sufrido, en palabras del autor: *Se ha dicho que la cultura culinaria popular en Japón está actualmente dominada por las tres cualidades de lo «barato, rápido y sabroso», que alcanza su máxima expresión en la fast-foodización* (pág. 88).

La globalización de la cultura culinaria ha de ser considerada dentro del contexto del crecimiento económico, el cambio social, el desarrollo de los productos de preparación rá-

pida, el aumento de la clase media urbana, el papel social cambiante de las mujeres, el desarrollo de una conciencia cultural común a través de los medios de comunicación de masas, la propiedad de las viviendas y el arraigo de la costumbre de comer fuera. Las causas son tanto internas como externas.

El capítulo cuarto: *UNA CITA CON EL DESTINO. El caso indio de globalización cultural*. (Tulasi Srinivas). El autor del artículo pone en advertencia al lector de lo difícil que es tratar el tema de la globalización cultural en la India, dadas las diferencias existentes entre regiones, religiones, etnias, sectas, clases y castas, es decir, debido a su gran densidad cultural. Los indios están acostumbrados a una sociedad culturalmente plural en la que conviven muchos códigos de conducta, valores y sistemas de creencias diferentes. Y por último decir, que gran parte del artículo del profesor Tulasi Srinivas, se centra en demostrar que la India a parte de ser un receptor, es también un emisor cultural, en referencia a la exportación de pensamiento religioso a Occidente.

Dentro de la segunda parte del libro tenemos el capítulo quinto titulado: *LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL EN ALEMANIA*. (Hansfried Kellner y Hans-Georg Soeffner).

Para los autores que han estudiado la globalización cultural alemana desde diversos ángulos y en varios campos a lo largo de las casi treinta páginas del artículo, nada ha demostrado tener más importancia para lograr el cambio cultural que el lenguaje: La «invasión» de anglicismos en los

campos semánticos del alemán contemporáneo se hacen cada vez más patentes, inclusive en la vida diaria alemana, como por ejemplo en el uso extendido de términos y fraseologías relacionadas con la informática y la electrónica que han pasado a dominar tanto los campos de actividad técnicos como los cotidianos... las consecuencias de esta forma de aculturación tienen una importancia inmensa en cuestiones de globalización cultural. También hay que contar con los anglicismos que dominan los diferentes ámbitos de los medios de comunicación, desde la música pop, la política, la economía, la ciencia, los deportes y la moda, hasta la comunicación cotidiana.

En el capítulo sexto cuyo título es: *TENTACIONES RIVALES Y RESISTENCIA PASIVA. La globalización cultural en Hungría*. Dirigido por János Mátyás Kovács, se aportan pruebas consistentes para afirmar que en la Hungría actual se puede observar una mezcla única de homogeneización cultural a escala mundial, debido principalmente a la idiosincrasia del propio país. En palabras de János Mátyás: *La peculiaridad del caso húngaro en lo que a la globalización cultural se refiere deriva a menudo de una serie de estereotipos populares: País pequeño que no guarda parentesco con ningún otro, apertura al mundo, situación en plena encrucijada entre el este y el oeste, Kulturkreis europeo (alemán), cooperación habitual con sus conquistadores, legado de comunismo cínico (el socialismo de mercado), nacionalismo moderado, alto nivel de secularización, rusofobia*

inexistente, nulas muestras de aversión hacia los Estados Unidos, fuerte tradición cosmopolita, y rápida liberalización tras 1989 (pág. 189).

En la tercera parte del libro tenemos el capítulo séptimo titulado: *GLOBALIZACIÓN, CULTURA Y DESARROLLO. ¿Puede ser Sudáfrica algo más que una emanación de occidente?* (Ann Bernstein).

Éste está formado a su vez por cuatro apartados: En el primero de ellos se analizan las interacciones culturales que ha habido y hay en Sudáfrica. El segundo apartado el autor crea un «mapa» del impacto de las fuerzas globalizadoras. En el tercero, se examina el concepto de «renacimiento africano» expuesto por el presidente Mbeki, y en el último apartado, Ann Bernstein, desarrolla su visión particular de cómo se ha desarrollado la globalización en Sudáfrica.

El capítulo octavo se titula: *TENDENCIAS HACIA LA GLOBALIZACIÓN EN CHILE* (Arturo Fontaine Talavera).

En este artículo el profesor Fontaine señala, que la sociedad chilena ha vivido un periodo de cambios acelerados, muchos de ellos traumáticos. La apertura de la economía ha globalizado el consumo y a ello ha contribuido especialmente los programas internacionales de televisión. Con respecto a la globalización hay una división en la sociedad chilena, ya que algunos sectores están a favor de ésta, ya que propicia que se produzca una secularización similar a la que ha tenido lugar en los países más desarrollados de Europa. Pero por otra parte ese programa cuenta con la firme

oposición de sectores conservadores que tienen influencia y hunden sus raíces en las Iglesias –la católica y las evangélicas–, en la comunidad empresarial y en los medios de comunicación. La cuestión que plantea el profesor Fontaine es saber si la situación actual de Chile es de transición hacia una modernidad globalizada al estilo europeo o por el contrario desarrollará una modernidad alternativa que sea moralmente conservadora y orientada a la familia, pero, al mismo tiempo, liberal y abierta en lo económico. No halla en su análisis el autor del artículo, elementos antiglobalización constituidas localmente, los propios movimientos conservadores católicos y protestantes se inscriben dentro de movimientos globales.

El capítulo noveno lleva como título: *LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL EN TURQUÍA. Actores, discursos, estrategias*. (Ergun Özbudun y E. Fuat Keyman).

Este trabajo se centra principalmente en el rápido cambio social, cultural, económico y político, que ha experimentado la sociedad turca, durante la pasada década al amparo del resurgimiento del islam. En las propias palabras de los autores del artículo: *Este resurgimiento ha adoptado diferentes formas, discursos, conflictos y actitudes. Los procesos de globalización han configurado, en buena medida, el modo en que el islam ha comenzado a desempeñar un importante papel en los asuntos políticos, económicos y culturales de Turquía...no es la polarización, sino la convivencia entre globalización e*

islam, lo que configura la vida económica (pág. 338-339).

La cuarta parte del libro, tiene un solo capítulo dedicado a los Estados Unidos, que se titula: *A LA VANGUARDIA DE LA GLOBALIZACIÓN. El mundo de los globalizadores estadounidenses*. (James Davison Hunter y Joshua Yates).

En este capítulo se analizará lo que la globalización significa para aquellos estadounidenses que generan una «cultura mundial»: las élites de los negocios, en la cultura popular, en la política y en la fe, las cuales componen la vanguardia de la globalización. La conclusión a la que llegan los autores del artículo es que: La vanguardia de la globalización coincide en que el mundo será cada vez más electrónico, individualista, guiado por el libre mercado y democrático gracias a la globalización. También coinciden en que, al menos de momento, el mundo tenderá más a parecerse a (que diferenciarse) Estados Unidos (u Occidente). Además, si las naciones, las culturas locales, las organizaciones, las corporaciones, etc., no «se suben a bordo» de la globalización, perderán probablemente los beneficios y las oportunidades que ésta conlleva, y serán cada vez menos capaces de satisfacer las necesidades básicas de sus miembros/electores/clientes, con lo que quedarán cada vez más rezagadas y con pocas opciones de llegar a ponerse nunca al día. En definitiva se aboga por no perder el tren de la americanización del mundo.

FEDERICO LEAL CONTRERAS