

acceso al objeto, en cierta medida lo aleja y en cierta medida lo incorpora al horizonte cognoscitivo y por ello vital de la persona.

La abstracción es una suerte de intermediación, porque está en el origen de la captación intelectual y comunica directamente con el constructo perceptivo. Pero también es el inicio de la mediación intelectual, por lo que lo conocido no se presenta con la singularidad de la existencia extra-mental.

El capítulo quinto trata del concepto desde una perspectiva tomista. El concepto para el Aquinate da a conocer las cosas, pero no como algo que se construye en un proceso mental que representa o es imagen del mundo, sino que el contenido intencional permite el acceso a la cosa de un modo natural.

El sujeto vive en el mundo y puede comprenderlo porque tiene mente. Es cierto que la cosa conocida no es la cosa real pero es una semejanza que conviene con la cosa, conveniencia que se realiza en la operación. La representación, tal como la entiende el Aquinate y nos propone la autora de estas lecciones no desliga al sujeto de la realidad sino que lo vincula, pero de una manera en la que se recupera de otro modo cognoscitivamente, aquello que es.

Sirva este breve resumen para animar a la lectura detenida de este libro, en el que desde una perspectiva metafísica se aborda en su actualidad y complejidad cuestiones del todo centrales del conocimiento humano.

M^a Socorro FERNÁNDEZ
sofer@ubu.es

BLUMENBERG, H.: *Historia del espíritu de la técnica*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2013, 172 pp.

Los editores de este volumen póstumo de Hans Blumenberg han recopilado cuatro textos en los que Blumenberg abordó el problema de la “historia del espíritu de la ciencia”. Los dos primeros textos son dos introducciones a este proyecto, seleccionadas entre las varias que Blumenberg escribió a tal efecto. El tercer texto es una recapitulación de una conferencia pronunciada por Blumenberg, seguida de una breve discusión. En cuarto lugar, cierra el volumen un texto sobre la importancia del cambio de comprensión del mundo a comienzos de la Edad Moderna que posibilitó el nacimiento de la técnica.

Exponemos brevemente a continuación los textos (exceptuando la conferencia, por ser excesivamente breve y repetir los dos textos precedentes) y concluimos con una reseña crítica al proyecto de Blumenberg.

Primer texto: Algunas dificultades de escribir una historia del espíritu de la técnica

Un problema que no es exclusivo de la historia de la técnica, sino común a la disciplina histórica, es su tendencia «cronística» (p. 9), es decir, la preferencia a considerar las acciones humanas datables (tratados, guerras, etc.) como el contenido primario de la ciencia histórica. Incluso cuando, tratando de superar esta tendencia, la historia pretende *explicar* las acciones humanas, se sigue «salvaguardando la databilidad» (p. 10) mediante el

recurso a libros, discursos y manifiestos, que preceden a las acciones y las explican sin dejar por ello de ser un tipo especial de acontecimiento datable. Según esta visión, las “circunstancias históricas” no son otra cosa que una enumeración de los acontecimientos ocurridos o, como mucho, su «consecuencia y plasmación» (p. 10).

La aparente simplicidad de este proceder historiográfico se derrumba cuando entra en escena la posibilidad de que exista algo así como unas circunstancias históricas que “hagan comprensibles” los acontecimientos. Blumenberg arguye que éste es precisamente el caso de la historia de la técnica, y ofrece como ilustración una observación de Marx. Según éste, la mecanización de la producción es una «consecuencia, traducida en inventos, de la estructura del trabajo de la primera manufactura industrial, con la desintegración de la producción originariamente artesanal de una mercancía en sus operaciones laborales elementales» (p. 10-11). Los inventos, o su posibilidad, serían algo prefigurado en el propio proceso de trabajo: es el taller de producción el que “inventa” las máquinas; el inventor es sólo el funcionario de la industrialización. Una historia crítica de la tecnología, apunta el propio Marx, debería valorar «las circunstancias materiales como una condición de los sucesos y de las acciones del espíritu» (p. 11).

Queda así trazada la idiosincrasia de un nuevo ámbito de la disciplina histórica (la “historia de la técnica”). Pero el proyecto de Blumenberg no es narrar lo que ha ocurrido dentro de ese ámbito, sino uno más ambicioso: analizar cómo surgió ese ámbito, qué cambios en la concepción del mundo posibilitaron o requirieron el surgimiento de la técnica; en suma, cómo ocurrió la «salida de la técnica *del ámbito de la historia*» (p. 14). No se trata de hablar del surgimiento de la técnica como actividad del *homo sapiens* (lo cual fue un proceso biológico), sino del surgimiento de la reflexión sobre tal actividad (lo cual fue un proceso histórico, cuyo estudio corresponderá a esta historia de la técnica).

La esperanza de que para esta historia de la técnica baste con examinar los textos de la época (siglos XVII y XVIII) que exponen las motivaciones de la producción de orden técnico se revela como una ingenuidad, debido a la existencia de una dificultad (a la que hace referencia el título del texto). En efecto, para Blumenberg los textos coetáneos justifican un cambio que, en realidad, ya ha ocurrido: el surgimiento de la técnica hay que buscarlo en un cambio en la concepción del mundo que se ha producido antes de que estos abogados de la técnica produzcan sus vindicaciones (p. 14).

El resto del texto es una justificación de esta tesis central por medio de tres ejemplos. El primero de ellos es la noción de invento. El invento y su susceptibilidad de ser una propiedad; es decir, la *patente*, referida no a la cosa en sí, sino a la idea de una cosa, es una noción con muchos presupuestos históricos. La *idea*, que para actualmente expresa la *ocurrencia*, significó por contra desde Platón el *modelo* de lo ya dado en la naturaleza; dentro de la concepción platónica sería incoherente el hablar de inventos, es decir, de una cosa cuya idea no existe hasta un momento dado. Blumenberg traza la ruptura entre ambas concepciones a mediados del siglo XV, en los *Diálogos* de Nicolás de Cusa. En ellos, un artesano que produce utensilios de madera arguye, frente al escolástico, que las formas de las cucharas, las escudillas y las ollas se deben exclusivamente al arte humano, y no son imitación de la naturaleza.

Blumenberg trae a colación un intento de explicación “economicista”: la voluntad de abolir los monopolios reales utilizó el argumento de que eran “trabas artificiales” a algo que

estaba al alcance de todos, a diferencia de la propiedad de una idea, la cual, al fin y al cabo, no estaba presente hasta que la concibió su inventor. Pero Blumenberg rechaza esta explicación tan simple: esta concepción de la invención no lo hicieron los propios inventores de manera corporativista; sino que en el debate sobre los monopolios se da ya como supuesta. En consecuencia, tiene que ver con cambios más amplios de la concepción del mundo.

El segundo ejemplo es el cambio de la concepción de las leyes naturales. En época helénica, la ley natural se entiende de manera análoga a la ley política: como un código que exige obediencia, dejando por tanto espacio a la transgresión. Los *mecanismos simples* (por ejemplo, las poleas, en las que una pequeña fuerza mueve un gran peso) son concebidos, consecuentemente, como ingenios que *burlan* a la naturaleza. La ciencia mecánica era una «síntesis de tales trucos» (p. 19). Tal concepción estaba, además, estrechamente entrelazada con el cristianismo y su noción de *milagro*: esto es, aquella alteración del orden de la naturaleza que puede ocurrir en cualquier momento (p. 20).

La noción moderna de ley natural surge por primera vez en la obra de Galileo y logra su visión más pregnante en Bacon: no se puede dominar la naturaleza salvo obedeciéndola. Es decir, los efectos de la técnica no se consiguen *contra* la naturaleza, sino sólo *según* sus leyes. El Dios que ha decretado esas leyes no puede contradecirse a sí mismo violándolas. La diferencia esencial estriba, sin embargo, en que las leyes de la naturaleza pasan a ser vistas, no como descripciones de procesos, sino como normas que están por encima de los procesos. Es decir, así como los procesos existentes son permitidos por las normas, también hay toda una serie de procesos posibles que serían igualmente permitidos por ella; la técnica consistirá en hacer efectivas esas posibilidades no presentes en la naturaleza, pero permitidas por ella. En consecuencia, la propia distinción entre la naturaleza y la técnica (o entre lo natural y lo artificial) desaparece; no hay ninguna diferencia esencial entre los productos ya presentes en la naturaleza y aquellos que requieren el uso de la técnica, pues ésta *actualiza* posibilidades igualmente inherente a ella.

El tercer ejemplo es el cambio de concepción del lugar del hombre en la naturaleza. La visión pre-moderna concibe la naturaleza como un «orden establecido a causa del hombre y orientado hacia el hombre» (p. 35-36). El abandono de la consideración providencial de la naturaleza que caracteriza a la Modernidad implicó la voluntad de imponerle al mundo un carácter humano del que, de entrada, carece.

En esta nueva concepción del mundo como un lugar no necesariamente hospitalario surgen temores inimaginables antes de la Edad Moderna, como pueda ser el de la superpoblación. Tomás Moro plantea en 1516 la posibilidad de una superpoblación de carácter regional; Hobbes es el primero, en 1642, en concebir la posibilidad de que, en conjunto, llegue a haber en el mundo más habitantes de los que puede alimentar la naturaleza. La falta de confianza en la *habitabilidad* de la naturaleza supone un acicate para la invención técnica: la subsistencia no se confía a la mera naturaleza, sino al resultado de aplicarle las mejoras técnicas.

Segundo texto: Problemas metodológicos de una historia del espíritu de la técnica

El segundo texto expone de manera paralela (y, en ocasiones, con repeticiones literales) el mismo planteamiento, que no volvemos a exponer aquí. Hay, sin embargo, un par de puntos novedosos.

El primero de ellos es un enfoque más metodológico de la historia de la técnica. Al final del primer texto Blumenberg había rechazado, de pasada, la viabilidad de utilizar un modelo de infraestructura/superestructura para estudiar la historia de la técnica. Blumenberg justifica ahora más detalladamente su posición. De entrada, rechaza la «gigantomaquia de los idealistas y materialistas» (p. 58). No se trata, solamente, de que optar acriticamente por una de las dos opciones aplane un plexo de relaciones y efectos recíprocos entre ámbitos distintos; frente a esto, Blumenberg considera que el pluralismo metodológico es una solución adecuada. El problema principal de esta disputa es la estrechez de miras que supone reducir el análisis de un ámbito a sus *causas*, es decir, a las cuestión de si estas han sido materiales o de orden intelectual. Lo fundamental, para Blumenberg, es «reparar en el simple hecho de que los procesos pueden estar sometidos a una aceleración o y un retraso, pueden ser padecidos o adoptados, pueden presentar como correlatos la apropiación o el extrañamiento» (p. 58). Una historia de la técnica ha de estudiar el efecto que las concepciones del mundo tienen en los procesos técnicos, sin necesidad de afirmar que la técnica sea un producto exclusivo de tales concepciones.

El segundo punto es la relativa independencia de la historia de la técnica y la de la ciencia: la primera no es simplemente un capítulo de la segunda. En efecto, la Edad Moderna incipiente reflexionó sobre su historia y observó, con sorpresa, que pese a tantas veces repetido estancamiento de las ciencias desde el final de la Antigüedad, las innovaciones técnicas se habían ido sucediendo con asiduidad. Es, de hecho, algo característico de la Modernidad el que la técnica se haya subordinado a la ciencia; esta subordinación es un proceso histórico algo a estudiar, y no algo a dar por sentado.

Cuarto texto: Merma del orden y autoafirmación. Sobre la comprensión del mundo y el comportamiento respecto a éste en el devenir de la época técnica

Se retoma en este último texto un problema que Blumenberg ya ha tratado en el primero: la concepción del lugar del hombre en la naturaleza, y el paso de una visión teleológica a la visión propia de la Modernidad. Es a esta pérdida de la concepción teleológica de la naturaleza a la que Blumenberg denomina «merma del orden».

Ese *orden* presuntamente perdido puede conceptualizarse de varias formas. La primera es realizar directamente la pregunta de si, en la estructura del mundo, se ha tenido en consideración al ser humano. Debido al antropocentrismo tan flagrante de esta forma de plantear la cuestión, es muy tentador responder negativamente a esta pregunta sin tomar en consideración cuestiones ulteriores. Pero en lo que Blumenberg quiere insistir es que la pérdida de orden que caracteriza a la Modernidad se puede expresar de otras maneras; por ejemplo, aquella que concibe los procesos naturales como *acciones* que tienen *metas*. En el mejor de los casos, dicha meta es el hombre; pero no es necesario que sea así para que siga habiendo un orden. En consecuencia, entender la merma de orden de la Modernidad pasa por entender lo que significa que los procesos naturales no sean *acciones*.

Y Blumenberg, citando a Nietzsche, insiste en que «toda forma de teleología no es sino un derivado de la teología» (p. 110); ambas son dos maneras distintas de recurrir a la Providencia. Eliminada esta, sólo queda una interpretación mecanicista del mundo. Pero lo característico de la Modernidad es que este mecanicismo no supone una parálisis de la

acción, sino todo lo contrario: precisamente porque el mundo no tiene un sentido, es posible para el hombre otorgarle uno; precisamente porque el mundo no adjudica al hombre su rango puede proyectarse el hombre a sí mismo sobre el mundo.

Tras exponer todo esto, Blumenberg pasa a defender su tesis: a pesar de que en la Edad Media hubo un estancamiento de las ciencias, la Modernidad (es decir, la concepción técnica del mundo) no es una mera continuación de la Antigüedad tardía, sino que por el contrario tiene unos presupuestos que no estaban en ella y que surgieron, precisamente, en la Edad Media. Así, la concepción técnica del mundo y, en general, la Modernidad, serían la culminación y no la negación de la Edad Media.

Justificar esta tesis requiere sobre todo, dos cosas: explicar la aparente preeminencia de la teología en la Edad Media y contrastar el mecanicismo moderno con el de la Antigüedad tardía. Con respecto al primer punto, Blumenberg es muy claro: no cabe duda de que los debates escolásticos se realizaban con un vocabulario teológico, pero no hay que llevarse a engaño: afirmar que la voluntad de Dios es absoluta es lo mismo que afirmar que no hay Providencia, pues ésta implica la adecuación del mundo al hombre y, en esa medida, una coacción a la libertad de Dios. El propio Leibniz, aduce Blumenberg, señaló la equivalencia entre la *voluntad sin razón* de la divinidad y el mecanicismo epicúreo. El vocabulario teológico oculta la afirmación sin paliativos de la merma de orden.

El segundo punto consiste en examinar si el mecanicismo helenístico y moderno son tan distintos como para hacer plausible la tesis de Blumenberg de que la Modernidad no podría haber seguido a la Antigüedad sin pasar por la Edad Media. A ese respecto, Blumenberg señala la diferente concepciones que el mecanicismo helenístico y moderno tienen del lugar del hombre. El objetivo de las explicaciones mecanicistas del Epicureísmo es *neutralizar* los fenómenos, mostrar que, sea una u otra su causa, en ningún caso pueden llegar a ser causa de preocupación para un hombre ajeno a ellos. Por contra, el mecanicismo moderno consiste en la afirmación reiterada de que, puesto que la explicación mecánica de la naturaleza reduce los sucesos naturales a procesos esencialmente reproducibles, va de suyo una «implicación técnica» (p. 131) del saber (que faltaba en el epicureísmo). A diferencia de la *ataraxia* epicúrea, el hombre moderno puede autoafirmarse en el mundo, pues toda explicación mecánica del mundo sirve, por definición, para cambiarlo.

Conclusión

Pese a su carácter introductorio y esquemático, la exposición de Blumenberg resulta muy convincente; cabe la duda, sin embargo, de si la causa no podrá ser, al menos parcialmente, ese mismo carácter inacabado. Tal vez la realización del proyecto anunciado por Blumenberg conduciría a ulteriores dificultades, pero Blumenberg sólo traza en este libro una ruta; las críticas se habrá que objetárselas a quien acepte el reto de recorrerla. Si insistiéramos, pese a todo, en lanzar piedras contra un tejado sin terminar, podríamos apuntar algunos problemas; comentaré sólo uno de ellos: la cuestión del método.

A esta obra, más allá de los ejemplos interesantes que la ilustra, subyace un determinado método. No me refiero tanto a cómo realizar la investigación (Blumenberg argumenta irrefutablemente un pluralismo metodológico), sino a qué se pretende en general investigar. Blumenberg renuncia a limitarse a implicaciones causales: no pretende argumentar ni

que las condiciones materiales causen ideologías, ni que éstas causen hechos materiales. Lo que pretende es, por tanto, algo muy parecido a las “afinidades electivas de Max Weber” (a quien, sorprendentemente, Blumenberg no cita en todo el libro). Pero, si éste es el caso, se echa en falta algo más de claridad sobre el procedimiento: ¿qué quiere decir que las circunstancias históricas hacen comprensibles los hechos? ¿Está justificado hablar de ese tipo de condicionamiento que no llega a ser causación? Finalmente, con respecto a la voluntad de Blumenberg de explicar las aceleraciones y ralentizaciones, las aceptaciones y los rechazos de los procesos: ¿no son tales aceleraciones, etc. otros tanto procesos? ¿Si una ideología ralentiza un proceso, no podemos ver una relación causal entre esa ideología y un proceso material consistente en ralentizar un segundo proceso ya en marcha?

En cualquier caso, estos comentarios no pretenden cancelar el proyecto de Blumenberg, sino exponer posibles trabas para poder eliminarlas.

Fernando GARCÍA MENDÍVIL
 Université de Pau et des Pays de l'Adour

MUÑOZ, J.: *Filosofía y resistencia: intervenciones*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, 224 pp.

En el mundo fragmentado en el que vivimos ¿es posible el ejercicio auto-reflexivo? ¿Es posible un pensamiento que vaya más allá de la mera actualidad, de la mera inmediatez? ¿Se puede pensar el presente? Las reflexiones de Jacobo Muñoz en *Filosofía y Resistencia* giran precisamente en torno a esta cuestión, en torno a la posibilidad de reflexionar sobre nuestro tiempo histórico, en torno a la posibilidad de *construir* lo que él llama una ontología del presente.

La problematización de este asunto, no es para nada puro pasatiempo o mero ejercicio intelectual, es una cuestión que nos apela con urgencia –por cuestiones históricas y filosóficas hartamente señaladas– desde el presente. Y es que en un presente caracterizado principalmente por su *complejidad*, por una multifocal *crisis civilizatoria*, por procesos de *globalización* cuyo puerto no se sabe muy bien cuál va a ser, en un mundo en definitiva –usando la expresión del autor– *tremendamente astillado*, se hace más que necesario el intento de establecer algún tipo de nexo de sentido entre toda la multiplicidad de fragmentos en los que se ha descompuesto nuestro tiempo histórico. Es a esta tarea, sostiene Jacobo Muñoz, a la que se debe dedicar –entre otros– la filosofía, entendiéndola a ésta como un ejercicio de resistencia.

Resistencia precisamente porque no se trata de resignarse con lo dado, de quedarse en las convenciones o en los dogmas, sino de ser críticos. Jacobo Muñoz entiende en efecto, que la filosofía no puede tener otra forma sino la de «autoconciencia crítica de una cultura».

Sin embargo, como acabamos de señalar, la posibilidad de un pensamiento totalizador se vuelve problemática en el horizonte actual, no solo por el carácter fragmentario del presente –que nos pide grandes cautelas cuando empleamos términos como sociedad, pueblo o nación– sino que también por el hecho de que las categorías que el pensamiento occidental venía utilizando durante siglos, se encuentran hoy –tras un tumultuoso siglo XX– sujetas a una profunda revisión. En efecto, las filosofías críticas del pasado siglo han puesto el acento en lo corpóreo de la razón (y de sus portadores) y en la vinculación de ésta con las prác-