

matices la teoría bourdiana, muestra su complejidad y ambivalencia, utilizando su teoría contra su propio autor. Se trata, sin lugar a dudas, del mejor homenaje que pueda rendirse a una de las grandes figuras de la sociología contemporánea mundial. La única crítica que suscita esta obra maestra es, quizá, la escasa atención prestada por el autor a las discusiones y controversias intelectuales que mantuvo tanto en Francia como en el resto del mundo con sus principales rivales.

En cualquier caso, la lectura de este libro resulta indispensable para cualquier persona interesada por el pensamiento sociológico en general y el estructuralismo genético en particular.

Bibliografía

- Abbott, A. *Ecologies and Fields*. Chicago: The University of Chicago, 2005.
- Bourdieu, P. Postface. *Architecture gothique et pensée scholastique*. Par Erwin Panofsky. Paris: Minuit, 1967.
- Bourdieu, P. *La miseria del mundo*. Madrid: Akal, 1999.
- Cassirer, E. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*. Paris: Minuit, 1983.
- Dewerpe, A. “La stratégie chez Pierre Bourdieu. Note de lecture.” *Enquête* 191.3 (1996): 191-208.
- Durkheim, É. *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal, 1978.
- Ethis, E., Fabiani, J-L. et Malinas, D. *Avignon ou le Public participant. Une sociologie du spectateur réinventé*. Montpellier: L’Entretemps Éditions, 2008.
- Fabiani, J-L. *Les philosophes de la République*. Paris: Minuit, 1988.
- Fabiani, J-L. *Après la culture légitime: objets, publics, autorités*. Paris: L’Harmattan, 2007.
- Fabiani, J-L. *L’éducation populaire et le théâtre. Le public d’Avignon en action*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2008.
- Fabiani, J-L. *Qu’est-ce qu’un philosophe français? La vie sociale des concepts (1880-1980)*. Paris: Éditions EHESS, 2010.
- Gorski, P. *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham: Duke University Press, 2013.
- Lahire, B. “Champs, hors-champs, contre-champs.” *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Paris: La Découverte, 1999. 23-57.
- Panofsky, E. *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris: Minuit, 1967.
- Reed-Danahay, D. *Locating Bourdieu*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

EGUZKI URTEAGA

Universidad del País Vasco

Vitoria - España

eguzki.urteaga@ehu.es

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.64970>

Gómez Müller, Alfredo. Nihilismo y capitalismo. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2016. 170 pp.

La pertinencia de esta obra de Alfredo Gómez Müller, *Nihilismo y capitalismo*, es directamente proporcional a la inminencia del problema que trata: la crisis de la cultura o de la “civilización” en la era capitalista. Esta crisis alude a las consecuencias negativas que han acreado el desarrollo y generalización de un determinado modo de vida, fundamentado sobre los modelos específicos

de subjetividad y de subjetivación que favorece el régimen capitalista. El modelo específico de subjetividad que se instaure en la era capitalista no es otro que aquel que entiende al sujeto como un “individuo” aislado, esencialmente aislado tanto de sus congéneres como de las mismas condiciones materiales que lo sustentan. En consecuencia, el espacio social se ve necesariamente transformado en una mera colección de individuos soberanos, cuyas relaciones habrán de determinarse primariamente por la competencia, aquella que tiene como fin único la acumulación privada de los bienes materiales y sociales.

Sin embargo, el énfasis del análisis de esta obra recae en la *crisis de la cultura*, al entender que en la base del problema de la subjetividad imperante que propaga el capitalismo está la naturaleza, también determinada, de las representaciones que dicho modelo de subjetividad le permite hacer al individuo sobre los otros, sobre lo viviente, sobre su trabajo y sobre mundo que lo rodea. Así, lo que se quiere es llamar la atención sobre las consecuencias que acarrea el hecho de que este individuo aislado no pueda sino generar representaciones de su entorno como objetos dispuestos a la “apropiación privada y acumulativa” (8), bajo la premisa de que esto niega rotundamente el campo simbólico de la sociedad, el espacio cultural entendido como la creación de sentido y de valor humano. El análisis y denuncia de este problema específico de nuestra civilización se denomina la crítica cultural del capitalismo. Esta crítica es el tema central de este libro.

Nihilismo y capitalismo tiene como objetivo realizar una presentación temática e histórica de los puntos clave de esta

crítica cultural. Lo que se busca, pues, es superar la idea del capitalismo entendido como un simple “modo de producción”, para presentarlo como un régimen que, operando a partir una racionalidad instrumental y calculadora, orientada hacia la acumulación y dominio sobre los otros y el mundo, “engendra una subjetividad ‘unidimensional’ capaz de finalidades utilitarias pero incapaz de (re)crear social e incesantemente una simbólica del sentido existencial” (10). Así, el nihilismo, entendido como “el producto histórico de un régimen social y económico donde tiende a borrarse la capacidad humana de (re)crear sentido existencial y valores” (8), pasa a ser, en de la óptica de la crítica cultural, “la representación general del mundo que sustenta al capitalismo” (9). Esta obra se enfocará entonces en mostrar por qué el régimen capitalista es incompatible con la idea de cultura, entendida, primeramente, como “cultivo de lo humano” (11).

Para tal fin, el libro se divide en cuatro apartados, en donde, con la ayuda de textos clave, el autor va clarificando cada uno de los términos de esta crítica, al tiempo que los concatena en la coherencia de su denuncia.

En el primer capítulo del libro, “La conciencia del nihilismo”, se parte de las elaboraciones filosóficas de Nietzsche sobre el término nihilismo, así como su famosa sentencia sobre la “muerte de Dios”, y se concluye con la interpretación metafísica que Heidegger hace del fenómeno nihilista como “olvido del ser”. Aquí se presta especial atención a la distinción nietzscheana entre nihilismo pasivo y nihilismo activo, al hecho de que el mismo fenómeno del nihilismo sugiera, por una parte, la instancia necesaria para la

refundación de una ética basada en un nuevo principio (para Nietzsche, el de la vida, es decir, el de la voluntad de poder), así como, por otra parte, el síntoma de un espíritu cansado y negligente ante su capacidad de crear sentido y valor frente al mundo. Esta interpretación dual del fenómeno del nihilismo es fundamental para entender en lo sucesivo las dos tesis que se siguen de la crítica cultural del capitalismo: por una parte, la de culparlo de producir un ambiente simbólico donde el hombre se despoja de su capacidad de producir sentido existencial y, por otra parte, la de recordar que esta capacidad humana es constitutiva de las relaciones de poder que se entretienen entre el sujeto y su mundo circundante. Ambas tesis se seguirán desarrollando con el análisis que el autor hace de las interpretaciones que Heidegger elabora a partir de su lectura de Nietzsche, mostrando allí cómo, al avanzar desde una lógica del poder como dominación a una comprensión del poder como un poder-crear, Heidegger termina por llevar la crítica del nihilismo al plano de la representación, al plano de la relación del hombre con el ser, con los entes. El autor retoma así la crítica heideggeriana de la maquinación y la técnica como formas de concebir al ente en general, para mostrar las consecuencias de la metafísica de la naturaleza que las sustenta: la metafísica del ente como algo “explotable mecánica y técnicamente” (35).

A pesar de que la crítica a la mecanización y tecnificación del mundo ya permitiría una vinculación clara del fenómeno del nihilismo con la industrialización capitalista, las nociones anteriores tocan tierra y se conectan con la crítica cultural de capitalismo solo cuando se

formula la pregunta ¿“quiénes son los asesinos de Dios”?, es decir, ¿quiénes son concretamente los verdaderos beneficiados en un mundo obcecado por generar “rentabilidad y ganancias” (49)? Aquí el autor utiliza las ideas de Jean-Paul Sartre, quien acusa a la burguesía de ser la culpable de la muerte de Dios y, de la mano de este planteamiento, prosigue a identificar las condiciones del nihilismo en la dinámica capitalista.

Esta identificación tiene lugar, pues, en el segundo capítulo del libro, titulado a su vez “Nihilismo y capitalismo”. La reflexión que Sartre realiza sobre la burguesía como la culpable de la muerte de Dios le permite al autor ilustrar los diferentes análisis teóricos que nutren la crítica cultural del capitalismo: la idea de que este genera un tipo de racionalidad *analítica* que no solamente produce individuos atomizados, sino que además anula la pregunta por el “sentido del existir y del ser en general” (56). En lo sucesivo, y una vez afirmada la identificación entre capitalismo y nihilismo, el autor expone somera pero muy claramente las ideas de distintos autores que, aun sin ser necesariamente críticos del capitalismo, terminan apoyando dicha identificación, señalando la “clausura capitalista del sentido y del valor” (60). La racionalidad capitalista, que “clausura todo pensar y todo obrar que desborde los límites de los fines y medios orientados hacia la posesión y consumo del mundo y de los humanos” (63), termina por ser una clausura “de lo *posible* como tal y por ende de la *libertad*” (63), es decir, la libertad de autodeterminación del ser humano y su capacidad creativa para aprehender el mundo que lo rodea, a través de representaciones de sentido

y valor vinculantes de todos los seres humanos. Sobre este punto el autor reconstruye algunos planteamientos de Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis y Herbert Marcuse, principalmente.

El tercer capítulo del libro, “Anticapitalismo y cultura(s)”, refuerza la tesis que se ha venido desarrollando, al tiempo que introduce, de la mano de varios autores, una noción general de la cultura. La refuerza al destacar las consecuencias de la “subjetividad posesiva” que produce el capitalismo, mostrando que –siguiendo a Marx– la alienación del individuo en la propiedad privada destruye la posibilidad de una interpretación humana del mundo. Algo es humano cuando se piensa desde “la universalidad genérica que es cada persona, esto es, en la medida en que cada persona pueda considerarlos como suyos y de todos” (90). Si el capitalismo prepara una subjetividad que solo dota de existencia a aquello que puede poseer, utilizar y capitalizar (*cf.* 89) lo humano, entendido como el espacio de identificación común en la intersubjetividad (identificación del otro pero también propia), necesariamente desaparece. Así, como afirma el autor:

[E]l existir humano carece de sentido cuando la subjetividad ha perdido la capacidad de reconocerse en el otro y en lo otro, en su actividad y en la de los otros; cuando ha perdido la capacidad de “sentirse en casa en el mundo” o de sentir el mundo como su propia casa. (92)

Este sentimiento de aislamiento y soledad (que derivará también en el tedio que en el siglo XIX se denominaba como el “mal del siglo”) le permite al autor corroborar que la crítica cultural del capitalismo coincide con distintas

denuncias que ya desde sus comienzos se le hacían a la visión “unidimensional”, privada de libertad y desprovista de humanidad que advino con el comienzo de la era industrial. Por esta razón se nos presenta entonces brevemente la conexión que hay entre los pensadores denominados “románticos” y la crítica cultural del capitalismo, bajo la figura, principalmente, de John Ruskin.

Posteriormente, el autor se enfoca en la noción de cultura y, sobre todo, en las definiciones que van a resaltar su componente ético. Ante las definiciones aditivas y globales de lo que es la cultura, el autor privilegia, en cambio, un marco teórico donde se discierne con más claridad la particularidad de este término. Siguiendo los planteamientos de Clifford Geertz, quien define la cultura como “integración ‘simbólica’ de la experiencia y de la orientación normativa y axiológica de la vida individual y social” (113), el autor privilegia entonces una noción de cultura que la emparenta con la de creación de sentido y valor, destacando así la importancia de esta “en cuanto que producción de referentes para la orientación de la vida y en la vida humana” (115). Esta idea el autor la encontrará también en los planteamientos del antropólogo argentino Rodolfo Kusch, en las ideas de Luis Villoro, así como en las teorías multiculturalistas de Will Kymlicka o Bhikhu Parekh. Al final, la tesis que el autor termina por afirmar es que “la abierta (re)creación de sentido y valores no es *un* elemento distintivo de la cultura entre otros, sino más bien *el* carácter distintivo de la cultura, que determina la inteligibilidad de todos los demás elementos [...] de la cultura” (119).

Luego, para mostrar por qué esta definición de cultura comporta en sí

misma una dimensión ético-política, el autor toma como ejemplo a Marx y a la crítica que este dirige a la alienación capitalista. Bajo la idea de que el comunismo supone la *emancipación* llamada a liberar al hombre de la alienación en la que lo arroja la propiedad privada, al tiempo que supone crear también un “mundo” donde cualquier ser humano pueda “sentirse en casa” (122), el autor destaca que toda forma de cultura supone una dimensión ético-política, pues, más que responder a una forma determinada de “emancipación” (la que propone, por ejemplo, el comunismo), la cultura, como constante creación de sentido, se presenta como un espacio que siempre tiene como fundamento un ideal de *reconciliación*: “reconciliación entre el ‘hombre y la naturaleza’ y entre los humanos consigo mismos” (121). De allí que el autor enfatice en la importancia del hecho de que esta dimensión ético-política de la cultura sea una tarea siempre abierta, acaso irresoluble, pues en su misma fuerza de (re)creación incesante, la cultura se abre al espacio de la moral y de la filosofía práctica; en fin, tiene una apertura a las posibilidades indeterminadas del porvenir y el deber ser.

El ser de lo ético no es el ser, sino el deber-ser, esto es, algo que, como el valor, presenta la ambivalencia ontológica de no existir en la realidad presente y de existir sin embargo a la manera de un llamado de ser (*debemos* aquí y ahora actuar de determinada manera) que supone una temporalidad específica, el por-venir. (123)

Lo anterior es de capital importancia para la argumentación del libro, pues, bajo la noción de *utopía*, el autor podrá

exponer la parte positiva de la crítica cultural del capitalismo.

El cuarto y último capítulo, “Más allá del nihilismo”, expresa justamente aquello que la cultura patentiza y que el capitalismo niega, aquello que puede aún trascender el nihilismo y que es la *utopía*, esto es, “un modelo de práctica y de pensamiento ético-político orientado hacia la emancipación, entendida como construcción de un mundo que reconozca realmente la humanidad de cualquier ser humano” (124). Examinando las ideas de Thomas More, Gustav Landauer y Karl Mannheim sobre la utopía, el autor logra mostrar cómo dichos autores han dotado de importancia al pensamiento utópico, ya como contrapeso de la acción del pensamiento ideológico o como un ideal de justicia que pone en marcha no solo la creación de sentido y de valor de las relaciones intersubjetivas, sino el darse de estas relaciones. Así, más que ser una “invención caprichosa de la imaginación”, el autor repasa los planteamientos de quienes ven la utopía como “una construcción social-cultural que cumple una función práctica-simbólica de orientación de la vida individual y colectiva” (131).

El libro termina finalmente por mostrar, de nuevo, el hecho paradójico del capitalismo –y de todos los recursos tecnológicos y de poder que genera–; el hecho de que, al tiempo que empodera al hombre, lo empobrece, pues produce incesantemente las condiciones que impiden un reconocimiento cabal de lo humano, instituido en el ideal de justicia, en la preeminencia de lo común sobre lo privado, en fin, en el darse del pensamiento utópico. Esto lo muestra también el autor ya no con denuncias del problema en cuestión, sino con ejemplos

positivos que plantean formas de conservar la memoria de justicia o de crear modelos incluyentes de interculturalidad (e.g. el concepto de *economía moral* de Edward Palmer Thompson o el de *memoria larga* de Silvia Rivera Cusicanqui).

Por último, no sobra señalar que, a pesar de su brevedad, este libro cumple cabalmente el objetivo que se propone: esto es, mostrar, desde la óptica de muy diversos autores, los elementos clave de la denominada crítica cultural del capitalismo. No sobra señalar además que la pericia de su autor consiste en ostentar no solamente un conocimiento profundo de las fuentes con las que trabaja, sino también en saberlas orquestar de tal manera que la razón y alcance de esta crítica sea claramente perceptible, aun para el lector que desconoce los textos fuente. Sucede, sin embargo, como se mencionó al inicio, que la pertinencia de esta provechosa obra solo podrá ser directamente proporcional a la inminencia del problema que trata, que denuncia, al tiempo que ayuda a comprender cada vez mejor. Desafortunadamente, la inminencia del problema de la cultura en el capitalismo es hoy, cuando mucho, relativa, pues no son pocos quienes consideran que la inminencia de este problema es todavía imperceptible, como tampoco son pocos los que, hoy por hoy, logran vivir indiferentes a este problema, aun en medio de sus consecuencias.

CARLOS ANDRÉS ULLOA RIVERO
 Doctorando en Filosofía
 Universidad Nacional de Colombia
 Bogotá - Colombia
caulloar@unal.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.65007>

Parente, Diego y Crelier, Andrés. *La naturaleza de los artefactos: intenciones y funciones en la cultura material.* Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015. 192 pp.

El funcionalismo ha tenido gran influencia en el último siglo, pues ha contribuido en múltiples ámbitos filosóficos tales como el estudio de la mente, de los seres vivos, de los sistemas de información y de los artefactos técnicos. Su gran virtud es haber dejado atrás los esencialismos, al pasar de estudiar procesos particulares dentro de un sistema a investigar sus acciones generales como sistema. La tesis central de esta posición es que no es la forma o el material lo que le da identidad a un ente, sino que es la función o el sistema de funciones en su conjunto los que lo determinan. Quizá por ello, en gran parte de la filosofía de la técnica –en el ámbito anglosajón– el núcleo de discusión sobre la ontología de los artefactos técnicos gira en torno a esa capacidad que tienen los objetos artificiales de transformar estados de cosas “para” satisfacer propósitos, necesidades o deseos. En efecto, la función es un rasgo de identidad fundamental para cualquier descripción de los objetos artificiales, precisamente porque los artefactos son piezas concretas localizadas en un entorno de fines y propósitos en las redes de humanos y de artefactos que conforman los mundos artificiales.

Dentro de la discusión del funcionalismo en los artefactos técnicos tenemos esta interesante obra de Diego Parente y Andrés Crelier, dos investigadores argentinos que han desarrollado sus obras alrededor de la técnica, los artefactos y