

RESEÑAS

BURGOS, J. M., *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Madrid, Palabra, 2008, 299 pp.

Esta nueva publicación antropológica del autor intenta —como el título indica— recomponer el espejo de lo humano, roto en múltiples fragmentos en la postmodernidad. La obra, llena de sencillez expositiva, y a tono con la línea editorial de la colección Biblioteca Palabra, manifiesta el innegable humanismo del autor. La profundidad en el tratamiento de los temas es media para los ya iniciados en antropología, pero tal vez por eso la obra puede venir bien a un público más amplio.

La solución frente a la descomposición antropológica tiene un nombre: el *personalismo*. Ahora bien, el autor advierte que “para ser fiel a su vocación práctica, el personalismo debe ser hoy en día especialmente fiel a su vocación filosófica, pues solo en la medida en que posea una arquitectura poderosa, profunda, sistemática y bien estructurada podrá ser realmente útil, proporcionando a la sociedad el don que solo la filosofía posee: la iluminación de la inteligencia” (p. 131). Sería, pues, recomendable a este movimiento pasar de esta *pars destruens* que denuncia a la *construens* o de sólida cimentación que desea.

La obra está dotada de 10 capítulos que constituyen una recopilación de diversos artículos del autor. El 1º, *El personalismo hoy*, traza una panorámica de este movimiento filosófico entendido en sentido amplio, es decir, atendiendo a los pensadores del s. XX que han tratado filosóficamente el tema del hombre desde un punto de vista personalista. En su redacción se nota más una preocupación por ‘vestir’ externamente este ser vivo filosófico que por ‘nutrirlo’ intrínsecamente. En el 2º, *Varón y mujer, la persona como ser sexuado*, se critica la reciente ideología de género, pero se acepta una noción general de persona, lo que lleva a atribuir la sexualidad a toda la estructura personal. Sin embargo, si bien es manifiesta la dualidad tipológica básica varón-mujer a nivel somático y psíquico (manifestaciones humanas), tal vez no se requiera mantenerla a nivel de *acto de ser* (núcleo personal o espíritu), pues en ese plano cada

RESEÑAS

persona es radicalmente distinta, y ello entre varones, mujeres, ángeles y personas divinas. El 3º, *Persona versus ser humano: un debate bioético*, es una crítica sencilla y acertada a las posiciones *actualistas* de autores como P. Singer, H. T. Engelhardt, J. C. Álvarez y J. Harris, es decir, opiniones que reducen la persona a algunas de sus manifestaciones más o menos conscientes. En lo que el autor de esta crítica no repara —tema claro y que le ahorraría esfuerzos— es que todos esos planteamientos bioéticos recientes defienden el esquema antropológico moderno, a saber, que la potencia es previa al acto, que se desencadena espontáneamente de suyo y que su fin es llegar a una actualización posterior que vendrá como resultado. Pero ¿cómo no ver tras este esquema el modelo filosófico hegeliano y su neta oposición al aristotélico, en el que el acto es siempre previo y causa del progresivo desarrollo de las potencias? ¿Cómo no vislumbrar que el planteamiento moderno es contradictorio, pues de lo inferior no puede surgir lo superior? Pues bien, lo superior es el *acto de ser personal humano*, que subyace y vivifica desde la primera célula humana y la condición de posibilidad de que todas las potencias humanas maduren y se perfeccionen con el tiempo.

El 4º, *Praxis personalista y el personalismo como praxis*, pone en tela de juicio la separación aristotélica entre praxis inmanentes, éticas y transitivas, así como la superioridad de unas respecto de otras, posición inaceptable —escribe— para el *personalismo*, porque —afirma— “la acción es siempre del hombre... ya que no es otra cosa que la misma persona desplegando su energía transformadora. La acción, en otras palabras, nunca se puede distinguir radicalmente de la persona” (p. 112); “toda acción humana es simultáneamente y siempre transitiva e intransitiva” (p. 117). Obviamente, esta tesis (que se puede encontrar en ciertos pasajes de la *fenomenología* —de Scheler, por ejemplo—) es contraria a la clásica según la cual “el obrar sigue al ser”, y pone en entredicho también la distinción real entre *acto ser* y *esencia* en el hombre, asunto inadmisibles. En este capítulo se pone de relieve, asimismo, el empeño de *transformación social* que conlleva el personalismo. En suma, subyace un afán de unir los diversos tipos de actos humanos que de distinguirlos y subordinar los inferiores a los superiores. El 5º, *Los límites de la analogía* es, en cambio, certero, pues es claro que por centrarse este método en lo *común* de los seres, pierde lo *distintivo* del ser humano. Lo que no se advierte es que este método es propio de una vía operativa de la razón, y como la razón es inferior al *acto de ser personal humano*, esa vía se queda muy corta para alcanzar a la persona. Como se ve, el punto de partida de este método es

deficiente, porque parte de lo inferior para dar cuenta de lo superior. Tampoco se advierte que el método juega con la noción de *igualdad*, que es exclusivamente mental e inadecuada para conocer lo real (sólo la conoce comparativamente, no de modo preciso). Por lo demás, frente al método de la analogía, el autor propone el *fenomenológico*. Ahora bien, ¿es éste el mejor para conocer a la persona? ¿Acaso no carece de límite en teoría del conocimiento? El 6º, *Principios del personalismo social*, es sencillo. Es, asimismo, discutible en alguna de sus afirmaciones. Por ejemplo, esa defendida por Maritain acerca de que la búsqueda de la virtud es, más que tarea social, personal, lo cual choca contra la tesis de la filosofía griega clásica según la cual el fin de la *polis* es conseguir que los ciudadanos sean virtuosos, pues la *virtud* es la clave de la *ética*, y ésta el único vínculo posible de cohesión de la *sociedad*.

El capítulo 7º, se centra en *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, constituyendo un buen resumen de sus dos fuentes principales de inspiración —*tomismo* y *fenomenología*— y de su intento de integración, en especial, desde la ética a la antropología, pues es sabido que Wojtyła quiso llegar a la persona desde la acción. Sin embargo, teniendo en cuenta que lo superior accede mejor a lo inferior que a la inversa, cabría preguntar si no sería mejor emprender el camino opuesto. El 8º, *Humanismo cristiano y personalismo* es, asimismo, sencillo. La tesis central del humanismo cristiano es, como se sabe, que sólo Cristo manifiesta plenamente al hombre al propio hombre. Con todo, se pasa por alto que si cada hombre es una persona distinta, Cristo la debe manifestar distintamente; en consecuencia, que la manifestación no es común o global. El 9º, *Las convicciones religiosas y la argumentación bioética*, entabla una discusión con aquellos que propugnan una bioética *laica* —más o menos radical, J. Sádaba, Rawls, Habermas— opuesta a aquella otra que —aún razonada— se vincule con posiciones religiosas. Aunque los argumentos del autor están bien llevados, no repara en que tanto los suyos como los de sus oponentes se mueven en el ámbito exclusivo de la razón práctica (supeditándola algunos de ellos a intereses de la voluntad, como es el caso de primar el consenso), haciendo caso omiso de un uso superior de la razón teórica, es decir, aquella que topa con verdades sin vuelta de hoja, entre las cuales está —y entre las primeras—, que el hombre es *naturalmente* un ser religioso, sencillamente porque ni es, sino que co-existe-con, ni se puede explicar aislada o independientemente de Dios. Por último, el 10º capítulo, *Dos visiones del proceso de secularización. Un análisis a partir de la obra de Jacques Maritain*, discute este fenómeno que, junto

RESEÑAS

al *relativismo*, caracterizan nuestra sociedad. “¿Qué hacer?” Esta es una pregunta que el mismo autor se hace y cuya solución dejamos al lector desvelar.

En síntesis, en los diversos artículos de este libro comparece una visión globalizante o totalizante de *persona*: se la tiende a considerar como el todo humano: alma, cuerpo, potencias, funciones, etc., si bien manteniendo la superioridad de unas sobre otras: “la persona es el todo” (p. 85); “hay una inseparabilidad de la persona con su cuerpo” (p. 90). Sin embargo, es incorrecto, porque el acto de ser es y se puede explicar al margen de lo potencial, no a la inversa. Muchas otras tesis, tanto del autor como de otros autores estudiados, se podrían discutir, pero esta tarea desborda el marco de una reseña. Con todo, es un libro que, por tratar ciertas posiciones antropológicas recientes, lleva a pensar en su solución, y en esa medida es apto para seguir indagando sobre la realidad superior: la persona.

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

COHEN, G. A., *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2008, 430 pp.

G. A. Cohen comparte la lectura utópico-anarquista de R. Nozick sobre el principio capitalista del libre mercado. Nozick contempla la posibilidad de una forma socializada de acabar con las relaciones de dominación y otras asimetrías sociales que impiden unas relaciones económicas verdaderamente igualitarias, tal como demandaba Marx. También demandaba un ejercicio más emancipador de las libertades individuales mediante un recurso liberal, pero ahora también anarquista, para llegar a un *estado mínimo*. En obras anteriores, Cohen había prolongado y extendido la crítica marxista de Nozick a otros ámbitos. Su argumento era que si el marxismo concibe la sociedad sin clases como una consecuencia del dinamismo interno de las contradicciones del capitalismo, este proceso sólo culminará cuando se eliminen otras instituciones pre-capitalistas que aún contiene, como ocurre con los sistemas legales de autorregulación jurídica, incluido el propio estado. Incluso había propuesto culminar la transformación anarquista-liberal ya acaecida en lo que podría llamarse *capi-*

RESEÑAS

talismo tardío. Esta transformación podría llevarse a cabo reduciendo al máximo todo control legal externo o interno, incluido el estado, pues en las nuevas circunstancias el libre mercado debería bastarse a sí mismo para crear unas condiciones económicas verdaderamente igualitarias y justas.

En *Rescatando la justicia y la igualdad*, el autor lleva la crítica política a la *Teoría de la Justicia* de Rawls desde los presupuestos liberal-anarquistas de Nozick. En su opinión, la teoría de la justicia de Rawls localizó el problema básico de legitimación que arrastran las nuevas formas de capitalismo tardío, lo cual la hace merecedora de todo tipo de elogios. Sin embargo, su pretensión de lograr un sistema regulador en el que nadie salga perjudicado respecto de una posición originaria de desigualdad natural, como Rawls propuso en su concepto de la justicia como equidad, acabaría perpetuando la presencia de diferencias y desigualdades abusivas para los propios afectados, con el agravante de que no se podría poner fin a este injustificable estado de cosas. El autor cree que esta derivación de la teoría de Rawls es excesivamente precipitada y claramente abusiva, pues supone perpetuar la inevitable existencia de diferencias irreductibles entre los diversos agentes.

Cohen trata de recuperar una noción de justicia entendida como igualdad efectiva donde se fomenten aquellos procesos de autoemancipación social que, según Marx, permitirían que los individuos fueran igualmente dueños en el ejercicio de sus derechos, posicionándose así frente a las interpretaciones de la justicia como mera equidad entre desiguales, como propugnan Rawls y Nagel. Es más, para Cohen sólo en el primer caso se podría ejercer un efectivo *pluralismo valorativo* personal de tipo ético, sin necesidad de perpetuar un régimen compensatorio de equiparación de diferencias que es en sí mismo injusto. Especialmente cuando se advierte que la pretendida neutralidad del sistema de compensaciones recíprocas estaría basada en un uniformismo valorativo cada vez más coordinado, comunitario, o simplemente estatalizante, como al final acabó sucediendo con Rawls o Nagel. De ahí que el autor afirme que sin igualdad efectiva no hay justicia, aunque ésta en ocasiones requiera proponerse objetivos que van más allá de las relaciones de estricta igualdad. Para justificar estos dos objetivos la obra se divide en dos partes, subdivididas a su vez en ocho capítulos:

a) En *Rescatando la igualdad* se defienden cinco tesis en contra de la perpetuación de determinadas desigualdades en la teoría de la justicia de Rawls; concretamente: 1) se cuestiona el argumento de los incentivos de

RESEÑAS

Rawls respecto del mantenimiento del principio de equidad por considerarlo un argumento claramente utilitarista o pragmatista que, con tal de que genere una cierta mejora respecto de la posición originaria de la que se parte, también se podría utilizar para defender cualquier tipo de diferencia o desigualdad vigente en una comunidad o fraternidad, siendo éste un argumento en sí mismo insuficiente; 2) se le aplica también el argumento de Pareto que cuestiona la equidad de la aplicación de un principio de igualdad de oportunidades cuando se adopta una actitud claramente conformista con el orden social establecido, pudiendo dar por buenas la aparición de desigualdades en sí mismas injustas y contrarias a derecho; 3) se recurre al argumento de la estructura básica para mostrar la ausencia de una justificación ética por parte de las sucesivas diferencias que vienen generadas por la aplicación de este tipo de incentivos en el sistema social, pues ya no se fundamentan en la aplicación de un principio de justicia como equidad, sino en un simple principio de neutralidad que no tiene nada de ético ni de equitativo; 4) se hace notar el punto de vista casuístico desde donde se formula el principio de la diferencia de un modo aparentemente respetuoso con el igualitarismo, a pesar de introducir un contenido claramente discriminador respecto de sus aplicaciones que justifica genéricamente cualquier diferencia; 5) *la objeción de la libertad*, según el cual la teoría de la justicia como equidad legitima un intervencionismo comunitario o estatista excesivamente fuerte, con la consiguiente pérdida de cotos de libertad y autonomía, a pesar de sus afirmaciones en sentido contrario.

b) *Rescatando la justicia* defiende tres tesis en contra de la perpetuación de las situaciones injustas pacíficamente admitidas por Rawls, a saber: 6) se apela a la condena práctica de la esclavitud por motivos utilitaristas para mostrar que los hechos nunca son una razón suficiente para justificar la legitimidad de un principio ético o metaético. De igual modo, tampoco el poder genera un auténtico deber, aunque presuponga un poder efectivo; 7) se muestra que la regulación constructivista de Rawls de los principios de justicia difiere con su aplicación a los principios de la vida, máxime cuando no se contesta la pregunta decisiva, que consiste en “¿qué es la justicia?”; 8) se comparte el rechazo de Williams al papel del argumento de la publicidad en Rawls cuando se éste concibe como un simple requisito formal que limita caprichosa y abusivamente la efectiva realización ética, utópica o simplemente anarquista de la justicia como equidad, que da por buenas un gran número de injustas diferencias sociales.

RESEÑAS

Sin duda G. A. Cohen, tiene gran admiración por la teoría de la justicia de Rawls. La sitúa al nivel de la *República* de Platón, del *Leviatán* de Hobbes o de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Sin embargo, esto no impide la crítica sistemática de estas nuevas formas de legitimar el capitalismo tardío a través de un rescate del ideal marxista de la sociedad igualitaria y justa. Así, aunque en su mayor parte se desvirtúan y se sacan de contexto, muchas de sus críticas a Rawls son legítimas. Quiere resolver en un plano estrictamente ético problemas con una clara dimensión intersubjetiva o social, como sucede con las cuestiones de justicia. A menudo, Cohen afronta estos problemas desde una actitud profundamente irenista donde se prescinde totalmente del tipo de condicionantes que impone la sociedad liberal, marxista o anarquista, al logro efectivo de un ideal de equidad y justicia. En cambio, según Nagel, el punto de partida de Rawls habría sido el contrario: su teoría de la justicia habría admitido siempre la existencia de un mundo con pecado que, a pesar de todo, sería capaz de contrarrestar los numerosos condicionantes sociales, políticos y jurídicos que pueden alterar el modo de concebir las relaciones sociales por una ética de la justicia, sin necesidad de remitirse así a un mundo utópico sin este tipo de mediaciones, como habría postulado Cohen o antes Nozick (cfr. Rawls, J.; *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An Interpretation based in Concept of Community. With "On my Religion"*, Nagel, Th. (ed.), Harvard University Press, Harvard, 2009). En cualquier caso, otros teóricos marxistas de la Escuela de Frankfurt también advirtieron la necesidad de un tipo prolongaciones jurídicas que tenga en cuenta este tipo de condicionantes, como sucede con las cuestiones de justicia, sin resolver los problemas sociales sobre una *ética irenista* de simples imperativos morales. Así, Honneth concibió la teoría de la justicia de Rawls como un paso obligado para llevar a cabo una lucha por el principio de reconocimiento recíproco, Habermas como un posible modo de anticipar un consenso racional compartido, o R. Forst como una exigencia del ejercicio colectivo del derecho de autojustificación, reconociendo la legitimidad y validez de estas prolongaciones de la ética de la justicia de Rawls.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

RESEÑAS

HONNETH, A., *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz Editores, Madrid, 2009, 213 pp.

La publicación en castellano de la obra de Honneth, actual director del Instituto de Investigaciones Sociales y uno de los miembros más destacados de la última generación de la Escuela de Frankfurt, se suma a la proliferación de trabajos que en los últimos años se han centrado en la reconstrucción de la historia y actualidad de la llamada *Teoría crítica*. Compuesto por once artículos, *Patologías de la razón* propone un análisis de la tradición de la Teoría crítica desde un doble objetivo. Por un lado, subrayar la reflexión sobre las causas sociales que provocan un déficit de la racionalidad humana como elemento de cohesión en las diversas propuestas de los autores que se engloban bajo la denominación de *Escuela de Frankfurt*. Y, en segundo lugar, discutir acerca de la posibilidad real de reactivar esta tradición filosófica en el presente.

Dos artículos sobre Kant y Freud, respectivamente, darán cuenta en la nota preliminar del interés por parte del autor por situar los conceptos de libertad, historia o racionalidad como momentos previos al análisis de la “disparidad fáctica” con la que caracteriza a la multiplicidad de enfoques de la Teoría crítica. El primer capítulo “La ineludibilidad del progreso” (pp. 9-27) propone una comparación de las filosofías de la historia de Kant y Benjamin a partir del concepto de progreso histórico-filosófico de la racionalidad. Esta cuestión continuará desarrollándose en los siguientes artículos de la obra bajo la premisa de situar la idea de una deformación social de la racionalidad como momento común a las distintas posiciones. De esta manera, en “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica” (pp. 27-53) Honneth mostrará la mediación entre teoría e historia como lugar de coincidencia de los diferentes autores. La integración de la filosofía con el análisis y la crítica social orientada a alcanzar una teoría materialista de la sociedad supone un momento característico de las posiciones originarias de la Teoría crítica. Desde los años 30, el acento de sus análisis se irá situando progresivamente más cerca de la crítica a la civilización y la racionalidad sobre la que ésta se asienta, lo que supone comprender la teoría crítica de la sociedad como una teoría del conocimiento y de la irracionalidad a la que se ve abocado el curso de la historia y que obstruye el proyecto de una emancipación social del sujeto. Uno de los puntos más importantes de coincidencia entre los distintos enfoques será la afirmación de un negativismo teórico-social, esto es, la definición de la sociedad como un estado de negatividad patológico cuya causa se encontraría en el proceso histórico de un déficit de

racionalidad. Junto a este “núcleo ético”, Honneth señala la común comprensión del capitalismo como causa de la deformación patológica de la racionalidad social (atendiendo, para ello, a los conceptos de cosificación, contexto de ofuscación y unidimensionalidad), así como la idea de cifrar su superación en el potencial utópico y transformador de la razón.

El tercer artículo (pp. 53-65) atenderá a una reconstrucción del concepto clásico de «crítica» adoptado por los autores de la Escuela de Frankfurt entendido como modelo reconstructivo-genealógico, para dar paso a continuación a dos capítulos referidos en su totalidad a la obra de Adorno. En primer lugar, Honneth propone en “Una fisionomía de la forma de vida capitalista” (pp. 65-85) una lectura de la teoría social de Adorno como parte de su teoría hermenéutica de la vida fallida a partir de tres estratos. En primer lugar, la vinculación de este proyecto de interpretación de lo social con el análisis de la cosificación y la noción de “segunda naturaleza” de Lukács y el concepto de “tipo ideal” de Weber. Pese a que los orígenes de la formulación del concepto de segunda naturaleza e historia natural se encuentran en la obra de Lukács no se trataría, como apunta Honneth, de una continuación de las tesis materialistas desarrolladas en *Historia y conciencia de clase*, sino que la atención se centra en *Teoría de la novela*. Si bien Adorno concibe como problemáticas las formas de pensamiento estético presentes en la obra lukácsiana, la considera fundamental en tanto que constituye uno de los primeros intentos de fundamentar objetivamente una filosofía de la historia basada en la consideración de la cosificación como expresión de la decadencia y el derrumbe del proceso histórico y cultural.

Junto a ello, se atiende a la definición de fisionomía social, lo que no sólo pondrá de manifiesto la conexión entre las manifestaciones de las formas de vida y la deformación social de la razón, sino también la necesaria ampliación del ámbito del análisis social más allá de sus escritos sociológicos. Finalmente, el artículo resalta la posibilidad en Adorno de una reactivación de la realidad cosificada y paralizada a través del análisis del dolor como momento utópico y transformador de la filosofía, un análisis que será retomado con relación a Freud en el artículo “La apropiación de la libertad” (pp. 139-159), donde Honneth reclama el potencial crítico que se encuentra en la propuesta psicoanalítica, no tanto en su dimensión terapéutica-ilustrada, como en la toma de partida por lo reprimido. “La justicia en ejecución” (pp. 85-101) muestra una interpretación de la Introducción a *Dialéctica negativa* a través de una propuesta donde, si no de forma explícita, puede ser rastreada la influencia de la lectura ha-

RESEÑAS

bermasiana de Adorno. A mi juicio, esta lectura olvida el momento teórico transformador de su crítica social y, con ello, la urgencia que caracteriza la recuperación de la dimensión teórica de la praxis como único antídoto frente a la transformación del potencial emancipador del desarrollo histórico en barbarie.

Los capítulos sexto y octavo analizan la mediación entre justicia, derecho y política a partir de la figura de “violencia transformadora” de Benjamin en “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia” (pp. 101-139) y de “angustia individual” de Neumann en “Angustia y política” (pp. 159-171), respectivamente. En “Democracia y libertad interior” (pp.171-179), Honneth presenta la actualidad de las tesis de Mitscherlich sobre la base de la unión que establece el autor entre la relación del individuo consigo mismo (a través de la categoría de tolerancia o libertad interior) y la cultura política, de manera que el éxito del proceso de democratización se encontrará vinculado con el presupuesto de un estado individual de libertad interior.

Finalmente, “Disonancias de la razón comunicativa” (pp. 179-195) recoge el texto del discurso pronunciado por Honneth con motivo de la concesión del Premio Adorno 2006 a Wellmer. En él resalta su aportación a la reformulación crítica de la lectura habermasiana de las tesis de Adorno a partir de la relación entre razón comunicativa y experiencia estética. La obra concluye por fin con un apéndice titulado “La idiosincrasia como medio de conocimiento” donde se atiende a la figura de lo que el autor denomina “el intelectual normalizado” o crítico social.

Chaxiraxi M^a Escuela Cruz
Universidad de La Laguna
cescuelac@gmail.com

INGLIS, F., *History Man. The Life of R. G. Collingwood*, Princeton University Press, Princeton, 2009, 385 pp.

Hombre-historia. La vida de R. G. Collingwood (1889-1943) también podría haberse titulado *hombre-época* o simplemente *hombre-historiobiográfico*. Con este título se pretende destacar la capacidad humana de conectar su vida con la de otros hombres de su entorno, ya sea para identificarse con el sentido de una determinada época o para reconstruir de un modo compartido su propia *historiobiografía*. A este respecto, Inglis re-

RESEÑAS

cupera el pensamiento de un autor que la crisis postbélica condenó al ostracismo debido principalmente a la reacción anti-idealista, anti-hegeliana y anticontinental del positivismo lógico y el cientifismo, con la consiguiente pérdida de sentido de la metafísica. Collingwood es presentado como el principal seguidor de la filosofía de la historia hegeliana, que se enfrentó a los planteamientos hostiles de Russell, el primer Wittgenstein —el único que pudo conocer—, Ayer y Austin. Asumió la defensa de los presupuestos absolutos de la *metafísica de la historia*. Su influjo tras 1969 habría seguido creciendo ininterrumpidamente, especialmente a partir de las monografías que le dedicaron L. Mink, J. Van der Dussen, R. Martin y D. Boucher.

Según Inglis, son innumerables los autores que de un modo u otro le deben mucho a Collingwood, aunque no siempre se haya querido o sabido reconocer. P. ej., las propuestas de T. S. Kuhn acerca de la estructura de las revoluciones científicas estarían en continuidad con las tesis de *The Idea of Nature*, prolongando sus sugerencias de entonces sobre los cambios acaecidos en el modo de estructurar los hechos de la experiencia sobre ciertas presuposiciones absolutas que justifican el cambio de las llamadas *constelaciones*, al modo como después también sucederá con los llamados *paradigmas científicos*. Lo muestran las propuestas de E. H. Carr sobre el carácter interactivo de la historia cultural, que son consecuencia de la dimensión social de la génesis del conocimiento humano, tal y como se propone en *The Principles of History*; también, las tesis de C. Taylor en *Las fuentes del yo* acerca de la génesis moderna de los procesos de secularización permiten concebir las tesis actuales del liberalismo comunitarista en continuidad con sus propuestas en *The Idea of History*, donde los procesos de socialización generan un dominio compartido sobre unas mismas pautas de comportamiento práctico.

Por otro lado, Inglis se remite a autores que han reconocido la influencia de Collingwood en el giro heurístico de muchos problemas histórico-culturales, tema que era hasta hace poco un tabú, y que más tarde se han aceptado sin discrepancias. P. ej., las propuestas de P. Winch sobre de la génesis del pensamiento mítico en las culturas primitivas estaría en dependencia del antipositivismo de Collingwood sobre los procesos colectivos de rehabilitación o reactivación compartida de las artes y las ciencias, ya sean antiguas o modernas, mediante un original uso inventivo del razonamiento práctico; también, las tesis de Q. Skinner sobre la interacción entre mente y acción se ven como una consecuencia del tipo de razonamiento práctico desde el que Collingwood justificó la génesis de

RESEÑAS

las grandes especulaciones teóricas, incluidos las ideologías políticas; finalmente, la reconstrucción de A. MacIntyre respecto de la historia de la ética en *After Virtue* estaría emparentada con las tesis centrales de sus *Essay on Metaphysics* y del *New Leviathan*. Esto le habría llevado a justificar el carácter cada vez más fragmentario y unilateral que habrían terminado adquiriendo los usos del razonamiento práctico, ya se formule en su versión hegeliana o aristotélica.

Pero el propósito fundamental de Inglis no es sólo biográfico, sino más bien *histórico-biográfico*, o incluso *filosófico-biográfico*. El autor emplea la biografía de Collingwood para iniciar un proceso de comprensión y explicación de un periodo concreto, como es el inicio el s. XX y el periodo de entreguerras. La aplicación de esta lógica de la explicación y de la comprensión histórica a un caso concreto refleja la profunda interacción entre la vida de Collingwood y su época, abierta a toda manifestación cultural. Se contraponen la simple biografía del historiador o humanista a una reconstrucción historio-biográfica de su propio legado. El fin es comprender la posible coherencia entre el peculiar sentido otorgado a la historia por el historiador y su propia vida. Igualmente, su biografía se contraponen a una revisión filosófico-biográfica de sus propuestas. Su fin es comprobar cómo incide su concepción de la historia de la filosofía en su vida en diversos aspectos; p. ej., cómo incide, en concreto, la aparición del fascismo, la guerra civil española, sus crisis personales o su divorcio en la evolución cronológica de sus ideas.

El legado más inconfundible de Collingwood es su análisis del pasado histórico, desde lo más cercano hasta lo más lejano, así como la reconstrucción del horizonte histórico. La dificultad de este análisis no estaría tanto en el tiempo transcurrido, sino en la localización de un razonamiento práctico concreto con poder de inventiva suficiente como para determinar el sentido oculto tras un determinado comportamiento humano. En efecto, ya se trate del trazado de una calzada romana, la construcción del muro de Adriano, la interpretación de una estela funeraria, el sentido del arte renacentista, la narración de los desastres de la guerra civil inglesa o la barbarie destructiva que se ha hecho presente en la cultura contemporánea, en todos estos casos la situación es similar: es preciso reconocer el papel del cultivo de las humanidades y la historia cultural, pues son la única herramienta capaz de dar un mejor conocimiento de la naturaleza humana y sus posibilidades. Tal reconocimiento tiene ventajas y desventajas, pero no debe dejarse arrastrar por un exagerado economicismo mercantil que rechace cualquier aspecto o matiz humanista. Sólo desde

RESEÑAS

esta perspectiva reflexiva y científica se puede abordar el futuro histórico sin dar la espalda a los nuevos retos y respuestas de la historia cultural.

Las propuestas de Collingwood se inspiran en el culturalismo alemán, y concretamente en la visión de la historia de Hegel, si bien no se alinea con las críticas simplistas de Popper y los positivistas. Defiende la prioridad del método histórico en la evolución de las ideas, incluida la ética, el arte o la religión sobre las transformaciones sociales y los ciclos económicos de tipo marxista. Sin embargo, tampoco se relativizan indiscriminadamente todas las manifestaciones del espíritu o la cultura por no poderlas tomar por infalibles y irrefutables, como propuso Popper. Aquí se marca la diferencia entre las propuestas de Hegel, Popper y Collingwood. En efecto, según Inglis, el recurso al razonamiento práctico ya no se fundamenta en una dialéctica de lo absoluto, ni en una simple aplicación cada vez más radicalizada del principio de refutación, ni en una referencia a los objetos particulares aisladamente considerados, como ocurrió con Hegel, Popper y la filosofía tradicional, respectivamente. En su lugar, más bien el razonamiento práctico se remite a un tipo de presuposiciones absolutas o metafísicas que configuran los hechos de experiencia en razón de diversas constelaciones compartidas, propias de cada época, con un específico valor moral, artístico o religioso. En este contexto, considera que la religión y el arte son una dimensión irrenunciable del pensamiento humano, aunque no garantizan su integración en una constelación igual para todos.

Collingwood elaboró un ambicioso proyecto programático historicista cada vez más personal a través de los habituales cuatro períodos, a saber: 1) el período inicial como representante emblemático del modo como la tradición idealista inglesa interpretó los procesos de conocimiento; 2) el segundo período de reconstrucción historicista de una metafísica que justifique los presupuestos absolutos para un autoconocimiento de uno mismo, del mundo y de los demás; 3) el tercer período, revisionista de su anterior teoría de la historia, que se distancia de los planteamientos fascistas o comunistas y los denuncia desde una perspectiva ética y humanista; 4) y el cuarto y último período, donde defiende la posibilidad de contrarrestar la barbarie de la cultura contemporánea, ya sea en el caso del fascismo, del comunismo o de la guerra civil española, a través de una defensa teórica y práctica de un liberalismo comunitarista más consecuente.

Para justificar estas conclusiones el libro se divide en 10 capítulos: 1) La infancia en Coniston con sus primeras reflexiones sobre el hombre antiguo y el posible uso dado a las calzadas romanas; 2) La *educación moral*

RESEÑAS

y *humanística*, basada a su vez en el estudio de las humanidades y los clásicos, que se fue extendiendo desde las *public schools* a la enseñanza popular obligatoria; 3) La *formación universitaria humanista* en Oxford, durante sus años en el Almirantazgo, con un claro posicionamiento marcadamente antipositivista y favorable a una metafísica de corte historicista, que alimentó una lenta pero inexorable crisis religiosa; 4) Los inicios de su liberalismo ético y político de tipo comunitarista en respuesta a tres fenómenos culturales: las interpretaciones *pseudo-realistas* de la guerra civil inglesa, el maquiavelismo por parte del idealismo continental y la posterior aparición del fascismo italiano; 5) La nueva lógica explicativo-comprensiva de los restos históricos mediante una estrategia de preguntas y respuestas que exigen la aceptación de unos presupuestos previos, ya sean absolutos o relativos; 6) La historia como una *nueva ciencia* reconstructiva de la génesis de las ideas para responder a anteriores problemas de tipo práctico no resueltos. Con este fin se propone el seguimiento de un método subjuntivo que inserta los hechos históricos en una constelación de tipo moral, artístico o religioso, con sus respectivos presupuestos absolutos o relativos; 7) La elaboración de una *metafísica de la historia* que permita contrarrestar los excesos del fascismo; 8) El *valle de las sombras*, donde se describen sus últimas estancias en Java, Oxford y Grecia, coincidiendo con la crisis matrimonial y la publicación de alguna de sus obras más importantes, que le dieron gran reconocimiento; 9) El *largo peregrinaje* de un hombre apasionado, donde se describe su sistemática denuncia de la barbarie de la civilización contemporánea frente al humanismo de la cultura clásica o moderna. Todo ello le permitió enjuiciar desde la distancia los procelosos avatares ingleses a inicios del s. XX, así como el largo y trágico conflicto bélico posterior; 10) *Tiempo de reflexión* analiza la rehabilitación o resurrección de las ideas de Collingwood a lo largo del pensamiento contemporáneo.

Dicho esto, es innegable que el pensamiento de Collingwood experimentó un auge extraordinario en la segunda mitad del s. XX. También sucedió con Dilthey, o antes de él Vico. Esta recuperación de un pensador hasta hace poco obsoleto hay que situarla en el marco del proceso de rehabilitación del razonamiento práctico, ya sea en su versión hegeliana, aristotélica o wittgensteniana —especialmente en su segunda época—, así como por la revitalización del liberalismo comunitarista, ya sea por Taylor o MacIntyre, sin dejar indiferente a ninguna tradición de pensamiento, incluida el marxismo. Pero la novedad de su propuesta consiste en una previa desactivación metodológica de los presupuestos metafísicos

RESEÑAS

más dogmáticos desde los que se formuló el método historicista de Hegel, sin provocar ni caer en un relativismo post-popperiano. De todos modos, debe recordarse la pervivencia en Collingwood de algunos presupuestos historicistas secularizados que fueron denunciados por el postmodernismo filosófico. Se atribuye a Collingwood un secularismo militante claramente ambivalente que, por un lado, discrepa con la pervivencia de la religión en un mundo post-ilustrado, pero que a la vez se necesita como motor de los procesos de reactivación moral y artística. Inglis atribuye a Collingwood vacilaciones de este tipo, que podrían entenderse tal vez como un subterfugio epistémico del que se fue progresivamente distanciando. Pero quizá reflejaban también un vacío interior y mayores pretensiones de conocimiento.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

RUSE, M. / RICHARDS, R. J., *The Cambridge Companion to the "Origin of Species"*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 424 pp.

El 24 de noviembre de 1859 apareció la primera edición de un libro titulado *"On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life"*, escrito por Charles Darwin. "El Origen" es, sin duda alguna, el libro que más ha influido en la historia de las ciencias naturales, por lo que no es de extrañar que este año 2009, en el que se celebra el ciento cincuenta aniversario de su publicación, haya sido el año de Darwin. Con este motivo se han organizado diversos actos conmemorativos, y han visto la luz libros y monografías sobre distintos aspectos relacionados con Darwin y su obra.

El *Cambridge Companion*, sin ser propiamente una edición crítica de "El Origen", hace honor a su nombre. Para quien haya leído la obra original o esté en proceso de hacerlo, será de enorme utilidad tener a mano el *Companion*. M. Ruse y R. Richards, autoridades en filosofía e historia de la ciencia y editores de este libro, han reunido contribuciones de diversos autores sobre aspectos que ayudan a contextualizar "El Origen" y a comprender mejor las motivaciones y los titubeos de Darwin cuando lo escribió. Por ejemplo, uno de los hilos conductores de la obra es la discusión sobre si es más correcto situar a Darwin dentro de la tradición de pensa-

RESEÑAS

miento británica, o por el contrario en una posición más cercana a los pensadores de la Europa continental de su época.

La obra está dividida en dieciocho capítulos, que en grandes líneas siguen la estructura de “El Origen”. Los autores son académicos reconocidos en el campo de la historia y de la filosofía de la ciencia, por lo que el libro no se detiene en detalles técnicos de teoría evolutiva. En un primer capítulo introductorio, Michael Ruse traza unas pinceladas sobre la vida de Darwin y su viaje a bordo del *HMS Beagle*, intenta identificar las causas del lapso de dos decenios largos transcurridos hasta la publicación del libro, y analiza las razones por las que no publicó su *Ensayo* de 1844, que básicamente contenía las mismas ideas que aparecerán más tarde en “El Origen”.

El primer capítulo de “El Origen” trata sobre la selección artificial, tal y como la practicaban los criadores de plantas y animales en tiempos de Darwin. M. Largent discute la importancia que tuvieron estos conceptos en la formulación de la noción de selección natural y en el modo de presentarla a los lectores en “El Origen”. R. Olby analiza el uso que hace Darwin de la variación natural y las dificultades que encontró para explicarla satisfactoriamente en ausencia de una teoría válida de la herencia. R. J. Richards trata de la selección natural (tema que ocupa el capítulo cuarto de “El Origen”), abordando la cuestión de si Darwin veía algún sentido moral en la misma. P. Sloan recoge la discusión que Darwin hace en torno a la definición de lo que es una especie, en el contexto de las ideas prevalentes en la época. Se complementa con el capítulo de R. Richards sobre los sistemas de clasificación de especies utilizados en aquellos años. La divergencia de las especies es, en palabras del propio Darwin, la piedra angular del problema evolutivo, y éste es el asunto del que trata la contribución de D. Kohn. En el capítulo titulado “Darwin’s Difficulties”, A. J. Lustig analiza cómo afrontó Darwin las principales objeciones a su teoría: los órganos de perfección extrema y el instinto. S. Herbert y D. Norman comentan el uso que Darwin hizo del registro fósil y la importancia que le atribuía. P. Bowler es el encargado de discutir el argumento de la distribución geográfica de las especies, al que Darwin dedicó los capítulos XI y XII de “El Origen”. L. Nyhart glosa las ideas de Darwin en torno a la embriología, y muestra cómo las introdujo en ese *largo argumento* que es “El Origen”. Las contribuciones que siguen, una vez que se han tratado las principales evidencias expuestas por Darwin, abordan otras cuestiones de interés, como la relación de “El Origen” con la religión (J. Brooke), con el pensamiento político (N. Beck) y con la fi-

RESEÑAS

lososofía (T. Lewens). Los capítulos restantes se ocupan de aspectos varios, tales como el uso de la botánica en “El Origen” (V. Smokovitis), la retórica empleada en la redacción del libro (D. Depew), la influencia de “El Origen” en la literatura (G. Beer) o los detalles técnicos de la primera edición (M. y C. Kohler).

Quizás el aspecto más discutible de este libro sea la decisión de los editores de utilizar la primera edición de 1859 como base para todos los estudios. En principio, la sexta edición de 1872, última que Darwin revisó en vida, parecería más apropiada para reflejar el pensamiento del autor. En cualquier caso, los distintos capítulos contienen abundantes referencias al texto *Variorum* publicado por M. Peckham en 1959, que recoge todas las modificaciones introducidas durante las seis primeras ediciones de “El Origen”. Esto es de gran ayuda para hacerse una idea fiel de los cambios experimentados por Darwin en respuesta a las objeciones que se le planteaban y a su propia reflexión sobre la teoría que propuso.

En definitiva, se trata de un libro que resultará de gran utilidad para los interesados en la historia y filosofía de la ciencia, especialmente en la génesis de la doctrina evolutiva. El libro es de fácil lectura, por lo que —bien en su totalidad o a través de capítulos aislados— también gustará a aquellos que simplemente quieran acercarse a Darwin y a su época, para comprender mejor la relevancia de las ideas que formuló hace 150 años.

F. Javier Novo
Universidad de Navarra
fnovo@unav.es

SEIFERT, J., *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid, 2008, 160 pp.

El título de esta nueva obra de Seifert expresa muy bien su contenido por dos motivos. Uno, porque trata de los principales métodos que se han empleado en la historia de la filosofía; y otro, porque declara la escuela en la que el autor mismo se inscribe, la fenomenología realista. Asimismo, todo el libro está presidido intencionadamente por un muy logrado doble equilibrio. Uno entre la exposición de los diversos métodos de la filosofía y su contextualizada crítica y mutua relación; y otro entre las novedades descubiertas por cada método y el acervo filosófico de la tradición. De modo programático, el autor parte —como corresponde a la fenomenología—

RESEÑAS

logía realista— de las elaboraciones de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, pero se aparta de ellas cuando considera que obstruyen el acceso a la realidad. No tiene ningún inconveniente en reconocer que muchas intuiciones husserlianas pueden encontrarse en autores clásicos como Platón o Aristóteles, San Agustín o los escolásticos.

El libro se compone de tres capítulos precedidos por una introducción. En ésta se expone la tesis que recorre toda la obra, a saber, que los métodos de la filosofía son algo secundario respecto al ser y a la esencia de los objetos cognoscibles. Al mismo tiempo, aclara que usa la palabra “método” en un sentido muy amplio, de modo que permita abarcar todos los sistemas filosóficos y alcanzar todos los aspectos de la realidad. De otro modo, el método deja de ser medio e instrumento y se convierte en obstáculo y molde restrictivo.

En el capítulo primero se tratan los “tipos o especies de conocimiento” que emplea la filosofía. Y ello se complementa y apoya con la distinción de los principales tipos de “experiencia”, así como con una argumentación en favor de la importancia de la experiencia misma. También se incluye un apéndice sobre la docta ignorancia y acerca del modo de tratar con aporías, antinomias, paradojas y con lo infinito. Es posible advertir un paralelismo entre esos tipos de conocimiento y los tradicionales actos del entendimiento (aprehensión, juicio y razonamiento). Estos actos se desdoblán en cuanto se refieren a la esencia o a la existencia de las cosas. Esta distinción proviene de Husserl, pero también se advierte expresamente que el tratamiento de la existencia supone y obedece a la insuficiencia de la *epoché* y la reducción eidética husserlianas. Seifert declara abiertamente que pretende superar las limitaciones de Husserl y revitalizar la fenomenología en toda su potencial plenitud. En cuanto a la existencia de Dios, el autor parece defender el clásico argumento ontológico, pero se trata más bien de una nueva versión de la prueba de los grados de perfección de los entes.

El capítulo segundo aborda los modos de obtener y perfeccionar el conocimiento. Se trata de purificar y trascender la esencia que se descubre en los ejemplos de la vida real, comparar lo ganado con otros datos —señalando semejanzas y diferencias, o advertir polisemias y ambigüedades—, contrastar con datos opuestos, e incluso aplicar el método trascendental kantiano —aunque en un sentido distinto al empleado por el prusiano—. Estos modos tienen sus análogos en los clásicos griegos y en los escolásticos medievales.

RESEÑAS

En el capítulo tercero, el autor se ocupa de estrategias, por así decir, que los filósofos han empleado. Son métodos en un nuevo sentido: no son herramientas necesarias, pero se demuestran útiles si no se extrapola su significado y función. Sobre todo, se habla de la duda metódica, de la *epoché* y la reducción eidética husserlianas, de la *epoché* trascendental, de la *epoché* en el sentido de poner entre paréntesis otras doctrinas filosóficas anteriores, y de la hermenéutica textual e histórica de la filosofía. La ponderada medida que el autor da a cada uno de estos métodos constituye uno de los mejores y más ricos valores de esta obra. Respecto a la duda, advierte que no es original de Descartes y que éste la usa de un modo contradictorio. Además, muestra que no es un método ni exclusivo ni necesario. En cuanto a la *epoché* y la reducción eidética husserlianas, Seifert sostiene, por un lado, que la filosofía no puede prescindir de la indagación de ciertas existencias. Pero además, por otro lado, la investigación de las esencias no precisa la puesta entre paréntesis de la existencia, sino que basta con distinguir ésta de aquéllas. La *epoché* trascendental tampoco es válida, por cuanto supone una visión equivocada de los objetos de la filosofía.

En cambio, la *epoché* en el sentido de poner entre paréntesis otras doctrinas filosóficas anteriores es admitida por Seifert. Este método no consiste en la ingenua y vanidosa actitud de desatender toda la tradición, sino de descubrir la verdad de las cosas de modo personal. O sea, no debemos ahorrarnos el trabajo propio mediante cómodos atajos prestados, pero tampoco despreciar la ayuda de los que nos han precedido en la misma tarea. Por último, el autor aborda la crítica del que denomina “método de la hermenéutica de los textos e historia de la filosofía”. Este método adopta tres formas muy distintas. Primera, el empleo de las obras de los grandes pensadores, lo cual es sin duda beneficioso y válido siempre que no sustituya la propia intelección. Segunda, la versión de Leo Strauss consistente en familiarizarse con esas grandes obras, pero desesperando de conocer consistentemente y firmemente las cosas mismas. Esta forma es criticada con dureza por el autor, así como la tercera, a cuya refutación dedica bastantes páginas. Ésta tiene en H.-G. Gadamer uno de sus más claros exponentes, rechazando —como es sabido— que podamos acceder intelectivamente a las cosas mismas y también a cualquier contenido meta-histórico.

RESEÑAS

En definitiva, el conjunto del libro ofrece una reflexión muy completa y espontánea sobre el problema del conocimiento, rica tanto desde el punto de vista de la propia gnoseología como desde la perspectiva histórica.

Sergio Sánchez-Migallón
Universidad de Navarra
smigallon@unav.es

SORABJI, R., *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford University Press, Oxford, 2006, 400 pp.

Desde hace algún tiempo parece que se consolida en nuestra cultura la opinión de que no somos lo que parecemos, esto es, que cada uno de nosotros no es uno, sino varios, o, como reza algún libro reciente —cfr. T. METZINGER, *Being No one* (MIT Press, Cambridge (MA), 2003—, ninguno. Según nos comenta Sorabji, el fundamental escepticismo de la filosofía occidental moderna acerca de nosotros mismos nace en David Hume, enraizando posteriormente tanto en la escuelas nietzscheanas continentales (Foucault, por ejemplo) como en la filosofía analítica anglosajona a la que él pertenece (Wittgenstein, Anscombe, Malcolm, Kenny, Dennett, Parfit, etc.).

El propósito de este libro es el de defender la existencia de este yo (*self*) no sólo como idea, sino como realidad, desde la indigencia metafísica de la filosofía analítica, es decir, sin hacer grandes afirmaciones que no se puedan constatar. Sorabji va a defender, y se agradece su claridad en esto desde el principio, no la existencia ontológica de una sustancia personal, sino, mucho más modestamente, que “una persona no es sólo un flujo de experiencias y acciones, sino el propietario de esas experiencias y acciones” (p. 21), lo cual “no implica que el *self* sea una esencia” (p. 22).

Su argumentación se apoyará en a) la *necesidad* que tenemos de este concepto para vivir, para conocer (Parte V) y para comportarnos moralmente (Parte IV), y b) en lo *familiar* que éste es para nosotros. Su conclusión será la de afirmar que el *self* es algo que no se puede demostrar, aunque resulta razonable afirmar su existencia. Lo que habría que demostrar, nos dice, es su negación, cosa que no se ha conseguido ni en los intentos más completos, como es el caso del de Parfit, que refuta en el capítulo 15.

RESEÑAS

Pero el autor no se conforma con la argumentación teórica y su diálogo con los filósofos analíticos contemporáneos, sino que intenta apoyarse también en sus dilatados conocimientos de filosofía antigua para mostrarnos cómo esa necesidad y esa familiaridad de las que habla no son cosas de las que nos hayamos dado cuenta los modernos, sino que es algo que, contra la común creencia, él sostiene que ha sido un tema importante en la filosofía antigua y medieval. Elementos interesantes a este respecto son: a) que no se limita a unos pocos autores (algunos de los citados son: Epicarmo, Heráclito, Platón, Aristóteles, Teofrasto, Crisipo, Panecio, Lucrecia, Cicerón, Posidonio, Séneca, Epícteto, Plutarco, Marco Aurelio, Sexto Empírico, Plotino, Gregorio de Niza, Agustín de Hipona, Boecio, Avicena, Averroes y Tomás de Aquino); b) que se atreve a trascender el ámbito europeo, dialogando con diversas escuelas budistas e hinduistas; y c) que las traducciones del griego y del latín de textos escogidos que reproduce sobre los temas en discusión son hechas en la mayor parte de las ocasiones por él mismo.

Un punto de esta obra de especial interés es el capítulo 9, titulado *Plutarco: narración y una vida completa*, porque en él se nos permite conocer un poco mejor los antecedentes históricos del narrativismo actual, entendido como lo que es, esto es, un conglomerado de escuelas tremendamente heterogéneas entre ellas. A través de estas páginas descubrimos en Plutarco la problemática tendencia lockeana moderna a considerar el *self* como algo que —por lo menos en parte— hacemos nosotros mismos, sino también que esa auto-poiesis depende tanto de la memoria (J. Locke) como de la propia capacidad de tramar los diferentes acontecimientos de la vida. Y lo curioso es que el análisis de los textos de Plutarco nos lleva en un primer movimiento crítico a las objeciones hechas al narrativismo por autores actuales como G. Strawson o S. Vice, pero Sorabji, finalmente parece reconocer la necesidad de la idea de la narratividad y del hombre entendido como peregrino y/o buscador, para poder argumentar la existencia de un *self* moral, tal y como lo reivindican autoras como K. V. Wilkes o M. Schechtman. Las razones que da a este respecto de nuevo son enunciadas desapasionadamente y con un cálculo milimétrico de las palabras usadas para construir afirmaciones que en todo momento resulten mínimas.

Vista esta extrema contención del discurso, ¿qué es lo que da, para Sorabji, unidad a nuestra existencia? ¿de dónde procede este *self* que nos ocupa? La respuesta la encontramos cuando dice que “en los casos normales hay un *self* unitario, y que nuestro instinto de supervivencia requie-

re que seamos conscientes de ello, por lo cual no resulta sorprendente que la selección natural nos haya estructurado para ser conscientes de ese modo” (p. 261). Esto es, refuta a Parfit en su creencia de que todos aquellos que creen que la identidad personal es una determinada relación y que rechazan su reduccionismo, es porque creen, en un sujeto inmaterial al modo cartesiano. Sorabji cree en “un propietario de las experiencias y no sólo como un modo de hablar, aunque el único propietario que él conoce es el encarnado, la persona encarnada, la cual es bastante distinta con respecto al ego cartesiano” (pp. 266-267).

La última parte del libro nos lleva a una cuestión existencial. El autor intenta aquí explorar las diferentes respuestas que se han dado no ya sólo a la pregunta por la continuidad y unidad del *self* en la vida, sino tras la muerte. A partir de ese momento discute tres posibilidades —la reencarnación, la supervivencia incorpórea y la resurrección cristiana— y añade una que no conlleva ningún elemento sobre-natural, la del tiempo circular, con la que parece que él se quedaría. Sin embargo, reconoce que cada uno puede tener sus propias razones y que es trabajo de cada uno ver si las diferentes opciones nos contentan. Incluso existe la posibilidad de argumentar filosóficamente que no resulta en absoluto racional sentir consternación ante la muerte, como él mismo hace.

Así pues, pese a que esta obra hace el intento, siempre encomiable, de encontrar esa deseable tercera y sintética vía, el resultado no nos parece satisfactorio en la medida en que se queda en infinita erudición en lo que respecta las fuentes griegas y latinas —bastante menor en lo que respecta a las medievales cristianas—, en el sírvase usted mismo de las múltiples opciones y, al final, en la afirmación, con la que no estamos de acuerdo, de que la filosofía ayuda a tomarse el tema de la muerte con un poco menos de agitación. No tomarse en serio la muerte es un modo claro de no tomarse en serio la vida, ya que aquélla, ineluctablemente, es una parte de ésta.

De todos modos, pese a la discrepancia de fondo, no dudaría en recomendar este libro a todo aquél que quiera acceder a una buena síntesis de lo que es el pensamiento antiguo con respecto al tema del *self*. Se trata de una lectura que deberían hacer todos aquellos que se dedican a la filosofía contemporánea. De ello saldrían ciertos de la importancia de este con

RESEÑAS

cepto y vacunados contra muchos problemas que se plantean hoy y que ya encontraron solución.

Jorge Martínez Lucena
University of Hertfordshire (Hatfield, UK)
j.martinez-lucena@herts.ac.uk

TORNÉ, R. / PORTA, J. M. (eds.), *Les línies mestres de la història del pensament (III Jornades lleidatanes de la filosofia moderna)*, Institut d'estudis Ilerdencs, Lleida, 2009, 161 pp.

Este libro recoge el texto de las diez comunicaciones y de la ponencia presentadas en marzo de 2008 a las terceras jornadas leridanas de filosofía moderna. Los editores del volumen indican en la introducción que, aunque estas *Jornades lleidatanes* surgieran del interés por la filosofía moderna *stricto sensu*, en el transcurso del tiempo las temáticas abordadas se han extendido hasta abarcar el período que va del Renacimiento hasta nuestros días. Más aún, en el caso de este volumen es igualmente obvia la atención prestada a la filosofía y literatura de la Antigüedad en su relación con la filosofía del mundo moderno y contemporáneo.

Así lo muestra ya la primera contribución, la ponencia de B. García Hernández, “Descartes y Plauto. Crítica y relación intertextual” (pp. 13-45). Este texto ahonda en una tesis expuesta previamente por el autor (cfr. *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*, Tecnos, Madrid, 1997), según el cual el filósofo francés, buen conocedor del teatro de Plauto, se inspiró en los problemas de identidad que tematiza el *Anfitrión* al desarrollar su sistema filosófico, basado en el reconocimiento de la primacía del sujeto. La relación entre las *Meditaciones* de Descartes y el *Anfitrión* se sustantiva además en una serie de paralelos intertextuales que no pueden obedecer a un mero azar.

Dentro del grupo de comunicaciones que ponen en relación la filosofía y el mundo clásico debemos mencionar, de acuerdo con un criterio cronológico, la que E. Moreno titula “El carnaval de la virtud: *esse est percipi*” (pp. 79-108), sobre el concepto de virtud en su evolución histórica, de Homero a Maquiavelo. Seguidamente, la comunicación de J. Redondo (“El relativisme dels sofistes i la seva influència en el pensament modern. Notes sobre l'antropologia de Hume i Kant”, pp. 115-139) discute lo que Hume o Kant deben al empirismo de los sofistas griegos. Del s. XVIII

RESEÑAS

pasamos a la primera mitad del XX en “La modernidad en la traducción de los clásicos: Ortega y Gasset y los ejemplos de *Iliada* y *Anábasis*” (pp. 71-78), colaboración de O. Martínez García que muestra la coincidencia de planteamiento entre las ideas sobre la traducción defendidas por Ortega y las versiones de la *Iliada* y la *Anábasis* compuestas, respectivamente, por L. Segalá y Sánchez Rivero. Cierra esta serie de comunicaciones la dedicada por M. Collell al complejo de Edipo (“El complex d’Èdip a l’actualitat”, pp. 47-54); la autora, psicóloga clínica y psicoanalista, defiende la actualidad de la figura de Edipo como paradigma de los conflictos que el niño debe experimentar en su proceso de maduración.

La conexión con el pensamiento de las épocas moderna o contemporánea es menos evidente en otra serie de escritos. Citaremos, en primer lugar, el que J. Cano dedica a la dimensión filosófica de uno de los tratados médicos del *Corpus Hippocraticum* (“Filosofía y medicina en el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*”, pp. 35-45). Por su parte, D. Hernández escribe acerca de “Los oráculos en las *Leyes*: hacia una nueva interpretación del legislador platónico” (pp. 55-70); este trabajo muestra que las *Leyes* conciben al legislador como un auténtico μάντις, “adivino”, que ha de mediar entre la divinidad y la comunidad política para dotar a ésta de leyes. A un tema platónico consagra también R. Torné su aportación, “Veritat i aparença de Simònides a Plató” (pp. 149-154), en la que revisa cómo discute Platón en el *Protágoras* un texto del poeta Simónides al objeto de cuestionar la validez de conceptos centrales en la Sofística como los implícitos en las oposiciones *phýsis* / *nómos*, *alétheia* / *dóxa*.

Trabajos centrados plenamente en cuestiones de pensamiento, sin referencia directa a la cultura grecorromana, son los de J. M. Porta, J. Serra e I. Torres, miembros todos ellos de la Sección de Filosofía del Institut d’estudis Ilerdencs. El primer autor (en “Humanisme i filosofia”, pp. 109-113) profundiza en las relaciones entre humanismo y filosofía y concluye que existen razones para seguir defendiendo aquel concepto pese a todas las crisis por las que ha atravesado. Serra, en su intervención (“Els fonaments textuais del pensament polític nicaragüenc en els segles XIX i XX”, pp. 141-148), esboza cómo se ha desarrollado el pensamiento político en dos países, Nicaragua y Venezuela, carentes en la práctica de una tradición de teoría política. Torres, por su parte, es el autor de la última contribución del libro (“La pregunta, el sentit del pensament”, pp. 155-161), la cual propone que, en el momento actual, no asistimos a una crisis de la filosofía, como se afirma a veces, sino a una crisis de lo que da inicio a la actividad filosófica, la capacidad de plantearse preguntas.

RESEÑAS

Los textos que integran el volumen conforman un conjunto variado cuya lectura poseerá un interés seguro para tipos distintos de lectores. En cualquier caso, ninguno de estos artículos dejará indiferente a quienes (digámoslo empleando la expresión que W. Jaeger empleó en la introducción de su *Paideia*) σπουδάζουσι περὶ παιδείαν, “se afanan por la formación cultural” (Phryn., s. v. φιλόλογος, 483 Rutherford).

José B. Torres
Universidad de Navarra
jtorres@unav.es

WRIGHT, E. (ed.), *The Case for Qualia*, MIT, Cambridge (MA), 2009, 384 pp.

El caso de los qualia analiza el debate sobre el papel de la interacción mente-cerebro por esas unidades mínimas neuronales de información cualitativa procesadas por el cerebro. La neurociencia concibe estas unidades como una manifestación epifenoménica de una acumulación previa de impresiones cerebrales básicas. Así lo proponen muchos autores de referencia, desde M. Tye y D. Dennett hasta P. y P. Churchland o F. Jackson, quien fue uno de los iniciadores del materialismo eliminativo. Jackson, en concreto, cuestionó la naturaleza estrictamente epifenoménica que atribuyó a los *qualia* informativos neuronales, concibiéndolos como fenómenos cerebrales más complejos y de localización indirecta, para dar entrada en su lugar a una segunda posibilidad: atribuirles un peculiar estatuto metafenoménico que justifique su peculiar realismo fisicalista, o meramente representacionista, así como unas posibilidades de comunicación compartida respecto a un hipotético interlocutor. Así nos ahorraríamos tener que atribuirles una intencionalidad fenomenológica de tipo psicológico, como es o ha sido común en otros filósofos de la mente.

Los filósofos del lenguaje habían intervenido en el debate buscando una estructura semiótica básica común a los tipos de lenguaje animal y humano. Los teóricos de la comunicación, por su parte, trataron de justificar el concurso de diversos artificios narrativos comunes al lenguaje animal y humano para explicar el carácter semiótico de la interacción entre mente y cerebro con elementos de la psicología de la percepción, la teoría de los juegos del lenguaje y las teorías estéticas que se inspiran en las *Philosophical Investigations* del segundo Wittgenstein. En cualquier caso,

RESEÑAS

el debate sobre los *qualia* sólo aborda la parte estrictamente neurocientífica de esta polémica en tres partes y 19 capítulos, claramente diferenciados:

a) *La defensa filosófica* justifica los presupuestos epistémicos desde donde se caracterizan los *qualia* informativos neuronales como una actividad cerebral oculta de segundo orden con un carácter en sí mismo epifenoménico o superpuesto a un nivel previo estrictamente fenoménico o directamente observable. A este respecto Brown, Lowe, Robinson, Graham y Horgan, Potrc y Howell defienden seis tesis: 1) *El realismo indirecto de los qualia* informativos neuronales respecto de la impresión recibida en una determinada zona de la corteza cerebral; 2) *Las alucinaciones y las ilusiones* concebidas como posibles trastornos en la formación de los *qualia* por una defectuosa configuración cerebral de los datos sensibles; 3) *Experiencia y representación* justifica las posibles fisuras surgidas entre el primer y segundo nivel de complejidad en la configuración neuronal de estos *qualia*; 4) *El realismo de los qualia* defiende la posible compatibilidad entre el contenido estrictamente fenoménico de los *qualia* y un realismo fisicalista o meramente representacionista, a pesar de las numerosas críticas recibidas; 5) *El mundo de los qualia* justifica el reduccionismo epistemológico de este tipo de proyectos materialistas eliminativos; 6) *El fisicalismo subjetivo* resalta la compatibilidad de una visión materialista del sujeto de conocimiento con un proceso epistémico de tipo epifenoménico y meramente representacionista.

b) *La defensa científica* analiza los presupuestos neurocientíficos de la peculiar interacción mente-cerebro generada por dichos *qualia*. A este respecto Hardin, Peschard y Bitbol, Manzotti y Smythies defienden cuatro tesis: 7) *El color cualitativo y el mundo físico* justifica el grado de correspondencia existente entre este tipo de *qualia* y la cualidades físicas existentes en el mundo natural; 8) *Calor, temperatura y conceptos fenoménicos* analiza la dependencia absoluta del aparato conceptual de la neurociencia respecto de otros estados fenoménicos previos estrictamente verificables, como ahora también sucede con el análisis del calor y la temperatura; 9) *Una visión procesual-orientada desde los qualia* comprueba la génesis cerebral de estos *qualia* neuronales o unidades mínimas de información, a partir de otras impresiones sensibles más elementales; 10) *El estatuto ontológico de los qualia y de las sensaciones: cómo llegan a operar en el cerebro* comprueba el carácter epifenoménico estrictamente cerebral o neuronal de los *qualia*, a partir de impresiones fenoménicas.

c) *Ataques* reconstruye el debate originado por F. Jackson cuando planteó el siguiente dilema: o bien se demuestra el carácter estrictamente epifenoménico de los *qualia*, sin diferencia substancial con el resto de impresiones cerebrales fenoménicas, aunque en ese caso ya no se les podría justificar ni el realismo ni la capacidad de comunicación que ahora se les sigue asignando, o bien se elabora una epistemología realista de los *qualia* que justifique el peculiar realismo meta-fenoménico de tipo fisicalista o representacionista, así como las posibilidades de comunicación recíproca o de autodemarcación que se les atribuye. En cualquier caso, para reconstruir estos *ataques* y *contraataques* Crooks, Robinson, Alter, Maund, Kina, O’Dea, Nida-Rümelin, Raffmann y Wright dan nueve pasos; 11) *La guerra de los Churchland acerca de los qualia*, comprueba cómo P. y P. Churchland buscaron un término medio entre el mero reduccionismo materialista y los planteamientos de tipo fenomenológico mediante una delimitación de naturaleza computacional y estrictamente fenoménica de los *qualia*; 12) *¿Por qué Frank no puede dejar plantada a María?* reformula el anterior dilema planteado por Jackson dejando sólo dos posibilidades: o se reduce toda la actividad cerebral a meros epifenómenos neuronales sin intencionalidad, incluidos los casos antes mencionados de Frank y María; o bien se admite el carácter claramente meta-fenoménico del realismo de tipo fisicalista; 13) *Conocimiento fenoménico sin experiencia* defiende el carácter estrictamente fenomenista de un realismo extremo de tipo fisicalista o al menos representacionista que prescinda de un nivel meta-fenoménico; 14) *Una defensa de los qualia en su sentido fuerte* mantiene la inmutabilidad del contenido vivencial de los *qualia* en cualquiera de las dos alternativas del dilema de Jackson; 15) *Cómo creer en los qualia* comprueba cómo el grado de transparencia y reiteración en la experiencia mundanal condiciona la posible aceptación compartida de los *qualia*; 16) *La transparencia y la unidad de la experiencia* defiende la necesidad de un representacionismo fenomenista desde el que se pueda reconstruir la transparencia de sus respectivos *qualia*, prolongando a este respecto diversas propuestas de Tye o Grice; 17) *El carácter fenoménico y la transparencia de la experiencia* analiza estos dos requisitos de la posterior verificación compartida de los *qualia* como sucede en el caso del color y la superficie; 18) *Desde la mirada de las cosas: El fallo explicativo del representacionismo* critica el ambiguo término medio con que los *qualia* se suelen remitir al estado de cosas correspondiente, como ocurre en el representacionismo de Tye; 19) *¿Por qué la transparencia carece de ética?* justifica la objetividad de los *qualia* con independencia de su posterior uso práctico, ideológico o moral.

RESEÑAS

Para concluir, una reflexión crítica. Ciertamente, fue un avance delimitar el nivel epifenoménico de objetividad epistémica de la neurociencia. A esto no hay nada que objetar. Pero la delimitación de este nivel simplemente epifenoménico es insuficiente cuando después de la formulación del dilema de Jackson hay que justificar también otros rasgos epistémicos sobrevenidos de los *qualia*, como sucede con su realismo referencial, su capacidad de comunicación o de delimitarse a sí mismos. El debate versó fundamentalmente sobre el carácter meramente fenoménico o más bien meta-fenoménico que se debería asignar a las interpretaciones fisicalistas o simplemente representacionistas de la actividad neuronal. Sin embargo, estos planteamientos no consideran las virtualidades claramente meta-fenoménicas o meta-empíricas que la filosofía de la mente, la filosofía del lenguaje o la teoría de la comunicación terminaron atribuyendo a la propia actividad neuronal.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es