

RESEÑAS

MCCABE, H., *On Aquinas*, Burns & Oates, London, 2008, 180 pp.

“Herbert McCabe fue uno de los más valiosos filósofos de habla inglesa en el siglo XX. Si hubiera decidido hacer una carrera académica convencional (...) habría ascendido rápidamente a la cima de su profesión” (p. vii). Así presenta A. Kenny al autor de este libro, H. McCabe, un dominico que pasó la mayor parte de su vida enseñando en la residencia de los dominicos en Oxford (Blackfriars). En vida publicó sólo una pequeña parte de lo que escribió. Ahora, a partir de su muerte en 2001, su albacea literario está publicando algunas de sus obras de carácter filosófico como *The Good Life* (2005) o *Faith Within Reason* (2007). Ciertamente, como teólogo fue una figura controvertida, especialmente por la influencia del marxismo en algunos de sus puntos de vista, pero como filósofo se mantuvo fiel al pensamiento de Tomás de Aquino, en quien encontró —como se manifiesta aquí— una fuente de inspiración para plantear y resolver problemas que latan en la filosofía contemporánea.

On Aquinas está organizado como un conjunto de lecciones, 15 en total, que abordan cuestiones de filosofía de la psicología, antropología filosófica, filosofía del lenguaje, filosofía de la acción, y ética. Los capítulos suelen tener una longitud similar y el libro está escrito en un estilo informal propio de las *lectures* de Oxford, originalmente pensadas para ser dictadas ante un público presente.

McCabe traza un concepto de vida bastante original. La vida, o la propiedad que hace que un viviente esté “vivo”, no puede entenderse, según el autor, si no se consideran a la vez todas las partes de un organismo vivo, porque todas las partes del viviente constituyen un todo. En el movimiento de un leopardo —tomo el ejemplo de McCabe—, los estímulos emitidos desde el cerebro a sus extremidades no son la acción aislada de una parte del leopardo (el cerebro) que transmite ciertos impulsos a otra (sus extremidades), sino que son la acción del animal. El animal camina. Lo que sucede entre el cerebro y sus extremidades, por complejo que sea, no es un evento meramente biológico —en este caso, la estimulación del sistema nervioso central—, porque ninguna de las partes de un ser vivo obra por su cuenta; ninguna tiene sentido al margen de las demás. Por eso, la interacción biológica de unas partes del animal con otras debe describirse como una acción del animal en su conjunto.

El leopardo se puede comparar con un artefacto, p. ej., un automóvil. Las partes o piezas de un automóvil no son partes del automóvil en el sentido en que los órganos de un leopardo son partes del animal. “Así como podemos desmembrar un leopardo separando sus partes, no podemos for-

RESEÑAS

mar un leopardo juntando sus partes” (p. 9). La manufactura del automóvil no es comparable a la formación de un organismo; sus piezas pueden unirse y separarse sin que se resienta el conjunto; las piezas existían antes, ya separadas, y tenían una autonomía. Por tanto, no son parte de un todo en sentido fuerte. De este modo se aprecian lo que el autor llama “clases naturales” (*natural kinds*), que son los organismos vivos, frente a “cuasi-unidades” (*quasi-units*), que son aquellas unidades hechas por el hombre. Parte de nuestro aprendizaje cognoscitivo consiste en saber reconocer unidades naturales.

El autor advierte que “en las estructuras orgánicas las partes existen en dos niveles” (p. 13). En uno de ellos, que sería el nivel molecular u orgánico, hablamos de lo que sucede en un órgano concreto, p. ej., el globo ocular; en el otro, esto deja de ser relevante y lo que importa es el conjunto, es decir, el ser vivo. En este sentido, no debe decirse que “el ojo padece cambios electroquímicos y *también* hace algo que es ver; más bien, el ver son los cambios fisiológicos [del ojo] en cuanto *significativos* para todo el animal” (p. 13). Sólo en los seres vivos se puede hablar de una diferencia genuina de niveles. En los niveles superiores aparecen predicados que no tienen sentido en los inferiores. Así, se puede decir de un gato que “está hambriento”, y no tiene sentido decir que su estómago lo está, y mucho menos, decir que “este teléfono está hambriento” (pp. 22-23). Todo hablante sabe qué hace que la primera frase sea verdadera y la segunda falsa. Ese saber se basa en el captación intelectual de la unidad natural de la especie gato y su diferencia con cualquier artefacto.

Apoiado en la tesis fuerte de las clases naturales, McCabe traia lo específico de la vida racional, es decir, del género de vida propiamente humano, en los caps. 4 y 5. Así, explica que el hombre emplea sus tendencias e inclinaciones para darles un significado simbólico. Naturalmente, en las especies animales también hay significados porque éstas son capaces de sentir, pero la vida animal no lleva a sus individuos a emplear símbolos para dar expresión a esos significados. El autor atribuye a la vida racional, en el cap. 4, el reconocimiento de unidades naturales, y en el cap. 5, la distinción entre una razón teórica y otra práctica. La capacidad simbólica no es el quicio de esas distinciones, pero en el ejercicio de todas ellas se aprecia la huella de la capacidad simbólica. La falta de esta capacidad simbólica es, además, lo que permite saber que los animales no obran por razones (cfr. p. 46).

En virtud de los significados presentes en la vida humana, el hombre da sentido a sus emociones y las expresa lingüísticamente. Este punto es

RESEÑAS

objeto de análisis en el cap. 8. Los caps. 12 y 13 examinan los sentidos internos, y el cap. 11 explica la participación de éstos en la prudencia. En el análisis de los sentidos internos, McCabe se fija en el papel de la imaginación. Recuerda que Tomás de Aquino concibe la imaginación y la inteligencia como facultades distintas, pero también inseparables. La inteligencia no tiene facultad orgánica y no está localizada en el cerebro. Pensar no consiste en considerar imágenes. Pero al pensar, se evocan imágenes suministradas por los sentidos. Esas imágenes están conectadas con las palabras, que son la expresión simbólica o *material* de los conceptos. La dimensión formal del concepto sería cometido del pensamiento; la material, de la imaginación.

El autor advierte no obstante, que la conexión entre lo material y lo formal parece “una *teoría*” (p. 133). Por eso, más que sentar tal conexión sería más propio comenzar, según él, por el lenguaje. McCabe asume que el pensamiento es explicable siempre en términos de habla. P. ej., señala que “Tomás de Aquino afirma claramente que cada pensamiento que tenemos puede, en principio, ser expresado lingüísticamente” (p. 133). Pero no indica dónde se afirma. Sería preciso, pues, clarificar exactamente ese “en principio”, pues para Tomás hay realidades pensables pero inefables como la alegría (cfr. *Super Psalmo* 32, n. 3). En otro lugar, y a mi juicio, corriendo más riesgos, señala que “para Tomás de Aquino, el modelo de lo que es comprender es hablar” (p. 23). Pero la afirmación es aventurada. La razón estriba en que, si la operación del intelecto agente está incluida en lo que Tomás de Aquino llama “pensar” (*intellegere*), tal operación no es traducible en términos lingüísticos. El intelecto paciente sigue al acto del agente. La captación intelectual que se sigue de la iluminación de las especies por el agente da lugar a actos que en efecto, pueden ser expresados lingüísticamente, pero esto no garantiza que todo acto de pensamiento sea potencialmente lingüístico. Los actos lingüísticos no son innatos al agente. Por eso es lógico pensar que, mientras que según McCabe los filósofos analíticos “analizamos la comprensión y el pensamiento en términos de comunicación” (p. 133), Tomás de Aquino —a mi juicio, con más cautela— no lo hace.

La obra de McCabe es un intento de verter el pensamiento de Tomás de Aquino a categorías contemporáneas. Lo hace en discusión con otros filósofos modernos como Descartes, Locke, Hume y Kant. A mi juicio, es un intento exitoso, pues aúna un conjunto de virtudes no frecuentes en la

RESEÑAS

literatura filosófica. Por un lado, es claro, ameno y asequible, y por otro, está cuidadosamente razonado.

Miguel García-Valdecasas
Universidad de Navarra
garciaaval@unav.es

PIPPIN, R. B., *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 308 pp.

R. Pippin prolonga en La filosofía práctica de Hegel alguna de las propuestas que anteriormente había formulado en *La persistencia de la subjetividad. Sobre las secuelas kantianas (Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005). En 2008 ha tratado de localizar preferentemente el lugar que le corresponde a Hegel en el proceso de subversión de algunas nociones filosóficas básicas.

Esta revisión de los planteamientos hegelianos se lleva a cabo en un contexto cultural postmoderno donde se ha generalizado la aceptación de la tesis de la muerte del sujeto, ya sea en su versión substancialista o aristotélica, transcendentalista, o kantiana, o colectivo-historicista o hegeliana. Se cree que al seguir manteniendo estas nociones se perpetuaría un conjunto de nociones cristianas secularizadas que, como ocurre con la noción de progreso, de persona, de historia, de Estado, a estas alturas deberían analizarse como nociones absolutamente profanas, sin el oculto sentido mítico arcaico o sacralizado todavía reside en ellas. Lo curioso es que Pippin sigue atribuyendo buena salud a los procesos de secularización experimentados por la mayor parte de estas nociones, incluida la noción de subjetividad, por cuanto ha sido objeto de una transformación de tipo práctico a través de la versión de Hegel del sujeto transcendental kantiano. Así se habría concebido la posibilidad de un sujeto colectivo capaz de someterse a un estricta autorregulación de las sucesivas configuraciones internas que a sí mismo se da mediante el seguimiento de un silogismo práctico.

El autor reconstruye los dos modos en que el pensamiento contemporáneo ha llevado a cabo esta rehabilitación del silogismo práctico, tanto en su versión hegeliana como aristotélica, sin tener que establecer una contraposición sistemática entre ellas, a saber: Por un lado, la justifi-