

# BIBLIOGRAFÍA

Estudios Filosóficos LXXII (2023) 423 ~ 439

## FILOSOFÍA

KAUFFMAN, Stuart, *Más allá de las leyes físicas. El largo camino desde la materia a la vida*, trad. de Luis Enrique de Juan, Barcelona, Tusquets, 2021, 204 pp., ISBN 978-84-8310-9066-927-3.

El estadounidense Stuart Kauffman es uno de los biólogos teóricos más brillantes de las últimas décadas. Asociado al Instituto Santa Fe, que fue concebido fundamentalmente para elaborar una nueva clase de ciencia basada en la complejidad, su trabajo en sistemas complejos y autoorganización es conocido por todos los especialistas. Además, sus ideas son bien conocidas entre el gran público, dado que se ha interesado también en divulgarlas a través de diferentes libros. En *Investigaciones. Complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general* (2000), Kauffman defendía la necesidad de una ciencia que fuese más allá del modelo físico de la misma, tal y como aparece por ejemplo en Newton, Einstein o Bohr. La concepción mecánica de la naturaleza es incompleta o insuficiente, porque no puede dar cuenta del fenómeno de la vida. El mundo natural, y en concreto el mundo vivo, es un hervidero de creatividad en el que constantemente emergen nuevas estructuras. Para comprender los procesos que hacen posible esa creatividad necesitamos algo más que las leyes de la física. La vida se basa en la física, pero no se reduce a ella. De ahí el título del libro que ahora reseñamos: *Más allá de las leyes físicas*. En él nuestro autor resume algunas de las ideas que ya había explicado en obras anteriores, como la no ergodicidad del universo por encima del nivel atómico o la tendencia intrínseca hacia el orden presente en el mundo natural. A esas ideas añade ahora otra, elaborada inicialmente por Maël Montévil y Matteo Mossio, el cierre de restricciones. El cierre de restricciones, dicho de manera resumida, es el conjunto formado por ciertos procesos fuera del equilibrio y las restricciones sobre la liberación de energía que tiene lugar en dichos procesos, de un modo tal que el sistema resultante construye sus propias restricciones. El cierre de restricciones sería algo característico de la vida, y gracias a él podemos diferenciar un ser vivo (en el que se da el cierre de restricciones, por ejemplo en una célula) y lo que no está vivo (por ejemplo, un coche). Gracias a ese cierre de restricciones los sistemas vivos son capaces de ejecutar ciclos termodinámicos y reproducirse a sí mismos.

Kauffman entiende que el cierre de restricciones es una pieza clave que faltaba en su explicación de los seres vivos. La selección natural, conocida desde hace ya tiempo,

es uno de los factores por los que los seres vivos evolucionan. Pero la selección natural, como su nombre indica, es solo un proceso selectivo, un “mecanismo” que elige entre opciones ya disponibles. La pregunta entonces es: ¿de dónde y cómo surge eso que elige la selección? La autoorganización es la respuesta de Kauffman: la vida se autoorganiza, brota sin fin, crece, explora nuevas posibilidades. Y todo ello sin seguir una ley rígida, sino con una creatividad impredecible. ¿De dónde viene, pues, el orden que vemos en los seres vivos, su complejidad? Es un orden que se crea a sí mismo. Y cuando surge cierto orden, esto a su vez genera condiciones para que otras criaturas existan. La existencia de un determinado ser vivo cambia las condiciones de manera que estas permiten o suscitan la existencia de nuevos seres vivos. Como dice Kauffman, “las especies en sí mismas son grietas en el tablero de la naturaleza que se convierten en nichos para que surjan nuevas especies, las cuales a su vez originan más grietas para que emerjan más especies todavía. La floreciente biosfera crea sus propias y siempre renovadas potencialidades de existencia, cada vez más abundantes y diversas” (p. 14).

Los planteamientos de Kauffman son ambiciosos y sugerentes. Ambiciosos, porque pretenden ni más ni menos que dar cuenta de cómo es posible que la materia inorgánica haya dado paso a los seres vivos. Sugerentes, porque su esfuerzo teórico por comprender este proceso puede dar lugar a un sinfín de consideraciones y reflexiones. Quizá uno de los mayores logros de Kauffman sea el de habilitar unos conceptos que hacen ir a la biología más allá del planteamiento mecanicista, pero también que busca complementar con otros elementos una biología excesivamente centrada en el mecanismo evolutivo de la selección natural. Pero hay que reconocer que el concepto de autoorganización suscita muchas dudas teóricas. Al fin y al cabo, lo que Kauffman defiende es que la materia viva ha surgido porque la materia tiene la capacidad de autoorganizarse. Este tipo de afirmaciones tienen un resabio animista que puede desconcertar a muchos. Kauffman se mueve entre el mecanicismo, que trata de superar, y el animismo, en el que naturalmente no quiere caer. Busca un naturalismo, pero que sea capaz de dar cuenta de la creatividad de la vida, de su brotar incesante que acontece más allá de las leyes de la física. No es una tarea fácil, y parece que constantemente en su texto se mueve de uno a otro extremo. Hay que alabar, sin embargo, el intento de Kauffman. Puede que él no haya conseguido una explicación de la vida todo lo satisfactoria que quisiéramos, pero... ¿quién puede decir que tiene una explicación de la vida? No sé si Kauffman ha conseguido acercarse un poco a ella, pero el intento merece reconocimiento.

Moisés Pérez Marcos

WHITEHEAD, Alfred North, *Proceso y realidad. Un ensayo de cosmología*, trad. de Miguel Candel, Girona, Atalanta, 2021, 697 pp., ISBN 978-84-122130-2-7.

*Proceso y realidad* es la obra más influyente del matemático y filósofo británico Alfred North Whitehead (1861-1947), quizá solo comparable a *Principia Mathematica*, escrita con Bertrand Russell. El subtítulo de la obra, *Un ensayo de cosmología*, da idea de su tema, pero también puede confundir. Whitehead pretende ofrecer una cosmología, en el sentido de una interpretación de lo que hay, del cosmos, pero no en el sentido actual de la ciencia cosmológica, sino más bien en su sentido metafísico. La cosmología que

propone Whitehead es, de hecho, una metafísica en toda regla, es decir, una determinada concepción de la realidad o la naturaleza. Por eso puede decirse, también, que es una filosofía de la naturaleza. Whitehead está convencido de la necesidad de que ciencia y filosofía colaboren, y por eso su metafísica pretende ser expresión de lo que las ciencias naturales enseñan sobre el mundo, pero no solo las ciencias naturales. La metafísica debe ser compatible con las ciencias y, en último término, los hechos son su prueba del nueve. Pero también es cierto que la realidad no se agota en lo que sabemos por las ciencias, pues estas realizan una abstracción, una tarea de selección, sobre un mundo de experiencia más amplio. La filosofía necesita, pues, a la ciencia, pero también la ciencia a la filosofía. De hecho, no existe algo así como un “hecho bruto” que esté libre de toda interpretación filosófica. Todo hecho es ya un hecho interpretado, por lo que inevitablemente acudir a los hechos, aunque sea a los hechos brutos, es ya estar haciendo metafísica. Más vale, pues, reconocer que ciencia y filosofía se diferencian a lo sumo en ciertos grados de abstracción, pero que no son empresas diferentes o, mejor dicho, que quepa diferenciar o aislar una de la otra.

Whitehead elabora un sistema filosófico con el que seamos capaces de interpretar nuestra experiencia, desde la experiencia científica a la experiencia religiosa. Por sistema, sin embargo, no debe entenderse un cuerpo cerrado de doctrinas o conceptos en los que la realidad deba encajar. Más bien se trata de lo contrario. El sistema es siempre una especie de boceto provisional que debe ser constantemente revisado a la luz de lo aportado por la experiencia y la realidad. Whitehead es consciente de las limitaciones del lenguaje a la hora de expresar lo real, por eso cree que los filósofos no pueden albergar nunca la esperanza de formular de manera definitiva los primeros principios metafísicos. Y sin embargo, eso no significa que no haya avance en la filosofía. El sistema, pues, es flexible y abierto, y no debe tomarse como una palabra definitiva sino como una aproximación. Como sabiamente señala el autor en el prefacio, “en el debate filosófico, el más leve atisbo de certeza dogmática o de sanción definitiva es una prueba manifiesta de insensatez” (p. 74).

En una época en la que lo que estaba triunfando era el positivismo materialista y el mecanicismo, Whitehead se da cuenta de que los conocimientos de las ciencias parecen desmentir esa concepción del mundo. Se trata de un autor a contracorriente, que elabora lo que él mismo denomina una “filosofía del organismo”, en la que las metáforas y los conceptos utilizados para hablar de lo real no son los de la materia inerte en movimiento, sino los extraídos del lenguaje de la vida, que no es una suma de partes sino un todo dinámico. La realidad, y esta es quizá la idea central de la obra de Whitehead, es suceso o acontecimiento, es decir, es una realidad en devenir constante. La realidad no es estática sino dinámica. Esto conduce a una revisión de las categorías habituales de la metafísica: se elude la noción de sustancia y se abandonan todas las demás nociones dependientes del paradigma físico y de asume un lenguaje “psíquico”, es decir, un lenguaje de la vida. La referencia a la física se sustituye por la referencia a la biología.

Whitehead, sin embargo, no afirma radicalmente el devenir en detrimento de la permanencia. Cita un himno religioso, compuesto por el clérigo anglicano escocés Henry Francis Lyte (hacia 1820) como la formulación detallada de todo el problema de la metafísica: “Permanece conmigo; rápido cae el amanecer”. El primer verso expresa

la permanencia (permanecer, conmigo, el ser al que se dirige...), mientras que el segundo sitúa eso que es permanencia en el medio de lo que fluye (“rápido cae”). Para Whitehead la realidad de ambos versos no puede ser separada de ningún modo. Su “sistema” filosófico pretende captar los principios metafísicos de esa realidad, para generar una filosofía capaz de establecer un acuerdo entre la ciencia, la moral, la estética y la religión. En palabras del autor: “uno de los objetivos de una cosmología completa ha de ser la construcción de un sistema de ideas que ponga los intereses estéticos, morales y religiosos en relación con aquellas concepciones del mundo que tienen su origen en la ciencia natural”. Precisamente esa es la gran tarea de la filosofía, buscar esa concepción metafísica o “cosmología” que aúne en una concepción del mundo coherente y lógica todos esos saberes.

Resulta extraño que una de las obras más influyentes de la filosofía del siglo XX haya sido tan descuidada (hasta ahora) desde el punto de vista editorial. Cuando uno recorre sus páginas es evidente la influencia que *Proceso y realidad* tuvo en pensadores por otra parte tan diferentes entre sí como Quine, Bohm, Rescher, Waddington, Jonas o Prigogine. Esa influencia es también evidente en la “escuela” filosófica a la que dio lugar, la filosofía procesual, que tiene también su versión teológica (la teología del proceso). La obra de Whitehead no es siempre fácil de comprender. Aunque para ser justos habría que decir que en ella hay páginas de una oscuridad irritante acompañadas de otras con una luminosidad e incluso una belleza poética radiantes. A la dificultad mencionada hay que añadir que la única versión que existía en castellano hasta ahora era una traducción de la primera edición inglesa de la obra, de 1929, que contenía numerosas erratas e imprecisiones. Parecía necesario, entonces, contar con una traducción actualizada. Además, en 1978 se publicó una edición revisada y corregida de *Process and Reality*, que es, desde entonces, la versión, podemos decir, canónica, pero que aún no había sido vertida al español. La traducción de Miguel Candel, hermosamente editada por Atalanta, viene a subsanar esas deficiencias. Y hay que felicitarles por ello.

Moisés Pérez Marcos

DE BRIGARD, Felipe y SINNOTT-ARMSTRONG, Walter (eds.), *Neuroscience and Philosophy*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2022, 495 pp., ISBN 978-0-262-04543-8.

El libro tiene su origen en los Seminarios de Verano sobre Ciencia y Filosofía celebrados en la Universidad Duke (Durham, Carolina, EEUU). En ellos se intentaba la colaboración entre neurocientíficos y filósofos, pues sus promotores estaban convencidos de que ambos a veces buscaban resolver las mismas cuestiones. La neurociencia y la filosofía se necesitan mutuamente. Los filósofos llevan siglos estudiando algunas de las cuestiones que ahora los neurocientíficos comienzan a abordar, por lo que pueden aportar a estos su bagaje sobre dichas cuestiones. Por su parte, los filósofos pueden aprender de los neurocientíficos, pues cualquier elaboración filosófica que se precie debe ser compatible con lo que conocemos gracias a las ciencias experimentales. En este sentido, las neurociencias pueden ser la prueba del nueve de, por ejemplo, nuestras filosofías de la mente. Los editores y los autores del libro son conscientes de esta posibilidad de mutuo enriquecimiento, e incluso de la necesidad de que las neurociencias y la filosofía colaboren. Son, al mismo tiempo, conscientes de la dificultad de

ese trabajo interdisciplinar. Neurociencias y filosofía funcionan con métodos, estándares y prácticas muy diferentes, que no siempre es posible compaginar. Por no mencionar el problema del lenguaje: cada disciplina crea y utiliza su propio lenguaje, y no siempre es fácil ver cómo el lenguaje de los filósofos y el de los neurocientíficos se relacionan entre sí.

El gran valor de este libro reside en que sus autores, a pesar de las mencionadas dificultades, se han puesto manos a la obra. Cada capítulo ha sido escrito por al menos un neurocientífico y un filósofo que se han visto en la obligación de intentar comprender el lenguaje del otro, de tratar de comprender sus modos del razonamiento, de elaborar un texto en el que el diálogo y la colaboración entre las perspectivas filosófica y científica fuesen claramente fecundos. El grueso del libro, tras la introducción, está formado por catorce capítulos, distribuidos en dos partes. La primera parte se titula "Neurociencia social y filosofía", y aborda los siguientes temas: los juicios morales (cómo se han estudiado desde la perspectiva de las neurociencias), la empatía (cuyo tratamiento neurocientífico va mucho más allá de las famosas neuronas espejo), la acción (y el efecto que tiene sobre ella la privación del sueño), el yo (y las implicaciones que tienen para la concepción del yo los cambios en las características morales a partir, por ejemplo, de lesiones cerebrales), la enfermedad mental (y cómo los modelos neurocientíficos para diferentes enfermedades mentales pueden afectar a las teorías filosóficas sobre la mente, a los métodos científicos, a los tratamientos, a las políticas, a los procesos judiciales e incluso a la opinión pública), la neuropredicción (cuando se utilizan métodos neurocientíficos de prevenir la conducta humana, por ejemplo en el contexto de una decisión judicial sobre medidas cautelares sobre un presunto asesino) y optogenética (método que utiliza proteínas fotosensibles para manipular, con un elevado grado de precisión y especificidad, la actividad de las neuronas). La segunda parte del libro, titulada "Neurociencia cognitiva y filosofía", aborda los siguientes temas: el tacto (del que se ofrece una historia desde el punto de vista psicológico y neurocientífico), la vista (cómo compaginar los modelos cuantitativos a nivel neurológico con la fenomenología de la percepción visual), la consciencia (cómo diferenciar en los experimentos las experiencias conscientes de las que no lo son), la memoria (en concreto, una crítica al concepto de "mapa cognitivo", tal y como suele utilizarse hoy en día en las neurociencias), los conceptos (y cómo el concepto de concepto, valga la redundancia, es utilizado por las neurociencias tiene poco que ver con el concepto de concepto utilizado en psicología o filosofía), la divagación mental (y cómo los informes de los sujetos son imprescindibles en este tipo de investigaciones) y las relaciones entre mente y cerebro (y cómo delinear una ontología cognitiva "correcta", pluralista, para hacer frente a los diferentes estudios). Tras los capítulos el libro ofrece un glosario con una definición de los términos utilizados y un índice conceptual.

El libro no pretende ser una palabra definitiva sobre ninguno de los asuntos abordados, y los autores y los editores son conscientes de que lo que aún nos queda por recorrer es mucho. Primero, porque estamos lejos de poseer una imagen detallada sobre cómo funciona el cerebro. Segundo, porque tampoco sabemos cómo lo que conocemos del cerebro se relaciona con la mente humana (aún no comprendemos cómo una descripción sobre cómo funciona el cerebro es una manera de resolver una pregunta sobre cómo funciona la mente, si es que lo es en absoluto). Tercero, porque el trabajo necesario para avanzar en estas dificultades implica no solo un gran avance de las ciencias, sino la intervención de la filosofía: en la mutua colaboración entre neurociencias y

filosofía se han comenzado a dar algunos pasos, pero el trabajo que aún queda por hacer es inmenso. Otra de las aportaciones valiosas del libro es que la mayor parte de las contribuciones ofrecen pistas o caminos para desarrollar en el futuro. Estudian una determinada situación, los límites de un concepto o un procedimiento, pero al mismo tiempo ofrecen ideas sobre cómo se podría avanzar mejor en la investigación, o sobre qué cambios conceptuales serían necesarios para evitar algunos errores.

Moisés Pérez Marcos

STENGERS, Isabelle, *Reactivar el sentido común. Whitehead en tiempos de debacle y negacionismo*, Barcelona, Ned, 2022, 207 pp., ISBN 978-84-18273-31-5.

Este ensayo es una versión rearticulada y revisada de *Civiliser la modernité? Whitehead et les ruminations du sens commun*, publicado en 2017. Desde *L'effet Whitehead* (1994) este es al menos el cuarto libro que la autora dedica a Alfred North Whitehead (1861-1947), un filósofo británico muy complejo y tan inclasificable como la propia Stengers, pero muy influyente, especialmente en Estados Unidos de América y en países anglosajones.

Había que afrontar una noción difícil de captar, como es el sentido común, y dotarla de la finalidad asignada por el filósofo británico: “la tarea que Whitehead le propuso a la filosofía –soldar el sentido común con la imaginación– comunica directamente con lo que él consideraba la debilidad peligrosa y tal vez letal del mundo moderno” (p. 19).

Stengers se centra en la división (bifurcación) (pp. 47 ss.), instituida desde el siglo XIX, entre los hechos, por un lado, que son neutrales e imparciales, y los valores, por otro, que son irracionales y tendenciosos. Esta “bifurcación moderna” crea un hiato entre una minoría de científicos y políticos seguros de sus conocimientos y una mayoría de ciudadanos cuyos conocimientos son ignorados o descalificados. Pero este *mito de los hechos finitos*, como dice Whitehead, no es inmutable. Todo conocimiento puede tomar conciencia de lo que pasa por alto, de cómo compromete una relación o permite la indiferencia.

Para ello, se nos insinúa que debemos aprender a plantear los problemas, a situarlos cada vez más concretamente en un mundo complejo y enmarañado, cuya complejidad está sujeta a poderosos intereses. Problematizar requiere no solo escapar de las cuestiones y oposiciones pre-construidas –ciencia/activismo, progreso/regresión, etc.– sino también imaginación.

La tarea que Whitehead atribuía a la filosofía, esa unión de sentido común e imaginación”, esta tarea metamórfica, que el autor denomina “sheer disclosure” y que Isabelle Stengers revisa, se apoya en tres requisitos: 1) una vigilancia frente a los modos de abstracción que descuidan aspectos de la experiencia y descalifican el conocimiento de los ciudadanos, una resistencia a la arrogancia de los “expertos”; 2) un desafío entre la crítica kantiana que acota, limita y juzga tanto a la opinión como a los científicos; 3) la construcción de un “nosotros” que lucha contra la catástrofe cuidando de no parecerse al enemigo, es decir, de no reintroducir el tribunal de una verdad que silencia a los otros actores. Esta es la tarea que aborda en su ciclópea *Process and Reality* (1919) Whitehead.

La autora es bastante conocida. Isabelle Stengers (1949) es historiadora de la ciencia, epistemóloga y profesora de filosofía en la Universidad Libre de Bruselas. Hija del historiador Jean Stengers, ha realizado un trabajo profundo en el campo de las relaciones entre la ciencia y filosofía. También es muy conocida su obra filosófica y sus amplias colaboraciones con autores como Leon Chertok, Ilya Prigogine o Bruno Latour. Es precisamente a raíz de estas colaboraciones como conocí a Isabelle Stengers, pues en los años 90 yo trabajaba en la tesis doctoral sobre Ilya Prigogine, por lo que al menos *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science* (1979) y *Entre le temps et l'éternité* (1988), libros en los que ha sido coautora, han sido obras casi de cabecera para mí.

Es para estos “tiempos de debacle” para los que Isabelle Stengers relea una vez más al pensador británico Alfred North Whitehead. Su idea de que la filosofía debe “soldar el sentido común y la imaginación” y su cosmología concebida como una red de procesos interdependientes animan en cada época de crisis a intentar superar estos hiatos, las “dos culturas” o como llamemos en cada periodo histórico a este fenómeno.

José Luis Guzón Nestar

HACKER, Peter M.S., *Moral Powers. A Study of Human Nature*, Glasgow, Wiley Blackwell, 2021, 424 pp., ISBN 978-1-119-65777-4.

El filósofo británico Peter Hacker (Universidad de Oxford) es uno de los más destacados especialistas en la filosofía de Wittgenstein, y ha dedicado muchos de sus esfuerzos a la filosofía de la mente y a la filosofía del lenguaje. Su libro, en el que critica las bases filosóficas de la neurociencia contemporánea, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, escrito con el neurocientífico australiano Max Bennett, es ya un clásico, y acaba de publicarse la segunda edición. Además, Hacker ha elaborado, en los últimos años, una antropología filosófica, una *Summa Anthropologica* como la denomina él mismo, que ha sido publicada en forma de tetralogía: *Human Nature: The Categorial Framework* (2007), *The Intellectual Powers: A Study of Human Nature* (2013), *The Passions: A Study of Human Nature* (2017) y finalmente el libro que reseñamos aquí, *The Moral Powers: a Study of Human Nature* (2021).

Hacker denomina a su propia perspectiva “neo-aristotélica”, y la opone al dualismo cartesiano. Desde esta perspectiva, la mente o la conciencia no es una entidad distinta o separada del individuo que la ejercita, sino que es una habilidad o un poder del organismo. La persona humana sería un organismo que, entre otros, poseería los poderes o capacidades que llamamos mente. En el primer libro de la tetralogía, Hacker expone las bases conceptuales de su antropología filosófica, siguiendo el paradigma metodológico del segundo Wittgenstein de análisis de los términos. El propósito explícito de Hacker es volver a la tradición aristotélico-wittgensteiniana, que según él es diametralmente opuesta a la tradición platónico-cartesiana. Asume una visión unitaria del ser humano, considerándolo como una unidad orgánica de cuerpo y alma, pero en la que el alma no es una entidad separada sino la entelequia del cuerpo, es decir, la naturaleza que anima y da vida a la unidad orgánica del ser humano. Desde esta perspectiva, inicia una crítica, de estilo wittgensteiniano, a los conceptos que habitualmente se emplean en la antropología filosófica para pensar al ser humano: sustancia,

causalidad, poderes (o capacidades), acción, teleología y explicación teleológica, razones y explicación de la acción humana, mente, yo, cuerpo y persona. El segundo de los volúmenes aborda los poderes intelectuales, y en él analiza conceptos básicos como consciencia, conocimiento y fe, sensación y percepción, memoria e imaginación. Este volumen está íntimamente relacionado con la crítica que Hacker, junto con Bennett, han hecho de las neurociencias. De hecho, el estudio de las capacidades cognitivas humanas es el objeto de las neurociencias cognitivas. Hacker defiende que el pensamiento es una actividad, y que las imágenes, las palabras y los conceptos son medios para realizarla.

Para Hacker la mente del ser humano no es ni una sustancia ni la parte de una sustancia, sino un conjunto de capacidades y su ejercicio. Las capacidades o poderes pueden dividirse en capacidades del intelecto y capacidades de la voluntad. Por eso los volúmenes inicialmente previstos iban a ser solo tres (la fundamentación, las capacidades intelectuales y las capacidades de la voluntad). Pero la complejidad y amplitud del tratamiento de la voluntad terminó por dividir el último volumen en dos, convirtiendo la trilogía en tetralogía. Así, el tercer volumen trata las pasiones y el cuarto las capacidades morales. Hacker enfatiza la importancia de las pasiones, las emociones y los estados de ánimo en la vida humana: "las emociones y los estados de ánimo son el pulso del espíritu humano", dice, y son ellas las que dan sentido a la existencia humana. Una vida sin emoción no merecería ser vivida, pues sería una vida sin amor y sin afecto, falta de alegría y placer, deficiente en entusiasmo y excitación. El libro concede un tratamiento especial al amor, que en cierto modo es y no es el paradigma de toda otra pasión, y junto con la compasión y la empatía es la fuente de la moralidad.

La moralidad se aborda, pues, en el cuarto y último volumen de la tetralogía, en el que se analizan conceptos clave como bien y mal, libertad y responsabilidad, placer y felicidad, muerte y sentido de la vida. El libro se divide en cuatro partes. La primera de ellas estudia las raíces del bien, se hace una clasificación de los bienes y se centra en el bien moral. Se examinan también los conceptos de virtud y vicio y se ponen en relación con otras categorías valorativas, prestando especial atención a la naturaleza del mal (sus raíces y los intentos de explicarlo) y el perdón. La segunda parte se focaliza en las nociones de libertad y responsabilidad, que son el presupuesto de toda conducta moral. Se abordan las cuestiones del fatalismo, el determinismo (que a veces se apoya en las neurociencias) y la lógica de la responsabilidad. La parte tercera, dedicada al placer y la felicidad, examina el hedonismo y las diferentes concepciones de la felicidad en la historia del pensamiento, añadiendo un interesante capítulo sobre "la ciencia de la felicidad" (es decir, sobre qué nos dicen las ciencias sobre la felicidad humana). La cuarta y última parte, sobre el significado y la muerte, defiende la necesidad que en la vida humana hay de significado y aborda la cuestión de las actitudes ante la muerte y, en general, cuál es el papel que desempeña la presencia de la muerte en la vida humana. El libro concluye con cuatro apéndices. El primero de ellos examina la cuestión de si hay o se puede hablar de creencias o moralidad en los animales. El segundo se dedica al Diablo y su presencia en la cultura occidental. El tercero aborda el concepto del mal banal de Hanna Arendt. Y el cuarto es un breve recorrido por algunas representaciones pictóricas del placer en el arte occidental. Como ocurría en el volumen anterior, Hacker utiliza para su argumentación de manera muy frecuente materiales extraídos de la literatura, el teatro o la poesía. Es así, como él mismo explica, porque las nociones de



bien y mal, placer y felicidad o la cuestión de la muerte y su significado en el contexto de la vida humana, son a veces mejor expresados, o al menos se presentan de un modo muy vívido, en estas artes.

La tetralogía de Hacker, su *Summa Anthropologica*, es una aportación nada desdeñable. Su propósito principal es proveer un elenco de categorías que puedan servir como base para seguir trabajando en el desarrollo de la antropología filosófica. Muchos han criticado que el planteamiento de Hacker se queda en o es demasiado dependiente del análisis lingüístico. Y es evidente que la influencia que hay en él de Wittgenstein y de los filósofos del lenguaje ordinario es muy grande. Tampoco él niega esa filiación. La propuesta de Hacker sería valiosa si solo aportase un análisis de las categorías utilizadas por la antropología filosófica, pero, además, desde mi punto de vista, no solo ofrece eso. Cambios en el lenguaje son también cambios en la concepción de la realidad. Tal cosa es evidente, por ejemplo, en el concepto de mente que desarrolla Hacker. El autor elabora una especie de manual de uso de esa palabra, es decir, explora qué usos son legítimos y cuáles no (conduciendo a pseudoproblemas o sinsentidos). Pero eso es tanto como elaborar un determinado concepto de qué es y qué no es lo mental. De hecho, quizá sea esta una de sus aportaciones más valiosas, un concepto de lo mental que, intentando ser una alternativa al dualismo de raigambre cartesiana, explora la alternativa aristotélica. La antropología filosófica no es nada frecuente en el mundo anglosajón. Ni siquiera existe un nombre estándar para esta disciplina. Hay que agradecer a Hacker que se haya adentrado en su estudio, que aporta a la antropología filosófica una perspectiva diferente, basada en el análisis lingüístico, pero en absoluto limitada a él. Además, Hacker no pretende haber elaborado una antropología filosófica cerrada y ya concluida. Su propósito, más bien, es aportar claridad al uso del lenguaje, lo que necesariamente conduce a la claridad conceptual. Y esta es una de las grandes virtudes de su propuesta: un esfuerzo evidente por intentar ser claro y establecer las reglas del juego sobre el uso de los conceptos. Sin duda esto posee grandes ventajas, y no es menos la que conduce a un ahorro de tiempo en los pseudoproblemas que aparecen cuando, como decía Wittgenstein, somos embrujados por el lenguaje.

Moisés Pérez Marcos

KONNER, Melvin, *La especie espiritual. Por qué las creencias son parte de la naturaleza humana*, traducción de Oscar Mariscal, Córdoba, Almuzara, 2020, 248 pp., ISBN 978-84-18089-05-3.

Melvin Konner, profesor de Antropología y Biología del comportamiento en la Universidad de Emory, ofrece un interesante examen del fenómeno religioso desde la perspectiva científica. Alejado del judaísmo que profesó durante un tiempo, Konner se considera no creyente, pero quiere comprender la fe. Para ello buscará qué pueden decirnos de ella los genes, la fisiología del cerebro, la psicología del desarrollo o la teoría de la evolución. Lo interesante del planteamiento de Konner es que no se trata de un reduccionismo. Valora positivamente las distintas fuentes del conocimiento de lo religioso a las que hemos hecho referencia, pero no cree que el fenómeno de lo religioso pueda ser reducido a ellas. En definitiva, se puede explicar la fe, pero no diluirla en nuestras explicaciones. El autor reconoce que la religión ha causado mucho mal a lo largo de la historia, y en esto da la razón al planteamiento de algunos ateos

famosos. Pero sería injusto analizar el asunto solo desde aquí. El fanatismo asesino no tiene solo ni principalmente un origen religioso. Basta con acordarse del estalinismo o el maoísmo. Las masacres de Indonesia, Camboya y Ruanda no tuvieron nada que ver con lo religioso. La idea de la religión como raíz de todo mal, en definitiva, no se ajusta a los hechos. De hecho, Konner cree que esta idea es fruto de un giro fundamentalista que ha experimentado el ateísmo contemporáneo. Si hasta hace poco la gente lo que se preguntaba es si tenía derecho a no creer, parece que caminamos a un mundo en el que la gente tendrá que preguntarse si existe el derecho a creer. Se está virando la tortilla, por decirlo con una expresión gráfica. Pero esta situación es, para nuestro autor, indeseable. Tan malo es que no exista el derecho a no creer, como que no exista el derecho a creer. Para el autor, dejar que la gente crea en lo que quiera no es solo una parte de la civilización, sino que es su misma esencia. Por eso el libro de Konner se opone a esos otros ateos que persiguen la religión, atribuyéndole todos los males del mundo y promoviendo su desaparición (cita frecuentemente a Stephen Weinberg, pero también al cuarteto formado por Dawkins, Dennett, Harris y Hitchens). Para el autor, la teoría según la cual la religión desaparecerá con el avance de la ciencia es falsa... o al menos hasta ahora no se ha mostrado su verdad. Porque de hecho la religión no ha desaparecido, como tendría que haber ocurrido según las previsiones de estos pensadores. Es cierto que el número de creyentes ha disminuido en las sociedades en las que existe libertad para profesar lo que se quiera, pero las religiones resisten. Lo interesante de las religiones es, según Konner, que han descubierto algo sobre la naturaleza humana y han intentado darle forma, expresión y significado. El error de los críticos furibundos de la religión es que han ignorado ese algo. A lo largo de su libro, Konner intentará mostrar por qué él cree que la religión no desaparecerá. Y no lo hará, sencillamente, porque forma parte de la naturaleza humana. Además, no sería bueno que desapareciese, pues la religión ayuda a muchas personas a ser mejores e incluso a tener una mejor salud.

El capítulo primero explica la trayectoria personal del autor, cómo perdió la fe judía que profesaba y cómo fueron algunos de sus encuentros con otras religiones y cosmovisiones. En este primer capítulo critica algunos argumentos de Russell contra la religión, como el famoso argumento de la tetera: comparar la creencia en Dios de las religiones con la creencia en una tetera que orbita en algún lugar del espacio es sencillamente absurdo. Establecer esa comparación es completamente falaz. El capítulo segundo explora algunos análisis que la psicología ha ofrecido de la religión. Se centra, sobre todo, en *Las variedades de la experiencia religiosa* de James, *El porvenir de una ilusión* de Freud y *El hombre moderno en busca de su alma* de Jung. El autor se inclina, naturalmente más del lado de James y Jung, que supieron captar mejor algunos elementos de la religión. El capítulo tercero se acerca al animismo, presuntamente la forma de religiosidad más primitiva. Konner narra su experiencia en un ritual de sanación mediante el trance durante su convivencia con los bosquimanos o Jun/twatsi e intenta explicar por qué sus creencias tienen sentido y por qué no son del todo descabelladas desde una perspectiva científica. Avanza de la mano de Edward Taylor, para el que la esencia de toda religión es el animismo, que incluiría la existencia del alma (o un equivalente) tras la muerte. Esta creencia no puede explicarse acudiendo a la idea del miedo que provoca la propia muerte, pues en muchas culturas la existencia post mortem no siempre se presenta como algo bueno de suyo o deseable. Como dice Aquiles a Odiseo:

“Prefiero seguir al arado como esclavo de otro hombre que ser rey de todas las sombras de los muertos en el Hades”. El capítulo cuarto busca exponer lo que sabemos de la religión por las neurociencias. Para ello el autor expone una serie de experimentos que se han realizado en este terreno. No los expone con mucho detalle, centrándose más bien en las conclusiones que a su juicio pueden extraerse de ellos. Konner no cree, naturalmente, que exista en el cerebro algo así como una región de Dios, pero sí cree que la evidencia científica apunta a la existencia de ciertos circuitos muy relacionados con la espiritualidad y las características o inclinaciones hacia lo religioso. La existencia de esos circuitos no niega, sin embargo, el valor de las creencias. Sigue a Ramachandran cuando dice: “El hecho de que en nuestro cerebro existan circuitos que nos predispongan a las creencias religiosas no niega de ninguna manera el valor de tales creencias. Nada de lo que la ciencia dice sobre los circuitos neuronales relacionados con las ideas religiosas niega, en modo alguno, la existencia de Dios” (p. 85). El capítulo quinto trata las sustancias entenógenas (que provocan las experiencias religiosas) y su uso por parte de las diferentes culturas que han existido. Tabaco, café, alcohol, hachís, diversos tipos de hongos (peyote), ayahuasca, etc. han sido utilizados desde antiguo como catalizadores de las experiencias religiosas. Que esas sustancias poseen un poderoso efecto sobre la mente no es una novedad, pero son muchas las investigaciones que se dirigen a intentar comprender cómo cambian el cerebro. Aún estamos empezando a saberlo. De nuevo, la existencia de estas sustancias no prejuzga la verdad de lo religioso: la cafeína aumenta nuestra capacidad de concentración, sin que por eso nadie objete la inexistencia de aquello en lo que nos concentramos. El capítulo sexto entra, precisamente, en la cuestión de la convergencia entre la espiritualidad inducida con sustancias y la espiritualidad de tipo convencional. Se recapitula lo visto sobre la investigación neurológica y se extraen algunas conclusiones. Algunas de ellas son: la religión no es solo cognitiva, sino que tiene componentes emocionales, sociales, corporales y místicos; la gran variedad de experiencias religiosas existente implica el solapamiento de muchos circuitos cerebrales; la religión puede, en principio, ser explicada, pero no diluida con nuestras explicaciones. El capítulo siete expone las principales ideas del enfoque cognitivo de la religión, señalando algunos de sus límites, que tienen que ver fundamentalmente con el hecho de que no solo somos pensamiento. El análisis de lo religioso, por lo tanto, no se puede reducir a lo cognitivo. Se examinan tres posiciones con respecto a la religión que se irán tratando después: la religión como subproducto de la evolución, la religión como exaptación y la religión como producto de la evolución con valor adaptativo y “derecho propio” (que es la postura que defenderá el autor). El capítulo octavo entra en la cuestión de la psicología del desarrollo, acercándose a la cuestión de cómo surge la religión en los niños. Los estudios a este respecto muestran que la religiosidad en la infancia no es solo cuestión de adoctrinamiento, como pretenden algunos críticos, sino que tiene mucho que ver, en diferente grado de importancia, con otros factores, entre ellos el genético. Es interesante que durante toda la vida suelen convivir el razonamiento mítico y el más racional, por lo que no puede atribuirse la religión a una mentalidad “infantil”. De hecho, según algunos estudios, la mente del niño suele ser más analítica, aumentando con la edad el pensamiento mítico, que a veces es más acusado en los adultos. Konner explica la gran importancia que poseen los diferentes ritos de paso en las culturas, que introducen a los niños o adolescentes en el mundo adulto. El capítulo nueve trata la religión desde una perspectiva evolucionista. El autor no cree que la religión sea una exaptación o un subproducto de

la evolución, sino que ha evolucionado por las ventajas que proporciona a las personas y a los grupos donde esta existe. La religión muchas veces es vista como una adaptación que evolucionó específicamente para controlar la ansiedad, mejorar la cohesión del grupo, mejorar el grado de compromiso y altruismo en los individuos, etc. Konner no niega que estas teorías sean parcialmente ciertas. Pero solo parcialmente. Pero hay otro elemento de la religión que para esas explicaciones permanece invisible: la relación personal con lo divino, la experiencia del “compañerismo divino”. Esta sensación de estar unido o acompañado por el Dios o los dioses no encaja, tampoco, con la idea de que la religión se origina por el miedo a la muerte. Esta es una experiencia que tiene más que ver con el día a día, y no solo con el momento último de la misma. El capítulo décimo examina más detalladamente las evidencias que existen sobre la influencia de la creencia religiosa en los comportamientos prosociales o altruistas. La evidencia es mucho mayor en el caso de la salud: hay pruebas suficientes de lo beneficiosas que son para la salud, en general, las creencias religiosas y los modos de vida que se siguen de ellas. El capítulo onces explora las posibles alternativas a la religión. Si prescindimos de la religión, ¿quién “hará su trabajo”? Konner cree que la religión posee rasgos en común con la ciencia y con el arte, de los que también se diferencia, pero ni la ciencia ni el arte pueden ni podrán sustituir a la religión. En este capítulo sigue criticando, como en los anteriores, las ideas de los ateos enemigos de la religión: que algunos no tengan sensibilidad para lo religioso no lo prejuzga, igual que algunos no tienen sensibilidad para lo musical y no por eso lo musical pierde su valor. Empeñarse en que la religión debe desaparecer porque hay personas que no son religiosas es como empeñarse en que el asombro ante al arcoíris debe desaparecer porque gracias a la ciencia de Newton podemos explicarlo. Ciencia, arte y religión cumplen funciones diferentes en la vida de las personas y las sociedades. Y frente a aquellos que quieren y vaticinan su desaparición Konner afirma que la religión ni va a desaparecer ni sería bueno que lo hiciera. El epílogo recapitula algunas de las conclusiones a las que se ha llegado a lo largo de la obra. Allí el autor se atreve incluso a hacer una predicción: en el futuro una minoría de personas será convencionalmente religiosa (perteneciente a alguna de las religiones clásicas), una minoría no tendrá creencia alguna, y una inmensa mayoría serán personas espirituales o religiosas (en sentido no convencional, es decir, sin participar de religiones tradicionales).

Konner realiza un buen acercamiento, a un nivel divulgativo, a los modos en los que las diferentes ciencias han estudiado el fenómeno de la religión. Su perspectiva es valiosa porque, en contra de lo que suele ser habitual, su planteamiento no es reduccionista. Konner se muestra respetuoso con la religión, en el sentido de que es capaz de contemplar el fenómeno en su complejidad, sin extraer conclusiones fáciles y apresuradas de los estudios científicos que invoca. Su conocimiento personal de varias tradiciones religiosas le permite, también, mantener una perspectiva amplia sobre el asunto. Es capaz de mostrar, además, por qué tener una explicación científica de algunos aspectos de la religión no conduce a una explicación total de la misma, ni mucho menos supone necesariamente la afirmación del ateísmo. La ciencia seguirá aportándonos conocimientos sobre la religión, pero ello no conduce necesariamente a un juicio sobre la cuestión o no de la existencia de Dios, que es de índole diferente.

Moisés Pérez Marcos

SCRUTON, Roger, *Sobre la naturaleza humana*, traducción de José María Carabante, Madrid, Rialp, 2022, 2ª ed., 145 pp., ISBN 978-84-321-6126-1.

Edward O. Wilson popularizó esta escuela de pensamiento para la que “el cerebro es un producto de la evolución”, como escribió en su libro de 1978, *On Human Nature*. Todos los valores éticos superiores no son más que la técnica tortuosa por la que el material genético humano se ha mantenido y se mantendrá intacto. La moral no tiene ninguna otra función última demostrable.

Casi 40 años después de Wilson, Sir Roger Scruton explora la interacción entre la ciencia y el ser en el primer capítulo de su nuevo libro, también titulado *Sobre la naturaleza humana*. Para Scruton, la humanidad no se encuentra al margen de nuestra realidad física, sino que surge de su plenitud y complejidad. “Lo personal no es un añadido a lo biológico: emerge de él, de forma parecida a como el rostro emerge de las manchas de color de un lienzo”.

El libro aparecido en 2017 es una especie de secuela de su anterior obra de 2014, *El alma del mundo*, que era una visión panorámica similar sobre prácticamente todos los temas de importancia filosófica, basada en una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Princeton en 2013.

Como indica el título, el libro de Scruton se ocupa de lo que significa ser persona. Más concretamente, trata de mantener una concepción positiva del individuo como parte del mundo material y, en algún sentido sagrado, como algo que lo trasciende. Esta perspectiva se extiende también a las relaciones humanas y a la ética, y se yuxtapone a toda forma de materialismo estricto: Richard Dawkins y Daniel Dennett; Peter Singer y Derek Parfit; y varias formas de ateísmo militante.

El argumento de Scruton es que, efectivamente, somos seres materiales vistos desde un determinado ángulo. Nuestros cuerpos –incluido el cerebro– están compuestos de materia. Las personas que amamos y cuidamos también están compuestas de materia, y los sentimientos que tenemos por ellas surgen de procesos neuronales inconmensurables. Pero todo esto no significa que lo que somos sea reducible a la materia. Scruton invoca los conocidos argumentos de Hegel sobre cómo el cambio cuantitativo puede llegar a ser tan dramático que provoque transiciones cualitativas.

La crítica de Scruton al materialismo reduccionista no es puramente teórica. Scruton sostiene, con razón, que tiene consecuencias morales. La consideración de los seres pensantes como pura materia (sin reconocer la esencia individual que los hace ser lo que son) es un modo de deshumanizar todo lo que nos hace únicos.

En otro de los ámbitos sobre los que reflexiona, la filosofía política, Scruton viene a resumir bien la situación: nuestra filosofía política tiene sus raíces en la Ilustración, en la concepción de la ciudadanía que surgió con el contrato social y en el deseo de sustituir la autoridad heredada por la elección popular como principio de legitimidad política. No es de extrañar que haya tenido poco tiempo para la piedad, que –si es que se reconoce– está confinada a la esfera privada. En su opinión, la principal tarea del conservadurismo político, representado por Burke, Maistre y Hegel, fue la de devolver las obligaciones de la piedad al lugar que les corresponde, al centro del cuadro.

Otro tema de reflexión en el libro es el de la persona y la identidad personal. Para Scruton, la persona es “una entidad emergente”. Una comprensión adecuada de esta entidad tendrá algo en común con lo que quiso decir Aristóteles cuando describió el alma como la forma del cuerpo y con lo que quiso decir el Aquinate cuando argumentó que, aunque nos individuamos a través de nuestros cuerpos, lo que se individúa así no es el cuerpo sino la persona. Estas observaciones, un tanto abstractas, pueden resultar más accesibles por analogía. Un cuadro de un rostro está formado por manchas de pintura, pero podemos distinguir el patrón, la imagen que surge de las manchas que lo componen. ¿Sería entonces apropiado ampliar la metáfora, caracterizando a una familia como equivalente a un extenso mural? ¿O tal vez la familia se parezca más a un museo o a una casa, dentro de la cual se pueden salvaguardar cuadros individuales y protegerlos de los elementos? Muy consciente de los límites de la metáfora, Scruton opta por no llevar su analogía tan lejos. Sin embargo, lo que sí parece evidente es que para pensar correctamente sobre la persona necesitamos pensar menos como liberales y más como aristotélicos, o mejor aún, como trinitarios.

En la conclusión del libro, Scruton reflexiona sobre la experiencia religiosa del sentido, tal y como se articula principalmente en la tradición judeocristiana. Aunque no llega a sostener que Dios existe en sentido estricto, Scruton aplaude a la religión por reflejar y expresar simbólicamente esta convicción sobre el valor trascendente de la vida, así como la tragedia de su pérdida innecesaria.

Roger Scruton (1944-2020) fue un filósofo y un controvertido intelectual conocido por el público. Activo en los campos de la estética, el arte, la música, la filosofía política y la arquitectura, tanto dentro como fuera del mundo académico, se dedicó a cultivar la belleza, a “reencantar el mundo” y a dar rigor intelectual al conservadurismo. Escribió más de 50 libros, entre ellos obras sobre Spinoza, Kant, Wittgenstein y la historia de la filosofía, y cuatro novelas, así como columnas periodísticas sobre el vino, la caza y la actualidad. Además, fue un virtuoso pianista y compositor. Compuso dos óperas. Miembro del grupo tradicionalista-conservador de Salisbury, ayudó a fundar la *Salisbury Review*, que dirigió de 1982 a 2001. Entre sus obras más significativas: *The Meaning of Conservatism* (1980), *Sexual Desire* (1986), *The Aesthetics of Music* (1997), *How to Be a Conservative* (2014), *The Soul of the World* (2014) y *On Human Nature* (2017), que es la que nos ocupa.

Concluyo diciendo que *Sobre la naturaleza humana* es un libro al que muy bien podemos considerar un poema filosófico felizmente escrito por un alma profunda que encarnó lo mejor de la tradición conservadora inglesa. Permanecerá como un clásico y de ahí lo rápido de su difusión y el alcance que va obteniendo.

José Luis Guzón Nestar

ROVIRA, Rogelio, *Kant y el cristianismo*, Barcelona, Herder, 2021, 205 pp., ISBN 978-84-254-4493-7.

Kant creció en el ambiente pietista-ecléctico y antiwolffiano de Koenigsberg (familia, colegio, etc.), no en el luteranismo ni en el calvinismo. El pietismo es un movimiento teológico dentro del luteranismo que, según la interpretación constructivista (Wallmann), suele considerarse iniciado por Philipp Jakob Spener (1635-1705) y continuado

por August Hermann Francke (1663-1727). Varios estudiosos (entre otros, Lindberg) señalan la influencia de autores precedentes como Johann Arndt (1555-1621), Johannes Tauler (1300-1361) y Thomas Kempis (1380-1471) en el movimiento. Dentro del pietismo surgieron dos grupos: el moravianismo y el pietismo de Halle, de los cuales este último fue el que más influyó en Kant.

El énfasis en el libre albedrío, en el papel de la conciencia y el pesimismo moral general que caracteriza al pietismo proporcionaron la base sobre la que se criticaron los métodos racionales-demostrativos de la filosofía dogmática. La idea de un deber de creer en lo que, insistía, no puede ni debe ser demostrado, fue la base de la filosofía moral de Crusius, cuya influencia sobre Kant se valora cada día más.

La obra cuenta con un prólogo, unos prolegómenos, de honda raíz kantiana, y dos partes, con dos y tres capítulos respectivamente. Al final, un epílogo, y elementos de metodología (cómo citar las obras de Kant y sus abreviaturas, así como la bibliografía citada).

La tesis de este trabajo es que Kant no hizo objeto de estudio directamente en sus escritos de filosofía de la religión al cristianismo, sino que se sirvió del cristianismo para construir su propia religión racional. No supo, no quiso distinguir entre religión revelada y no revelada. Utilizó las verdades fundamentales del cristianismo sin importarle su origen, sí en cambio, su finalidad, y construyó un “cristianismo sin Cristo”. Esto es muy evidente en la lectura que hace de algunos pasajes de Romanos, que son fundamentales para conocer el papel salvador y redentor de Cristo Jesús.

Con sus propias palabras de Rovira, “es fácil advertir, en efecto, que la sustitución de Cristo por un ideal moral no solo implica prescindir de la divinidad del propio Cristo, que, como hemos podido comprobar, Kant no niega en sentido teórico, aunque tampoco la afirma. Semejante reemplazo supone también rechazar una verdad fundamental de la fe cristiana: el valor de la satisfacción vicaria de la muerte de Cristo por los pecados de los hombres” (pp. 188-189).

El autor es Rogelio Rovira (1956-), uno de mis profesores de los cursos de doctorado en los años 90 en la Complutense. Compartía asignatura con Juan Miguel Palacios y nos “recetaban” la *Teoría del objeto puro* de Millán Puelles. Es catedrático de Filosofía (Metafísica) en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid y fue discípulo en Salzburgo del profesor Balduin Schwarz (1902-1993), uno de los primeros discípulos de Dietrich von Hildebrand (1889-1977). Se doctoró en 1986 con una tesis sobre la teología racional de Kant dirigida por el profesor Antonio Millán-Puelles (1921-2005).

Con este bagaje de conocimiento de la Filosofía Moderna y también en parte de la Contemporánea, no cabe esperar sino un buen análisis, una buena construcción, como se puede apreciar desde la primera página y a través de toda la obra.

El autor se ha empeñado en sacar a la luz esta teología natural que emana del planteamiento kantiano y que convierte su obra en un referente, podríamos decir, para una *Jesúsología filosófica*, pero para nada una *Cristología filosófica*, como la que hemos podido conocer en el estudio de la teología de la mano del padre Xavier Tilliette (1921-2018), entre otros.

José Luis Guzón Nestar

HAN, Byung-Chul, *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*. Madrid, Taurus, 2023, 140 pp., ISBN 978-84-306-2562-8.

La obra del filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han podría considerarse una caja de herramientas destinada a ayudarnos a comprender nuestra sociedad contemporánea, al tiempo que nos presenta ideas, pensamientos o instrumentos concretos para encauzar o focalizar nuestra visión de la sociedad actual.

Han nació en Seúl en 1959. Es profesor en la Universidad de Bellas Artes de Berlín y es famoso desde la publicación de su libro *Müdigkeitsgesellschaft* (*La sociedad del cansancio*) (2010), en la que defendía que el neoliberalismo se ha apoderado de nuestras mentes. En *En el enjambre: Perspectivas Digitales* (2018), afronta la necesidad de no renunciar a la responsabilidad; en *La agonía del Eros* (2017) expone la muerte de este por el narcisismo de la época. En *La desaparición de los rituales* (2016) se pregunta por esas formas simbólicas que han cohesionado la sociedad (rituales) y reflexiona sobre estilos de vida alternativos. En *La salvación de lo bello* (2017) critica los nuevos ideales de belleza, haciendo ver que la belleza no ha de causar necesariamente placer, sino conmoción, y lamentando que el culto a la belleza no tenga un trasfondo de trascendencia y se haya convertido en un elemento de consumo más.

Su filosofía también subraya la necesidad de analizar la calidad de la información y la comunicación, así como la transparencia y la apuesta por esquemas alternativos (*La sociedad transparente*, 2012), por dejar espacio a los demás (*Psicopolítica*, 2014) o por escuchar a los demás (*La expulsión de lo distinto*, 2018). En esta misma línea, en *Las no cosas: Quiebras del mundo de hoy* (2021) se plantea cómo la digitalización está desmaterializando nuestro mundo, haciéndolo más líquido (o gaseoso). Aborda temas muy actuales, como la filosofía de los teléfonos móviles, entre otros. Esta reflexión le lleva en *Infocracia* (2022) a denunciar el poder desmesurado de la información, con lo que supone de peligro para la democracia, que puede transformarse en infocracia, y la multiplicación viral de la información (o desinformación) que puede derivar en infodemia.

El autor es muy prolífico y la caracterización de su filosofía que he querido dibujar en las líneas anteriores no es exhaustiva. Por consiguiente, un retrato más completo y holístico (que afronte todas las obras) del autor requiere espacio y tiempo (distancia afectiva y efectiva de sus obras).

En la obra que quiero presentar, *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad* (2022), Byung-Chul Han quiere poner en evidencia que, aunque nuestra sociedad actual privilegie la actividad, la inactividad forma parte del *humanum*, pues, como señala, la “vida solo recibe su resplandor de la inactividad. Si se nos pierde la inactividad en cuanto capacidad, nos pareceremos a una máquina que solo tiene que *funcionar*. La verdadera vida comienza en el momento en que termina la preocupación por la supervivencia, la urgencia de la pura vida. El fin último de los esfuerzos humanos es la inactividad” (p. 13).

La obra está estructurada en seis capítulos, que bien pueden ser seis conferencias del autor, ahora acomodadas bajo una misma publicación, pues, aunque la temática tiene un mínimo común múltiplo, enfocan cuestiones susceptibles de diversos acercamientos: consideraciones sobre la inactividad, una nota marginal a propósito de Zhuangzi, de la acción al ser, la absoluta falta de ser, el *páthos* de la acción y la sociedad que vendrá.



La sociedad que dibuja esta obra va en consonancia con anteriores retratos y viene descrita fundamentalmente como un “desorden amable” y un “caos racional”. Es precisamente en el último capítulo (*La sociedad que vendrá*) donde señala algo muy valioso que, no por ser señalado por muchos analistas, le quita originalidad a su enfoque. Se trata de la vinculación entre la crisis actual de la religión y la falta de capacidad contemplativa. Dice Han: “La crisis actual de la religión no puede atribuirse simplemente al hecho de que hayamos perdido toda fe en Dios o a que nos hayamos vuelto desconfiados con respecto a determinados dogmas. En un plano más profundo, esta crisis apunta a que estamos perdiendo cada vez más la capacidad contemplativa” (p. 106).

Esta obra de Byung-Chul Han se configura, como casi la totalidad de su producción, como una reflexión popular, una filosofía de masas que nos ayuda a penetrar en el conocimiento de la realidad y nos dota de instrumentos que facilitan la tarea de comprender la sociedad actual.

José Luis Guzón Nestar