

# RESEÑAS



BONCOMPAGNI, Anna: *Wittgenstein. Lo sguardo e il limite*. Mimesis Edizioni. Milano. 2012. 216 páginas<sup>1</sup>.  
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/177891>

Prácticamente desconocida para el lector español, existe sin embargo una importante tradición italiana de estudios wittgensteinianos. Desde luego, quien interesado por el filósofo austriaco lea los trabajos de Aldo Gargani o Luigi Perissinotto, por citar solo a dos de los más destacados representantes de sendas generaciones de wittgensteinianos italianos, puede estar seguro de no perder el tiempo. Anna Boncompagni es un digno reciente eslabón de esta cadena.

Al principio, y a tenor del poético subtítulo de su libro —que podríamos traducir por «la mirada y el límite»— podría pensarse que nos enfrentamos a una obra que aborda una cuestión muy específica y, quizás, periférica del pensamiento de Wittgenstein. No obstante, basta recordar que fue el autor de las *Investigaciones filosóficas* el que nos conminó a no pensar sino a mirar, y que antes de él el autor del *Tractatus logico-philosophicus* le había escrito a Russell para decirle que consideraba la distinción entre mostrar (en definitiva, «lo que se ve») y decir (en definitiva, «lo que se piensa») como el problema crucial de la filosofía, para que caigamos en la cuenta de que lo que probablemente se nos esté proponiendo es seguir el hilo rojo que atraviesa todo el ovillo del pensamiento wittgensteiniano.

Y, en efecto, esta y no otra es la propuesta de Boncompagni: tomar la preeminencia del mirar —o del mostrar— sobre el pensar —o el decir— como hilo conductor

que permite reconstruir el conjunto de la filosofía wittgensteiniana. De este modo, lo que el lector encuentra en *Wittgenstein. Lo sguardo e il limite* es una presentación global, profunda, bien escrita e informada —pues la Boncompagni está perfectamente al tanto de las discusiones más recientes de la hermenéutica wittgensteiniana— del pensamiento wittgensteiniano.

El libro está dividido en tres partes, precedidas de una introducción y seguidas de unas conclusiones. La primera de ellas, titulada «Decir» («Dire») se centra en la primera filosofía wittgensteiniana. Pero por esta «primera filosofía» no hay que entender solo el *Tractatus logico-philosophicus* (con los escritos que le preceden: las *Notas sobre lógica*, las *Notas dictadas a Moore en Noruega*, los *Cuadernos de notas 1914-16...*) sino también los textos y reflexiones que Wittgenstein fue perfeccionando en el periodo —a veces llamado de transición— que va de 1929 a 1933: las *Observaciones filosóficas*, el *Big typescript*, las *Lecciones dictadas* en Cambridge durante esos años...

Boncompagni empieza por formular lo que a su entender podría considerarse el punto de partida de las reflexiones filosóficas de Wittgenstein, a saber: «la reducción de la proposición a la dimensión declarativa, la asunción de que el único hablar legítimo es el decir, el afirmar declarativamente alguna cosa sobre una situación, un hecho del mundo» (p. 17) para, de inmediato, hacer referencia a las tres tradiciones hermenéuticas fundamentales que se han generado en torno al *Tractatus*, «... la lectura diversa-

<sup>1</sup> El presente trabajo se inscribe en el proyecto de investigación FFI2010-15975/FISO: Normatividad y praxis. El debate actual después de Wittgenstein.

mente identificada como tradicional, realista o metafísica, que se apoya sobre la teoría figurativa del lenguaje; la lectura inmanen-tista, anti-realista, para la que el *Tractatus* consiste esencialmente en una indagación lógica sobre el funcionamiento de las proposiciones y hace depender de esta toda idea sobre la realidad; y la lectura resoluto, que gira en torno a la concepción austera del sinsentido y de la filosofía como tarea terapéutica». Sin embargo, la autora no se posiciona de forma rotunda con respecto a ninguna de las tres. Su tesis parece querer ser, en cierta manera, superadora de todas ellas: «Wittgenstein mismo no parece interesado en expresar una posición realista o anti-realista, permaneciendo indeterminada, y con toda probabilidad, intencionalmente indeterminada... si el empeño ontológico no es explícito, la ontología tampoco es que sea explícitamente negada» (p. 19).

Dicho todo esto, el texto sigue dando cuenta de cómo el joven Wittgenstein explica la relación de denominación que a su entender los nombres mantienen con respecto a los objetos, explicación que confiere a «...la relación nombre-objeto... un aspecto misterioso, casi *sacramental* y difícil de describir» (p.33), y de figuración que se da entre proposiciones y hechos, con los problemas que la misma conlleva para el caso de los términos relacionales, la negación, etc.

A partir de aquí (la página 42) y ya hasta el final del primer capítulo (la página 73) Boncompagni atiende, sobre todo, a las tesis del Wittgenstein de transición, empezando por el breve, pero importante, periodo fenomenológico, con el empeño wittgensteiniano de construir «un sistema primario», que debiera describir sin adiciones el mundo fenoménico o vivido, en términos del cual habría que entender el «sistema secundario», científico y cotidiano, de los objetos

físicos (en este punto, p. 44, Boncompagni hace una sugerencia que nos parece especialmente interesante, a la vez que correcta, sobre la más que probable influencia en este punto de Ramsey sobre el autor del *Tractatus*) y su inmediato giro gramatical, por el que los problemas que antes se veían como concernientes a los fenómenos mismos pasan a considerarse como concernientes a las reglas gramaticales del lenguaje que posibilitan su descripción, giro que pronto lleva a la superación del dualismo semántico —el del lenguaje primario, compuesto de proposiciones puramente descriptivas; y el del lenguaje secundario, compuesto de proposiciones hipotéticas, p. 46—; a una nueva comprensión de la intencionalidad —que deja de verse como una misteriosa relación entre el sujeto y el mundo para reconducirse al terreno de la praxis, p. 51—; al análisis gramatical como medio de superación de los problemas filosóficos —como el del encaje del libre albedrío en un mundo que pudiera ser causalmente determinista, p. 59—; a la creciente importancia concedida, para la comprensión del funcionamiento del lenguaje, al seguimiento de reglas (p. 63) y, en definitiva, al reconocimiento de la existencia de formas de decir diferentes de la descripción (p.64), lo que en combinación con el resto de rasgos ya apuntados lleva a Wittgenstein en la dirección del panlingüismo —«la realidad extralingüística... sale definitivamente de escena, no se habla más de una relación entre mundo-lenguaje, sino solo de lenguaje, de gramática y reglas que definen los significados de las palabras», p. 72—.

Esta reconstrucción del tránsito del primer al segundo Wittgenstein puede dar al lector la impresión de ser un poco difusa, pero habría que decir en defensa de Boncompagni que realmente esa transición no fue nítida, ni puntual, sino gradual, lenta y operando, a la vez, en múltiples ámbitos de

reflexión (recuérdese que en el prefacio de las *Investigaciones*, el propio Wittgenstein explica que tuvo que renunciar a su pretensión de hacer una presentación sistemática de sus puntos de vista y que la obra no ofrecía sino un álbum de pensamientos).

La segunda parte del libro, titulada «Hablar» («Parlare»), se concentra en el pensamiento maduro de Wittgenstein. Y así la Boncompagni repasa la gestación y evolución de conceptos y concepciones claves del mismo como el de juego de lenguaje (p. 78 y ss), la comprensión del significado como uso (p. 83 y ss), el ver como o percepción de aspectos (p. 88 y ss), los parecidos de familia (p. 92 y ss), el seguimiento de reglas (p. 96 y ss), el «argumento» contra el lenguaje privado (p. 101 y ss, en cuya discusión Boncompagni decididamente se posiciona contra la interpretación escéptica del mismo, así como contra las interpretaciones de Hacker y Backer que lo vinculan esencialmente a la crítica wittgensteiniana de la definición ostensiva privada, para argumentar vigorosamente a favor de las tesis del «community view», adelantadas por intérpretes como Rhees, o Malcolm), el estatuto de los estados mentales (p. 106 y ss; aquí Boncompagni argumenta a favor del sutil equilibrio que Wittgenstein habría guardado entre conductismo y mentalismo, oponiéndose a cualquier interpretación eliminacionista de su filosofía de la psicología) o la comprensión de las formas de vida como lo dado (p. 116 y ss). Conceptos y concepciones todos ellos relacionados con una comprensión y práctica de la filosofía como destinada a proporcionar una visión sinóptica de la gramática de nuestras expresiones, antes que como elaboración de teorías acerca de la realidad o del lenguaje, y que acercan a Wittgenstein a planteamientos pragmatistas —al remitir a la praxis como fondo, más que fundamento, de todo nuestro hablar (p. 128)—.

Llegamos así a la tercera y última parte del libro, titulada «Mostrar» («Mostrare») y dedicada a recordarnos los límites que Wittgenstein fijó tanto al decir cuanto al hablar, es decir: a señalar la continuidad y a la vez las diferencias que pueden apreciarse entre sus planteamientos primeros y los últimos. Empezando por la lógica, pues la tesis temprana de que la forma lógica del mundo o de los objetos que lo pueblan se muestran pero no pueden ser dichas, parecen tener su correlato en los postreros pensamientos wittgensteinianos acerca de la imagen del mundo («Weltbild») implícita en nuestra praxis lingüística (p. 134 y ss). Al respecto, Boncompagni nos hace reparar en el estrecho paralelismo que puede detectarse entre el principio tractatario «la lógica debe cuidar de sí misma» —«die Logik muss für sich selber sorgen»— y la afirmación de *Sobre la certeza* de que «la Praxis debe hablar por sí misma» —«die Praxis muss für sich selbst sprechen»— (p. 138) de modo que el primitivo concepto de «forma lógica» y el último de «forma de vida» parecen terminar por jugar roles análogos. Y una evolución parecida puede apreciarse en sus puntos de vista relativos a la matemática (p. 143 y ss.).

Ahora bien, la forma lógica del mundo o de los objetos que lo pueblan no es lo único que, según el *Tractatus*, se muestra pero no puede decirse. Ocurre lo mismo con la existencia del propio mundo (p. 146 y ss.), los límites del mismo lenguaje (p. 154 y ss.), la «verdad» del solipsismo (p. 167 y ss.) y, por supuesto, todo el ámbito referido a lo valioso (p. 178 y ss.), en torno a algunos de los cuales (especialmente el de los límites del lenguaje y el del estatuto de las tesis del propio *Tractatus logico-philosophicus*) se han desatado en los últimos años algunas de las discusiones más intensas en el ámbito de la herme-

néutica wittgensteiniana (en este caso, la planteada por los partidarios del así llamado «new Wittgenstein») y respecto a las cuales Boncompagni opta por buscar una posición de sutil y difícil equilibrio (por ejemplo, entre los puntos de vista de los neo-wittgensteinianos y los defensores de las lecturas metafísicas de la primera obra del pensador austriaco p. 165). Pero, sobre todo, Boncompagni hace un gran y valioso esfuerzo por señalar cómo la posición del joven Wittgenstein respecto a todos ellos encuentra su correspondencia en sus planteamientos maduros; lo que le acerca a las tesis de los partidarios de la existencia de un tercer Wittgenstein, el ultimísimo de *Sobre la certeza*, que habría, por así decirlo, cerrado el círculo al volver a restaurar en toda su vigencia la distinción entre mostrar y decir señalando el carácter fundamental de lo inefable, en este caso: de las «proposiciones-bisagra» que expresan las certezas básicas que configuran nuestra imagen del mundo (p. 174 y ss).

De este modo, Boncompagni puede sacar sus conclusiones (p. 189 y ss.): Wittgenstein siempre se mantuvo fiel a una concepción de la filosofía que privilegia la mirada sobre la teorización; una filosofía que, en su forma más madura, pretende proporcionarnos una visión sinóptica de la gramática de nuestro lenguaje, sirviéndose de un método morfológico que nos ponga ante los ojos las conexiones, las semejanzas y diferencias, que se dan en el uso de nuestras expresiones, y todo ello con un fin terapéutico: curarnos de las tentaciones y de los espejismos a los que la estructura de nuestro lenguaje nos induce, con el objetivo de retornarnos, reconciliados, al flujo de la vida cotidiana y del sentido común.

Siendo tantas las cosas que el libro de la Boncompagni presenta sería de extrañar que no hubiera ningún punto en el que

fuéramos a disentir de su interpretación del pensamiento de Wittgenstein. Y así podríamos, por ejemplo, cuestionar, sobre todo, su lectura del *Tractatus logico-philosophicus*, pues para nosotros no está nada claro que el primer Wittgenstein atribuyera a la aserción el privilegio que la Boncompagni piensa que le atribuye, y nos resulta por otra parte obvio que el libro presenta toda una metafísica articulada en proposiciones insensatas compuestas de conceptos formales (por ejemplo: «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas»).

Ahora bien, si hubiéramos de hacer un reproche al libro de Boncompagni, el principal no sería que malinterpreta a Wittgenstein, pues la mayor parte de las veces coincidimos con la lectura que nos propone de sus tesis, sino que, por así decirlo, ha mirado de demasiado cerca, o si se prefiere, demasiado amorosamente, los planteamientos del pensador austriaco, sin distanciarse críticamente de los mismos. Pues, y por ceñirnos a sus conclusiones, ¿es realmente creíble que la filosofía, si mala, no consiste sino en una sarta de errores gramaticales y, si buena, una terapia de sí misma que nos devuelve a la espontaneidad del mundo cotidiano? ¿Se puede pensar plausiblemente que esto es todo en lo que ha consistido eso que en nuestra tradición cultural hemos dado en llamar «filosofía»? Para nosotros la respuesta es, sencillamente, no.

Fuera como fuere, y si permanecemos en el interior de los límites del pensamiento wittgensteiniano, nuestra conclusión no puede ser otra sino que el libro de Anna Boncompagni, *Wittgenstein. Lo sguardo e il limite*, constituye una excelente presentación sinóptica del mismo.

Balbina Ferrando y Vicente Sanfélix  
(Universidad de Valencia)

GRUPO GORGAS: *Enseñar a debatir*; Ediciones de la Universidad de Murcia, 2013, 357 páginas.  
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/193901>

El libro que nos presenta el grupo Gorgias es un instrumento excelente, una obra novedosa y de gran valor en su campo. Organizado en torno a tres apartados desarrollados en doce capítulos, este libro representa una labor extraordinaria que intenta estructurar y ordenar las extensas investigaciones que sobre el mundo del debate se han llevado a cabo en los últimos años.

Una de las cualidades principales de este libro reside en el hecho de que, a pesar de estar escrito por un grupo muy variado de personas, el resultado es perfectamente coherente; cada capítulo encaja perfectamente en el lugar adecuado. Además, supone un punto de partida para cualquier trabajo que quiera utilizar el debate, la retórica y la argumentación como temas.

La primera parte de este libro se ocupa del debate como instrumento educativo. Desarrollada a lo largo de cuatro capítulos, esta parte ofrece un marco necesario para poder entender el contexto del libro. A lo largo de estas primeras páginas se habla de cuestiones que abarcan desde una breve y útil historia de la retórica hasta una justificación de la importancia del debate como metodología pedagógica. Este capítulo resulta interesante y ofrece una serie de herramientas muy útiles a la hora tanto de introducir el debate en un centro educativo como para entender la importancia que tiene la argumentación en la sociedad actual.

La segunda parte del libro abarca prácticamente la mitad de su extensión. A lo largo de cinco capítulos se desarrollan las páginas más interesantes y útiles y que dan pleno sentido al proyecto del grupo Gorgias. Esta segunda parte refleja la enorme calidad intelectual y el ingente esfuerzo de coordinación

y trabajo que hay detrás del libro *Enseñar a debatir*. Todos los capítulos son interesantes, están bien fundamentados, el apoyo bibliográfico es correcto y se nota que los autores se mueven como pez en el agua en estos contenidos. Los capítulos que conforman esta segunda parte del libro se ocupan, por ejemplo, de técnicas de búsqueda de información. Este capítulo, el quinto, que a priori podría parecer el más obvio, está repleto de elementos útiles. El capítulo sexto, sobre los recursos lingüísticos, es en sí mismo una herramienta básica para el mundo del debate. Los capítulos séptimo al noveno son el núcleo fundamental del libro: técnicas para hablar en público, recursos para la argumentación y la detección de falacias. Estas páginas permiten discernir entre los argumentos, organizarlos, jerarquizarlos y emplearlos de una manera razonada, herramientas todas ellas básicas no solo para el desarrollo de un debate, sino también, y como se indica en la primera parte del libro, para permitir el sostenimiento de una sociedad democrática.

La tercera parte del libro es, en mi opinión, la más controvertida. Se trata de la descripción del desarrollo del proyecto de torneo de debates Gorgias. Este proyecto, que dio nombre al grupo de profesores que firma este libro, consistió en el desarrollo de la herramienta del debate mediante torneos desarrollados en algunos centros de enseñanza secundaria de Murcia y Andalucía. La descripción del proyecto puede resultar enrevesada para el público ajeno al mundo del debate, si bien, por otro lado, también puede ser un auténtico prurito para fomentar este tipo de iniciativas que tienen tantas virtudes pedagógicas, sociales y ciudadanas.

Los tres capítulos que abarcan la tercera parte se leen rápidamente y permiten entender el proyecto en su conjunto si son leídos con atención. Las últimas páginas del libro sirven como perfecto colofón del mismo, ya que nos ayudan a poner en su lugar y en un contexto concreto este tipo de ideas vinculadas al mundo del debate.

En conclusión, *Enseñar a debatir* es un libro magnífico. La mayor parte de sus páginas resulta de lectura amena. Está muy bien escrito y se nota una mano escudriñadora que ha ido corrigiendo cada página al detalle. El nivel de coordinación interna es elevado y las referencias entre sí, que dan

una estructura más sólida a cualquier escrito, están muy logradas. El grupo Gorgias, autor de la obra, debe estar orgulloso de su trabajo y de haber conseguido publicar un libro de esta categoría. Estas páginas deberían estar, a mi modo de ver, en la mente de muchos profesores a la hora de organizar sus metodologías docentes. Quizá algunos centros educativos, tanto de enseñanza secundaria como universitarios, podrán hacer uso de la sabiduría que las páginas de este libro contienen.

Manuel Bermúdez Vázquez  
(Universidad de Córdoba)

TOLAND, John: *An Account of the Courts of Prussia and Hanover; Sent to a Minister of State in Holland (1705)*. The Manuscript Publisher, Dublín, 2013.  
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/183821>

En la historia del pensamiento europeo hay pocas personalidades tan decisivas y a la vez tan poco conocidas como la del irlandés John Toland (1670-1722). Teólogo, filósofo, filólogo, político e historiador<sup>1</sup>, Toland fue uno de los pensadores más productivos e influyentes de su siglo. Por ejemplo, en el plano teológico, fue el primero en llevar hasta sus últimas consecuencias la epistemología de John Locke, dando lugar al nacimiento de una vertiente del deísmo que encontraba sus raíces en los socinianos; en el filosófico, destacó por su lucha contra la superstición y la liberación del espíritu humano a través de la recuperación del pensamiento de Cicerón, Giordano Bruno y

Baruch de Spinoza; en el filológico, no son pocos los estudios que se le deben tanto en relación con los textos sagrados como con el idioma celta; mientras que en lo que se refiere al aspecto político e histórico, éste se puede rastrear de manera inequívoca desde sus primeros escritos como estudiante de teología hasta su último texto redactado en el lecho de muerte<sup>2</sup>.

La obra que se presenta a continuación es una prueba fehaciente de que Toland fue durante toda su vida fiel al principio clásico de que el hombre es un animal político por naturaleza: *An Account of the Courts of Prussia and Hanover* (Un informe acerca de

1 «Pero se debía también al intelecto omnívoro de Toland lo que le hacía escribir sin problema alguno sobre religión, política o economía», afirma Nick Harding en su obra *Hanover and the British Empire, 1700-1837*, The Boydell Press, Woodbridge, 2007, pág. 27.

2 Una buena panorámica de toda esta ingente producción de Toland se puede observar, por ejemplo, en sus escritos póstumos publicados bajo el título de *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland, Now first publish'd from his Original Manuscripts: with Some Memoirs of his Life and his Writings*, editado por Pierre Desmaizeaux, J. Peele, Londres, 1726 (2 vols.).

las Cortes de Prusia y Hanóver), publicado en Londres en 1705 y reeditado por «The Manuscript Publisher» en 2013.

El contexto histórico en el cual se inserta este escrito de Toland hay que situarlo en el desarrollo político de Inglaterra y, en concreto, en la Revolución Gloriosa de 1688, en la que se destituyó al rey Jacobo II, expulsando de la vida pública inglesa cualquier referencia o huella que pudiera tener algo que ver con el catolicismo. Así, con la llegada triunfal del holandés Guillermo de Orange a territorio anglosajón, se instaura una monarquía de orientación protestante<sup>3</sup>. Con la intención de garantizar la sucesión de esta nueva dinastía monárquica establecida con el Rey Guillermo a través del pariente más cercano de los Estuardo el Parlamento inglés vota en junio de 1701 el *Act for the Limitation of the Crown* o *Act of Settlement*<sup>4</sup> y envía una delegación encabezada por el Conde de Macclesfield a la Corte de Hanóver para entregársela en mano a la Electriz Sophie (1630-1714).

En esta lucha política contra el catolicismo y en favor de la monarquía protestante, Toland será públicamente muy activo, redactando varios textos sobre la cuestión<sup>5</sup>,

entre los que se encuentra el que nos ocupa. Partiendo de la premisa de que «la misma luz de la razón que nos prohíbe adular al vicio nos obliga a ser siempre justos con la virtud» (pág. 9), el filósofo irlandés relata en la primera parte de su informe su viaje y su estancia en la Corte de Prusia, centrándose en Berlín. De esta ciudad, Toland resalta su elevado número de habitantes (pág. 15) y su admirable orden social y económico, cuyo origen observa que se halla en un «soberano que observa religiosamente las leyes, que preserva la libertad, que fomenta las artes, que protege el bien, que castiga el mal y que cree que sus ingresos están más seguros en las carteras de sus súbditos que en su propia tesorería» (pág. 16).

Toland encuentra la prosperidad económica de Berlín sustentada en tres pilares fundamentales. En primer lugar, en el gran número de refugiados franceses y otros protestantes perseguidos, cuya aceptación y naturalización ha tenido toda una serie de efectos positivos, «puesto que cuanta más gente, más consumo y comercio y, por

---

TULO\_IV.pdf?sequence=5). Los textos claves de Toland en esta época son *Limitations for the Next Foreign Successor, Or a New SAXON Race. Debated in a Conference betwixt two Gentlemen. Sent in a Letter to a Member of Parliament*, Londres, 1701 (aunque publicado anónimamente, la autoría de Toland parece verosímil) y, sobre todo, *Anglia Libera: Or The Limitation and Succession of the Crown of England explain'd and asserted; As grounded on His MAJESTY's Speech; The Proceedings in PARLAMENT; The Desires of the PEOPLE, The Safety of our RELIGION; The Nature of our CONSTITUTION; The BALANCE of Europe; And The Rights of all MANKIND*, Bernard Lintott, Londres, 1701, obra que le permitió participar en la delegación del Conde de Macclesfield a Hanóver. Véase, en este sentido, Pierre Lurbe: «Political liberty in John Toland's *Anglia libera*», en Christophe Miquieu y Mason Chamie (ed.): *Locke's political liberty: readings and misreading*, Voltaire Foundation, Oxford, 2009, págs. 35-49.

3 Véase sobre esta cuestión Jonathan I. Israel: «The Dutch Role in the Glorious Revolution», en Jonathan I. Israel (ed.): *The Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and Its World Impact*, Cambridge University Press, Cambridge – Nueva York, 1991, págs. 105-162.

4 El acta se puede consultar en <http://www.australianpolitics.com/democracy/documents/act-of-settlement.shtml>.

5 Sobre Toland como político puede verse, entre la bibliografía existente, Justin Champion: *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture 1696-1722*, Manchester University Press, Manchester – Nueva York, 2003 y el capítulo de nuestro estudio *Religión, ciencia y política en John Toland* (Barcelona, 2006) titulado «La política de Toland: republicanismo y protestantismo» ([http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/2042/05.JME\\_CAPI-](http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/2042/05.JME_CAPI-)

tanto, más riqueza, ingresos y soldados» (pág. 24)<sup>6</sup>. Esta naturalización y tolerancia de los extranjeros es posible gracias, en segundo lugar, a la libertad de conciencia, que garantiza «a los habitantes una segura y agradable vivienda y que cuando invita a los extranjeros a que se asienten entre ellos, éstos no tengan que temer por su alma ni mucho menos por sus cuerpos o posesiones» (pág. 25). Por último, Toland destaca la afición del Rey por la construcción de casas, la cual ayuda a fomentar la economía del reino (pág. 27).

Junto con la figura del Rey, Toland presenta la de la Reina Sophia Charlotte, quien es descrita como una amante de la filosofía y de la sana discusión (págs. 32-33), así como una persona que disfruta de la compañía de extranjeros, siendo conocida por sus opiniones políticas como la «Reina Republicana» (pág. 33).

Tras presentar al resto de la familia real (págs. 34-35), Toland se centra en la cuestión del ejército, alabando que éste sea profesional (pág. 37)<sup>7</sup> y reivindicando el derecho a la posesión de armas, puesto que ésta es la única forma posible de que los habitantes

de un país libre puedan no sólo defenderse contra los criminales, sino también asegurar su libertad frente a los enemigos de la patria (pág. 38). Esta actitud Toland la observa, sobre todo, en la figura del Rey de Prusia, quien, consciente del peligro que representa Francia como máximo exponente del catolicismo, se erige en defensor de la libertad y de la religión protestante en toda Europa (pág. 40).

Toland dedica la segunda parte del informe a la Corte de Hanóver y, en concreto, a su estancia durante los meses de agosto a septiembre de 1701, en la que se hizo entrega del *Act for the Limitation of the Crown* o *Act of Settlement* a la Electriz Sophie (pág. 46). La Corte es descrita por el irlandés como un lugar donde gobierna una exquisita educación, civismo y decoro (pág. 49), como se observa en el hecho de que apenas se prueba el alcohol, se recibe con entusiasmo a los extranjeros, domina la libertad de expresión y se fomenta la cultura. Este amor por el saber queda testimoniado en la serie de intelectuales que allí se dan cita, entre los que Toland destaca al filósofo G. W. Leibniz (pág. 50)<sup>8</sup>.

6 La acogida de extranjeros, por tanto, no es vista como algo pernicioso para los habitantes originarios de un territorio. Sobre esta base socioeconómica argumentará Toland nueve años más tarde la necesidad de la naturalización de los judíos en Gran Bretaña y en Irlanda. Véase su escrito *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland* (1714) reeditado en 2012 también por «The Manuscript Publisher» y reseñado por nosotros en *Daimon*, 59 (2013), págs. 215-217.

7 Ya en 1699 Toland había publicado un texto en el que reivindicaba la necesidad para Inglaterra de tener un ejército propio permanente para evitar invasiones enemigas, en concreto, de Francia: *The militia reform'd, or, An easy scheme of furnishing England with a constant land-force capable to prevent or to subdue any foreign power, and to maintain perpetual quiet at home without endangering the public liberty*.

8 Sobre las relaciones entre Toland y Leibniz, puede verse la exposición que llevan a cabo Margrit Muff: *Leibnizens Kritik der Religionsphilosophie von John Toland*. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich, Zürich, 1940; F. H. Heineemann: «Toland and Leibniz», *The Philosophical Review*, LIV (1945), págs. 437-457 y G. Carabelli: «J. Toland e G. W. Leibniz: otto lettere», *Rivista critica di storia della filosofia*, XXIX (1974), págs. 412-431. Sobre las discusiones que tuvieron en la Corte de Prusia, véase Stuart Brown: «The Leibniz-Toland Debates on Materialism and the Soul at the Court of the Queen of Prussia», en *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*, ed. by H. Poser, Vol. I, Berlín, 2001, págs. 147-154.

Asimismo, Toland resalta dos aspectos importantes de la familia real con fines claramente propagandísticos: por un lado, la presenta como el ejemplo más claro de tolerancia religiosa<sup>9</sup> al ser la reina calvinista<sup>10</sup> y el rey luterano (pág. 51) y, por el otro, como una familia «completamente inglesa» en lo que se refiere no sólo a costumbres, carácter y dominio de la lengua (todos la entienden y la hablan perfectamente), sino también a su conocimiento de la realidad política y social del país (págs. 58-66).

Toland señala, por último, cómo la familia real de Hanóver es, igual que la de Prusia, fuertemente consciente de la situación política europea y de la necesidad de «mantener la Religión Protestante y de defender la Libertad de Europa» (pág. 66)<sup>11</sup>. En este sentido, Toland concluye su exposición confesando que «es imposible expresar para mí qué niveles tan elevados de respeto y admiración por la memoria del Rey GUILLERMO (el restaurador de lo inglés y el garante de la Libertad Europea) se pueden encontrar en la Corte de Hanóver» (pág. 68).

9 La cuestión de la tolerancia religiosa entre las distintas sectas protestantes es un tema muy importante para Toland. Ya en su escrito *Limitations for the Next Foreign Successor* (ed. cit., págs. 7-8), el filósofo irlandés había alertado del hecho de que el luteranismo podía llegar a ser tan pésimo y absolutista como el catolicismo, como había testimoniado su amigo Robert Molesworth en *An Account of Denmark as it was in the Year 1692* (Londres, 1694, págs. 260-261).

10 Asimismo, se destaca el hecho de que la Reina es, además, una gran conocedora de los ritos de la Iglesia Anglicana (págs. 55-56 y 59).

11 Tesis que ya había expuesto y desarrollado ampliamente en su tratado *Anglia libera*. Sobre la problemática del equilibrio de poder en Europa, puede consultarse Martin Wight: «The Balance of Power», en Herbert Butterfield y Martin Wight (eds.): *Diplomatic Investigations. Essays in the Theory of International Politics*, Allen & Unwin, Londres, 1966, págs. 149-175, en concreto pág. 164.

Con la intención de completar esta exposición de las Cortes de Prusia y de Hanóver para el público anglosajón, Toland añade a su informe «El juramento de abjuración» (págs. 71-72) y «La cláusula que eleva a suma traición el oponerse de palabra o por escrito a la sucesión de la línea protestante» (págs. 73-74).

Como el lector puede observar, este breve tratado de Toland es de interés tanto para el historiador, como para el politólogo y, sobre todo, para el filósofo. En este sentido, hay que agradecer la iniciativa editorial de «The Manuscript Publisher» por reeditar esta obra de Toland, un testimonio que, a pesar de toda la subjetividad que pueda contener<sup>12</sup>, ayuda a conocer dos de las cortes más importantes de la historia europea moderna y a comprender un periodo dominado por la lucha por la hegemonía de Europa entre el protestantismo y el catolicismo, esto es, entre Inglaterra y Francia. Asimismo, constituye una prueba más del ineludible compromiso político que se encuentra inherente en todo verdadero filósofo, quien, desde los orígenes de la filosofía en Grecia, tiene como finalidad no sólo explicar la realidad, sino también conformarla directamente como gobernante o indirectamente como consejero.

Jordi Morillas  
(Universidad de Hamburgo)

12 Cfr. John Doran: *Lives of the Queens of England of the House of Hanover*, Richard Bentley, Londres, 1855 (2 vols.), vol. 1, págs. 121 y ss. y 201 y ss.

MILL, John Stuart: *Tres ensayos sobre la religión*. Introducción, traducción y notas de Gerardo López Sastre, Madrid: Editorial Trotta, 2014, 196 pp.  
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/194041>

Si el mayor de los filósofos ingleses del siglo XIX, John Stuart Mill, se hizo archiconocido fuera del mundillo intelectual por sus ensayos sobre la libertad y sobre la igualdad de sexos, los tres ensayos sobre la religión que aquí se presentan: *La naturaleza*, *La utilidad de la religión* y *El teísmo*, editados póstumamente en 1874 por su hijastra, Helen Taylor, no dejaron de suscitar un gran interés por los motivos que luego vamos a referir. Los tres ensayos, que fueron elaborados en diferentes momentos de su vida, tienen una misma unidad temática; *El teísmo* fue el último en redactarse y es el más extenso, por lo que podría considerarse un pequeño tratado de teología natural. La última edición y traducción castellana de los *Tres ensayos sobre la religión* está a cargo de Gerardo López Sastre. El estilo de Mill, siempre claro y preciso, destaca por la sobriedad estilística; no obstante, el esmero y el cuidado a la hora de traducir *Tres ensayos sobre la religión* debe reforzarse dado que él no pudo acabar de perfilarlos, ni obviamente tampoco revisarlos antes de entregarlos a la imprenta, como era su costumbre. Por eso resulta crucial que los eventuales descuidos en la redacción original sean sucesivamente explicados en las anotaciones marginales, como hace cumplidamente esta versión de López Sastre. Es de agradecer para cualquier lector que pretenda seguir en todo momento el hilo de las especulaciones millianas.

En su *Autobiografía* Mill había escrito de sí mismo: «Soy (...) uno de los poquísimos ejemplos en este país [Inglaterra] de alguien que no ha abandonado las creencias religiosas, pues nunca las tuve; crecí en un estado negativo con respecto a las mismas». Se estaba refiriendo a la educación

que había recibido de su padre, el filósofo utilitarista, James Mill. Desde corta edad, éste hizo que su hijo se familiarizara con la historia, la física, la lógica y las matemáticas, e incluso consiguió que leyera griego y luego latín, pero trató de omitir de su adiestramiento intelectual cualquier tipo de creencia religiosa. El escándalo provocado por la aparición de los tres ensayos sobre la religión estaba servido, habida cuenta del clima moral de la Inglaterra victoriana, y a ello se sumó el debate teológico suscitado tras la valoración general que se hacía sobre la divinidad. La aceptación como posible de la existencia de un dios benevolente, en modo alguno implicaba para Mill el reconocimiento de la omnipotencia divina tal como es concebida tradicionalmente por el cristianismo: ¿cómo podría un dios benevolente querer este mundo tan imperfecto? Este tipo de especulación teológica sobre el mal se halla presente desde las doctrinas maniqueas y el pensamiento de Agustín de Hipona hasta las reflexiones de Joseph Butler. Además, ¿cómo un dios benevolente querría una condena eterna por el mal que hayamos cometido en el corto espacio de nuestras vidas? Si no hay penas y castigos ¿debería regir entonces algo así como la *apokatástasis* de Orígenes de Alejandría?

Por aquel entonces muchos tenían a Mill por ateo, como su padre, sin embargo su postura en *Tres ensayos sobre la religión* es, en realidad, la de un escéptico. Su tesis vertebral es que las creencias religiosas pueden ser moralmente útiles aunque sean racionalmente insostenibles —entre otras, considera irracional defender la inmortalidad del alma, y recuerda con un tono irónico que quienes creen que existe otra vida en un más allá sue-

len salir de esta con tanto o más disgusto que los que no creen en la inmortalidad. Aunque la evidencia sea muy vaga e insustancial, la única creencia trascendente que puede tener un efecto moralmente beneficioso, según Mill, es un Principio del Bien de carácter personal, divino, pero desposeído del atributo de la omnipotencia. En todo caso, se muestra partidario de una Religión de la Humanidad no trascendente, aunque evita interpretarla en el sentido dogmático con el que Comte la había fervorosamente defendido. El padre del positivismo proponía un culto público como fundamento de la civilidad —siguiendo una línea de pensamiento en francés, cuyos principales hitos eran Rousseau y el contemporáneo de Comte, Fustel de Coulanges.

Las críticas a los tres ensayos fueron numerosas y, aunque la insatisfacción con lo que en ellos se expone es la nota predominante, resultan cuanto menos curiosas. Muchas de ellas son condenas malhumoradas que delatan serios prejuicios y, en general, un mal conocimiento del pensamiento milliano, que acaba siendo tergiversado. La lectura de *Tres ensayos sobre la religión* le produjo, por ejemplo, al intelectual anglicano Leslie Stephen, según él mismo expresa, una «desagradable sorpresa». W. L. Courtney, un editor literario del *Daily Telegraph*, le achacó a Mill anacrónicamente el no haber comprendido bien a Darwin ni a Spencer. El presbiteriano estadounidense D. S. Gregory le tachó de «esencialmente ilógico» y de menoscabar «peligrosamente» cualquier forma de religiosidad. El escritor G. W. Foote hizo una crítica un tanto más elaborada en la que acusaba a nuestro autor de no haber entendido bien el cristianismo, para acabar reconociendo que, en realidad, fue «la señora [Harriet] Taylor [la] que le nubló el juicio en vida», e incluso «se lo seguía pervirtiendo después de muerta».

Menos enfáticamente se pronunció el unitarista C. B. Upton, aunque de igual modo reconoció la mala influencia que Harriet Taylor había ejercido sobre el pensamiento de Mill. Éste había expresado reiterada y públicamente la grandísima influencia que sus ideas recibieron de Harriet —lo que manifiesta el gran amor y devoción que le profesaba. El escocés C. M. Douglas, que llegaría a dedicar una monografía al pensamiento ético de Mill, se mostró mucho más ecuánime al destacar que en *Tres ensayos sobre la religión* la vida moral del ser humano se concibe esencialmente en una dirección eminentemente religiosa, reconciliándose en ello el «individualismo deísta» milliano con su concepción general de la teología natural.

Quizás, visto retrospectivamente, se pierda un tanto la frescura del contexto que vio nacer estas controversias intelectuales que se suscitaron no sólo en Inglaterra sino también en EEUU, Escocia e Irlanda. Las obras de Mill que comentamos indudablemente conservan su valor, pero no sólo para conocer de forma más plena y mejor el pensamiento de tan influyente filósofo. Si lo que alguien pretende es adentrarse en sus ideas acerca de la libertad, no debiera conformarse con tratar únicamente el celeberrimo ensayo homónimo que publicó en 1859, que es lo que comúnmente suele hacerse. Por otro lado, resulta inconsecuente que aún la actual investigación relegue a un segundo o tercer plano el pensamiento teológico-religioso de Mill, cuando no lo ignora absolutamente. Por citar un caso notorio, la conocida obra de John Skorupski, *John Stuart Mill* (London: Routledge, 1991), no recoge en su index términos comunes en la obra del filósofo, tales como ‘religion’, ‘God’, ‘theism’, ‘natural theology’ o ‘immortality’. Para terminar, y a la vista de la importancia que en la actualidad ha

adquirido el llamado pensamiento verde, es destacable el cuestionamiento que hace de la Naturaleza en el primero de los tres ensayos. La Naturaleza no puede servir como criterio de valoración moral. Para Mill, que gustaba de admirar el espectáculo que presenta el mundo natural, con su variedad de especies animales y de plantas, resultaba absurdo apelar a la imitación de la Naturaleza (*naturam sequi*), pues lejos de ello el ser humano a lo largo de la historia lo que ha hecho es alejarse de ella en un proceso continuado de civilización. En todo caso, ha tratado de mejorarla —lo que supone, entonces, que la naturaleza es imperfecta. En contra de ideales rousseauianos

y románticos, para nuestro autor, en una línea que arranca de Francis Bacon, aunque en realidad es de orientación clásica —recuérdese a Horacio—, la Naturaleza es, aparte de un maravilloso espectáculo, también hostil. Como destaca López Sastre en su clarificador ensayo introductorio, seguramente Mill habría simpatizado con las palabras de Thoreau cuando declaraba: «Este curioso mundo que habitamos es más maravilloso que conveniente, más hermoso que útil; está más para ser admirado y disfrutado que utilizado».

*José Javier Benítez Prudencio*  
(Universidad de Castilla-La Mancha)

MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault / Escritos sobre Foucault*. México/Madrid, Sexto Piso, 2014.  
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/195531>

Para conmemorar el treinta aniversario de la muerte de Michel Foucault, la editorial Sexto Piso ha tenido la feliz idea de reeditar *Lectura de Foucault* (en lo sucesivo, *LF*), de Miguel Morey. Acompañando a dicho volumen, esta misma editorial ha publicado *Escritos sobre Foucault* (en adelante, *EF*), que recopila buena parte de los artículos que sobre este pensador francés ha entregado Morey a la imprenta durante las últimas tres décadas, con el añadido de algunos textos inéditos. Este segundo volumen se presenta como complementario del anterior, ya que aborda con un grado superior de detalle aspectos del pensamiento del autor de *Surveiller et punir* que en aquél no fueron tratados o sólo lo fueron muy sucintamente.

*LF* es un texto publicado por vez primera en 1983 por la editorial Taurus y que recoge, con algunas modificaciones, el cuerpo central de un trabajo que su autor

presentó como tesis doctoral en la Universidad de Barcelona, en julio de 1980, con el título de *Análisis de la Institución en Michel Foucault*. Como el propio Morey advierte en el prólogo de esta reedición, la intención de dicha tesis «era efectuar una lectura de toda la obra de Foucault, *toda*, página a página» y no, por lo tanto, «llevar adelante ni un trabajo crítico ni un despliegue hermenéutico» (*LF*, p. 13). No debe entenderse por ello, sin embargo, que nos hallemos ante un mero «libro de resúmenes». De entre los muchos motivos que nos impulsan a rechazar esta designación, cabe destacar los que siguen: en primer lugar, el nexo que en determinados momentos de este libro se esboza entre el pensamiento de Foucault y el de otros pensadores franceses de su época, con especial atención a *L'Anti-Oedipe*, de Deleuze y Guattari (a este respecto, véase en especial el epígrafe I del capítulo titulado

«Vigilar, castigar»); segundo, la mención recurrente de la problemática de la locura, que constituye el objeto explícito del primer libro importante de Foucault, pero que aquí es entendido como el bajo continuo que atraviesa de un extremo a otro su reflexión filosófica; y tercero, la alusión puntual (que el lector encontrará, por ejemplo, en el epígrafe XXI de «El solar y la grieta» y, sobre todo, en el XX del capítulo titulado «El recurso del método») a los escritos que este autor consagró a la literatura. Por relación al último de estos tres asuntos, debe observarse que no se cumple estrictamente la tarea de emprender una lectura página a página de lo escrito por Foucault (pues, en particular, no se considera el libro que escribió sobre Raymond Roussel), pero también que esto queda justificado por el título original de la tesis de Morey, que dejaba bien claro que su objeto era el análisis institucional llevado a cabo por nuestro filósofo.

Mención aparte merecen dos capítulos, titulados respectivamente «La pregunta por el saber» y «La pregunta por el poder», cada uno de los cuales sirve de introducción a una de las dos partes en las que se divide este trabajo. El primero de ellos adopta como punto de partida la distinción entre el aprender (nombre que conviene a los actos subjetivos operados frente a la objetividad de un problema) y el saber (que designa en cambio la calma posesión de una regla de las soluciones) para plantear la siguiente pregunta, que subyace al conjunto de las investigaciones *arqueológicas* de Foucault: ¿en qué consistiría un aprendizaje que tomase como problema la existencia y la estructura misma del saber? Este interrogante, susceptible de ser enunciado también en términos kantianos (en cuyo caso preguntaría cómo pensar las condiciones de posibilidad del pensamiento, siguiendo las pautas de lo pensable) está amenazado por una paradoja de

la que el propio Foucault fue consciente y que Morey no duda en señalar. Pero este riesgo no debe ser entendido sino como una reverberación del desasosiego que traspasa a nuestra época, de cuyo carácter crítico ya levantara acta Nietzsche al referirse a la «muerte de Dios» —diagnóstico éste que, como es sabido, Foucault se encargó de prolongar en las últimas líneas de *Les Mots et les Choses* al anunciar la desaparición de «el hombre» abstracto y atomizado del humanismo burgués—. En cuanto al segundo de los capítulos mencionados al comienzo de este párrafo, conviene destacar, de un lado, que arranca de la constatación —con frecuencia pasada por alto— de que la pregunta por el poder ya estaba presente en *Histoire de la Folie*, y que fue dejada de lado por Foucault durante los años sesenta a favor de la pregunta por el saber; y, de otro, que prosigue con la indicación de las tres principales condiciones de posibilidad que habrían permitido a este autor desplazar el análisis tradicional del poder, o sea: el Mayo de 1968, el trabajo dentro del G.I.P. (Grupo de Información sobre las Prisiones) y la lectura sistemática de Nietzsche, que le llevaría a interesarse cada vez más por la investigación sobre los vínculos entre la voluntad de poder y la voluntad de saber. Tras dedicar un epígrafe a cada uno de estos tres hitos en la gestación del Foucault *genealógico*, Morey pasa revista, en primer lugar, al plan de trabajo expuesto en *L'ordre du discours* y, segundo, a la concreción parcial del mismo durante la primera mitad de los años setenta, para lo cual se sirve tanto de los resúmenes de los cursos impartidos por nuestro autor en el Collège de France entre 1970 y 1974 como de su análisis de la documentación de un caso de parricidio del siglo XIX (incluido en *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, mon frère et ma soeur...*) y de las conferencias que pronunció entre

los días 21 y 25 de mayo de 1973 en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, publicadas en 1978 bajo el título de *A verdade e as formas jurídicas*. Finalizada con ello la revisión de los principales textos que conforman la investigación preliminar del «segundo Foucault», Morey cierra este capítulo con dos epígrafes consagrados a la exposición de los postulados metodológicos a los que renuncia el análisis foucaultiano del poder y a la delimitación de la tarea específica que se sigue de la suspensión de esos postulados, respectivamente.

Es igualmente digno de mención el abundante número de cuadros sinópticos que comprenden las páginas de este libro, y que permitirán al lector estructurar más fácilmente la información de la práctica totalidad de sus epígrafes de un modo lógico. Ahora bien, quien no desee detenerse en tales cuadros también podrá seguir la lectura que se propone en este texto, ya que la escritura que en él se despliega aspira a —y logra a lo largo del mismo— dar cuenta de «la profunda coherencia de un pensamiento [el de Foucault] que tal vez no se proponga sino ser radicalmente contemporáneo: pensar lo que empieza a poder ser pensado...» (*LF*, p. 419).

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí sobre *LF*, resultará relativamente sencillo localizar aquello que a este primer volumen aportan cada uno de los artículos recogidos en *Escritos sobre Foucault*. Así, el primero de los bloques textuales incluidos en esta recopilación, titulado genéricamente «Los moralistas franceses», no sólo incorpora un artículo («Para leer *El Anti-Edipo*») en el que se estudia con mayor detenimiento que en *LF* el vínculo entre el análisis foucaultiano del poder y *L'Anti-Oedipe*, de Deleuze y Guattari, sino también otros dos (uno ya publicado y otro inédito hasta la fecha) en los que se revisa la siempre problemática

relación de Foucault con el estructuralismo, así como otros dos más que quisieran dar cuenta de las polémicas que este pensador mantuvo con Sartre y con Derrida, por un lado, y con Baudrillard, por otro. Una constante atraviesa estas discusiones, y es que en todas ellas Foucault manifiesta su sensación de que ninguno de estos tres autores ha leído su trabajo o que, en caso de haberlo hecho, no ha entendido la orientación que guiaba su investigación, lo que no hace sino legitimar la necesidad de plantearse su lectura como tarea prioritaria, antes de emprender ninguna otra relación con su pensamiento.

El segundo bloque de *EF* comprende dos escritos en los que se aborda nuevamente el problema de la locura. De especial interés resulta el segundo de ellos, titulado «Sobre la locura (II): En otras palabras...», en el que se coteja el primer libro de Foucault, publicado en 1954 como *Maladie mentale et personnalité*, con la versión profundamente revisada que del mismo se publicó en 1962, esta vez bajo el título de *Maladie mentale et psychologie*. Es en este escrito donde el uso de los cuadros es más significativo, ya que se hace figurar en ellos los fragmentos que Foucault decidió modificar sustancialmente, ofreciéndonos de este modo la pista mayor de una transformación de su pensamiento que sentaría las bases de una buena parte de su desarrollo posterior. Dicho tránsito iría desde una postura inicialmente influenciada por el marxismo, en función de la cual se confiaría en alguna medida «en que una sociedad sin clases sería también una sociedad sin enfermos (mentales)» (*EF*, p. 130), a otra en la que el término «alienación» habría perdido todo su protagonismo, dada su proximidad al vocabulario marxista de uso recurrente en la época.

Ahora bien, casi sin lugar a dudas la sección más importante de *EF* es la que lleva por título genérico «Hablar es hablar», la cual

comienza con un texto («Michel Foucault: una política de la experiencia») centrado en la noción de «experiencia-límite» —que nos remite, no ya a la experiencia cotidiana anteriormente analizada por la fenomenología, sino a esa otra versión de la experiencia en la que el sujeto se arranca de sí mismo, resultando con ello transformado—. De este desplazamiento se sigue una concepción del ejercicio del pensamiento (de raíz netamente nietzscheana) como experimentación y autotransformación cuyas principales consecuencias para la teoría («Sobre el lugar de la teoría en Foucault: Materiales para una reflexión»), la literatura («Ficción y verdad en Michel Foucault: Notas para un itinerario») y, sobre todo, «Un murmullo infinito... Ontología de la literatura y arqueología del saber») o, incluso, el discurso en general («El lugar de todos los lugares: Consideraciones sobre el archivo») son extraídas en el resto de artículos que componen este bloque. Hacia la mitad del último de los escritos mencionados se explora, además, la relación existente entre la noción de archivo y el problema del aprendizaje —y, por lo tanto, con aquello que constituía la pregunta de partida de la indagación foucaultiana según *LF*—.

El siguiente apartado, «Ver es ver», está constituido por dos artículos en los que se explora la especificidad de las manifestaciones artísticas que, contraviniendo a este respecto al estructuralismo, Foucault consideró irreductibles a lenguaje. En este punto se revisan, pues, los problemas que según nuestro autor plantean al pensamiento la pintura (concediendo un indiscutible lugar central a *Ceci n'est pas une pipe*, el célebre texto de Foucault sobre René Magritte), el cine (asunto para el que se vuelven a tender puentes con el pensamiento de Deleuze) y, aunque en menor medida, el teatro y la ópera (como en la mención que de la apuesta de Robert Wilson se hace en la página 291,

relevante para aquel lector que desee perseguir el nexo entre el interés por la obra de Foucault y la monografía que Morey escribió conjuntamente con Carmen Pardo sobre este director y dramaturgo estadounidense, publicada en 2003 por Ediciones Polígrafa).

Dejando aparte los dos últimos artículos, menos ambiciosos que el resto por cuanto en ellos «sólo» se pretende entrever en qué sentido el legado filosófico de Foucault puede todavía ser prolongado y resultar fértil, finalizaremos esta breve nota deteniéndonos brevemente en la quinta sección. Ésta comprende tres prólogos en los que se abordan asuntos que, por diversos motivos, no fueron apenas (y, en algún caso, en modo alguno) contemplados en *LF*, y que aquí revisaremos en un orden inverso al que les es asignado en el segundo de los volúmenes que comentamos. Comenzando, así, por el tercero de ellos, que no es sino la versión en castellano (inédita hasta hoy) del prólogo que Morey escribió para la traducción catalana de ««Il faut défendre la société...»» —esto es, de la transcripción completa del curso que Foucault impartió en el Collège de France en 1976—, hay que advertir que dicha circunstancia sirve aquí de excusa para tratar de aquellos cursos impartidos por este autor en el Collège... de los que no se había dicho nada (por la imposibilidad de disponer entonces de los materiales que hubieran sido precisos para ello) en «La pregunta por el poder», o sea, en el capítulo que más arriba calificamos de «introdutorio» por relación a la segunda parte de *LF*. Con objeto, pues, de cubrir una laguna localizable en su tesis, Morey incorpora aquí un nuevo cuadro sinóptico que, en su articulación con el texto al que acompaña, permite orientarse sin demasiado esfuerzo en temas tan relevantes para el pensamiento del último Foucault como la biopolítica, la gobernabilidad o la *parresía*. En consonan-

cia con ello, el segundo de estos tres prólogos se centra en la caracterización de lo que el autor de *L'usage des plaisirs* denominó en alguna ocasión «ontología de nosotros mismos», rótulo bajo el que según Morey no sólo se articulan las nociones medulares de la última etapa de su trayectoria, sino desde el que se rearma también «toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo que afila su agresividad y multiplica sus posibilidades» (EF, p. 318). Finalmente, «Prólogo (2001)» intenta rememorar la recepción académica que la obra de este filósofo francés tuvo en España a finales de los setenta y principios de los ochenta —recepción que, salvo notables excepciones (como la de Eugenio Trías) sólo cabe describir en términos de indife-

rencia, cuando no de abierta hostilidad. Si a esta situación añadimos el que «leer toda la obra de Foucault» era algo para lo que no se contaba en aquellos días con gran parte de los recursos técnicos y bibliográficos que en la actualidad facilitan este tipo de trabajos, será hasta cierto punto fácil de entender en qué medida la tesis de Morey, ejemplarmente complementada por la recopilación de escritos que hoy la acompañan, constituye un auténtico *tour de force* para su época y conserva, precisamente por ello, los signos inequívocos del verdadero esfuerzo intelectual, ése que —parafraseando a Kant— permanece inasequible a la pereza y a la cobardía.

Antonio Castilla Cerezo  
(Universidad de Barcelona)

SOLER GIL, Francisco J.: *Mitología materialista de la ciencia*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2013.

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/184001>

Raramente convergen claridad, precisión expositiva y profundidad en una obra de planteamiento tan abarcador y exigente como ésta. El volumen se suma a una ya dilatada producción del autor, en la que descuellan monografías como *Aristóteles en el mundo cuántico* (2003), *Lo divino y lo humano en el universo de Stephen Hawking* (2008) o *Discovery or construction? Astroparticle physics and the search for physical reality* (2012).

Su nervio argumental se halla estructurado en torno a tres líneas temáticas: la biología evolutiva, la neurociencia y la cosmología. Ejerce de hilo conductor la tesis de que la frecuente índole materialista-atéista de las afirmaciones de los investigadores contemporáneos en dichos ámbitos no responde a la estructura misma de la justifica-

ción científica o a conclusiones que se sigan necesariamente de ella, sino a una interpretación erigida en metarrelato excluyente de otras lecturas.

Frente a esa pretendida exclusividad, Soler aboga desde la introducción del libro por la otra gran posibilidad hermenéutica: «¿Acaso se puede narrar la ciencia desde otra perspectiva? Se puede, ciertamente. Se puede narrar desde una perspectiva teísta. Y el discurso resultante tiene un tono y presenta una imagen del mundo completamente diferente. Y puede hacerse sin negar ninguno de los resultados científicos bien establecidos mediante experimentos y observaciones. Y sin tener que apoyarse en teorías ajenas a la corriente principal de la ciencia actual. Y resulta, además, bien atractivo» (p. 17).

Junto a estas dos polémicas tesis, que podríamos considerar vanguardia del armazón conceptual de la obra, se hallan otras, retaguardia de la batalla intelectual a la que el autor se apresta, enunciadas ya desde las primeras páginas. Entre ellas destaca la que podríamos denominar «deducción empírica» de las tesis teísta y atea, cuyo origen rastrea en la experiencia humana de las dos grandes regiones ontológicas de lo real: los cuerpos en cuanto cosas externas y la mente en cuanto mundo interior. Se trata de «dos conjuntos que abarcan de forma exhaustiva y sin intersección la totalidad de elementos de la realidad que nos resultan accesibles de modo directo» (p. 18) y a los que se asocian conceptos heterogéneos: «El ámbito de lo material/corporal –las cosas– lo describimos, por ejemplo, con ayuda de las magnitudes y las fuerzas físicas. Es el ámbito de lo espacial, lo mecánico, lo repetitivo, lo carente de autonomía, lo insensible, lo inconsciente, lo inerte etc. Al referirnos al ámbito de lo mental y lo (inter)personal hablamos en cambio de consciencia, autoconsciencia, inteligencia, voluntad, *logos* (con todas las ramificaciones de este término: desde lógica hasta diálogo), diseño, intencionalidad, etc.» (p. 18-19). La perspectiva teísta reconoce en el orden intencional el *primum* ontológico; el punto de vista atea, en cambio, lo atribuye a la materia inerte.

En el primero de los tres capítulos centrales, Soler analiza la identificación entre la perspectiva evolucionista de la biología y su lectura en clave atea, ejemplificada en autores como Richard Dawkins, Daniel Dennett o Stephen Jay Gould. Para mostrar su ilicitud, individualiza cinco grandes argumentos que subyacen a esta postura: (a) la inviabilidad de la lectura literal de los relatos religiosos relativos al origen del mundo; (b) el argumento «emotivo» acerca de la reciente aparición del hombre y su

pequeñez frente al vasto escenario natural; (c) la contradicción entre la autoría divina del cosmos y la evidencia del mal; (d) el carácter meramente aparente de todo diseño en la Naturaleza; y (e) el protagonismo del azar en el proceso evolutivo. Con notable acribia muestra cómo los argumentos (a), (b) y (e) no sólo no refutan la postura teísta sino que –al menos, en el caso de la teología cristiana– forman parte de sus propias claves hermenéuticas. Por lo que respecta al argumento (c), Soler pone de relieve cómo la perspectiva darwiniana contribuye a mostrar la compatibilidad entre la creación divina y la atribución de la emergencia del mal natural a las causas intermedias que actúan en el proceso evolutivo; se revela así –tal y como ha subrayado, entre otros, Francisco J. Ayala– como un complemento heurístico de la teodicea. De los cinco argumentos, el fundamental es el cuarto y apunta al nivel básico de inteligibilidad del cosmos: «La selección natural puede explicar los diseños particulares que encontramos en el mundo de la vida, pero, para que este mecanismo sea posible y fecundo, parece requerirse un proyecto muy fino en el nivel fundamental de las leyes de la naturaleza. Con lo que la teoría de Darwin, lejos de haber eliminado el clásico argumento teísta del diseño, lo que ha hecho es contribuir decisivamente a mostrar el plano en el que debe ser formulado: el plano físico-cosmológico» (p. 67-68).

El siguiente capítulo está dedicado a la imagen que del ser humano arroja la neurociencia. El autor desgrana los argumentos de la lectura materialista basados en (a) las correlaciones observadas entre lesiones cerebrales y alteraciones mentales; (b) la fragmentariedad del yo consciente en relación con dichos desajustes; (c) la inducción de estados mentales por medio de estímulos eléctricos y químicos; (d) los experimentos de Benjamin Libet y John D. Haynes en

torno a la agencia y determinación de las decisiones; (e) los hallazgos sobre el funcionamiento de las redes sinápticas; y (f) la cartografía cerebral y las interacciones entre sus áreas. De nuevo, un argumento crítico descuella sobre los demás: el rechazo de la pretendida necesidad de un marco determinista para entender lo mental. Soler la desmiente apelando a la descripción contemporánea de lo neurofisiológico en cuanto sistema caótico y termodinámico, que ha de ser entendido desde la teoría cuántica – lo cual apunta a una malla física no rígidamente determinada, en la que se cumplen las condiciones requeribles *a priori* para la libertad. Ante las pretensiones materialistas de ciertas lecturas de la neurociencia «resulta difícil evitar la sospecha» –afirma Soler con recurrente ironía de fino ajuste– «de que algunos neurocientíficos han estudiado física por medio de manuales del siglo XIX» (p. 181). Concluye con el análisis de una aporía a la que se llega tras el examen de los puntos de vista de autores como Dennett y David Chalmers: la (supuesta) irrelevancia causal de la conciencia reflexiva en el marco de la lectura materialista. Frente a todo ello, los modelos que apoyan la lectura teísta o resultan compatibles con ésta –entre los que Soler destaca los de inspiración dualista y los monismos no reduccionistas– presentan un carácter menos aporético y más explicativo.

El capítulo dedicado a la cosmología denota intereses investigadores aún más personales; el autor se mueve en casa propia y resume resultados de estudios vertidos en anteriores trabajos. Ello da pie a un diseño textual más complejo, que parte de una tesis básica: las características que han espoleado la indagación sobre el Universo –su carácter objetivo, inteligible y susceptible de interpretación teleológica– se ajustan prioritariamente a la perspectiva teísta (que pivota

en torno a la idea de un cosmos creado, cuyas leyes son comprensibles para el ser humano –ya que su mente es impronta de la racionalidad primigenia– y cuya lógica interna se entiende a la luz del amor creador y no a la sombra de un inerte vacío originario). La centralidad argumentativa se halla reservada aquí a la noción de ‘ajuste fino’ del Universo; dicha noción revela el carácter extremadamente improbable de éste y aviva la pregunta por su fundamento (cfr. p. 225-231). Sobre este trasfondo resulta particularmente pertinente el examen del modelo de Universo «autocontenido» de Hartle y Hawking y la exposición relativa a los distintos modelos de multiverso (en particular, el basado en la gravedad cuántica de bucles de Martin Bojowald). A juicio de Soler, «la cosmología cuántica no ofrece en realidad ninguna base para recuperar los rasgos que el materialismo asocia con el cosmos. Es posible que la retórica hawkiniana del universo «completamente autocontenido» aliente aún por algún tiempo la esperanza de reconciliar la cosmología con el materialismo, pero el contenido concreto de los modelos cosmológicos no avala esa esperanza» (p. 267).

El estudio está conducido con conocimiento de causa, finura en el análisis y *vis expositiva*. La disección de los argumentos que frecuentemente subyacen a las lecturas materialistas revela con eficacia no sólo la distancia entre los hechos y las interpretaciones sino también el a menudo parco fundamento del dogmatismo materialista, cuyo poder de atracción camina no pocas veces parejo a la falta de espesor argumental. En el trasfondo de este fenómeno divulgativo se vislumbra resortes no ajenos a las herramientas de la propaganda: emplear a favor de la causa atea argumentos correctos que, en realidad, pertenecen al acervo hermenéutico de la postura teísta (al menos, de

la teología cristiana, cfr. p. 51-52); atribuir carga ateísta a las perspectivas científicas más innovadoras en cada época, a pesar de que con ello se incurra en significativas contradicciones históricas (como la que media entre la identificación de determinismo decimonónico y ateísmo, por un lado, e indeterminismo contemporáneo y materialismo, por otro, cfr. p. 69); o asociar acriticamente la lectura ateísta con la única interpretación posible del dato científico, operación que se halla incluso, según Soler, en el trasfondo del visceral rechazo de la evolución darwiniana por parte de los autores del «diseño inteligente» – quienes habrían equiparado el darwinismo con un ateísmo, en detrimento de la propia postura teísta (cfr. p. 112-113).

En poco más de trescientas páginas, la obra conjuga una fascinante perspectiva sobre nuestro conocimiento de las regiones «de frontera» de lo real con un agudo análisis filosófico del alcance de las cosmovisiones básicas –teísta y ateísta– que enlazan a dicho conocimiento su comprensión de la Naturaleza. Se echa, sí, de menos una exposición más detallada de algunos aspectos que hubieran sido útiles a la hora de comprender el éxito de la lectura materialista en el imaginario colectivo (por ejemplo, la ruda confusión popular, bajo la denominación de ‘creacionismo’, de cosmovisiones que difieren en asuntos cruciales: la de la teología cristiana, la perspectiva hebrea o islámica, los autores del diseño inteligente y el literalismo bíblico de las sectas protestantes de matriz estadounidense, por poner algunos botones de muestra); o una mayor profundización en las implicaciones filosóficas de algunos modelos (por ejemplo, no me parece concluyente la idea –que tampoco Soler comparte y que refuta partiendo de los postulados del propio autor– según la cual el multiverso matemático de Max Tegmark, que postula infinitos universos coincidentes

con las posibilidades lógicas, habría de resultar consistente con la perspectiva ateísta, cfr. p. 285; y es que la unión sintética entre posibilidad lógica y realización empírica de una entidad objetiva –tal y como viene concebido el Universo en esta obra, en contraste con el planteamiento de Kant en las antinomias de la *Crítica de la razón pura*– plantea un formidable interrogante al respecto). También hubiera resultado oportuno mostrar la proyección gnoseológica y antropológica de la radicalización del modelo materialista en filosofía de la mente (de la mano, quizá, de autores como el matrimonio Churchland). Ahora bien, ahondar en asuntos como éstos hubiera ido en detrimento de consideraciones editoriales difícilmente soslayables en una coyuntura histórica como la nuestra.

Dejando al margen estas observaciones, hay un punto que me llama la atención desde el título mismo del libro. Soler califica insistentemente a la lectura materialista de los datos científicos como ‘mitología’. Con ello se estaría implicando que dicha lectura se halla cercana «al engaño y la mentira» (p. 22), a una confusión consistente en «identificar su opción filosófica [materialista] con la teoría científica misma» (p. 77), cosa «que ha convertido a dicha interpretación en un mito, es decir, en un relato sobre la naturaleza asumido acriticamente» (p. 78, cfr. p. 23, 261). De esta forma se viene a gravar la noción de mito con una carga eminentemente negativa (aunque en alguna ocasión, como en la p. 232, se abogó por la superación del mito materialista para sentar las bases de «la futura mitología de la cosmología»). Ahora bien, los relatos mitológicos entrañan una primera aproximación humana a la inteligibilidad del mundo, expresada en clave narrativa; la dialéctica histórica del pensamiento griego halló en ellos el suelo nutricional sobre el que hacer pie para elevarse. La versión del término que emplea Soler es

peyorativa y, por eso mismo, suscita cierta confusión en una época ya habituada –al menos, en ámbito académico– a reconocer el valor histórico y heurístico del mito. Me parece que podría ser sustituida eficazmente por un término que se solapa con el campo semántico al que apunta el autor y que resulta muy próximo a la empresa ilustrada de promoción de la ciencia: a saber, el término ‘prejuicio’.

Desde Descartes, Christian Thomasius o Kant el prejuicio ha sido señalado como principal enemigo del avance en el pensar y obstáculo para cualquier progreso. Y es que las personas con prejuicios «no admiten la instrucción», ya que «la juzgan por medio del mismo prejuicio que habría de ser removido»; por ello, los prejuicios «son más perjudiciales que la ignorancia» (Immanuel Kant: *Reflexiones sobre lógica*, nº 2516). El filósofo regiomontano consideró como origen de gran parte de los prejuicios la idea que conduce a negar el orden en la Naturaleza, idea que alimenta una razón perezosa y reintroduce el oscurantismo. Justamente uno de los riesgos de la lectura materialista –al menos, de aquella que hace hincapié en cierta noción de azar, en la no-objetividad del Universo o en la índole meramente

constructivista o sociologista del hecho científico– consiste, según Soler, en frenar el motor de la imaginativa búsqueda de la ciencia, que históricamente ha sido guiada por la convicción de que existe un orden cósmico que puede y debe ser descubierto. Así pues, hablar de «prejuicio materialista de la ciencia» apuntaría a la diana que el autor murciano pone en su punto de mira: a un relato interpretativo aceptado acríticamente como única cosmovisión posible y que, como mínimo en sus variantes irracionales, mina las convicciones que guían la lógica del descubrimiento científico.

Francisco J. Soler ha prestado una sobresaliente contribución en castellano a un debate muy activo en lenguas alemana o inglesa. La traducción del texto a esos idiomas, su inclusión en los repertorios bibliográficos universitarios y su análisis en el debate especializado resultan, por ello, recomendables. Sosteniendo la lucha contra los prejuicios, una obra como la presente abona el *humus* en el que se desarrolla la tarea fascinante, siempre inacabada e interminable, del conocimiento científico.

*Pedro Jesús Teruel*  
(Universitat de València)