

Crítica de libros

CONILL, Jesús: *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Tecnos, Madrid, 2021. 196 pp.

Un libro que recopila artículos previos puede resultar de escaso interés, si lo único que los agavilla es la voluntad de su autor, pero muy bueno si existe no sólo *in intentione*, sino también *in executione*, un contenido objetivo progresivamente articulado. Este es el caso de la presente obra, que parecería haber sido originada como tal conforme a un plan previo. No es en realidad un solo libro, sino más bien dos en uno, pues entre la primera parte, «Genealogía de la razón comunicativa» (Habermas) y la segunda, «Genealogía de la razón corporal» (Nietzsche), no sólo hay una disimetría respecto al número de páginas (73 en la primera parte) frente a la segunda, que se extiende hasta la página 196.

Aunque Jesús Conill es un prodigio en cuanto a su capacidad hermenéutica y saca de cualquier autor lo que éste pueda dar de sí, lo que no puede hacer es milagros, o tal vez yo nunca haya podido verlos en Habermas, que es un autor plúmbeo y sin aportaciones de relieve (*parturiebat mons*), menos aún en lo que se refiere a las raíces sagradas de la razón, la entraña religiosa de la razón moderna, o las huellas de lo sagrado en la historia. No es el suyo un tipo de pensamiento discursivo donde aparezca lo que parece buscar, por mucho que exprima sus principios puntos de partida. Hay otras fuentes más sagradas para los ciervos de la fe. Lo mejor es que este libro de Conill lo pone de relieve con la sagacidad propia de su benevolente autor. Por otro lado, la *liaison* entre el pensamiento de Habermas y el de Nietzsche en estos asuntos es poco menos que nula. Por eso decía atrás que se trata de dos libros en uno. Así que vayamos al segundo, el de nuestro amigo Nietzsche. Según las páginas que presentamos, la razón filológica se abre a la fisiología, que explica la racionalidad de la filosofía. Las fuerzas de la vida se concentran en la razón corporal (*im Leibe*) –a la que tal vez pudiéramos denominar también razón *incorporada*, o todavía mejor, *encarnecida*–, a la fuerza digestiva –también por así traducirlo con permiso de Conill, *metá-bolizadora*– del cuerpo. Todo lo cual expresa, si no entendemos mal, la profundidad de un mismo *lógos* enemigo de lo *adýnaton*, de lo muerto.

Sólo la voz de un cuerpo sano (en este preciso sentido, y no en el reductivista/biologista/materialista, y sin la diplopía «mente sana en cuerpo sano») dará rienda suelta al enorme energumenismo nietzscheano, a su

poderosidad transfiguradora, y en consecuencia facilitadora de un nuevo modo de vida. A tal efecto, y para explicar la voz de la conciencia a través del cuerpo sano, y su correspondiente *ethos* vital, el maestro Jesús Conill da los tres pasos siguientes en este *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*.

Primero, seguir el hilo conductor del cuerpo con un método basado en la medicina y en las ciencias naturales, no al modo positivista, sino en un sentido biohermenéutico como síntoma del organismo que hay que saber interpretar. Segundo, descubrir la fecunda relación entre filosofía y medicina en orden a esa «gran salud» que explica el sentido de la existencia y abre a una nueva forma de vida humana, y en consecuencia a la relevancia de la figura del «médico filósofo» dedicado a la salud vital, es decir, a la transvaloración de los valores. Y tercero, tomar postura ante la investigación crítico-genealógica y el diagnóstico vital y cultural: «El intercambio fecundo entre las ciencias y la filosofía permite afrontar mejor el futuro de la vida humana, transfigurando la *physis* por parte de quien ha aprendido a transfigurarse a sí mismo».

El libro de Jesús Conill, obviamente, no se dedica a la cuerpología, sino a la cuerpología, digámoslo así, y resulta de extraordinario interés en el panorama hermenéutico nietzscheano, siendo además una prolongación de otros grandes estudios sobre Nietzsche. La abundancia y calidad de los temas (poetización e interpretación de los signos, crítica de la cultura política moderna y de la democratización, más allá de la democracia, afirmación poética y trágica de la vida, transvaloración y cristianismo trágico), la profundidad de su tratamiento, así como la maestría con que los trata su autor son auténticamente merecedores de una lectura pausada y fructuosa de la obra de este ya auténtico maestro.

Carlos Díaz

CHENAVIER, Robert: *Simone Weil, une juive antisémite ? Éteindre les polémiques*. (Simone Weil, ¿una judía antisemita? Para calmar las controversias). Gallimard, París, 2021. 223 pp.

La filósofa francesa Simone Weil era de origen judío, pero durante toda su vida mostró una extraña relación con su ascendencia judía y con la religión de sus mayores, que su familia inmediata no practicaba. Los padres de Simone Weil educaron a sus hijos, André y Simone, en el más estricto agnosticismo, y la sola referencia que Simone Weil tuvo de la religión judía fue la de su abuela paterna, Eugénie, la única persona en la familia cercana que practicaba el judaísmo y se acogía a las tradiciones. Pero se trató de algo pasajero y muy ajeno a Simone Weil,

pues ni siquiera sus padres participaban en la comida tradicional que la madre del doctor Weil celebraba cada año para conmemorar la Pascua (p. 29), y, naturalmente, tampoco los niños, aunque sí serían testigos de los comentarios de la abuela sobre la comida y las costumbres de la casa, porque solía visitarles a menudo. Con todo, hasta la edad de once años ignoró Simone Weil el origen judío de su familia y nunca supo del todo qué significaba aquello de «ser judía». En cualquier caso, Simone Weil era consciente de que ella no había elegido su origen familiar y se sentía completamente ajena al mismo, como expresará más adelante y sobre todo durante el periodo de la guerra. Estamos, pues, ante un tema muy polémico, que ha despertado numerosas discusiones y no menos conversaciones con mayor o menor animosidad, sobre todo en Francia. El libro que ahora presentamos ha sido una obra muy esperada, que plantea de nuevo el problema y recoge con gran rigor intelectual las principales líneas argumentativas en torno a la cuestión de la relación con el «judaísmo» de la filósofa francesa. Robert Chenavier, el autor, es el actual presidente de la *Association pour l'Étude de la Pensée de Simone Weil*, asociación internacional fundada en Francia en 1972, cuyo objetivo es precisamente profundizar en el pensamiento de la autora, cada vez más reconocido mundialmente por su lucidez y la rectitud intelectual en tantos campos del saber. Dicha Asociación ha organizado no pocos encuentros en torno a la cuestión de la relación de Simone Weil con el mundo judío y el judaísmo, dada la trascendencia del tema, y ha participado en conversaciones sobre esta materia por su relevancia en el pensamiento de la filósofa francesa, gran buscadora de la verdad desde una «lectura» rigurosa y fiel de la realidad en la que le tocó vivir.

Robert Chenavier expresa en varias ocasiones a lo largo de su trabajo, tan necesario y riguroso desde el punto de vista intelectual, que lo que pretende con él es mantener la lucidez sobre la cuestión del judaísmo en Simone Weil, ante tantas discusiones y polémicas que sobre dicha cuestión se han levantado, consciente de que cuando las disputas se suceden y se prolongan en un círculo interminable de réplicas y respuestas a esas réplicas, lo único que se consigue es alejar la verdad, como escribe en la página 76. Por eso no se cansa de subrayar la importancia del contexto: es fundamental presentar el ambiente en el que vive y escribe Simone Weil para entender sus posturas, tan fuertemente denunciadas por algunos autores que han escrito sobre su extraña relación con el judaísmo, llegando incluso a tacharla de antisemita y desequilibrada en lo psicológico. Habría que empezar diferenciando entre los términos relacionados con el judaísmo –y hay que reconocer que aquí la lengua francesa es quizás más sutil que la española–, pues «judaísmo», en el Diccionario de la Real Academia, alude tanto a la religión judía como a los judíos o hebreos en general, mientras que, en francés, como hace ver el autor,

no es lo mismo «judaïté» que «judaïcité» y que «judaisme». Pero dejemos la cuestión para los traductores, con la esperanza de que este libro se traduzca pronto a nuestra lengua.

Robert Chenavier presenta en primer lugar la «historia» de la relación de Simone Weil con lo judío, en general, contextualizando muy pormenorizadamente la vida y el tiempo de la filósofa, a quien se refiere como una «judía no judaizada en una época en la que “se perdió todo”»; este es el título que da a la primera parte del libro. Esta parte comprende tres capítulos que resultarán interesantes no sólo al estudioso de Simone Weil, sino también a cualquier lector atraído por la época tan particular en que vivió la filósofa, incluyendo los años de la guerra y su trabajo en la organización resistente *France Libre*. Tras esta primera parte, la obra se centra en las polémicas sobre la cuestión judía en Simone Weil, y bajo el título «Variaciones sobre el odio» se detiene en lo que dicen sobre la pensadora autores que muestran desconcierto y hasta desprecio hacia su actitud ante el judaísmo; hallamos aquí desde la visión del doctor Marc Kac, médico jefe en Londres para las Fuerzas francesas libres, que examinó a Simone Weil cuando pidió participar en una misión de riesgo, hasta planteamientos intelectuales que califican de antisemita a la filósofa; en esta parte, el lector asistirá a un paciente y detallado diálogo entre Robert Chenavier y seis autores principales en la discusión: Paul Giniewski, autor de *Simone Weil ou la haine de soi* (Simone Weil o el odio a uno mismo); Léon Poliakov, autor de un libro importante sobre las crisis de identidad en torno a lo judío (*L'Impossible Choix. Histoire des crises d'identité juive*); George Steiner, quien se pronuncia en varios escritos sobre la cuestión judía en Simone Weil y llega incluso a dar a entender que la filósofa, por sus comentarios, acepta a Hitler (p. 104); Francis Kaplan, autor de *La Passion antisémite*, obra que trata de explicar el «odio a uno mismo» que otros autores ya exploraron, pero que este autor aborda considerando lo que los demás «cargan» sobre personas de origen judío que no llegan a reconocer tal origen ni a sentirse identificados con él; y, finalmente, Jeffrey Mehlman, quien consagra a Simone Weil un capítulo de su libro *Émigrés à New York. Les intellectuels français à Manhattan 1940-1944*, y presenta a la pensadora como si fuese una suerte de «negra fallida» (p. 160). Con todos estos autores y algunos otros que retoman las mismas tesis de acusación de antisemitismo (antijudaísmo, sería más acertado decir) a Simone Weil, conversa muy seria y respetuosamente Robert Chenavier en este libro imprescindible para el estudio del tema que nos ocupa. El diálogo es pormenorizado, detenido, paciente; el lector podrá comprobarlo y admirar la justeza y la rectitud de sus planteamientos frente a las acusaciones que los citados autores hacen a Simone Weil. Chenavier hace gala de gran honradez intelectual a la hora de leer con objetividad los textos de Simone Weil que estos autores re-

prueban, y por los que no dejan de acusar de antisemita a la pensadora. Pero nuestro autor explica, en buena parte por el contexto, la postura de la filósofa, tratando, ante todo, de comprender a Simone Weil desde su propia realidad existencial. Por eso, la tercera parte del libro lleva el sello de la filosofía, y por título «Contradicciones en el pensamiento», pues la contradicción forma parte, sin duda, del método weiliano. Robert Chenavier, ya en el terreno de la filosofía, reconoce que, en efecto, «hay un problema filosófico, de contradicción interna, en el pensamiento de la autora, y no solamente a propósito del problema judío» (p. 189). «En cuanto a las contradicciones –escribe Simone Weil–, todo pensamiento filosófico las contiene, y lejos de ser una imperfección del pensamiento filosófico, se trata de un carácter esencial del mismo, sin el cual sólo hay una apariencia falsa de filosofía» (citado en la página 201). Y es que, como explica Robert Chenavier, la contradicción es una prueba para el espíritu, destacando que Simone Weil se expuso a numerosas pruebas, no sólo en el campo del pensamiento, sino a lo largo de su vida entera, porque fue ante todo una mujer expuesta; piénsese, si no, en su implicación en la guerra civil española, en su militancia sindicalista o en su entrega sin medida a tantísimas causas de desgracia. Comprender es el objetivo final y la razón profunda de la filosofía, como ya viera otro judío heterodoxo a quien Simone Weil cita en ocasiones memorables como en la introducción a la que consideró su gran obra: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*; me refiero a Baruch Spinoza.

Frente a los juicios de orden psicológico y hasta psiquiátrico, y las acusaciones de antisemitismo de las que es blanco Simone Weil, Robert Chenavier reconoce, con gran sentido de la realidad, que «no podemos saber con certeza lo que [Simone Weil] conoció sobre la evolución de las formas de persecución por las que pasaron los judíos en Europa» (p. 57); por tanto, no se la puede juzgar como se la ha juzgado. Algunos de sus compañeros en Londres expresan que no podían imaginar los horrores que circulaban en los años 1942 y 1943 acerca de los campos de exterminio; Raymond Aron viene a afirmar esto mismo (p. 101). Por eso, es justo reconocer que, aunque no llegase a empatizar, seguramente por desconocimiento, con la desdicha sufrida por su propio pueblo, Simone Weil estuvo ciertamente implicada en la desgracia ajena, y se arriesgó –y de qué manera– «a lo largo de su vida a experiencias compartidas de la desgracia de los demás, aunque según su propia vocación» (p. 172). Esta vocación surgía de una «necesidad interior» que la guiaría hacia la expresión más elevada de entrega a los demás; que tal entrega al prójimo no se diera en relación con el pueblo judío como colectividad es algo que no se le puede llegar a reprochar, precisamente porque ignoramos hasta qué punto llegó a saber lo que sucedía (*ibid.*). Recuérdense que la filósofa muere en 1943.

Curiosamente, Robert Chenavier menciona a Jorge Santayana, el filósofo madrileño criado entre Ávila y Boston, que vivió cuarenta años en Estados Unidos y treinta y dos en Roma, y que, pese a haber escrito en inglés, nunca dejó de considerarse español. Lo menciona refiriéndose a su relación con los judíos y el judaísmo, y vincula su postura con la de Simone Weil porque ambos filósofos desconcertaron a sus contemporáneos con sus posicionamientos ante la cuestión judía. Santayana llega a considerarse un *déraciné* (lo escribe en francés en *Personas y lugares. Fragmentos de una autobiografía*, Trotta, Madrid, 2002, p. 393): «Yo he sido involuntariamente desarraigado. Acepto las ventajas intelectuales de esa situación, con sus desventajas sociales y morales. Y me niego a ser añadido, a ser suprimido o a ser injertado en alguna planta de especie diferente». Con todo, Santayana se acogió a «las antiguas creencias», que fueron su «pan cotidiano», como consta en el Soneto XXXIX; mientras que Simone Weil, por razones que explica Robert Chenavier y otras que es imposible conocer, mantendría esa contradicción interior que no deja de destacar este libro, un texto claramente necesario para entender la relación que tuvo Simone Weil con sus orígenes judíos.

Carmen Herrando

CASTELLANI, Elena / MORGANTI, Matteo: *La filosofía della scienza*. (La filosofía de la ciencia). Il Mulino, Bolonia, 2019. 235 pp.

No es corriente encontrarse con libros tan claros como este para iniciarse en una disciplina filosófica. Italia puede presumir de investigadores de la filosofía de la ciencia como G. Boniolo, M.L. Dalla Chiara Scabbia, G. Giorello, G. Sinigaglia, S. Tagliagamba, G. Toraldo di Francia, C. Gabbani... a los cuales cabe añadir Elena Castellani y Matteo Morganti, autores de este útil manual. Ellos han querido evitar una idea genérica de ciencia y centrarse en la «ciencia de los científicos» (p. 12), aun cuando no ignoran que hasta una reflexión así contiene idealizaciones y abstracciones (p. 169).

Ante todo me parece justo poner delante del potencial lector de este libro que, a mi entender, todo él gira en torno a una convicción básica, a saber: que la metodología preponderante de la ciencia está más próxima a la inducción que a la deducción. El mismo proceder de la abducción, de la que tanto habló Ch.S. Peirce, puede exponerse en términos de inducción. Los autores del libro saben que la «ciencia real» se contenta con un grado de seguridad inferior al que proporciona la deducción (p. 162).

Dicho lo cual no empece observar que la estructura del libro es más bien deductiva, casi diría que axiomática. Los autores se entregan en

partes sucesivas a habérselas con las preguntas nucleares que identifican como propias de la filosofía de la ciencia: 1º) La pregunta por la adquisición del conocimiento científico; 2º) La pregunta por la certificación, como saber fundado, del saber alcanzado; 3º) La pregunta por el desenvolvimiento de la empresa científica (estructura, organización, progreso de la ciencia); 4º) La pregunta por la meta u objetivo de la ciencia (realismo científico y explicación científica). El desarrollo del contenido es impecablemente diáfano, hasta el punto de sugerirnos el deseo de que el libro sea traducido a nuestro idioma. El propósito y el éxito didáctico también es claro. Por ejemplo, en la elección del episodio histórico del descubrimiento de Neptuno a raíz de la anomalía observada en la órbita de Urano. Este descubrimiento anunciado sirve para ilustrar los tres métodos de la inferencia científica (capítulo 1) como, pero también, en otra vertiente, para señalar los límites de cualquier pretensión descriptiva del falsacionismo popperiano, pues este no se aplicó pese a la no corroboración de que existiera un planeta similar que explicase la anomalía de la órbita de Mercurio (capítulo 5).

Un primer capítulo, pues, aborda los tres métodos de razonamiento científico: deducción, inducción y abducción. Mientras que el primero no amplía el conocimiento –es puramente explicativo en palabras de Kant–, los otros dos son ampliativos: aumentan nuestro conocimiento. Encuentro interesante la observación de que el proceder deductivo no va necesariamente de lo general a lo particular. De «Tobías es un perro» y «Tobías tiene cola» inferimos deductivamente que «La cola de Tobías es la cola de un perro», y hemos ido de particular a particular. De ahí que mejor definir la deducción como aquel razonamiento en que si el antecedente es verdadero, el consecuente es necesariamente verdadero. La ciencia, tal como viene entendida en la Edad Moderna –argumento del capítulo dos–, también consta insoslayablemente de una parte deductiva, pero la balanza se inclina a la prioridad de la observación y la experimentación sobre la naturaleza, de ahí que naturalmente también se apoya más en la inducción.

El capítulo tercero se adentra ya en la lógica del descubrimiento presentando una panorámica histórica muy coherente que arranca de Francis Bacon, cuyas ideas se exponen con singular perspicacia con la asistencia del especialista italiano P. Rossi. Creo que hasta a los que hemos leído a Bacon aprovecha este inteligente tratamiento que se hace del método inductivo del barón de Verulam. Elena Castellani y Matteo Morganti han querido proseguir con la metodología seguida por Newton en los *Principia* para mostrar su carácter inductivo-deductivo. Cierran el capítulo con la crítica de Hume a las inferencias factuales, emblemáticamente representadas por la causalidad. En congruencia con el enfoque del libro se hace notar cómo esta última se apoya, según el filósofo

escocés, en la inducción. Y esto da paso a plantear un tema central ya advertido por Hume: el problema de la inducción, que básicamente consiste en la paradoja de que siendo la inducción un método ampliativo del conocimiento reposa sobre una base insegura, ofreciendo también un conocimiento inseguro y falible.

De una u otra forma se han enfrentado a este problema los autores posthumeanos que aborda el capítulo cuarto. Kant y los decimonónicos ingleses Herschel, Whewell y Mill, cuyos métodos se explican con concisión y claridad. En nota a la persona de Whewell se transmite el tópico (p. 75) de que sea él quien introduce la palabra «científico» para designar a lo que antes se llamaba naturalista o filósofo natural. Puede que eso sea así en lengua inglesa (*scientist*), pero nuestro *Diccionario de Autoridades* ya da cuenta, en 1726, del uso de ese nombre de «científico» en castellano. Con una mirada de más aliento por sobre el método inductivo se abordan también los planteamientos empiriocriticista de Mach, instrumentalista y holista de Duhem, así como el convencionalista de Poincaré (observando que se trata de un convencionalismo sobre todo geométrico). A esta última terna creo que se podría haber añadido el nombre de Avenarius. No se lo menciona en todo el libro, y tal vez podría ayudar a mitigar la sorpresa que sentimos cuando oímos hablar, por ejemplo, de demarcación entre ciencia y metafísica (Popper) y no simplemente entre ciencia y filosofía. El capítulo expone a continuación el enfoque del neokantismo y concluye con el origen y la vicisitud histórica del neopositivismo. Curioso es que antes que Círculo de Viena, el grupo neopositivista de esa ciudad se denomine Asociación Ernst Mach.

Con esta base está puesto el hincapié para abordar la metodología de la justificación. Es la hora de Popper, en el capítulo quinto. La vía para entrar en él no es la crítica al verificacionismo, sino la crítica a la inducción debida al problema que plantea. Se explica también la tesis de Duhem-Quine, que cuestiona la relación privilegiada con el dato empírico que se ha otorgado a la ciencia. Y termina el capítulo con una interesantísima exposición de las paradojas de la confirmación y el «nuevo problema de la inducción» de Goodman. Por un lado, no es fácil determinar qué vale como confirmación, como ha ejemplificado G. Hempel. Además, N. Goodman ha argumentado de manera muy convincente que el verdadero problema de la inducción no es la generalización insegura, sino el hecho de que hacemos determinadas generalizaciones y no otras. Pues son varias las posibles, y a veces incompatibles entre sí o que llegarán a serlo. ¿Cuáles son las hipótesis confirmadas por cada caso positivo? ¿Puede esto llevar a una relativización de la ciencia como la que anunciará Feyerabend en los años setenta, suponiendo que ciencia y magia expliquen la misma experiencia?

El capítulo sexto da paso, en buen orden, a los cuestionamientos de la doctrina estándar. Explica muy bien por qué esta concepción de la ciencia, básicamente el neopositivismo, se denominó sintáctica. Las fallas de su confianza en la correspondencia entre tres lenguajes: el lógico, el teórico y el observacional. Y la elaboración de nuevas teorías llamadas semánticas, desde los años cincuenta. También se aborda la nueva filosofía de la ciencia de Kuhn, el falsacionismo refinado de Lakatos, el anarquismo de Feyerabend y los planteamientos sociales de la ciencia. Todos ellos han dado mucha importancia al contexto de descubrimiento.

El último capítulo de los ordinarios, el siete, aborda el tema del realismo científico. Es la cuestión de si la ciencia alcanza la verdad sobre la realidad o no, supuesto que los antirrealistas científicos no ponen en duda la existencia de una realidad extramental. Distinciones muy pertinentes sitúan al lector, y la claridad es nota distintiva. Aprendemos cómo se puede ser, por ejemplo, antirrealista en relación a la ciencia pero al mismo tiempo realista semántico, como es el caso de Bas van Fraassen. Los autores del libro parecen apoyar la versión realista que afirma que alcanzamos una verdad aproximada, tesis que se desgrana en estas páginas. Y que, en última instancia, ser realista o antirrealista depende de una actitud, de algo en definitiva irracional. Tesis a la que también conducen por la discusión de varios argumentos.

El libro cierra con una sección dedicada a «Profundizaciones», la cual toca nada menos que cuatro capítulos: Concepciones de la explicación científica, Inducción y probabilidad, Ciencia y metafísica, y Otros temas (Filosofía de las ciencias especiales, Ciencia y sociedad, Historia de la ciencia, Filosofía de la ciencia e instrumentos formales).

Yo diría que este libro de filosofía de la ciencia rezuma claridad, pero también una sensibilidad unitaria, muy coherente, que precisamente por eso puede quedar también un poco unilateral. Casi todo se desenvuelve en los marcos de una tradición que podríamos denominar analítica sobre la ciencia. No hay cabida para la metodología dialéctica, tal vez también porque se ha dado poco o ningún espacio a enfoques axiológicos de la ciencia, predominando el metodológico y el epistemológico. Y es verdad que, por ejemplo, la tesis Quine-Duhem, dos autores de dicha tradición, ya tiene en cuenta, en su holismo, el papel de los intereses del conocimiento que después de ellos fue característico de Habermas, un autor fuera de dicha tradición. Pero lo hacen en una atmósfera, en una sensibilidad muy distinta a la del filósofo de Fráncfort. Ocurre algo análogo a lo que imaginaba Norwood Russell Hanson: si Kepler y Tycho Brahe subieran a un monte para observar la salida del Sol, en realidad verían cosas diferentes. La impresión retiniana sería quizá la misma, sí, pero el uno es heliocentrista, el otro geocentrista. Así, un autor troquelado por la dialéctica, o por la fenomenología, o por la hermenéutica, no valora

de igual manera el papel de los intereses en el conocimiento que un autor más próximo al plano empírico. Husserl, Heidegger o Habermas tienen algo más en común que la «h» inicial. Los tres se han declarado sobre la ciencia (no solo sobre la técnica), sin que se los mencione en ningún momento en el libro. Los tres manifiestan sentido crítico hacia los fundamentos de la ciencia moderna y hacia las consecuencias que tiene para la humanidad el éxito incontestable de esa ciencia. Es decir, hay otras sensibilidades. Cabría hacer, valga el caso, prospecciones más profundas sobre la relación ciencia-metafísica, más allá de constatar lo contraintuitivo que nos sale al paso en la mecánica cuántica o la duda sobre el carácter último de la realidad física. Pero lo cortés no quita lo valiente y recomiendo vivamente la lectura de este libro sobre filosofía de la ciencia.

José Luis Caballero Bono

MURILLO, Ildelfonso: *Historia de la filosofía antigua*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2021. 326 pp.

Mis primeros contactos con la filosofía (descontando el que, de manera muy superficial, tuve en la única asignatura filosófica de mi Bachillerato) tuvieron lugar, hace ya más de 45 años, entre otros, bajo el magisterio de Ildelfonso Murillo. Precisamente la *Historia de la filosofía antigua* fue el objeto de ese primer contacto. Para mí, que había hecho el Bachillerato de ciencias (matemáticas, física y química fueron mis optativos en el COU, el segundo de la historia), fue un camino algo tortuoso, aunque con relativa rapidez me ayudó a convencerme de que lo mío eran las letras, las humanidades y, más en concreto, la filosofía.

Ildelfonso Murillo, por aquel entonces, estaba dando sus primeros pasos como profesor de filosofía, y andaba enfrascado en la preparación de su tesis doctoral. Pero ya entonces estaba dotado de los rasgos que se descubren con claridad en este manual de *Historia de la filosofía antigua*: concisión, claridad, apego a los textos originales. Recuerdo que, incluso, nos leía durante las clases largos textos en griego clásico, de los que, como es fácil comprender, no entendíamos nada. Sin embargo, de sus clases y de la asimilación de sus apuntes, que nos entregaba puntualmente para la preparación de los exámenes, el resultado era una sensación de familiaridad con los autores cuando entrábamos en contacto directo con sus textos. En mi caso concreto, tras las clases y los cursos del profesor Murillo (tanto en el caso de la filosofía antigua, como en el de la moderna, que también me impartió), la lectura de los autores en

cuestión me producía la impresión de moverme por territorio ya conocido, aunque, claro, no con el detalle que proporciona el contacto directo.

Es fácil imaginar que los cursos (y los apuntes) de historia de la filosofía que nos impartía Ildefonso Murillo en aquel entonces, en el bienio filosófico de estudios de teología, eran algo más sencillos que lo que nos ofrece ahora en este manual. Aunque, como él mismo reconoce en la dedicatoria del libro, aquellos cursos son la base sobre la que se ha elaborado este texto, es claro que este último se beneficia de una larga trayectoria que, por un lado, ha enriquecido los conocimientos del autor, y, por el otro, ha producido una madurez filosófica que aporta profundidad en la interpretación de este periodo crucial de la historia de la filosofía.

Sobre el contenido del manual poco hay que decir, puesto que viene obligado por el mismo decurso de la historia. Abre el texto un primer capítulo sobre la mitología griega, sus aspectos generales, sus diversas orientaciones y su relación con la filosofía. El segundo capítulo está dedicado a los comienzos de la filosofía desde los milesios hasta antes de Sócrates (Pitágoras y los pitagóricos, Jenófanes, Heráclito, Parménides y los pluralistas). El tercer capítulo se ocupa de los sofistas y Sócrates y el giro antropológico que le dan a la reflexión filosófica. Respecto de los sofistas, presenta primero sus características comunes y, con cierto detalle, los grandes temas de que se ocupan. Expone las concepciones filosóficas de Protágoras y Gorgias y concluye este apartado con el juicio ponderado que desde nuestra perspectiva histórica podemos hacer, sus méritos y sus defectos. El apartado dedicado a Sócrates comienza destacando su figura humana, que tanto determina su concepción filosófica.

El capítulo cuarto expone con detalle la filosofía platónica. A los largo de 55 páginas presenta los grandes temas de esta primera gran síntesis filosófica (al menos, la primera que ha llegado hasta nosotros en su casi total integridad), desde los temas gnoseológicos y metafísicos, hasta los antropológicos, éticos y políticos. Algo más extenso (65 páginas) es el quinto capítulo dedicado a Aristóteles, también con una detallada exposición de sus grandes temas filosóficos. Tanto en el capítulo dedicado a Platón como al de Aristóteles, concluye con una presentación de la herencia filosófica de estos dos gigantes del pensamiento antiguo, cuya influencia se proyecta por los siglos y llega hasta nuestros días. Añade además una valoración de esta proyección histórica y sabe encontrar en ella muchos elementos válidos, que siguen teniendo vigencia hoy día.

Los capítulos sexto y séptimo están dedicados a la filosofía helenística y romana (la novedad del mundo helenístico, y las escuelas estoica, epicúrea y escéptica) y al neoplatonismo (precursores, Plotino y el neoplatonismo posterior) respectivamente.

Añade una Conclusión sobre la relación de los filósofos antiguos con nosotros, y dos apéndices: uno sobre las concepciones filosóficas

de India y China, y otro sobre la relación de la filosofía antigua con el cristianismo, que se abre paso en un ambiente cultural fuertemente influenciado por la filosofía. Si el cristianismo, por un lado, choca y, por el otro, entra en diálogo con la filosofía antigua, en el fondo es porque uno y otra se ocupaban en buena medida de los mismos problemas, aunque proponiendo soluciones distintas. El cristianismo, como se sabe, no adoptó globalmente (pese a algunas excepciones) una actitud de rechazo de la filosofía, sino que supo reconocer su valor y sus aportaciones y, aceptando la actitud filosófica, entrar en diálogo crítico con sus doctrinas. La filosofía, que había entrado en los últimos siglos en una fase de cansancio y decadencia, encontró en la religión del Logos divino un ambiente que no solo era capaz de aceptarla (en un nuevo contexto, de supremacía de la fe), sino que fue de hecho, la condición de su salvación y su perduración en la historia.

El manual del Profesor Murillo que nos ofrece la Biblioteca de Autores Cristianos es una valiosa introducción a este periodo fundacional de la actitud filosófica, que se distingue, como indicábamos al principio, por su rigor, concisión, claridad y, dentro de los límites que conlleva un manual, profundidad interpretativa, muy pegada a las fuentes originales y acompañada de una abundante bibliografía complementaria en cada capítulo, para los que quieran adentrarse con mayor detalle en este mundo fascinante, que está en la base de nuestra cultura y que tanto sigue pesando en nuestra vida contemporánea. Los que, tras la lectura de este libro introductorio, emprendan esa aventura personal acudiendo a los estudios especializados y a los textos de los autores, sentirán que están transitando por un universo de ideas que ya les es familiar y conocido.

José María Vegas Mollá