

# Crítica de libros

CANALES, Jimena: *The Physicist and the Philosopher. Einstein, Bergson, and the Debate that Changed Our Understanding of Time*. Princeton University Press, Princeton (NJ), 2015. 479 pp.

Bergson y Einstein se encontraron una sola vez, el 6 de Abril de 1922. Sin embargo, Jimena Canales muestra cómo el intercambio de ideas fue suficiente para que a partir de entonces nuestra visión del tiempo cambiara totalmente. Bergson utilizó cerca de media hora para justificar sus posiciones al respecto; a Einstein, en cambio, le bastó una sola frase —el tiempo de los filósofos no existe—, para provocar un escándalo mayúsculo, que acabaría pulverizando a su adversario. A partir de entonces la visión científica y la filosófica del tiempo se fueron distanciando cada vez más, en perjuicio de esta última. El tiempo subjetivo de los filósofos quedaría cada vez más como una visión residual propia de pensadores existencialistas y poetas románticos, sin poder aportar pruebas verdaderamente fehacientes de su efectiva validez. De este modo la existencia de un impulso o *élan* vital que había sido el fundamento de la teoría bergsoniana de la temporalidad pasó en un solo minuto de tener el carácter indiscutible del que había disfrutado por más de veinte años a ser considerada una ocurrencia ingeniosa de las muchas que ha habido a lo largo de la historia. Por su parte el enigmático tiempo relativista einsteiniano no dejaría de tener sucesivos reconocimientos, a pesar de que por aquel entonces su mentor sólo había logrado demostrar el llamado efecto foto-eléctrico, sin tampoco poder ofrecer pruebas fehacientes de su revolucionaria y un tanto desconcertante propuesta. De hecho al acabar el consabido debate de forma tan abrupta, Einstein tendría que salir huyendo de una prensa ávida de provocaciones escandalosas, sin tampoco dar a su adversario tiempo para que pudiera tener una salida airosa. Una vez más el tiempo relativista de los científicos tomaba la delantera al tiempo subjetivo de los filósofos, haciendo que Bergson se sintiera a partir de entonces cada vez más incomprendido. De hecho acabaría pensando que una vez más se habían acabado imponiendo los prejuicios positivistas de los científicos en perjuicio de la visión especulativa de los filósofos, cuando la realidad era que Einstein en aquel momento sólo podía ofrecer una interpretación altamente especulativa de la realidad física, sin poder aportar casi ninguna prueba efectivamente concluyente. Eso sí, ofrecía un vasto campo de investigación meramente verosímil, que con el paso del tiempo se demostraría cada vez más solidamente

asentado, mientras que las especulaciones bergsonianas se mostraron cada vez más estériles y acabaron yendo por unos derroteros vitalistas de orden muy distinto. Al menos esta fue la impresión que transmitieron ambos contendientes cuando en sus últimos días reconstruyeron el debate: Bergson como un judío perseguido en la Francia de Vichy ya ocupada por los nazis; Einstein en Princeton, en pleno glamour mediático, cuando ya sabía que su teoría relativista había servido para la construcción de la primera bomba atómica lanzada sobre Hiroshima y Nagasaki. Para justificar estas conclusiones la monografía se divide en cuatro partes y veintinueve capítulos. A continuación resumimos el contenido de las cuatro partes.

- 1) El *debate* contrapone la visión científica y filosófica del tiempo, en un ambiente belicista propio de entreguerras, muy ideologizado y altamente enrarecido.
- 2) *El hombre* analiza la paradoja formulada por Langevin que acabaría poniendo a Poincaré en contra de Einstein, que se sentiría muy alagado por la ocurrencia del que acabaría siendo un gran amigo. Se trató de la paradoja de los gemelos –uno a la velocidad de la luz y otro a la de la tierra, que se distancian y se vuelven a reencontrar, ya con edades distintas–, que acabaría conformando el modo como el imaginario colectivo concibió la teoría de la relatividad. La polémica se prolongaría posteriormente entre París y la Academia de las Ciencias de Berlín, provocando a su vez la intervención de Planck, Lorenz, Michelson y Meyerson, en el contexto de la persecución desatada por los nazis contra los judíos, con el asesinato de su amigo Walther Rathenau. Einstein contó con la defensa incondicional y la propuesta de mediación en el conflicto por parte de Ernst Cassirer que, junto a su maestro Hermann Cohen, Edmund Husserl, y posteriormente Walter Benjamin y Max Horkheimer, habían sido enemigos acérrimos de la temporalidad fantasmal kantiana de Bergson, a diferencia de Martin Heidegger. También Einstein contó con la defensa del positivismo lógico, especialmente de Hans Reichenbach, Moritz Schlick y Rudolf Carnap, que consideraron a Bergson un metafísico. Todo ello provocaría una polarización de posturas, como ocurrió en los casos de Henri Becquerel, André Metz, Émile Meyerson y Arthur Eddington en el imaginario debate sobre el perihelio de Mercurio. O los posicionamientos más filosóficos de Alfred North Whitehead a favor de Bergson; o, por el contrario, de Bertrand Russell a favor de Einstein; o del historiador de la ciencia Herbert Dingle muy crítico con Einstein y más propenso a una ciencia filosófica que a una filosofía cientifista. O las participaciones de los pragmatistas

americanos Mead, Willian James, el historiador de la ciencia Arthur O. Lovejoy, o el operacionista Percy Bridgman, posicionándose a favor de Whitehead y, por tanto, de Bergson. Igualmente intervino en el debate la Iglesia a través del Instituto Católico de París, especialmente Maritain, haciendo causa común con Duhem, Le Roy y Poincaré, que se posicionarían a favor de Bergson, aun a riesgo de revivir un nuevo caso Galileo. Por su parte en Suiza se plantearía el debate Guillaume-Einstein, que daría lugar a una separación creciente entre la noción secularizada de tiempo universal, de tiempo relativista y la simple duración bergsoniana, con la consiguiente supresión de la correspondiente noción de un tiempo universal absoluto. Finalmente, el hallazgo por el físico danés Niels Bohr de la dualidad onda-partícula, los trabajos sobre los rayos X de Maurice de Broglie y los descubrimientos de Erwin Schrödinger, Max Plank y Werner Heisenberg, traerían consigo el nacimiento de la mecánica cuántica, con el consiguiente desdoblamiento del tiempo relativista y cuántico.

- 3) *Las cosas* analiza los nuevos problemas planteados por la teoría de la relatividad en el año admirable de 1904 relativos al comportamiento de los relojes, del telégrafo, del teléfono o de la radio cuando se conciben como sistemas en movimiento con temporalidad no simultánea; o el funcionamiento de los átomos y las moléculas en los procesos termodinámicos no reversibles, como ocurre en los movimientos vitales o en el movimiento browniano. O la posterior crítica bergsoniana a la reversibilidad del método cinematográfico einsteniano, o la contrarréplica einsteniana respecto de los movimientos bergsonianos fuera de todo tipo de control metódico. O la ulterior reivindicación bergsoniana del tiempo biológico vivido, con el consiguiente enfrentamiento entre la microbiología y la microfísica, atribuyendo a los sistemas de medidas y de señales de Einstein un carácter fantasmal ilusorio que estaría a su vez basado en la invención de entes ficticios.
- 4) *Las palabras* recoge los últimos comentarios de Bergson y Einstein acerca del debate. El primero haciendo notar cómo la noción de espacio-tiempo se reduce a un sistema de medidas racionales, sin ser un tiempo verdaderamente vivido. En el otro caso reconociendo a Northrop lo maravilloso que sería salvar la diferencia entre el tiempo local y el distante o racional, como pretendía Bergson, aunque solo se trate de un cuento maravilloso, siendo un problema físico mucho más complejo.

Para concluir, una reflexión crítica. Jimena Canales reconstruye un debate capital para el posterior desarrollo de la física y de la filosofía

del siglo XX y XXI, sin que tampoco hoy día esté definitivamente resuelto. De todos modos cabe plantearse: ¿realmente se puede identificar el tiempo vivido con el subjetivo o el filosófico, cuando también se le debe atribuir un carácter científico al tiempo vital o biológico? ¿Realmente el espacio-tiempo puede reducirse a un sistema racional de medidas positivistas, cuando se afirma como una condición de posibilidad de cualquier acontecer físico? ¿Realmente la filosofía y la ciencia sólo se deben ocupar específicamente de un tipo de tiempo, ya sea del tiempo medida o del tiempo vivido, cuando lo importante es la interacción que se establece entre ambos, tanto a nivel especulativo como experimental?

Carlos Ortiz de Landázuri

VILLELA-PETIT, Maria: *Incursions en Grèce ancienne en compagnie des anciens et des modernes*. Librairie orientaliste Paul Ceuthner, París, 2015. 235 pp.

Maria Villela-Petit ha compaginado su labor de profesora de Estética en el *Institut Catholique* de París con la investigación en los «Archivos Husserl» del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique). Nació en Rio de Janeiro y llegó a Francia en 1962; estudió Fenomenología con Paul Ricoeur, de quien es una eminente discípula. En 1968 comenzó su carrera investigadora en el CNRS, y en los años ochenta del siglo pasado participó en el Seminario de Filosofía Antigua que dirigía Pierre Aubenque. A lo largo de su carrera como enseñante, María Villela-Petit ha impartido numerosos cursos en torno a los temas «Filosofía y poesía», «Arte y verdad», «Poesía y pintura» y otros. Es miembro activo de muchas asociaciones, entre las que cabe destacar la *Association pour l'Étude de la Pensée* de Simone Weil, donde forma parte del comité editorial para la edición de las *Œuvres complètes* de Simone Weil, a cargo de la prestigiosa editorial Gallimard; o la asociación *Amis d'Emmanuel Mounier*, donde también trabaja en los Fondos Emmanuel Mounier para la edición de las obra completas del filósofo personalista, todavía inacabada.

«Cuando alguien aboga por la Filosofía, queda siempre en relación, al menos de forma implícita, con los griegos», escribe Maria Villela-Petit en el prólogo a esta obra. Es lo que mostrará en las páginas del libro, mediante referencias a los autores a los que ha dedicado la mayor parte de sus investigaciones y trabajos: Husserl, Heidegger, Fondane, Maldiney o Simone Weil. La obra que aquí presentamos consta de dos partes principales. La primera está dedicada a analizar el tema de las artes plásticas en *El Sofista*, de Platón, al tiempo que aborda cuestiones sobre la pintura

en la *Poética* de Aristóteles, o se detiene también en el tema de la gloria –transmitida merced a la voz– en el *Filoctetes* de Sófocles. La segunda parte se centra en los ecos que ha tenido el personaje de Filoctetes en la filosofía contemporánea, y especialmente en el poeta y ensayista Benjamin Fondane. En esta segunda parte figuran asimismo las lecturas que dos grandes filósofos contemporáneos hacen de algunos autores griegos relevantes; se trata concretamente de Martin Heidegger y de Simone Weil, cuyas lecturas de los griegos confrontará Maríi Villela-Petit con una maestría que da fe del conocimiento que de ambos filósofos tiene la autora de estos ensayos. Lo primero que salta a la vista es que Heidegger realiza una lectura mucho más cerrada de los griegos, frente a la lectura de Simone Weil, que es claramente mucho más amplia y, sobre todo, abierta, pues la filósofa francesa explora parentescos importantes entre las principales fuentes orientales y el mundo griego. En este sentido, hay que destacar el último capítulo del libro: «Simone Weil, Martin Heidegger et la Grèce», una edición revisada y aumentada del texto que apareció en la revista *Cahiers Simone Weil* en 2003, y que constituye una aportación relevante a la confrontación entre los dos filósofos, a los que algunos estudiosos franceses habían tratado de aproximar con bastante menos rigor. La contribución principal de Simone Weil ha sido destacar, ciertamente a contracorriente, «una coincidencia esencial con el cristianismo» en las intuiciones más hondas de los pensadores griegos frente a una orientación propia de Heidegger y sus discípulos, que veían un hilo directo entre Grecia y Alemania, y tenían a esta última por principal nación heredera del tesoro griego. Maria Villela-Petit destaca que Heidegger y Simone Weil también se oponen a la hora de interpretar la visión del Bien en Platón –un tema esencial–, y se refiere con contundencia al «abismo que separa el pensamiento de Heidegger del de Simone Weil».

La autora lamenta no haber dedicado más espacio en su obra a otro maestro suyo: Henry Maldiney (1912-2013), «filósofo del arte y de la confusión mental», como rezaba el titular que anunciaba su muerte en el periódico *Le Monde*. Pese a ser muy cercano de Heidegger en lo referente al existencialismo, Maldiney se aleja del filósofo alemán en la lectura que hace de la filosofía de Platón.

La lectura de los griegos no es para la profesora Villela-Petit ningún ejercicio reservado a especialistas y eruditos, sino un aspecto de la filosofía con presencia permanente y que siempre está en juego. Y alude al final del libro a la imagen platónica de la caverna, y a la llamada a abandonarla para caminar en pos de la verdad, dejando entrever que todavía quedan filósofos y pensadores que aún siguen en ella.

Carmen Herrando Cugota

ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, Juan: *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015. 232 pp.

El título de este libro que ha publicado recientemente Juan Arana, catedrático de Filosofía de la Naturaleza en la Universidad de Sevilla, manifiesta una apertura hacia una concepción no naturalista del hombre. A pesar de tanta ciencia que se ha hecho y se hace sobre el hombre, hay un elemento en él, la conciencia, que aún permanece inexplicado. El subtítulo precisa a qué se refiere esa no explicación: a los límites de la comprensión naturalista de la mente. Se nos plantea un interrogante: ¿será razonable una explicación o comprensión de la conciencia o de la mente que vaya más allá de lo que son capaces de investigar las ciencias de la naturaleza? Dicho más brevemente: ¿será posible una concepción no naturalista de la mente? Los términos «mente» y «conciencia» son utilizados como sinónimos.

Intenta enfrentarse a la pregunta por la naturalización de la conciencia con una actitud libre de prejuicios. Su pretensión es la de orientar a sus lectores sobre el planteamiento y la solución del problema en el momento actual. A fin de lograr ese objetivo de la mejor manera posible, consulta y valora un buen número de las publicaciones más recientes sobre el tema. Habla de conciencia, de mente, acomodándose al lenguaje «políticamente» correcto en los ámbitos naturalistas de la filosofía actual. No parece atreverse, salvo en raras ocasiones, a utilizar la palabra «alma». Con el término «naturalización», alude «a la explicación cabal y completa de un determinado objeto (en este caso la mente) por medio de leyes físico-químicas sustentadas en observaciones y experimentos contrastables».

Estructura los contenidos que nos ofrece en seis capítulos. En los cinco primeros, que son de índole expositiva y crítica, examina los principales hechos y argumentos que abogan por una explicación naturalista de la conciencia e intenta mostrar, de modo evidente, que todos los intentos realizados hasta hoy han fracasado. En el último capítulo, el sexto, expone su propio enfoque del tema: lo que a su juicio «se puede decir en positivo acerca de la conciencia y los motivos por los que no resulta susceptible de explicación naturalista ni de cualquier otro tipo».

Los epígrafes del libro siguen una numeración continua. Divide el libro en 65 epígrafes, más la Bibliografía, el Índice de nombres y el Índice de conceptos. Aunque la mayor parte del libro es inédita, ha aprovechado materiales contenidos en artículos publicados entre los años 2003 y 2012, reelaborándolos. Suele exponer clara y rigurosamente su argumentación en el lenguaje ordinario. No cae en la tentación de recluirse en un lenguaje sólo comprensible para un reducido grupo de entendidos.

Alude a los programas de naturalización de la mente y del hombre que se están llevando a cabo: los de la física y la química, de la inteligencia artificial y de las neurociencias. La conciencia sería el último reducto de los proyectos de naturalización del hombre. Si este reducto cayera, las tropas naturalistas habrían alcanzado sus últimos objetivos. Otros reductos del psiquismo humano se han mostrado menos irreducibles, hasta el punto de que puede decirse que han sido ya desmontados: la memoria, la percepción, el lenguaje y la afectividad. Pero con la conciencia no se ha tenido tanto éxito; siempre subsiste algo que no se acaba de explicar satisfactoriamente.

El desafío asumido por las teorías materialistas de la mente consistiría en probar que el cerebro «destila pensamiento como el hígado segrega la bilis». Los que reflexionan al hilo de la *inteligencia artificial* y los que lo hacen al socaire de la *neurociencia*, entre otras metáforas, utilizan preferentemente la de las máquinas, que hacen maravillas, como pensar, pero, a la hora de explicar en qué consisten, sólo se nos repite que son muy complicadas. Se detiene en las razones que dan Descartes y Leibniz en contra de que las máquinas sean capaces de ser conscientes de sí, esto es, de pensar.

En la reducción, al menos programática del «yo» a la máquina han surgido dos escollos: la mecánica cuántica y el teorema de Gödel. Y no está claro que los naturalistas hayan sabido sortearlos con éxito. Juan Arana hace una sumaria reflexión sobre ambos escollos, porque, según su opinión, «iluminan los motivos que impiden convertir la “máquina mental” en una metáfora válida» para explicar la conciencia.

Constata que todas las explicaciones de la conciencia que se han dado en términos de leyes naturales no explican la conciencia sino otra cosa. Los naturalistas irían quitando capas y más capas a esta especie de cebolla que somos, pero cuantas más quitan más lejos parecen estar de concluir. Admira, en esta carrera, «la constancia y pundonor de los galgos, pero –en el fondo, fondo– se alegran de ver a la liebre escapar indemne una y otra vez». Hoy abundan vehementes declaraciones de filósofos y científicos a favor de una explicación naturalista o materialista de la conciencia, pero los argumentos aportados para defender esta tesis son bastante dudosos, poco consistentes. No muestran con evidencia que la mente *no sea más* que una función específica del cuerpo en general y del cerebro en particular.

Los teóricos de la inteligencia artificial se inclinan a sostener, en general, que el hombre es fundamentalmente una máquina y su mente también. Esta actitud podríamos llamarla *antibumanista*. Juan Arana se considera humanista y afirma que el hombre no es una máquina. Los expertos en inteligencia artificial tienen un concepto del hombre que resulta como mínimo discutible. La diferencia crucial entre nuestra inte-

ligencia y la de las máquinas consiste en que la nuestra *se mueve* y la suya no. Por esto, nuestra conciencia posee aspectos no computables o no algorítmicos. Nuestra conciencia no se agota en los problemas que sabemos resolver, en las estrategias que dominamos, en las tareas que repetimos mecánicamente. Este es el terreno de la inteligencia artificial y el nuestro con frecuencia (el de las recetas). Autorreferencia e infinitud, el terreno nutricional de la inteligencia humana, constituyen riesgos letales para la inteligencia artificial, pues la abocan a trampas de las que no sabe salir.

Las neurociencias constituyen otro de los frentes más activos del progreso científico. Este avance en la investigación del cerebro alienta la apuesta por una interpretación naturalista de la mente. Pero es posible que se trate de una apuesta mal planteada, basada «en el prejuicio de que un mayor conocimiento del cerebro por fuerza ha de conducir a la explicación de lo que antes se llamaba “vida del espíritu” en términos exclusivamente físico-químicos». El empeño de los que quieren reducir la conciencia a un objeto natural sólo resulta factible «porque *ellos mismos* son sujetos del conocimiento, es decir, precisamente el mismo tipo de realidad que se proponen negar».

A pesar de la cantidad y calidad de los descubrimientos efectuados en las últimas décadas, y de la innegable ascensión del monismo materialista, en los últimos años se han producido demasiados anuncios –luego desmentidos– de que era inminente el hallazgo de la prueba definitiva que naturalizaría sin residuo a la mente humana. La consumación, tantas veces anunciada, del programa naturalista no se ha producido. Siempre quedan detalles que resisten, debido a la enorme complejidad del sistema nervioso central, que haría irrealizable el proyecto de elaborar una ciencia determinista del cerebro.

Sostiene la tesis de que algunas cuestiones, por ejemplo, el problema de la conciencia, «están más allá de lo que es posible responder desde cualquier teoría científica habida o por haber». Pues la ciencia proporciona un puñado de leyes y nada más. La explicación científica de un fenómeno consiste básicamente en ver cómo corresponde a tal categoría de casos, que están regidos por tales o cuales leyes. Los límites de los naturalismos, por tanto, vienen marcados por el punto de vista *nomológico*.

Insiste en la complejidad del fenómeno «conciencia». No dice simplemente: «la conciencia en modo alguno es un fenómeno explicable en términos de leyes naturales y de su aplicación», pues la conciencia, en buena parte «*está sometida al entramado de leyes naturales que sostiene el universo*», de modo que hay un montón de leyes físicas, químicas, biológicas y fisiológicas que condicionan su contexto espacio-temporal, su encendido y apagado, sus contenidos y modos. Hasta podemos establecer las estructuras cerebrales de cuyo correcto funcionamiento depende. Es indudable que el pensamiento, la conciencia, no es una actividad desencarnada.

Pero, después de preguntarse si queda algo fuera de la explicación natural ya disponible o de la que podamos esperar en buena ley alcanzar más adelante, responde que una sola cosa: «el hecho de que mientras somos conscientes *nos damos cuenta* de parte de lo que nos pasa». Las leyes no dan cuenta del «darse cuenta». No hay leyes que expliquen la «autotransparencia del yo consciente». La ciencia, por tanto, no podría resolver el problema de la conciencia porque *necesariamente tendría que presuponerlo resuelto*. El error de los naturalismos consistiría en querer naturalizar *lo innaturalizable*.

Nos interesa especialmente lo que Juan Arana dice en el último capítulo, donde con muchos miramientos y manifestaciones de modestia se atreve a proponer su respuesta a la pregunta «¿Qué es la conciencia?». Nos dice que la suya es menos una teoría que una metateoría. Es decir, no pretende tanto «explicar la conciencia» como «explicar por qué la conciencia es inexplicable». Intenta así justificar el título del libro y, de paso, absolver a sus opositores. Su fallo no es tan grave, pues pretenderían un imposible. Sus opositores ni siquiera han empezado a explicar la conciencia. Quiere hacerse respetar entre los partidarios de la explicación naturalista de la conciencia reconociendo los muchos méritos de las explicaciones naturalistas. Constantemente anda moviéndose en las fronteras entre la antropología filosófica y científica. A veces parece establecer una continuidad entre ellas; otras, parece establecer una ruptura. Le vemos cómo se debate entre la aceptación de un cierto tipo de dualismo y su rechazo de toda concepción dualista del hombre.

En las discusiones entre monismo, dualismo y pluralismo, a la hora de encasillar al hombre, Juan Arana se atreve a sugerir lo siguiente: «Por lo que respecta al hombre, creo que corresponde a una sustancia aristotélica, dos sustancias cartesianas, un infinitésimo de sustancia spinoziana e infinitas sustancias leibnizianas. Así pues, profeso una antropología a la vez monista, dualista, infinitimalista e infinitista. ¿Todas por igual? Bueno, si tuviera que aterrizar en alguna parte, probablemente iría a parar cerca de Aristóteles, sin dejar de hacer algún guiño a Descartes. Pero insistiré cuantas veces sea preciso que, por gracia o culpa de la ciencia moderna, la sustancia aristotélica resulta demasiado vaga e imprecisa para la altura de los tiempos» (p. 155). Afirma que si tuviera que exponer con justeza su posición, «diría que la conciencia y el resto de lo que constituye la realidad del hombre (cuerpo, organismo o lo que sea) no se relacionan entre sí como dos sustancias diferentes, sino como aspectos o dimensiones de una realidad única», que no ve problema alguno «para que ambas cosas –cuerpo y conciencia– correspondan a una única sustancia, ni que estén estrechísimamente abrazadas y conectadas a través de múltiples lazos» (pp. 192-193).

Lo único que defiende es que la «conciencia» no puede en modo alguno explicarse por medio de leyes naturales y que –en este sentido– no forma parte del «cuerpo». Lo cual no es óbice para que dependa de él en muchos sentidos. Por otra parte, tras sus reflexiones sobre la «conciencia vacía» y su rechazo de la conciencia cargada de Platón o Descartes, advertimos la influencia de la gnoseología de Aristóteles y Tomás de Aquino, aunque no lo reconozca explícitamente.

Y esto no es ya una metateoría. La conciencia sería una realidad no separable del hombre concreto o sustancia aristotélica. Encuentro una cierta paradoja en su manera de expresarse. La teoría tiene que ver con la realidad, con las cosas. La metateoría, lo mismo que el metalenguaje o la metaciencia, no se refiere a las cosas, sino a lo que se dice o se afirma acerca de las cosas. ¿Cómo su explicación puede ser a la vez una teoría y una metateoría?

Mi recensión no puede extenderse hasta presentar más en detalle los contenidos de este libro. Reconozco la abundante y útil información que nos ofrece sobre los enfoques naturalistas actuales en la investigación de la conciencia. Y, sin duda, merece especial agradecimiento la reflexión sobre los límites de las aportaciones de los expertos en inteligencia artificial y neurociencias al conocimiento del hombre, y también el razonamiento de una propuesta alternativa frente a las concepciones naturalistas de la conciencia.

Antes de terminar, me atrevo a sugerir alguna crítica a su propuesta. Parece ocultar su filosofía sobre la conciencia tras un denso cortinaje de erudición científica. Y quizás, por esto, puede uno sentir la impresión de que mezcla las perspectivas filosófica y científica, sin resaltar suficientemente la diversidad de niveles o grados del saber. ¿Es adecuado o pertinente criticar la metafísica aristotélica de la sustancia desde la perspectiva de las ciencias naturales tal como se han desarrollado en Occidente a partir de los siglos XVI y XVII? ¿No sería conveniente, a fin de evitar ciertos malentendidos, distinguir más netamente, en la medida de lo posible, entre problemas científicos y no científicos o filosóficos? ¿No le habría venido bien al autor, para enriquecer y fundamentar con mayor firmeza su propuesta, recurrir a algunos pensadores de Occidente que han reflexionado a fondo sobre la interioridad humana y a los que no se presta atención? Me refiero, por ejemplo, a Plotino y San Agustín, al Husserl de la *Crisis de las Ciencias europeas* y al Gadamer de *Verdad y método*, al Zubiri de *Inteligencia sentiente*.

Ildefonso Murillo