néticamente para generar creencias» (p. 54). A partir de esta idea, se presentan los experimentos más relevantes sobre la «neurología religiosa»: Persinger, Ramachandran, Newberg, Aquili y Beauregard. Pero en última instancia la pregunta decisiva es: ¿las experiencias religiosas son únicamente actividades cerebrales, y por tanto, la idea de Dios es un mero correlato de fenómenos neurobiológicos? (p. 75). Para responder satisfactoriamente a esta pregunta es preciso adoptar una mirada más amplia que la meramente científica, puesto que las manifestaciones de la espiritualidad humana no son reconducibles fácilmente a términos de actividad neuronal. Del mismo modo, al estudiar el maravilloso mundo cerebral, es difícil no preguntarse por el origen de tanta complejidad armónicamente diseñada. El azar no puede explicar seriamente la aparición de esas propiedades del todo novedosas con respecto al mundo animal. La idea de un Ser Creador aparece como una creencia razonable; y así Dios no es fácilmente concebible como una creación de nuestras neuronas, sino más bien El que hace posible esa admirable disposición del cerebro humano, así como de todo el mundo natural. La religión se convierte así, no sólo en un fenómeno neurológicamente observable, sino de manera más radical una relación entre un ser finito y otro Ser trascendente.

La experiencia religiosa es objeto de la tercera parte del libro. Que el hecho religioso dependa de algún modo del cerebro no quiere decir que sea determinado por él. En otros términos, las experiencias místicas no son siempre productos de patologías neurológicas, pues es fácilmente comprobable –también desde la neurociencia– la diferencia entre los delirios místicos de un enfermo mental de las experiencias místicas que pueden tener personas virtuosas

marcadas por el amor a Dios. La «neuroteología» no puede dar cuenta cabal de realidades que trascienden lo material, como es la libre apertura al Creador. En otras palabras, «el cerebro humano nos capacita para trascender, lo cual desde el punto de vista de la neuroimagen se ha podido verificar al poner de manifiesto la existencia de auténtica actividad cerebral cuando oramos (...). Podemos ciertamente creer en Dios, pero no como algo artificial y sobreañadido a nuestra función cerebral, sino como algo real cuya experiencia tiene repercusiones neurofisiológicas, aunque no sea totalmente reducible a la misma» (p. 122). Esto se ejemplifica muy bien en la exposición de tres conversiones (Caudel, Morente, Frossard), donde los condicionamientos materiales son incapaces de explicar la libre aceptación de un Dios providente y amoroso.

El libro es claro, de muy fácil lectura; y al mismo tiempo aporta con seriedad argumentos científicos actuales. Se encuentran, además, algunos gráficos que facilitan la comprensión de los no expertos en neurología. Completa el libro una buena selección bibliográfica para los interesados en ahondar en el tema. En definitiva, un libro sobre un tema muy actual, dirigido a un amplio público.

José Ángel García Cuadrado

Manuel MACEIRAS, *La experiencia como argumento. Clasicismo y postmodernidad*, Síntesis, Madrid 2008, 452 pp., 21 x 14, ISBN 978-84-975652-7-1.

El título del libro es toda una declaración de intenciones. Se trata de un largo ensayo de antropología filosófica que pretende fundar a partir de las experiencias humanas más auténticas la verdadera dimensión del ser humano. La expe-

riencia no es sólo ni principalmente experiencia empírica y sensible, sino que se entiende la experiencia en toda su amplitud, en el sentido experiencial. Se trata, pues, de adentrarse en la totalidad de la experiencia humana y profundizar filosóficamente en ella. A esa profundización reflexiva es a la que el título apela con el término «argumento», es decir, reflexión autoconsciente sobre el saber que se adentra en las razones y las propone en un lenguaje sugerente y las discute con la premiosidad que merecen. Así, puede entenderse «la reflexión como cuidado y afrontamiento de la experiencia» (p. 36).

El capítulo primero es la justificación del método que el autor se propone seguir. Se analizan los conceptos de experiencia y de vivencia, se describen sus diferentes formas y se establece el ámbito de la reflexión frente a ellas y su alcance en la misma vida humana y su posición en su inevitable dimensión histórica. De ahí se pasa a la verdad en sus diferentes órdenes para advertir qué da de sí el conocimiento reflexivo del hombre. La conclusión de estas páginas se cifra en el desarrollo de una racionalidad compleja, progresiva y compartida.

El capítulo segundo afronta la experiencia humana del absoluto. El tercero desarrolla la experiencia moral y su papel en la conformación de la identidad biográfica del ser libre. El cuarto consiste en el esfuerzo por formular una articulación adecuada entre la experiencia de la dignidad propia, el reconocimiento del hombre por los demás y la comprensión de las dimensiones comunicativas. El quinto describe la posición del hombre frente a la tecnociencia, y se complementa naturalmente con el sexto que expone las imágenes científicas del ser humano y de sus dimensiones esenciales: la evolución del homo sa-

piens, la base orgánica y neuronal de los principales actos de la vida humana, el lenguaje y la técnica. El séptimo se ocupa de la simbolización y expresión artística. Por último, el octavo consiste en la crítica de la posmodernidad en su sentido reductivo y el planteamiento prospectivo de una nueva comprensión del ser humano en la reflexión de sus vivencias y en la tarea actual de la educación. El libro se termina con una completa bibliografía que da una idea del esfuerzo del autor por recoger lo más granado de la tradición filosófica y del interés por dialogar con todos los que hoy en día se preguntan por las cuestiones centrales de la antropología.

El autor expone la razón de fondo de esta investigación: «la fortaleza de Antígona es, por último, testimonio adelantado de una fenomenología de la acción cuya experiencia originaria radica en el poder optimista para ser más, ser de otro modo y ser mejor» (p. 16). El crecimiento humano es la razón del esfuerzo, pero ese esfuerzo está sostenido por una esperanza cierta. «Dios no aparece sólo ni de modo principal por demandas lógicas o cosmológicas, sino fundamentalmente por motivos antropológicos asociados a una pregunta como la siguiente: ¿Qué sentido y valor tiene el ser humano a partir de la existencia o no de una realidad trascendente, como la del Dios cristiano? Parece claro que el valor de la existencia y de la vida del *anthropos* cambia profundamente según se opte por la afirmación o la negación. Se abre entonces una segunda pregunta: ¿Qué es más o menos razonable con el modo de ser humano: la creencia o la increencia? Es así como, no siendo conclusión de un razonamiento, la fe puede abrirse paso como comprensión razonada» (pp. 130-131). De ahí surge una comprensión ajustada del comportamiento humano: «la con-

ciencia ética... es voluntad de responder ante sí mismo de la realización del proyecto de la propia vida y de los fines que en ella se quieren alcanzar» (p. 136). El autor es consciente de la herencia recibida y afirma explícitamente los presupuestos reflexivos inevitables para la filosofía contemporánea originados por el pensamiento cristiano: una ontología creacionista, la antropología de la libertad, una interpretación sociológica de la existencia, la interpretación radicalmente histórica de la realidad, el sentido de la muerte, y una comprensión del conocimiento y del trabajo como misión (cfr. pp. 86-89). Siguiendo a Ricoeur subraya la importancia biográfica de la promesa en la historia humana, es decir, la superación del biologismo y del naturalismo.

Un tema reiteradamente examinado es la constitución tecnocientífica de la sociedad contemporánea y las paradojas y contradicciones en las que incurre. La razón, «proclamándose autónoma, se descubre instrumental. Lo que genera un círculo vicioso, en cierto modo antirracional, puesto que se recurre a la razón con el solo objetivo de construir instrumentos» (p. 245). «La ciencia siempre ha sido y es causa de humanización, tanto del hombre como de la propia naturaleza que, por ella, se va humanizando... Sin vacilación, el progreso tecnocientífico debe ser celebrado como la epopeya misma de la libertad» (p. 246). «El desarrollo de la tecnociencia a partir de su propia racionalidad estructural va revelando su profunda ambivalencia: grandes logros para la vida humana y el desarrollo de la naturaleza son, al mismo tiempo, inminentes amenazas de destrucción como evidencian las investigaciones sobre las diversas formas de energía... Esta situación se agrava cuando se piensa que la racionalidad científica, por su propia naturaleza, es

indisociable de la investigación que, si es realmente proceso de búsqueda, va siempre en camino y marcha hacia lo desconocido... El concepto tecnociencia encierra una notable paradoja en nuestra actualidad: la ciencia se declara revisable pero la tecnología incrementa la irreversibilidad de sus efectos y poderes» (pp. 250-251). «Vivimos, en consecuencia, bajo el signo de una doble racionalidad: la del especialista respecto a su objeto y la de su ignorancia respecto a los demás objetos del saber. La alienación derivada de esta situación es doble. Por una parte, el hombre normal y las masas se reconocen ajenos a la responsabilidad. Poco o nada pueden decir acerca de lo que conviene y sobre cómo deben hacerse las cosas para que vayan bien. Proyectos, decisiones, planes político-científicos..., todo eso se le escapa, generando una de las situaciones más preocupantes de nuestra época. Por otra parte, los científicos reivindicán más y más su intervención en las diversas parcelas sociales, con cierta intolerancia hacia todo lo que no es científico postergándolo, más o menos imperceptiblemente, como inconsistente. Que se diga o no, estas esquizofrenias originadas en el propio científicismo acechan todos los ámbitos: los del saber vulgar, los métodos y orientaciones de las universidades y no menos los proyectos políticos» (pp. 253-254).

Pero el autor es partidario de un modo de conocimiento más amplio y cercano al hombre. «Los expertos y técnicos son los que saben cómo deben hacerse las cosas, pero las opciones fundamentales que afectan a sus consecuencias humanas y morales, las intuye y discierne con más acierto el sentido común y el saber vulgar del no científico y del no político» (p. 273). Por eso defiende la superación de la clausura en que el empirismo ha situado a la razón. Superación que ha de conducir a una nueva sensibilidad por parte del

ser humano sobre los hombres. En esa línea defiende el análisis del arte como un camino privilegiado para examinar detenidamente la vida humana y sus peculiaridades. De este modo se intenta elaborar un pensamiento que pueda enfrentarse a la vivencia del pluralismo subjetivista posmoderno, en buena medida pragmática y consumista, especialmente en el ámbito educativo, en el que se juega el futuro del hombre. Se trata, pues, de una reivindicación de la razón reflexiva y comunicativa, suficientemente sensible a la totalidad de las experiencias humanas, respetuosa de la libertad y amante de la dignidad autónoma del hombre.

Enrique R. Moros

KAROL WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Edición de Juan Manuel Burgos, Traducción de Jonio González y Dorota Szmít, Ediciones Palabra, Serie de Pensamiento, n. 35, Madrid 2008, 384 pp., 21 x 13, ISBN 84-9840-188-7.

Karol Wojtyła publicó en 1960 este estudio sobre el amor humano como fruto de su reflexión filosófica y de su experiencia pastoral de los años cincuenta. La primera traducción castellana es de 1969 (publicada en la editorial Razón y fe). Al ser elegido el autor como Romano Pontífice, *Amor y responsabilidad* alcanzó un notable éxito editorial, conociendo en pocos meses numerosas ediciones. Pero esa edición contaba con una limitación importante, puesto que se había realizado a partir de la edición francesa. En el año 1996 Plaza & Janés publicó la primera versión castellana directamente del original polaco. Tratándose sustancialmente de una buena traducción, en ocasiones el estilo oscurece el sentido del texto. El libro que ahora se presenta por la editorial Palabra, supone una revisión de esta traducción desde el

polaco. En primer lugar se ha revisado totalmente la traducción, realizada a partir del original definitivo, es decir, la 2ª edición polaca del año 1979, con una nota preliminar del entonces ya Juan Pablo II. Además, esta versión cuenta con las autorizadas anotaciones críticas de Tadeus Styczen, amigo de Karol Wojtyła y buen conocedor de su pensamiento. En tercer lugar, esta edición añade una breve introducción a cargo de Juan Manuel Burgos, uno de los mejores conocedores españoles del personalismo de Karol Wojtyła. Por estas razones podemos afirmar que se trata de la mejor edición en lengua española, aparecida hasta el momento, de este libro que es ya un clásico de la filosofía personalista.

Amor y responsabilidad es el fruto de la reflexión de Karol Wojtyła surgida a partir de su trato con jóvenes que le planteaban no tanto cuestiones abstractas, como preguntas concretas sobre cómo vivir; y más en concreto sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio. En el diálogo con los jóvenes surgen preguntas cuya respuesta requería una argumentación convincente sobre los fundamentos del amor humano, la procreación, la naturaleza humana, etc. De este modo el autor afronta cuestiones tales como: ¿Qué es el amor? ¿Qué relación hay entre afectividad y sexualidad? ¿La castidad es una virtud positiva o un comportamiento represivo? ¿Qué es el pudor? ¿Qué es el matrimonio y cuál sería la justificación de su indisolubilidad? ¿Tienen sentido las relaciones sexuales antes del matrimonio? (p. 9). Como se puede apreciar, estas preguntas no han perdido ninguna actualidad.

El libro se divide en cuatro partes. La primera («La persona y el impulso sexual») se propone un análisis fenomenológico de las experiencias humanas como