

a su capacidad de decirlo todo, hace visible a través de imágenes una verdad que había quedado en silencio. A partir de esta idea de la literatura como “hacer ver” se desarrolla la segunda parte del capítulo, donde se presentan la relación del último Foucault con la crítica marxista de la literatura, especialmente con el pensamiento de Althusser y Adorno. Por último, se plantea un diálogo con la política de la literatura de Rancière, teórico en el que González Blanco ha centrado gran parte de su producción teórica, estableciendo el punto en común de ambos autores en su mutua consideración de la virtualidad de otro presente, el presente posible no realizado, como factor de verdad de la literatura. Esta última relación sirve para mostrar también las diferencias entre ambos pensadores y recalcar que la reflexión de Foucault en torno a la política de la literatura adopta una postura profundamente activa donde la acción político-lingüística se alza como el factor definitivo por el cual la literatura transforma a los sujetos e interviene en la sociedad de cada momento histórico.

En conclusión, el trabajo de González Blanco aporta una relevante revisión de la obra del último Foucault que muestra el potencial político de la ficcionalidad literaria por su capacidad de evidenciar las vidas posibles más allá de la normatividad de un momento histórico y por la actitud crítica de ese *hacer visible*. Lo efectivo del planteamiento de la autora es lo estrechamente vinculado que viene a los núcleos temáticos del filósofo francés: la ética de la verdad y las tecnologías del sujeto. Así, este libro supone un hito dentro de la teoría de la literatura ya que realiza un exhaustivo trabajo de lectura y condensación de las ideas de Foucault en torno al arte literario, poniendo en relevancia las diferentes etapas de este pensamiento y fundamentando una intuición que puede despertarse en cualquier lector del filósofo: la gran importancia que tiene para la teoría ética y política de Foucault los modelos literarios.

Itziar Romera Catalán
(Universidad de Granada)

LEIGH, F. (Ed.). (2020). *Self-Knowledge in Ancient Philosophy. The Eighth Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

De la lectura de la *Apología*, *Alcíades I* y *Cármides* se desprende la importancia del autoconocimiento en la filosofía socrática. Sin embargo, ¿qué es el sujeto y objeto del autoconocimiento? ¿nos conocemos inmediatamente? ¿cómo se relaciona con el conocimiento en general? Fiona Leigh — profesora del *University College London* y editora de esta colección de artículos — se remite en la introducción a un famoso ensayo de

Burnyeat para ilustrar cuánto la concepción griega se distancia de la moderna. Burnyeat sostenía que la filosofía antigua no concedía una autoridad epistémica prioritaria al conocimiento en primera persona, puesto que la verdad es la correspondencia entre mente y realidad extra-mental y solo derivativamente la percepción de los propios estados mentales. Pedestramente, esto significa que Sócrates puede saber mejor que yo mismo qué es

lo que yo sé o lo que yo quiero. Aún más, el conocimiento de sí mismo se entiende, en primer lugar, como un ideal moral, no epistemológico, pues conocer el propio ser y límites es una condición necesaria para la vida feliz en todas las escuelas filosóficas. Esta concepción “objetiva” y ética del autoconocimiento en la antigüedad se contraponen a la concepción post-cartesiana de la misma. De ahí que podemos enriquecernos mucho en el estudio de esas características propias, algunas quizás claves para escapar de ciertas aporías modernas.

El octavo coloquio Keeling, sostenido el 2009, reunió a profesores de universidades estadounidenses e inglesas (además de dos franceses) para discutir sobre los conceptos de autoconocimiento en distintos autores de la antigüedad. Si bien cada una de las ponencias orales fue acompañada en el coloquio por réplicas, estas últimas no fueron incluidas en la publicación.

Como es usual en este tipo de publicaciones, la introducción presenta una panorámica del tema y resume cada artículo. Alabamos la metodología escogida por Leigh, quien no se limita a sintetizar las contribuciones en serie, sino que propone una interpretación personal del autoconocimiento en la antigüedad y dialoga con cada uno de los ensayos desde esa lectura. Concretamente, Leigh distingue dos tipos de autoconocimiento. Por una parte, llama ‘autoconocimiento dispositivo’ a las disposiciones o estados del carácter de un individuo (estados intelectuales y morales inclusive), necesarias para una buena vida. Por otra parte, denomina ‘autoconocimiento cognitivo’ la captación del contenido de los propios estados discretos mentales o psicológicos, como las apariencias, creencias, conocimientos y deseos¹.

Leigh sostiene que el autoconocimiento dispositivo se origina en la consideración crítica, esforzada y reflexiva del autoconocimiento cognitivo; solo el virtuoso alcanza propiamente el autoconocimiento dispositivo. En concreto, Platón enfatiza la indagación y la conversación filosófica para el autoconocimiento, con lo cual se llega a la conciencia de la propia sabiduría y de las disposiciones desiderativas. Por su parte, Aristóteles, al discutir la virtud de la magnanimidad, destaca una disposición moral del autoconocimiento relativa a la acción. Además, los amigos de virtud, en una interpretación del difícil pasaje de *EN IX*, ofrecen una herramienta para el autoconocimiento en la mutua conversación y el ímpetu para una vida virtuosa. Los epicúreos y los estoicos interpretan el autoconocimiento en clave terapéutica, de modo que nos libremos de las falsas creencias causantes de dolor y de las emociones inapropiadas para el sabio, según las concepciones de felicidad de estas escuelas helénicas. Finalmente, en Plotino, el razonamiento discursivo permite al sujeto captar y conocer el contenido de diversos estados mentales y comprender si su alma es bella o necesita una mejora moral. Al mismo tiempo, Plotino discute el autoconocimiento del intelecto, el cual se hace uno con su objeto, para el cual debemos purificarnos.

Acabada la muy interesante introducción de Leigh, nos encontramos con los restantes 9 ensayos del volumen. Dado que cada artículo se propone objetivos distintos a partir

tamente con la filosofía contemporánea (analítica). Pensamos, en cambio, que sería más preciso distinguir entre ‘autoconocimiento práctico’ (entendido como los actos y hábitos de conocimientos del individuo de sí mismo *en cuanto tal*) y ‘autoconocimiento teórico’ (nuevamente actos y hábitos, pero de la esencia universal del propio sujeto), dado que esta distinción, típicamente aristotélica, evidencia que la percepción de estos discretos se dirige siempre a conocer las facultades del alma y su esencia.

¹ La editora defiende su división aduciendo que el autoconocimiento cognitivo dialoga más inmedia-

de presupuestos propios, no podemos sintetizarlos unitariamente. Examinaremos más detalladamente tres de ellos.

Tad Brennan, profesor de la Universidad de Cornell, nota que textos platónicos en los que directamente se discute el autoconocimiento (*Alcibíades I* y el *Cármides*) se contentan con un autoconocimiento bastante pobre y decepcionante, según el cual sabemos genéricamente que nuestra alma es racional — nada más. Brennan sugiere encontrar en *República* un autoconocimiento más rico que considera las particularidades de cada individuo, la perspectiva en primera persona, las partes irracionales y la historia que cada uno carga en la propia identidad.

Brennan recuerda que *República* debe reivindicar la superioridad de la justicia para la felicidad bajo cualquier circunstancia de la fortuna, pues define la justicia como la salud del alma. Conocidamente, Sócrates expone ahí la justicia del alma en analogía con aquella de la ciudad, en cuanto ambas son totalidades compuesta por partes motivadoras. Se verifica en ellas la justicia cuando la parte racional — guiada por el Bien como objeto práctico y teórico — gobierna armónicamente el conjunto, mientras que el desorden es la subversión del control racional.

Platón distingue y describe ricamente los cuatro niveles de desorden, descendiendo por etapas desde la guía del Bien hasta la persecución del honor, dinero, deseos erráticos y pasiones destructivas. Mientras los dos primeros se orientan todavía útilmente a la vida justa, el tercero actúa erráticamente y el cuarto se autodestruye por un deseo demoníaco. En estas caracterizaciones, Sócrates se hace cargo de la parte irracional y las particularidades de un sujeto más allá de su ser animado por un alma racional. Encontramos incluso una historia para estos tipos de vida, en cuanto Sócrates narra infancias paradigmáticas para cada uno de estos estados del

alma. Por ejemplo, el hijo del hombre filósofico se vuelve amante del honor por la presión de su madre y las insidias de la ciudad, cuyo hijo, a su vez, viendo la ruina de su padre por maquinaciones políticas, se apega al dinero. En esto, encontramos las matrices del conocimiento particular de cada sujeto.

Brennan propone cautamente que encontramos también una velada perspectiva de primera persona en Sócrates. Este describe al filósofo que renuncia a su vocación de gobernar la ciudad debido a las insidias de la vida política, lo cual se puede aplicar perfectamente al mismo Sócrates. Además, la séptima carta, un texto supuestamente autobiográfico, sigue una estructura similar, en la que Platón relata en términos parecidos a Sócrates como los vicios del régimen democrático y tiránico en Atenas lo alejaron de la vida política.

La propuesta de Brennan nos parece tremendamente convincente, escrita con un estilo sencillo y claro. Rescatamos sobre todo su aproximación holística al texto de *República*, por la cual da una nueva mirada a un texto ya conocido y no se detiene en análisis abstrusos de pasajes limitados. Como él mismo nota, se enriquece mucho el estudio del autoconocimiento si se consideran otros textos además de los tratados explícitos sobre los mismos.

Paula Gottlieb, profesora de la universidad de Wisconsin-Madison, estudia el autoconocimiento aristotélico dentro de la racionalidad práctica. Gottlieb sostiene que el justo medio implica el autoconocimiento de las propias capacidades. El medio, en efecto, se ubica entre los extremos no según la media aritmética, sino según la consideración del propio agente. La virtud lleva a uno a experimentar individualmente los sentimientos apropiados y a actuar adecuadamente según sus propias capacidades y las circunstancias que se presenten. Para

saber cómo actuar correctamente, necesariamente deben conocerse las propias capacidades. De otro modo, un atleta inexperto podría equivocarse y comer cuanto Milón de Crotona.

Esto es más claro en el caso de la magnanimidad, pues el magnánimo conoce su propia valía y se esfuerza por obtener los honores adecuados, mientras que el vicioso ignora su propia excelencia cayendo en la pusilanimidad o jactancia. En consideración de la unidad de la virtud, parece extraño decir que el pusilánime es excelente, pero no se da cuenta de ello. Gottlieb supone que el pusilánime podría ser mejor, pero no explota su potencial. En general, por tanto, el razonamiento práctico virtuoso implica conocer la motivación correcta y ser perceptivo a las características que exigen una acción. Consecuentemente, se puede interpretar al acrático como ignorante de su propia condición, dado que cree actuar virtuosamente cuando sigue su inclinación, cuando en realidad no lo es y se da cuenta posteriormente de su error.

Finalmente, Gottlieb se refiere al difícil pasaje de *EN IX 9*, en el cual Aristóteles conecta la percepción de uno mismo con la percepción de los amigos. Ella propone que Aristóteles se refiere ahí no a la agradable percepción de la vida en general, sino de la *buena vida*, cuyo conocimiento se ve confirmado mediante los amigos, pues son similares a uno y perciben los mismos bienes. Es decir, gracias a los amigos, el autoconocimiento de la propia virtud es reforzado

Gottlieb construye convincentemente su argumentación metódicamente, conectando sus lecturas con preconceptos contemporáneos y haciéndose cargo de todos los textos vitales en la *Ética*. El énfasis práctico se conecta muy bien con las explicaciones de Leigh pues, si bien pareciera que Aristóteles relega el autoconocimiento a un lugar secun-

dario², no abandona la perspectiva ética y la dificultad de su adquisición.

Finalmente, podemos referirnos al artículo sobre el autoconocimiento en el estoicismo de Jean-Baptiste Gourinat, director del Centre Léon Robin. Mientras Platón distingue entre el conocimiento de uno mismo y la percepción del propio cuerpo, los estoicos piensan que el alma es un cuerpo y que el yo es principalmente la parte controladora. Ahora bien, no está claro dónde esta se encuentra, como lo demuestra la falta de una clara percepción del yo y los debates entre fisiólogos, quienes no logran acordar si la mente se encuentra en el cerebro o corazón.

De ahí que, para un estoico, no percibimos el yo, sino que sólo se infiere de forma plausible. Esto se debe a que el alma es un pneuma psíquico mezclado con el cuerpo, con las demás facultades vitales, que se extienden sobre el cuerpo desde el hêgemonikon. Este se coloca, según decíamos, solo plausiblemente en el corazón, pues sentimos las emociones en esa zona. Además, estoicos argumentaban desde la pronunciación de la palabra “ego” que tendemos a dirigirnos hacia el pecho. Por último, se considera que el lenguaje se origina en el pecho justamente por su primacía.

El estoico Hierocles piensa que percibimos más bien la unidad del alma y del cuerpo. Los estoicos hablan de la percepción de lo que nos es propio y nuestra constitución. No se trata de la percepción del yo, sino de la autopercepción de un ser vivo que tiene de sus partes funcionales (como el animal que usa sus cuernos para defenderse). Los estoicos entienden el pneuma como un todo que fluye y que conecta el cuerpo, lo

2 Puede verse el clásico artículo Oehler, K. (1974). Aristotle on Self-Knowledge. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 118(6), 493–506, en el cual se consideran detenidamente también De Anima y Metafísica XII.

cual dificulta todavía más identificar precisamente la parte controladora.

El artículo de Gourinat destaca curiosamente por su carácter aporético. La general importancia del autoconocimiento en la filosofía antigua es matizada en su lectura del estoicismo, el cual, coherente con su materialismo, no puede identificar un centro único de la propia identidad. Al mismo tiempo, si consideramos las precisiones de Leigh en su artículo inicial, podemos percatarnos del carácter 'antiguo' de esta aporía, en cuanto la difusa identidad del yo se identifica con una metafísica objetiva que solo admite para el ser humano una gradualidad en la materia y no una fuerte ontología para el alma.

Un par de comentarios a modo de conclusión. Siguiendo una lamentable tendencia del mundo anglosajón, el coloquio se centra excesivamente en el período clásico de la filosofía antigua, visto que, del total de nueve ensayos, cuatro examinan a Platón y dos a Aristóteles. Por lo mismo, se echan de menos ensayos sobre otros períodos, por ejemplo, los presocráticos, las escuelas

peripatéticas y platónicas, los escépticos y especialmente los autores judíos y cristianos. Como en toda colección de ensayos, algunos artículos sobresalen por su calidad, tres de los cuales hemos reseñado en mayor detalle aquí. Además de estos, merecen ser particularmente mencionados las contribuciones de Lane sobre autoconocimiento en la *Apología* y *Protágoras*, proponiendo una lectura desde sus elementos dramáticos; Kosman sobre el *Cármides* y las implicancias de este para una distinción entre vicio y debilidad de la voluntad en Platón; y Warren quien, a partir de muy escasa evidencia tomada de papiros de Herculano, ofrece una muy razonable interpretación de ciertos pasajes de Lucrecio.

En conclusión, recomendamos plenamente el libro como referencia para investigaciones académicas sobre el autoconocimiento.

Alfonso Herreros
(Universidad de los Andes / LMU
München)

SALVADOR GONZÁLEZ, José María (2022). *La estética de san Buenaventura y su influencia en la iconografía de los siglos XIV-XV*. Madrid: Síndéresis, 262 pp.

El profesor Salvador González pone en nuestras manos una nueva monografía, en esta ocasión, el fruto de sus investigaciones para su tesis doctoral en filosofía. Se trata de un estudio acerca de la estética de Buenaventura que posee el interés peculiar de ocuparse no sólo de sus desarrollos filosóficos, sino explorar también la posible influencia del escolástico franciscano en las artes plásticas del periodo inmediatamente

posterior a su producción literaria. En este sentido, logra una poco común reunión de dos tipos de acercamiento a un autor filosófico, pues tiene el propósito de evaluar el reflejo de sus reflexiones en un ámbito distinto al especulativo y libresco.

La obra se divide en dos partes. En la primera, Salvador González expone una reconstrucción de las ideas estéticas de Buenaventura y en la segunda se esfuerza