RESEÑAS

Granada, M. A. (ed.), *Cosmología, Teología y Religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*. Publicacions Universitat de Barcelona, con la colaboración del Istituto Italiano di Cultura di Barcelona y Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), Barcelona, 2001, 252 págs.

Este libro que edita Miguel Ángel Granada —renombrado especialista en la investigación sobre Giordano Bruno— recoge las Actas del Congreso Internacional que, con el mismo título, se celebró en Barcelona del 2 al 9 de diciembre de 1999.

La obra se abre con la contribución de Giovanni Aquilecchia, "Paralelismo cosmológico, sociológico e 'poético' nel pensiero di Giordano Bruno". Editor de gran parte de los textos brunianos en el siglo XX, explica detenidamente una de las cuestiones centrales de la filosofía del pensador del renacimiento italiano: la equiparación de las concepciones ontológica y cosmológica del universo; universo en el cual ninguna jerarquía es concebible debido a su infinitud. Se trata en efecto de un universo cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ningún lugar. La exposición de Aquilecchia termina presentando el paralelismo hallado entre estas explicaciones y la noción de civilización expuesta en la *Cena de le ceneri* y *De gli eroici furori*. El aspecto cosmológico del pensamiento bruniano se encuentra completado por Dario Tessicini, en el capítulo: "'Pianeti consorti': la Terra e la Luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno".

Rosa Rius, especialista en Filosofía del Renacimiento, expone el contexto antiaristotélico de la filosofía bruniana; y, partiendo de ahí, su propuesta de la nueva —*vera*— filosofía *heliocéntrica*; y ello partiendo

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de algunos autores asociados a la *prisca teología*, así como a Coérnico y a Nicolás de Cusa.

El problema del infinitismo bruniano y la explicación de su condena por parte de la Inquisición es expuesta en sus hitos fundamentales en el artículo de Jean Seidengart ("L'infinitisme brunien devant l'Inquisition"). Mientras que los estudios de Paul Richard Blum ("'Il sacrificio de laude'. La filosofia del sacrificio di Giordano Bruno") y Gilberto Sacerdoti ("Sacrificio, ragion di stato e conoscenza del 'Gran Dio de la natura' in Bruno, Shakespeare, Maimonide e Bodin") se centran en la filosofía de la religión, dentro del naturalismo que caracteriza a Giordano Bruno.

La relación entre Nicolás de Cusa y Giordano Bruno es abordada por Angelika Bönker-Vallon a través de la explicación de la transformación de la *coincidentia oppositorum* en la teoría de la indiferencia del espacio de Giordano Bruno. El concepto de "indiferencia" es tratado asimismo en la dimensión metafísica que adquiere en el *De la Causa, Principio et Uno*. En la misma vertiente metafísica se mueve el capítulo de Pierre Magnard ("Puissance et matière"), quien expone cómo llegan a divinizarse en Bruno los conceptos de potencia y de materia. Esta última cuestión es tratada desde el infinitismo bruniano por Mª Jesús Soto —quien suscribe la presente recensión— en el capítulo: "Causa y Absoluto en la metafísica del infinito de Giordano Bruno". La lectura fenomenológica de ese infinitismo es abordada por Julián Jiménez Heffernan, en "Del infinito al inefable. Tergiversación fenomenológica de la escritura bruniana".

El aspecto antropológico —la cuestión de la divinización en Bruno— que presenta el mito de Acteón es investigado por Morimichi Kato: "Come un uomo si fa un Dio: un'interpretazione del mito di Atteone"; exponiendo bien el "humanismo de lo humano" presente en el Nolano. Problema que aborda con detenimiento la propuesta de Eugenio Canone; la cual se basa en una interpretación unitaria de los diálogos morales de Giordano Bruno, tomando como base el concepto de *anima mundi*.

Cierran el libro dos exposiciones del editor, siendo la última —"La perfección del hombre y la filosofía"— la que corresponde a la ponencia leída en la clausura del Congreso mencionado de Barcelona; se trata de una profunda reflexión sobre la propuesta bruniana de la filosofía como camino de acceso a lo divino.

Se trata de una edición muy cuidada, en la que se han tenido en cuenta las ediciones más autorizadas de las obras de Giodano Bruno; a la que sigue un útil índice de nombres. Además, los temas abordados por espe-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cialistas en el pensamiento del autor, hacen del libro un pilar para la investigación del a veces olvidado filósofo del Renacimiento italiano.

Mª Jesús Soto Bruna

Hundeck, Markus: *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Echter, Würzburg, 2000, 416 págs.

'*Mundo y tiempo*' justifica el procedimiento como, según Hans Blumenberg (1920-1996), la filosofía y la teología pueden armonizar sus respectivas *doctrinas de la creación* y de la *liberación* o *salvación humana*. Según Markus Hundeck, ya en 1960 Blumenberg reconoció la situación de *fragmentación* que es inherente a la condición humana localizando un *fundamento diferente* en el modo *metaforológico* como la fenomenología debía abordar estos problemas. Sin embargo, sólo en 1988, en '*La pasión según San Mateo*', sacó todas las consecuencias pertinentes de este *particularismo universal*, volviendo en gran parte a la filosofía y a la *teología negativa* de Nicolás de Cusa. En su opinión, Blumenberg rechazó desde un principio las tendencias *gnósticas* que, especialmente a partir de Marción, condicionaron el modo *holista* como la tradición occidental tematizó el problema del mundo, el hombre y Dios, cuando en la práctica todo ello sólo sirvió para fomentar un *olvido del ser* aún más contraproducente, en la forma como ya fue denunciado por Heidegger. Blumenberg defiende más bien los planteamientos de Orígenes, por considerarlos más cercanos a la *teología negativa* de Rosenzweig y de la tradición judía contemporánea: se rechaza así cualquier representación conceptual de Dios, o del propio mundo, para resaltar de un modo más explícito la capacidad de *autolimitación* del obrar divino, y la plena gratuidad y la total contingencia de la creación, sin defender en ningún caso una visión atea o simplemente agnóstica de un mundo desvinculado de Dios. Sólo así la humanidad se puede hacer corresponsable de la conservación del mundo y de sí misma, sin adoptar una actitud fatalista de sincronía total; y sin tampoco fomentar un desentendimiento o extrañamiento del mundo, cosa imposible *después de Auschwitz*. Para justificar estas conclusiones la monografía se divide en tres apartados:

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

1) La *realidad del mundo* es compatible con su fragmentación, con las verdades a medias y con su inevitable extrañamiento. Por eso se atribuye al método *metaforológico* un ilimitado poder desconstructivo, al modo como hoy día exige una auténtica critica de las ideologías. De este modo será posible dar un giro copernicano para pasar a concebir al mundo como una *autolimitación de Dios*, manteniendo entre ambos extremos una relación asimétrica. Se sigue aceptando así la noción de Dios Creador, pero a la vez se reconoce que después de Auschwitz todo ha cambiado, sin que la humanidad ya se pueda seguir desatendiendo de las responsabilidades que le corresponden a este respecto. Al menos así se puso de manifiesto en el debate que mantuvieron Hans Blumenberg y Hans Jonas a propósito de su interpretación de *La pasión según San Mateo.*

2) En la *teología negativa* se rechaza la *gnosis* de Marción y del holismo racionalista posterior. En su lugar se adopta una actitud *estética* ante el mundo, cada vez más abierta a la fragmentación y a la pluralidad de significados, como ahora defiende esta nueva ética de la autorrenuncia del método metafórico, sin pretender agotar los niveles de significatividad desde los que se puede hablar de lo humano y lo divino.

3) En la *ética del tiempo histórico* Blumenberg mantiene una visión sincrónica y a la vez diacrónica acerca de las responsabilidades que a cada época le toca asumir. Solo así es posible postular un acuerdo entre las exigencias de la creación y las de la posterior liberación, haciendo viable la existencia de un juicio acerca de su adecuación o su inadecuación recíproca, para determinar de este modo quien al final queda dentro o fuera de este proceso, como ahora exige una soteriología y una eclesiología correctamente entendida.

Para concluir una reflexión crítica: Markus Hundeck enmarca con acierto los planteamientos de Hans Blumenberg en la tradición judía, aunque ciertamente también es deudor de otras tradiciones igualmente importantes, no exenta de un cierto *ateísmo meramente hipotético*, como recientemente también se ha sugerido (Philipp Stöllger, *Metapher und Lebenswelt*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000). Por otro lado Hundeck defiende que la exigencia de una posible *autolimitación de Dios* solo se ha hecho patente *después de Auschwitz*, cuando para Blumenberg la mejor escenificación de este enigma es *La pasión según San Mateo*, sin que la humanidad haya encontrado una metáfora mejor para expresar este drama. Finalmente el fragmentarismo y el particularismo universal de Blumenberg exige una *salida de la caverna*, que ahora se presenta con una dificultad añadida, aunque tampoco se aborda: ¿Cómo este fragmen-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tarismo congénito puede evitar la aparición de un escepticismo aún mayor, o de un ateísmo meramente hipotético, cuando su propia formulación ya presupone la aceptación del mismo tipo de actitudes que intenta evitar?

Carlos Ortiz de Landázuri

Kane, R. (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, New York, 2002, 638 págs.

La posibilidad del libre albedrío de la voluntad es un tema perenne de discusión y diálogo. El libro, que se presenta como un recopilación de diferentes artículos, persigue la intención de presentar las perspectivas más recientes en torno a problemas tan candentes como el de la noción de voluntad. En ese sentido, está pensado como un manual de actualización en torno a estos problemas. El editor, R. Kane, se ocupa de encuadrar las diferentes perspectivas de los articulistas en tres grupos principales. En primer lugar, el de los deterministas, que desde la perspectiva del fatalismo o de la ciencia, subrayan la imposibilidad de mantener estrictamente la libertad del hombre al obrar. En segundo lugar, el de los compatibilistas, que rechazan lo que se da en llamar el "argumento modal" de P. van Inwagen, al que se acogen comúnmente los partidarios del libre albedrío. Según éste, si al obrar libremente es necesario admitir que siempre podríamos haber obrado de otra forma, el determinismo no es una descripción adecuada de la voluntad y resulta incompatible con la libertad. Frente a esto, los compatibilistas rechazan el argumento por considerar que es posible hacer compatibles ambas cosas.

Singularmente, la IV parte del libro despliega una buena variedad de alegatos contemporáneos a favor del compatibilismo, entre los que destaca la postura de Dennett. En tercer lugar, se presenta la postura de los que piensan que tanto el compatibilismo como el determinismo son soluciones insuficientes al problema, y de que, para ver cómo es esto posible, o sea, cómo se acomente una adecuada comprensión de la libertad, es necesario releer las tesis clásicas acerca de la voluntad, para entender el problema desde ahí. De esto se ocupa la VI parte, en la que se encuentra el propio Kane.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Las tres posturas, que se llaman a sí mismas "deterministas", "compatibilistas" e "intelegibilistas" sucesivamente, no son las únicas que se recogen. También está recogida la contribución de otras perspectivas como la moral, el derecho, la neurociencia, etc.

Miguel García-Valdecasas

Marcel, Gabriel: *Gabriel Marcel's perspectives on The Broken World*, (Intr. R. McInernny) Maquette University Press, Milwaukee, 1998, 242 págs.

Este libro cuidadosamente traducido, comentado y preparado por una de las 'marcelianas' más conocidas en el mundo anglosajón, Katharine Rose Hanley es el fruto de un gran esfuerzo llevado a cabo con tenacidad y dedicación: la traducción al inglés de las obras, especialmente las dramáticas, del filósofo-dramaturgo Gabriel Marcel. En esta ocasión, la obra recoge, por primera vez desde 1933, dos escritos de Marcel, uno teatral y otro filosófico: *Le monde cassé* (*The Broken World*, en la versión inglesa) y *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (*Concrete Approaches to Investigating the Ontological Mystery*, en inglés).

Junto a la traducción de estos textos, que constituyen obras claves en el pensamiento de Marcel, el libro contiene una introducción de Ralph MacInerny, profesor de la Universidad de Notre Dame; un interesante prefacio de la traductora; la tradución inglesa de dos textos sobre el teatro de Marcel escritos por dos de los estudiosos más reputados del pensamiento marceliano: Henri Gouhier y Marcel Belay; una presentación y un nutrido y valioso aparato de notas del texto filosófico; así como una serie de apéndices de un notable interés para el lector de lengua inglesa: una biblio-biografía de Marcel en francés y en inglés, una lista de obras dramáticas de Marcel en francés y en inglés, una lista de obras filosóficas marcelianas en francés e inglés, una lista con las fechas de composición de las obras teatrales y filosóficas, una presentación de varios estudios dedicados al teatro marceliano, una lista de las composiciones musicales de Marcel y de sus escritos sobre música, información sobre los mejores centros de investigación del pensamiento de Marcel y una bibliografía sobre las obras más importantes, en inglés y francés, dedicadas al pensamiento de este filósofo.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

La traductora indica que ésta no es la primera vez que se traducen estas obras al inglés, pero que sí es la primera vez que, siguiendo el expreso deseo de Marcel, se publican juntas y que, en el caso de la obra teatral, esta nueva traducción ofrece una ventaja sobre las dos anteriores: traduce la versión revisada por Marcel en 1950, y no la primera versión de 1933, ya que Marcel mismo expresó su preferencia por la segunda versión. La importancia que concede la autora a esta obra de teatro responde, como ya he indicado, a un proyecto largamente madurado y reflexionado: traducir al inglés las obras teatrales de Marcel (p. 7). La elección de la obra de teatro, desde luego, es muy afortunada, pues *The Broken World*, es, sin duda alguna, una de las piezas teatrales claves en el pensamiento de Marcel. Igualmente es muy acertada la decisión de traducir, junto a la obra de teatro, la obra filosófica que Marcel vinculó a esta pieza teatral: *Concrete Approaches to Investigating the Ontological Mystery*, una de sus obras más significativas y cuya lectura es ineludible para cualquier estudioso del pensamiento del filósofo de lo concreto. La publicación de las dos obras muestra la profunda unidad que hay en el pensamiento de Marcel entre su teatro y su filosofía.

Éste es el tema que el profesor MacInerny ha escogido en su introducción a la obra: Marcel es un filósofo dramaturgo, lo cual le permite estar entre Jacques Maritain (filósofo, pero no artista) y Paul Claudel (artista, pero no filósofo) y afrontar desde dos perspectivas diferentes y complementarias un mismo tema: el misterio.

En su prefacio a la obra, la profesora Hanley retoma estas aportaciones de su colega y realiza una somera y a la vez exhaustiva presentación de esta obra de teatro (su importancia, sus personajes, el argumento principal, la descripción de la vida parisina en la década de los 30, el profundo significado del mundo roto y el sorprendente final a lo Ibsen), del trabajo de Marcel como dramaturgo, de los tres niveles de su pensamiento: la música, el teatro y la filosofía, de la profunda unidad de estas dimensiones y más concretamente de las dos obras traducidas. En la breve introducción a la obra filosófica destaca el lugar central de este texto y presenta el origen del mismo y sus peculiaridades de estilo, así como los temas que trata y recomienda al lector leerla como si tratase de una composición musical.

En definitiva, un gran trabajo para hacer accesible al público anglosajón la obra de Marcel. Una vez más, creo que hay que felicitar a la profesora Hanley por su contribución a esta difusión de la que dan testimonio su labor al frente de la *Gabriel Marcel Society*, que año tras año a

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sus reuniones mantenidas en diferentes ciudades estadounidenses añade la representación de las obras de teatro de Marcel, y sus valiosos libros sobre Marcel.

Julia Urabayen

Marcel, Gabriel: *Creative Fidelity*, Fordham University Press, New York, 2002, 621 págs.

Este libro constituye una contribución a la traducción al inglés de las obras de Gabriel Marcel y es uno de los frutos de la continua difusión e incremento del interés por este filósofo en el mundo anglosajón, especialmente en los Estados Unidos (basta pensar en la ingente labor que realiza en los Estados Unidos la *Gabriel Marcel Society*). El traductor hace un especial hincapié en la laguna que cubre esta traducción de *Du refus à l'invocation* (obra de 1940). Aunque habría que destacar que esa laguna no es tan grande, ya que esta obra ha sido objeto de una reedición en 1999, en su versión francesa, por la editorial Gallimard, que en este caso ha elegido la segunda versión de la obra, titulada *Essai de philosophie concrète*, y ha sido traducida al inglés por primera vez en 1964 en la editorial Farrar y reeditada en 1982 en la editorial Crossroads Press. Esta nueva traducción se suma a las de otras obras claves de Marcel que ya han sido publicadas en su versión inglesa: *Metaphysical Journal*, *Being and Having*, *The Mystery of Being*, *Man Against Mass Society*, *Homo Viator*, *The Decline of Wisdom*, entre otras.

Se trata de una labor necesaria y loable, que en este caso concreto tiene el atractivo de estar precedida por un bello prefacio de Merold Westphal, profesor de la Universidad Fordham y de una interesante e ilustrativa introducción del traductor, Robert Rosthal, profesor de la Universidad de Carolina del Norte.

Wesphal ofrece al lector una personal y muy aguda lectura de la obra del filósofo de la itinerancia, a quien tuvo oportunidad de escuchar en una de sus conferencias sobre los peligros de la tecnología para la vida humana. En las líneas de este profesor americano se transluce un sentimiento de caluroso afecto hacia el pensador francés, a quien presenta como un filósofo preocupado principalmente por el tema de la intersubjetividad. Con el objetivo de poner de relieve la importancia y originalidad del pensamiento de Marcel, lo compara con otros dos grandes filósofos france-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ses, coetáneos y ambos 'oyentes' de Marcel: Sartre y Levinas. Mientras Sartre representa lo que Wesphal denomina 'una teología de la caída' en la que se hacen patentes las consecuencias devastadoras de una vida humana centrada en sí misma, Marcel expone lo que podría denominarse 'una teología de la creación y la redención'. En este punto es donde entra en diálogo Levinas, pues frente a la durísima crítica levinasiana a la primacía del yo, Marcel presenta un 'amor amable', un yo que no es sin el otro, tal como se ve en la noción marceliana de 'disponibilidad', pero que no se inmola o destruye ni repite la máxima pascaliana: "el yo es odioso".

Por su parte, Rosthal destaca en la introducción varios temas de la filosofía de Marcel, ofreciendo así al lector de lengua inglesa los conocimientos básicos para introducirse en el estudio de la obra. En primer lugar, destaca los puntos de contacto del pensador francés con los pensadores angloamericanos Bradley, Royce y Hocking y, en segundo lugar, lleva a cabo una reflexión sobre la filosofía de Marcel para buscar los elementos claves y distintivos de la misma que, según Rosthal, son tres: el estudio de la existencia, al que está íntimamente unido el estudio de la encarnación y de la sensación; la reflexión sobre la objetividad y la deshumanización que implica un uso ilegítimo y desorbitado de la misma; y el ser, al que se accede a través de las relaciones interpersonales y se presenta como misterio, es decir, como algo no susceptible de solución, pero no reducible a un sinsentido.

Gracias a esta traducción, el lector de lengua inglesa podrá afrontar el estudio de una obra clave en el pensamiento del filósofo de la concreción. La obra, como todas las de Marcel, es un conjunto de breves artículos de una misma época, que en este caso están dotados de una unidad mayor que en otras obras más fragmentarias. Los artículos en cuestión son: "Incarnate being as the central datum of metaphysical reflection"; "Belonging and disposability"; "An outline of a concrete philosophy, Phenomenological notes on being in a situation"; "Observations on the notions of the act and the person"; "From opinion to faith; The transcendent as metaproblematic"; "Creative fidelity, Meditations on the idea of a proof for the existence of God"; "Ortodoxy versus conformism"; "On the fringe of the ecumenical"; "The phenomenology and dialectic of tolerance" y "The fundamental and ultimate situation in Karl Jaspers".

Julia Urabayen

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Neusch, Marcel. *Saint Augustin. L'amour sans mesure*, Saint Maur, Ed. Parole et Silence, 2001.

Marcel Neusch es diplomado en Psicología, doctor en Filosofía y doctor en Teología. Es autor de numerosas obras entre las que se pueden destacar *Initiation à Saint Augustin* (1996), *Les rivages de l'homme: introduction à une anthropologie chrétienne* (1995), *Le Mal* (1990). El libro *Saint Augustin. L'amour sans mesure* es una compilación de artículos publicados en *Itinéraires Augustiniens*, salvo el capítulo VII que es inédito.

Según el autor, la intención que le ha movido para realizar esta publicación es la de despertar el deseo de leer a Agustín. En efecto, en la mayor parte de los capítulos se toma como base un escrito agustiniano en particular y, a propósito de él, se desarrollan algunos aspectos fundamentales de su pensamiento, citando párrafos de gran belleza y hondura que ponen en evidencia el profundo conocimiento de la condición humana que alcanzó san Agustín a partir de su propia experiencia vital.

Los dos primeros capítulos están centrados en las *Confesiones*. En primer lugar se realiza una presentación biográfica, indicando las principales etapas de la vida del Obispo de Hipona que enmarcan su proceso de conversión y sus posteriores luchas en la defensa de la fe frente al paganismo y las herejías. En el capítulo II se aportan algunas claves para la interpretación de las *Confesiones*. Se presentan los capítulos reagrupados, de tal manera que se divide la obra en tres partes, tomando como criterio los momentos del tiempo: pasado, presente y futuro, coincidentes con las tres operaciones del espíritu que considera Agustín: memoria, atención y expectación. En cada agrupamiento, analiza cada libro de las *Confesiones* y sugiere un esquema de su contenido.

El capítulo III presenta la estructura de la *Regla* y sus principios fundamentales, el contenido de cada uno de los capítulos e indica algunos temas ausentes así como las causas de esas omisiones. Cabe destacar las interesantes observaciones que realiza el autor con respecto a las relaciones que establece san Agustín entre la ley, la libertad y el amor, siendo éste el que da sentido a los preceptos vividos en la libertad, sometida a la acción de la gracia.

La ciudad de Dios es analizada en el capítulo IV, no como una teología de la historia según el modelo de las filosofías de la historia modernas, sino como una justificación de la superioridad del cristianismo frente al paganismo tanto en la sociedad humana como en el corazón de cada

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

hombre que la constituye. El enfoque es principalmente espiritual y centrado en la lucha de los dos amores que han fundado las dos ciudades: la celeste y la terrestre. Primeramente ubica el contexto histórico de esta obra, la caída de Roma en manos de los godos, y luego agrupa los libros que la componen, indicando brevemente su contenido. Describe someramente las seis edades del mundo que se corresponderían con las seis edades de la vida de las personas: primera infancia, infancia, adolescencia, juventud, adultez y vejez. Neusch puntualiza las relaciones que deberían existir entre ambas ciudades a fin de que la paz sea posible. Luego presenta el aparente dilema entre libertad, presciencia divina y destino.

El capítulo V está dedicado a los comentarios de los Salmos, considerados como la plegaria por excelencia, en tanto que inspirados por Dios, por lo que, en ellos se une la oración de los hombres a la de Dios, la del Cuerpo a la de la Cabeza. En un segundo apartado analiza el sentido de los salmos de súplica y en el tercero el de los de júbilo.

Centrado en la carta 130 a Proba, considera la oración de petición en el capítulo VI. En él son detalladas las disposiciones requeridas para este tipo de oración, qué cosas deben pedirse y qué debe hacerse cuando lo pedido en la oración no es concedido. Es interesante la relación que se establece en este capítulo entre la oración y la "pedagogía del deseo".

Cristo y el concepto que de Él tienen los maniqueos, los filósofos platónicos y la fe católica, constituyen el objeto del capítulo VII. Resulta de gran interés la consideración que el autor hace de las imágenes que emplea Agustín para referirse a Cristo: mediador, médico, camino hacia la patria, nave, maestro interior.

Neusch aborda en el capítulo VIII los *Comentarios de la primera epístola de San Juan* cuyo tema central es el amor. Esa epístola y ese tema son considerados por Agustín como el resumen de la vida cristiana y lo expresa en su máxima *¡Ama y haz lo que quieras!*.

En el capítulo IX, el autor analiza algunas características de la relación de Agustín con la Palabra de Dios: descubrimiento tardío, escucha atenta, estudio asiduo, comentario cuidadoso, penetración progresiva, prédica incansable, todo lo que se resume en el hecho de haber vivido intensamente esa Palabra.

La presente obra cumple con su cometido de acortar las distancias entre el lector y los escritos de san Agustín debido a los temas y las obras seleccionadas, la claridad con que están expuestas las ideas y la pertinencia de las citas escogidas.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

El título de este libro hace referencia al motivo central de la vida y de la obra de Agustín: el amor, pero un amor sin límites que encontró sólo en Dios y que expresó diciendo "La medida para amar a Dios es amar sin medida". Y es esa vivencia la que ordena los otros amores humanos. "Sin renegar en nada del amor humano, salvo de su eventual perversión, Agustín termina por pensar que sólo Dios podía darle solidez y llevarlo a esta desmesura sin la cual no hay amor digno de ese nombre" (p. 9).

María Lilián Mujica

Juan Poinsot: (Juan de Santo Tomás), *Verdad trascendental y verdad formal* (1643), Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz, Colección de pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, Eunsa, 2002, 283 págs.

Esta reciente publicación de uno de los textos centrales de la obra de este gran comentador tomista lusitano del s. XVII, consta de dos mitades similares en extensión: una de *traducción* ampliamente anotada (142 p.), y otra de *introducción*, no sólo al tema que toca el autor, sino al estudio de ese problema tal cual lo encaran otros conocedores renacentistas del tomismo, tales como Durando, Cayetano, Silvestre de Ferrara, Báñez, Soncinas, Zumel, Araújo, Suárez, Vázquez, etc. (140 p.). Esta parte se cierra con una extensa *bibliografía*. Atenderemos primero a la segunda parte, a la doctrina de Juan de Sto. Tomás sobre la verdad, que resumimos a continuación sucintamente, para pasar luego a las interpretaciones que ofrece la introducción del traductor, experto en vertiente tomista de la filosofía.

La traducción del texto no ofrece al lector dificultad de comprensión ninguna porque está magistralmente llevada a cabo, y muestra a las claras no sólo el contenido temático expuesto, sino también la agudeza de ingenio de Juan de Sto. Tomás, su sutileza analítica, y su empeño por ser fiel a la doctrina tomista. Se traducen cuatro artículos de Juan Poinsot sobre la verdad y se añaden a pie de página muchos textos de Tomás de Aquino sobre este tema. El 1° versa sobre la naturaleza de la *verdad trascendental*, es decir, la verdad tal cual se da en lo real, la equivalente a la entidad. El 2° estudia la *verdad formal*, esto es, la verdad tal como se da en el intelecto humano. El 3° dilucida si la verdad formal se encuentra

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sólo en la composición y división, es decir, en el juicio de la razón. El 4º, y último, ratifica varias tesis sobre la verdad con textos tomistas.

Las tesis mantenidas por Juan de Santo Tomás son las siguientes: a) *que la verdad es anterior al bien*; b) *que Dios es la suma verdad*, asuntos que son manifiestamente tomistas; y c) *que en rigor las verdades creadas no son eternas, pues sólo son eternas las divinas*, y que "ha de tomarse la verdad eterna, en las cosas creadas, de la conformidad a la verdad divina eterna" (p. 280). Esto último también es claro en Tomás de Aquino, pues las verdades humanas están presentes sólo al pensarlas, pero la *presencia* no equivale a *eternidad*, porque el pensamiento humano es sucesivo, no eterno. Por eso las verdades de la razón no son eternas. Como la verdad de las cosas creadas no se da al margen de la mente divina, se pueden llamar eternas en cuanto que se identifican con el pensar divino, no en cuanto que están en las realidades creadas.

Por su parte, las claves interpretativas que Juan Cruz ofrece en la *Introducción*, se encuentran divididas en dos amplias partes. En la primera se estudia la *verdad trascendental*, y la segunda queda referida a la *verdad formal*. En ambas se explaya esclareciendo con expresiones propias el pensamiento de este comentador tomista.

En el planteamiento de Juan de Sto. Tomás y de su introductor Juan Cruz, se echa en falta una cuestión de *método cognoscitivo*, a saber, mediante qué nivel cognoscitivo se conoce que la verdad es un *trascendental* de los tradicionalmente llamados *metafísicos*. Por otra parte, estoy de acuerdo con ellos en que el *juicio* sea la primera sede *explícita* de la verdad, pero me distancio en que admito que no es ni la única ni la más alta.

Juan Fernando Sellés

Siep, Ludwig: *Der Weg der Phaenomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phaenomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, 383 págs.

'*El camino de la fenomenología del espíritu*' analiza la génesis de dos obras primerizas del joven Hegel entre 18001 y 1807, cuando tenía entre 30 y 36 años. Según Ludwig Siep, en aquella ocasión Hegel ya demostró el talante verdaderamente innovador, sin dejar indiferente a ninguno de sus seguidores, cosa que no siempre ocurre con sus escritos posteriores.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

En su primer escrito sobre *La diferencia entre los sistemas idealistas de Fichte y Schelling* reconoció la dependencia de sus análisis respecto de la tradición de pensamiento alemán, aunque ya entonces el mismo se caracterizó a sí mismo como el último metafísico capaz de proponer un sistema filosófico innovador. Por su parte, *La fenomenología del Espíritu* lleva hasta sus últimas consecuencias la pretensión hegeliana de elaborar un sistema filosófico donde se superen las diferencias, que el propio Kant había seguido manteniendo entre sujeto y objeto, o entre sensibilidad y racionalidad, o entre materia y espíritu, o entre filosofía y religión, cuando él mismo había declarado que su simple formulación constituía un *sinsentido*. Por eso el joven Hegel defendió un proceso de progresiva racionalización donde se superaren estas diferencias, aunque ello comporte una posible inversión naturalista de la propia metafísica, o incluso una posible desmitificación de tipo gnóstico de la religión, como de hecho acabó sucedió posteriormente, especialmente por parte de la izquierda hegeliana. Según Ludwig Siep, Hegel abrió en estas dos obras la posibilidad de interpretar estas diferencias como simples cambios de puntos de vista en la forma como el saber absoluto se puede presentar a sí mismo, cosa que ya no sucederá en su pensamiento posterior. De hecho el último Hegel en su *Filosofía del Derecho* de 1820 recurre a una noción de Espíritu Objetivo, para de este modo otorgar una prioridad a las configuraciones ya dadas de cada cultura, sin que sea ya posible un uso dualista y ambivalente de la dialéctica, como ocurría en sus primeros escritos. Por eso la *Fenomenología* supone el mayor esfuerzo por lograr la completa racionalización de la religión cristiana, dando el primer paso hacia el así llamado idealismo absoluto. Pero en la *Fenomenología* también irrumpe por primera vez con fuerza una forma peculiar de positivismo materialista y de ateísmo anticristiano, donde ambos extremos se pueden invertir con relativa facilidad, como el mismo demostró en *la dialéctica entre amo y esclavo*, también de aquella época. En cualquier caso sus posteriores seguidores han vuelto a tematizar el *problema de la diferencia* como la cuestión básica sobre la que gira toda la filosofía posterior a Hegel. Ya sean de derechas o de izquierdas, incluido el postmodernismo filosófico posterior a Heidegger, o el propio análisis filosófico, todos coinciden en este punto. Por su parte Siep opina que Hegel no resolvió de forma adecuada este problema, pero los posteriores tampoco han sabido escapar de los malentendidos que entonces se produjeron.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda el *problema de la diferencia* sigue siendo la cuestión decisiva de todo el pensamiento posterior

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

a Hegel. Sin embargo la reconstrucción propuesta por Ludwig Siep plantea un problema. ¿Realmente las propuestas del joven Hegel admiten estas dualidades y ambivalencias, o más bien son resultado de una interpretación meramente metodológica de los propios principios normativos de la dialéctica, desde presupuestos meramente pragmatistas, cosa absolutamente contraria a los principios programáticos de su idealismo Absoluto? Por otro lado, las dualidades y ambivalencias que la razón introduce en el uso de sus propias construcciones, ¿no se podrían haber evitado si se hubiera otorgado al *silogismo práctico* un origen y un alcance adecuado? De ser cierta esta posibilidad, se podrían proseguir las sugerencias posteriores del propio Hegel para ver los problemas con que el mismo se encontró, como recientemente también se ha sugerido (cfr. Schnädelbach, H.; *Hegels praktische Philosophie*, Suhrkamp, 2000), aunque siga siendo aún hoy día el talón de Aquiles de la filosofía después de Hegel por no haberlos resuelto de forma satisfactoria para todos.

Carlos Ortiz de Landázuri

Stoellger, Philipp: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebensweltherme neutik und ihr religiosphänomenologischer Horizont*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, 583 págs.

'*Metáfora y mundo de la vida*' defiende el uso reflexivo metodológico de la *metáfora* que hizo Blumenberg (1920-1996), al modo como antes ya ocurrió en Vico, Lutero, san Agustín y la escolástica franciscana, sin fomentar por ello una vuelta a una metafísica de la presencia fáctica, como denunció Heidegger. Según Phlipp Stoellger, el recurso a la metáfora permite justificar una *hermenéutica del mundo de la vida* desde un *horizonte fenomenológico* de alcance verdaderamente metafísico, o estrictamente religioso, sin reincidir en un escepticismo como el que se hizo presente en Derrida y el postmodernismo filosófico posterior. En su opinión, el recurso a la metáfora da lugar a procesos de *metarracionalización*, o racionalización secundaria, que permiten extrapolar la validez de un determinado razonamiento para otros casos semejantes, generando un proceso de ilimitada ampliación del propio conocimiento, como ya fue señalado por Jüngel, Ricoeur, Plessners o Cassirer. Además, el recurso a la metáfora por parte de la razón también ha generado una posterior

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

reflexión acerca de este mismo proceso *autorreferencial* que ha permitido dar este salto inicial, generando a su vez un posterior proceso de *remetaforización* y de paralela *reteologización*, en sí mismo interminable, aunque nunca se pueda evitar la *distancia infranqueable* que la metáfora introduce entre el interprete, el objeto o texto interpretado y el propio *mundo de la vida* al que ambos pertenecen. Especialmente esto ocurre en el caso de los mitos donde mediante el uso de la metáfora la fantasía alcanza una '*vera narratio*' genérica, o tópica, como ya indicó Vico. O como también sucede de un modo aún más claro en la *metáfora absoluta* donde el *proceso metafórico* culmina en un único objeto, que de este modo queda identificado, como sucede en el caso de la noción de Verdad o de Ser Subsistente en filosofía; o con la noción de Creador, Crucificado o Redentor en la teología, siguiendo las propuestas de Snells, o antes Bultmann. En cualquier caso no se admiten los argumentos en contra de una *metaforología definitiva* de Derrida, aunque se reconoce que en todos estos casos queda indeterminado el referente concreto de cada una de estas metáforas absolutas. En cualquier caso el recurso a la metáfora ha hecho posible el paso del mito al logos, de la religión a la teología, de la ideología a la ciencia estricta, o del fenomenismo a la fenomenología, sin por ello poder salir del *mundo de la caverna* o del *laberinto* en el que el hombre se encuentra. De igual modo que tampoco se puede garantizar la adquisición de una *ciencia estricta*, o el logro de *una mejor comprensión* de los enigmas y misterios, que ella misma descubre. En este sentido la monografía se marca un doble objetivo:

1) La *metaforología* es el método originario para *comprender el ser* en el cristianismo y en la tradición agustiniana y franciscana posterior. La metáfora se concibe como un presupuesto *antepredicativo* de toda posible comprensión, pero sin poder aspirar a la pretensión imposible de superar la *diferencia infranqueable* que Heidegger y Derrida establecieron entre el ser y los entes, o de los sujetos entre sí.

2) *La aplicación de la metaforología* a la mitología, a la religión, a la *teología*, o a la propia *metafísica*. Se recurre a distintos tipos de metáforas y géneros literarios, dando cabida a una cierta indeterminación en sus propias explicaciones, como ya hizo notar Nicolás de Cusa. Todo ello generó la polémica que Blumenberg mantuvo con Jüngel acerca del misterio de la muerte de Dios en '*La Pasión según San Mateo*'; es decir, si la propuesta de Blumenberg tiene un sentido meramente *secularizador*, como le critica Jüngel; o, si a pesar de todo, la escenificación de la pasión sigue teniendo un referente metafórico único, poniendo de manifiesto la

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

conexión existente entre el misterio de la creación y de la redención, o salvación a través de la Iglesia. Blumenberg sigue postulando a este respecto un *ateísmo meramente hipotético*, como si 'Deus non daretur', aunque opine que la presencia oculta de la divinidad se sigue haciendo aún más necesaria.

Para concluir una reflexión crítica. Philipp Stoellger enmarca las propuestas de Hans Blumenberg dentro de tradiciones de pensamiento muy distintas. Sin embargo silencia la deuda que de un modo explícito mantuvo respecto de la tradición judía, sin pensar que su *ateísmo hipotético* suponga un apartamiento de esta tradición, como recientemente se ha señalado (Markus Hundeck, *Welt und Zeit*, Echter, Würzburg, 2000). Por otro lado se concibe la *metaforología* de Blumenber como un saber propedéutico, que permite un análisis fenomenológico de la religión, o de la metafísica, aunque sin atribuirle en ningún caso una *fuerza probada positiva*, que se pueda afirmar como el punto de partida fenomenológico de una *ciencia estricta*. Según Stoeller, la metaforología de Blumenberg sólo permite elaborar una *teología negativa*, sin que sea posible dar el paso hacia una *teología de la revelación positiva*, donde el uso de determinadas *metáforas absolutas* permitiera poner de manifiesto el modo de ser de Dios *quad se* y no simplemente *quad nos*. Sin embargo cabe preguntarse, ¿realmente Blumenberg concibió el *ateísmo hipotético* y la *teología negativa* subsiguiente como un término de llegada, o solamente una actitud metodológica abierta a su vez al misterio de la vida?

Carlos Ortiz de Landázuri

Stolarski, Grzegorz: *La possibilité et l'être. Un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, colección Dokimion, nº 26, 2001, 340 págs.

Hacía décadas que la biblioteca científica reclamaba una obra como la presente. Luego de los trabajos de Noële Maurice-Denis, *L'être en puissance d'après Aristote et st Thomas d'Aquin* (1922), y Guy Jalbert, *Nécessité et Contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses Prédécesseurs* (1961), nadie había acometido hasta hoy la tarea de presentar

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

una reflexión monográfica sobre la teoría modal de Tomás de Aquino, articulada sobre el concepto de 'posibilidad'.

A fin de rellenar ese vacío, *La possibilité et l'être* se propone la difícil tarea, por un lado, de manifestar la importancia de la ontología tomasiana a la hora de discutir con las concepciones modales contemporáneas; y por otro, la de reinterpretar la lectura neotomista del 'ser posible' —leyendo el *corpus thomisticum* a la luz de los predecesores de Santo Tomás, y, precisamente, en diálogo con la reflexión lógico-modal más reciente—.

Como puede notarse, el eje del libro es el Aquinate, pero Stolarski quiere exponer la 'posibilidad' tomasiana *en contexto*: el autor lo hace de modo admirablemente sintético. Aristóteles, Agustín, Boecio Abelardo, Avicena, Averroes, Alberto Magno, Roberto Grosseteste, Gilberto Porretano, Duns Escoto, Suárez, Leibniz, Wolff, algunos neotomistas del s. XX (Morton, Coreth, Gilson, Klubertanz, Smith), Kripke, Stalnaker, Plantinga, Adams, son algunos —por no mencionar a todos y cada uno— de los hombres que comparecen en las páginas del libro. En el conjunto de la exposición de esta serie de autores, santo Tomás ocupa explícitamente un tercio de la misma. Cierto que lograr compendiar tanta gente y problemas, y ser al mismo tiempo profundo en el abordaje de las cuestiones, no es trabajo fácil. No obstante adornado de una elogiable claridad en la redacción, nuestro autor pocas veces se adentra en un análisis más detallado de los temas que él va implicando en el discurso.

Como señala en la p. 53, el pensamiento modal de Tomás de Aquino es viable gracias a la confluencia de Aristóteles y la reflexión medieval sobre la enseñanza bíblica del misterio de un *Deus omnipotens* productor de una *creatio ex nihilo*. En lo que respecta al filósofo de Estagira, ha de destacarse que en la interpretación de su ontología modal, el autor sigue principalmente a Hintikka. En concordancia con éste, el "paradigme modal aristotélicien", queda esencialmente caracterizado por el *principio de plenitud*: "chaque possibilité (générale) doit se réaliser au moins une fois" (p. 41). Por consiguiente, si esto es así, el choque en Tomás de Aquino entre las dos confluencias aludidas es natural y previsible: según Aristóteles, todas las posibilidades genéricas estarían realizadas; en cambio, según la primitiva teología cristiana, existen tales tipos de posibilidades no realizadas (cfr. p. 54).

En el siglo XX, a través de "la construction des sémantiques modales (surtout la sémantique de Kripke en 1963)" (p. 7), comienza a redescubrirse la importancia de examinar las bases ontológicas de la reflexión lógico-modal que C. Lewis había hecho renacer con su crítica a los

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Principia Mathematica de Russel y Whitehead. Es así, pues, que un acontecimiento va despertando al otro, y cuanto más hacia delante se fija la meta, tanto más hacia atrás se va reclamando la solución de los problemas. Como si la nostalgia fuese el principio lógico por excelencia: de Kripke a Leibniz, y de éste a los medievales pasando por los antiguos.

El objetivo de *La possibilité et l'être* no es otro que "reconstruire la possibilité chez Thomas d'Aquin, afin de trouver sa raison ontologique. Il s'agit donc de montrer le principe ontologique (d'être) selon lequel on détermine quelque chose comme possible" (p. 10).

Por último, ha de llamarse la atención sobre el hecho de que éste no constituye un trabajo exhaustivo sobre la problemática de que trata. No hay que ir muy lejos para comprobarlo —sólo una excursión hasta su repertorio bibliográfico servirá para detectar la omisión de importantes trabajos (y no sólo en español) a tener en cuenta—. Con todo, como ya se ha aludido, tan sólo por haber abierto la brecha en terreno tan escarpado y espinoso —y por ello poco transitado—, esta obra obtiene su *récompense*.

Santiago Argüello

Swinburne, Richard: *Epistemic Justification*, Oxford University, Oxford, 2001, 262 págs.

Justificación epistémica analiza diversas interpretaciones actuales del modelo de *explicación causal* de tipo humeano, iniciado por Hempel. Según Richard Swinburne, este modelo también se puede aplicar a la justificación de nuestros conocimientos y creencias en general, ya se logre un certeza matemática o moral, como de hecho ocurría en la noción clásica de ciencia. En su opinión, en estos casos cabe establecer una separación entre la justificación interna y externa de nuestros conocimientos y creencias, según hagamos un uso sincrónico o diacrónico del modelo de explicación causal. En ambos casos la diferencia estriva en si se va más allá o no de lo que ocurre simultáneamente en el mismo tiempo, otorgando a las conclusiones así justificadas (justified) un grado de *probabilidad bayesiana* meramente *a posteriori*, o también *a priori*, según se le atribuya un valor independiente o dependiente de una hipótesis previa. A partir de aquí se atribuye a las diferentes formas de *conocimiento* una probabilidad *intrín-*

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

seca verdaderamente *garantizada* (warrant), aunque evidentemente este último paso ya se sitúa más allá de Hume y Hempel.

La publicación tiene ocho capítulos: 1) La separación entre las teorías *internalistas* y *externalistas*, según utilicen criterios sincrónicos o diacrónicos, que recurren a principios exteriores a uno mismo. 2) La *creencia* como conocimiento justificado, pero que no siempre reúne suficientes garantías. 3) Los distintos tipos de *probabilidad lógica* admitidos por los internalistas y los externalistas, según el grado de evidencia aportada sea 'a posteriori' o estrictamente 'a priori', siguiendo el método de Bayes. 4) Los *modos de inferir* el grado de probabilidad de una proposición a partir de otra igualmente probable, aunque remitiéndose en última instancia a criterios de evidencia. 5) Las *teorías internalistas* acerca de la justificación sincrónica de la probabilidad y evidencia. 6) La *probabilidad lógica* de las creencias justificadas de un modo sincrónico o internalista. 7) Las *teorías externalistas* acerca de la justificación diacrónica de la probabilidad y la evidencia, aunque tienen poca aplicación en la justificación de la acción humana. 8) El paso de la creencia a las distintas formas de *conocimiento verdaderamente garantizado* (warrant). Finalmente, en los *apendices* se analizan diversas teorías acerca del papel que desempeñan las evidencias en la confirmación de una hipétesis: si se les debe otorgar una validez provisional en dependencia de una hipótesis y de la decisión correspondiente, como sugiere Popper, Neumann, Morgenstern, etc.; o si se les atribuye una validez completamente independiente de las hipótesis, como propuso Hempel, Ramsey y algunos seguidores del *método bayesiano*, como Howson, Garber, Jeffrey, Solomonoff, Neyman-Pearson, Audi, Swain, así como otros defensores de una *epistemología naturalizada*, como Quine, Chisholm o Williamson, con los que sin embargo se polemiza.

Para concluir una reflexión crítica: Richard Swinburne propone una ampliación del modelo *de explicación causal humeana*, o de *cobertura legal hempeliana*, tomándolo como término de referencia obligado de toda forma de saber. Con este fin recurre a la noción de *probabilidad bayesiana* como procedimiento para articular lo interno y lo externo, en el uso sincrónico y diacrónico del propio modelo de cobertura legal. Sin embargo es muy discutible que el *cálculo bayesiano* se pueda reconducir a un modelo de este tipo, cuando la propia articulación entre el concepto de probabilidad 'a priori' y 'a posteriori' requiere la aceptación de unas regularidades previas, o de unas *probabilidad intrínsica*, que se debe postular con anterioridad a su posterior confirmación mediante un modelo de cobertura legal. También en su caso hay un *resto garantizado*, que se afirma como un

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

presupuesto del propio modelo programático, pero que es de imposible justificación por ser en sí mismo *inanalizable*, al menos si se quiere ser consecuente con el modelo de cobertura legal. Sólo cabría justificarlo en virtud de un *decisionismo metodológico*, pero eso supondría salirse ya definitivamente del modelo de Hempel, volviendo una vez más a Popper.

Carlos Ortiz de Landázuri

Tiercelin, Claudine, *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, 126 págs.

La profesora Claudine Tiercelin de la Universidad de París XII, es una especialista en el pensamiento pragmatista americano, en especial en C. S. Peirce. En el trabajo general sobre la filosofía de Hilary Putnam que aquí se reseña hace una presentación de sus líneas fundamentales desde la perspectiva del pragmatismo, esto es, presentando a Putnam como un continuador de una tradición filosófica norteamericana, de la que ha recibido el influjo de tesis cruciales y a la que ha aportado con su propia reflexión. Dada la profunda familiaridad de Tiercelin con los autores pragmatistas americanos clásicos, se encuentra en una excelente posición para acometer esta tarea. Tiercelin tiene éxito en mostrar cómo Putnam, al proseguir las ideas de Peirce, James y Dewey —sin dejar de contribuir fuertemente a las corrientes más centrales de filosofía analítica— ha hecho del pragmatismo una tradición filosófica viva. En este respecto son varios los méritos de este breve libro. Por un lado, Hilary Putnam es un autor de una enorme complejidad por la existencia de varios períodos muy marcados en el desarrollo de su pensamiento en los que —además— existen hilos conductores que permanecen a través de los cambios. El público filosófico general tiene urgente necesidad de una obra que sea capaz de presentar de manera clara y sucinta cuáles son los aspectos centrales y los puntos de quiebre en cada período. El libro de Tiercelin precisamente viene a llenar este vacío que, curiosamente, ni siquiera ha sido cubierto en inglés. Este sólo hecho constituye ya un importante aporte de este libro. Por otro lado, es frecuente que quienes se acercan a estudiar a Putnam tienen una fuerte formación en filosofía analítica y —por ello— pueden apreciar los aportes del pensamiento de Putnam sólo en lo que tiene de más relevante para unos cuantos debates que resultan

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

más familiares por concentrar la atención de los filósofos profesionales analíticos, pero esto mismo hace que muchas veces se pierdan de vista otros aspectos del contexto cultural y polémico en el que ha surgido y del que se ha alimentado el pensamiento de Putnam. En especial, Putnam en los últimos treinta años ha estado pensando los problemas en continuo diálogo con los pragmatistas clásicos y la influencia de estos autores sobre él explica buena parte de las motivaciones y los énfasis de su producción filosófica, precisamente en los aspectos que resultan menos familiares para alguien formado en filosofía analítica. El libro de Tiercelin, entonces, ofrece precisamente la imagen de un Putnam plenamente inserto en la tradición del pragmatismo indicando, cuando resulta necesario, ciertas reservas críticas sobre el tipo de pragmatismo desarrollado por este filósofo.

El trabajo está dividido en cuatro capítulos junto con una introducción y una conclusión. Ya en la introducción, señala Tiercelin que la motivación del libro es la presentación de cómo la filosofía de Putnam pretende conseguir una posición equilibrada entre la promoción de las ideas de tolerancia y pluralismo sin caer en el escepticismo epistemológico o moral (cfr. pág. 10). Se trata de dar cuenta de un acceso falible y plural a la realidad, tanto en lo que tiene que ver con el mundo físico como con lo que tiene que ver con el mundo de lo humano, que no deje —por ello— de ser realmente un *acceso* cognoscitivo legítimo. La importancia del pragmatismo tradicional americano para la consecución de este empeño teórico viene dado por la relevancia que tienen para este programa sus ideas centrales: (i) anti-escepticismo, (ii) falibilismo, (iii) el rechazo de la dicotomía entre hechos y valores y (iv) la tesis según la cual la práctica debe poseer cierta prioridad en filosofía (cfr. pág. 11). Desde un principio se trata de una línea de pensamiento que busca descubrir la conexión entre la racionalidad desplegada en nuestras ciencias naturales maduras y la racionalidad que se despliega en la praxis humana. Esto, por un lado, implica el debilitamiento de cierta concepción de la ciencia que ve en ella el paradigma de la objetividad, pero también implica el fortalecimiento de nuestro acceso en el mundo de la vida a nuestra propia naturaleza como seres racionales, libres y para quienes la existencia se presenta ante todo bajo la forma de un desafío ético.

Con todo, el itinerario por el que Putnam ha pasado para llegar a asumir como propia esta tarea intelectual ha sido tortuoso. El capítulo primero ("Un point de départ anti-pragmatiste?", págs. 13-47) presenta las posiciones básicas de Putnam con anterioridad al período llamado de

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

"realismo interno". Aquí, existe una motivación intelectual dada esencialmente por la reacción contra el positivismo. La reacción contra el positivismo en el que Putnam se formó en su educación y en los primeros años de su carrera llevan a la postulación de una imagen básicamente realista respecto de la ciencia. La ciencia debe ser comprendida literalmente, sin re-interpretaciones filosóficas, como presentando las estructuras verdaderamente reales del mundo. En esta concepción general se inscriben los aportes de Putnam sobre filosofía de las matemáticas y la lógica (págs. 18-24), filosofía de la ciencia (págs. 24-28), la teoría causal de la referencia (págs. 29-36) y la teoría funcionalista en filosofía de la mente (págs. 36-39). Concluye este capítulo Tiercelin con la presentación de las consideraciones de teoría de modelos que fueron haciendo que en Putnam se vaya minando el convencimiento sobre cierta forma de realismo y que conducirían directamente al período "internalista" posterior (págs. 39-47). Destaca también Tiercelin que muchas de las contribuciones de Putnam en esta época estaban realmente muy cerca del tipo de propuestas de Peirce, aunque Putnam pensara en este período que el pragmatismo estaba en las antípodas del realismo que él pretendía defender (cfr. págs. 46-47).

El siguiente capítulo ("Vers le réalisme interne ou 'pragmatique'", págs. 48-71) presenta ya decididamente la irrupción de temas pragmatistas en Putnam, en especial con su libro *Reason, Truth and History* (Cambridge, Cambridge U.P., 1981) y los trabajos recopilados en el tercer volumen de sus *Philosophical Papers* titulado *Realism and Reason* (Cambridge, Cambridge U.P., 1983). Tiercelin concentra aquí su atención básicamente en dos cuestiones: en primer lugar, en la interpenetración de hechos y valores defendida desde este período por Putnam (cfr. págs. 48-52) y, en segundo lugar, en el rechazo putnamiano a la noción de "realismo metafísico" (págs. 52-64), comparándolo con las tesis de los pragmatistas clásicos sobre la verdad (págs. 64-71). Un rasgo característico de la posición "internalista" defendida en estos trabajos es el rechazo de la idea de verdad como correspondencia entre el pensamiento (y los signos lingüísticos de este pensamiento) y la realidad. La verdad es postulada como cierta forma de aseverabilidad racional idealizada, esto es, como el juicio que debería ser dado por un cognoscente en circunstancias epistémicas suficientemente buenas. Este juicio es estable entre diversos sujetos y entre diversos instantes de tiempo, por lo que se trata de una teoría de la verdad en la que, por un lado, no se hace espacio para condiciones de verdad completamente trascendentes a nuestras capacidades epistémicas, pero —por otro lado— la verdad no resulta de lo que crea cualquier sujeto

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

en cualquier momento y dada cualquier evidencia. En principio, no están permitidos estados de evidencia racional idealizada suficientes para afirmar p y no-p, aunque no hay tampoco justificación para postular que, para todo estado de cosas p, o bien p o bien no-p. Se trata, en otras palabras, de una semántica típicamente anti-realista. Las interesantes acotaciones de Tiercelin ponen en conexión estas tesis de Putnam, habitualmente vinculadas a las ideas de Michael Dummett, con los pragmatistas clásicos.

En el capítulo "Pragmatisme et réalisme à visage humain" (págs. 72-96), Tiercelin considera con más detención la tesis de la relatividad conceptual (págs. 72-74), el rechazo de la teoría funcionalista de la mente (págs. 75-78), la noción de racionalidad "no criterial" (págs. 78-84) y concluye con una nueva conexión con las ideas de los pragmatistas clásicos (págs. 85-96). Putnam, con el paso de los años ha hecho de la tesis de la relatividad conceptual el núcleo de toda su propuesta metafísica. La idea central es que existe una pluralidad de descripciones en algún sentido equivalentes y, en algún sentido, incompatibles de la realidad. Estas descripciones de lo real vienen dadas por la utilización de repertorios conceptuales alternativos que serán seleccionados por la aparición de criterios pragmáticos de relevancia contextual. Como toda descripción de lo real exige una batería de recursos conceptuales mediante los cuales tal realidad pueda ser tipificada, y como las selecciones de tales esquemas conceptuales vienen dadas por nuestros intereses, nuestra cultura y nuestra situación histórica en la gran conversación de la humanidad, resulta que lo real quedará inextricablemente unido a nuestra "construcción" pragmática. La duda que plantea esta idea de la relatividad conceptual es cómo puede evitarse con esta interpenetración entre los hechos y nuestra cultura un relativismo cultural rampante.

Ésta es precisamente la cuestión que aborda el capítulo "Vers le réalisme naturel" (págs. 97-114), haciéndose aquí una presentación de parte del interesante debate entre Putnam y Rorty. Junto a lo anterior, se indican las líneas de la última producción de Putnam dedicada a la crítica de las epistemologías de interfaces, para asegurar nuestra conexión epistémica con el mundo (cfr. págs. 101-110). Concluye Tiercelin que el pensamiento de Putnam tiene como hilo conductor la pretensión de rechazar el cientificismo contemporáneo que hace desaparecer el mundo de lo humano, sin que esto signifique la caída en el escepticismo o el relativismo irónico y desencantado de un Rorty. Dice Tiercelin: "Le realisme pragma-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tique a de toute évidence évité le premier danger; il est moins sûr qu'il ait évité le second" (pág. 124).

Como valoración general, puede decirse que —aunque se trata de un trabajo necesariamente limitado en sus pretensiones, dada la extensión del volumen— se trata de un libro útil para introducir al lector en un autor complejo y que, por sus múltiples cambios de opinión, ofrece desde afuera el aspecto de una selva difícil de penetrar. Servirá para que muchos filósofos puedan encontrar aquí una guía confiable para explorar la selva y discutir directamente los aspectos del rico pensamiento de Putnam que aparezcan como más sugerentes e iluminativos. Éste ha sido, por lo demás, el propósito de la autora.

José Tomás Alvarado

Tomás de Aquino, Pedro de Alvernia, *Comentario al libro de Aristóteles sobre 'El cielo y el mundo'*, Cruz Cruz, J. (ed), Eunsa, Pamplona, 2002, 540 págs.

El editor de esta traducción, Juan Cruz Cruz, considera que este comentario tomista de la obra aristotélica manifiesta un enigma cosmológico e histórico de gran envergadura, a pesar de no compartir hoy día la mayoría de sus presupuestos. Se toma tal obra como representativa de un tipo de pensamiento antiguo cargado de prejuicios míticos, que a su vez pretende superar los numerosos enigmas que genera con ayuda del saber filosófico. La traducción también incluye a este respecto los complementos que Pedro de Alvernia hizo a los dos últimos libros del 'Comentario', divididos ahora en diecinueve lecciones, por considerar que son igualmente representativos de esta mentalidad. Se admiten a este respecto tres definiciones posibles del *Cielo* o *Mundo*: 'la última esfera, todas las esferas y todo el universo', adoptando en cada caso un punto de vista filosófico natural, geométrico-matemático o estrictamente teológico, con perspectivas contrapuestas pero complementarias. En este sentido se señalan cinco innovaciones metodológicas del 'Comentario:

1) La separación entre la consideración natural y la meramente hipotética acerca de las suposiciones astronómicas, sin exigirles solamente que 'salven los fenómenos', como hizo Ptolomeo. Se indica así el nivel de análisis donde se sitúa la reflexión de todo el 'Comentario';

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

2) El reconocimiento de las limitaciones del propio método científico, ya sea debido a la lejanía de su objeto, ya sea por la parquedad de accidentes sensibles con que se muestran los astros, configurando en cualquier caso un mundo *heterogéneo* e internamente jerarquizado, sin por ello renunciar a una profundización en el conocimiento de sus enigmas más intrincados;

3) La consideración precisiva de los cuerpos astrales desde un punto de vista estrictamente matemático o cuantitativo, en contraposición al meramente físico, natural o del movimiento;

4) La contraposición antropológica entre el movimiento natural y violento, tanto en los cuerpos sublunares como en los astrales, según se les pueda asignar una finalidad ya dada o carezcan de ella;

5) La contraposición entre la *dependencia natural* ejercida sobre un inferior por un agente activo superior, ya sea racional, astral o divino, y el *desorden antinatural*, que los movimientos violentos de un agente de naturaleza inferior pueden producir en el superior, cuando actúan de un modo irracional sin perseguir una finalidad ya dada. A su vez se indican las consiguientes consecuencias de tipo ético y teológico derivadas de estas nociones.

A su vez se señalan siete aportaciones principales de este 'Comentario' respecto de la ciencia natural aristotélica, así como de la metafísica y de la propia ética.

1) En relación a la *física* la obra tomasiana aporta un triple punto de vista en la consideración del *Universo*, visto como un *Cosmos* cerrado, finito y jerarquizado (centrado en la Tierra), según se analice los atributos de todo el conjunto (libro I), de los cuerpos o elementos *celestes* específicamente (libro II), o de los elementos simples del mundo *sublunar*, ya estén inducidos sus movimientos por ellos mismos, de un superior o de un inferior (libro III).

2) Separación entre el cielo *empíreo* o *ígneo* (o lugar de los cuerpos resucitados y de los ángeles, introducido por exigencias de tipo teológico), y el *astral*, que es objeto específico de la ciencia natural, ya se trate del cielo cristalino o sideral, que a su vez se divide en ocho esferas igualmente incorruptibles, sin tomar posición en la controversia entre Eudoxio y Ptolomeo a este respecto.

3) Contraposición entre el movimiento *circular* y el *rectilíneo*, entre la circunferencia o la esfera y el resto de las figuras geométricas. Al primer tipo de movimiento se le otorga una prioridad de tipo estructural y

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

a la vez funcional o dinámica, ya que se trata de los elementos geométricos más simples, a los que se asigna un carácter perfecto e indestructible, sin depender de ningún otro principio anterior, ni estar compuesto de otros contrarios más simples. Este universo aristotélico es totalmente *heterogéneo* a nuestro mundo entorno, pero nos permite percibir un tiempo circular, real, cosmológico, único, objetivo, uniforme, común a todos los movimientos que se dan por debajo de él, pero cuyo fundamento se debe situar en un lugar muy distinto y superior. Por su parte, Juan Cruz incluye también algunas consideraciones acerca de la doctrina pagana del *Gran Año* y la duración de los *ciclos cósmicos*, o acerca del modo como acaecerá el *fin del mundo*, haciendo notar como la fe da una respuesta congruente a un problema teológico que excede las posibilidades del saber racional.

4) Se separan tres tipos de materia: a) la *ávida* o propensa a recibir una forma distinta, como sucede en los cuerpos sublunares o corruptibles; b) la *saciada*, que puede cambiar de lugar, aunque no de naturaleza, como le sucede a los cuerpos astrales; c) la *empírea* o *ígnea*, o con una inmovilidad pasiva, aunque no activa.

5) Se asigna a los cuerpos astrales una *capacidad universal* de actuar sobre el resto de los seres naturales con una *doble causalidad*, teleológica y a la vez *fortuita* o 'per accidens', según su acción persiga un fin preciso o no. Por eso Aristóteles les atribuyó a los astros un carácter *inteligente* y a la vez simplemente *motor* según actúen a modo de causal final o simplemente agente, estando a su vez movidos por otra *inteligencia separada* anterior. Los astros ejercen así sobre el resto de los cuerpos naturales una *causalidad jerarquizada*, que en unos casos se le asigna un carácter universal y *unívoco* como, según el *Tetrabiblos* de Ptolomeo, se puede comprobar en el caso del Sol y la Luna; en otros casos su influjo puede ser meramente *equívoco*, cuando su influencia sobre los seres corpóreos inferiores carece de un fin previamente determinado, o tenga efectos meramente *per accidens*, o *fortuitos*, aunque en ambos casos su dominio sólo durará hasta el día del juicio.

6) Se contraponen tres formas de individuación de una sustancia: las *sustancias separadas* o espirituales (los ángeles) cuya individuación no es por la materia, agotando cada una su especie; las *sustancias corruptibles* que se remiten en todo caso a una *materia parcial*, sin que un solo individuo sea capaz de agotar todas las posibilidades de la especie, por lo que siempre cabe la multiplicación en razón de la materia; y los *cuerpos celestes*, incluido el Universo en su conjunto, cuya *potencia activa* afecta

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

por igual a la *materia total* existente, como se puede demostrar en el caso del Sol y la Luna, pudiendo incluso abarcarla de un modo efectivo en su totalidad, como es evidente en el caso del Mundo o Cielo, agotando un solo individuo todas las posibilidades de la especie, sin que ya el Universo ni cada uno de los astros sean susceptibles de multiplicación.

7) Define la *Astrología* como una ciencia teórica acerca del *tiempo* cíclico, reiterativo e inexorable, que rige a los *eventos futuros* del ámbito material o corpóreo, aunque dejando a salvo los márgenes de libertad en el hombre, debido a su espiritualidad. El influjo de los astros puede afectar de un modo 'per accidens' o fortuito a las potencias orgánicas, e indirectamente también a la voluntad y a la inteligencia, haciendo que el hombre tenga más o menos *fortuna*. Sin embargo la *custodia de los ángeles* refuerza el *gobierno providente* de Dios, haciendo que el destino de cada hombre en particular se regule en conformidad con sus disposiciones, sin depender ya solamente de la *fortuna*.

8) Balance y perspectivas: se hace notar como 'volver a santo Tomás no equivale a restaurar servilmente el tomismo medieval', ni mantener 'las concepciones periclitadas de su física celeste'. Por eso es necesario que el tomismo actual 'elabore una nueva cosmología' actualizada, a partir de las 'categorías ontológicas que aún están intactas', aunque se reconoce que en el caso de santo Tomás 'la teoría ontológica y la teoría astronómica están ahí enlazadas de manera inextricable'.

Carlos Ortiz de Landázuri

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra