

RESEÑAS

AZÚA, Félix de, *Cortocircuitos. Imágenes Mudas*, Abada Editores, Madrid, 2004, 90 págs.

Imágenes mudas. El silencio de una imagen muda revela su querer decir, su apertura a la interpretación y con ella, inevitablemente, a su posibilidad de equívoco. Vale decir que esa imagen no ha de ser forzosamente una *figura* entendida como representación pictórica o como resultado del modelar o del esculpir del artista (armado o no con buril, cincel o escoplo). Puede ser también una representación figurativa, una alegoría que sugiera un sentido a través de las palabras y estructuras que conformen un texto o que se hayan ido plasmando, pincelada a pincelada, en un lienzo. También los textos son imágenes mudas. Félix de Azúa nos presenta en *Cortocircuitos* los fallos de la comprensión inmediata producto de esta apertura a la interpretación a través de cinco imágenes, sean éstas presentadas en papel o en lienzo: la narración bíblica de la diáspora de las lenguas y el supuesto “castigo divino”, esto es: Babel; el origen de la sexualidad, del pecado y de la muerte en Adán y Eva (acudiendo a las pinturas de Hans Baldung Grien); el ensayo «Como el perro y el gato» sobre la representación de Venus en la pintura y, finalmente, los dos últimos trabajos, el primero centrado en Manet y en la quiebra del acuerdo narrativo en pintura y, el segundo, sobre el equívoco que lleva a situar el comienzo de la modernidad en Goya (y no en Manet). Por tanto, cinco son los ensayos que conforman este libro de ágil lectura: tres de ellos publicados con anterioridad e inéditos los dos restantes, y en todos ellos se nos presenta la constatación de una avería en los canales de transmisión del sentido. Cortocircuitos.

Un cortocircuito señala el carácter trunco en la transmisión de una corriente eléctrica, un mal contacto, un algo que no funciona, una energía que se pierde, que se fuga. Chispazo. Y, sin embargo, una bombilla se

RESEÑAS

enciende —dice Azúa— cuando creemos haber comprendido algo. Nada corrobora nuestro éxito, pero sin embargo, creemos entender. Eureka. Y ése es el problema: nada ha garantizado nuestro éxito, hemos caído en el equívoco, en la obviedad de la interpretación, despachado ya nuestro volver a pensar. Lo creemos entendido y con ello *superado*. Félix de Azúa nos presenta con claridad (pero no amparados bajo la luz del bombillazo) los *contactos* evidentes (valga la metáfora “eléctrica”), un mirar que es, en realidad, una nueva forma de escuchar lo que los textos mismos dicen (sean éstos, ya lo hemos dicho, lingüísticos o pictóricos) y reconducir así la *corriente* del pensamiento lejos de los discursos ajenos a ellos. Nos presenta, en definitiva, la inocencia de una mirada que trata de entender sin prejuicios, libre de «*la ignorancia de lo que ignoramos*». Ver a través del grueso manto de interpretaciones que han contribuido en muchos casos a oscurecer sentidos en lugar de iluminarlos, convierte el ejercicio de volver a leer en *aprender* a hacerlo de *otro modo*, esto es: ir a lo que el texto mismo dice sin apoyarnos para ello en lo que se ha dicho tradicionalmente.

El acierto de este libro radica, en parte, en algo que el propio Félix de Azúa señala: la supuesta facilidad de comprensión de la pintura, y que utiliza a su favor. Las ilustraciones que acompañan a cada uno de los cinco ensayos son, en este sentido, un recorrido que se conforma como serialidad, como tejido de conexiones que antes parecían disparejas e imposibles, cortocircuitadas. De la *Torre de Babel* de Der Borcht o Brueghel el Viejo a las ruinas de las Torres Gemelas; de las primeras representaciones de Hans Baldung Grien en 1531 de *Adán y Eva* a *Eva, la serpiente y la muerte*: la conexión es inmediata, un nuevo horizonte de sentido se abre. Del mismo modo se hilvanan las conexiones que llevan de Giorgione y Tiziano a Manet y Cézanne en su representación de la Venus a través de *perros y gatos*, mostrándonos así, no una continuidad de lo que parecería un género pictórico, sino lo que se sustrae en el cortocircuito: la radical ruptura del pacto implícito entre narrador y espectador. Una ruptura que alcanza su culminación con la comprensión del término modernidad en los dos últimos ensayos. Y si Manet le quita la palabra a Goya (tal y como se titula el quinto y último capítulo), Félix de Azúa nos la da, habiéndonos desbrozado, en la ardua tarea previa, el terreno de las pretendidas verdades incuestionables y clausuradas. Las interpretaciones

RESEÑAS

adheridas a la tradición han de ser revisadas de nuevo. Momento es ya de volver a leer lo leído y de repensar aquello que se consideraba entendido y concluido.

Ana C. Conde
Universidad Autónoma de Madrid
ana.carrasco@uam.es

FERRER, Urbano, *Welt und Praxis. Schritte zu einer phänomenologischen Handlungstheorie*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2006, 188 págs.

Desde su primera publicación sobre la acción (*Perspectivas de la acción humana*, 1990) Urbano Ferrer ha dedicado diversas colaboraciones en revistas y libros colectivos a desarrollar aspectos particulares de la acción: sus dimensiones social e histórica (“La acción social y la dimensión histórica”, 1996), la intencionalidad de los actos voluntarios que integran la actuación (“Intencionalidad del conocer versus intencionalidad del querer”, 2003), su unidad ética desde una consideración finalista (“Aportaciones de la Fenomenología a la Teoría contemporánea de la acción”, 2004)... En este nuevo libro recopila los resultados de sus investigaciones anteriores, tomando como hilos conductores el mundo, en tanto que horizonte común a los actos proyectivos, y la razón práctica, desde la cual se vertebran los actos voluntarios que concurren en la unidad de la praxis. Los autores y corrientes de pensamiento con los que dialoga van de la Fenomenología (preferentemente Husserl y A. Schutz), y en menor medida la Filosofía de la existencia de Heidegger y Jaspers, al realismo del *actus essendi*, sobre todo en la versión renovada de L. Polo, que destaca el acto de ser propio de la persona y correlativamente las limitaciones del conocimiento objetivo para advertir los primeros principios. Colateralmente aparecen otra serie de temas, tales como la realidad del viviente personal desde la concepción, siguiendo los aportes de la Biología contemporánea y su sistematización por Zubiri, las teorías contemporáneas de la acción social de Weber a Schutz y Habermas o el modo

RESEÑAS

particular como las notas de la acción se flexionan en el caso específico de la acción política.

Así como en relación con la percepción el mundo significa el horizonte opaco y anónimo del cual se destacan los objetos percibidos, también los proyectos de acción definidos tienen en el mundo de la vida el fondo indeterminado de extracción de los motivos-porque, válidos para un observador externo cualquiera; análogamente, los efectos divergentes de las acciones intencionadas se entrecruzan en la trama de la historia, a la que también denominamos mundo. Es, en suma, el envolvente (según la denominación de Jaspers) de nuestras percepciones, proyectos motivados y consecuencias de nuestras acciones. No comparece en presencia mental, sino que rebasa la objetividad de lo hecho presente, sirviendo de base a los acontecimientos registrables, ya sean estados de cosas o complejos históricosociales.

En cuanto a la acción social e histórica, su estudio sólo es posible contando con el mundo ya dado atemáticamente, pero a la vez incorporándole rasgos de la razón práctica, tales como la unidad intencional de lo proyectado, la incoación del futuro en el curso de la actuación o la duplicidad entre la motivación latente en la intención y la acumulación inintencionada de los efectos de distintas actuaciones. De este modo, se prepara el terreno para abordar la razón práctica en la Tercera Parte del libro.

Con la razón práctica aparece la novedad en la acción frente a la repetición de lo ya dado como “lo mismo” en los distintos actos objetivantes; asimismo, la lógica de la razón práctica no es la de la condicionalidad de los hechos mundanos, sino que pende de la apertura incondicionada al bien, en el que convergen los motivos libremente asumidos; en tercer lugar, las leyes formales de la razón práctica incluyen entre otras las diferencias entre bien y fin, el fin y los medios o el querer y el desear, que el autor describe en términos esenciales. Y detrás de estos rasgos está la peculiaridad del ser de la persona, que desde el primer principio práctico de la *sindéresis* y su subsiguiente prolongación en los actos voluntarios derivados imprime el giro trascendental a la acción, patente por ejemplo en la verdad del propio querer frente a su naturalización descriptiva o en la libertad como crecimiento en el querer, y no sólo como acto de elección.

RESEÑAS

Se trata en fin de una obra de síntesis de planteamientos y perspectivas y que tiene como eje temático de convergencia la acción en tanto que reveladora de la originalidad de un alguien personal.

Angel Luis González
Universidad de Navarra
algonzal@unav.es

FREUDENTHAL, Jakob, et al. (eds.), *Die Lebensgeschichte Spinoza's*. Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal 1899. Mit einer Bibliographie. Herausgegeben von Manfred Walther unter Mitarbeit von Michael Czelinski, Frommann-Holzboog, Bad Cannstatt, 2006, 2 vols., XXVI + 425 y VIII + 482 págs.

Manfred Walther, uno de los mejores conocedores del pensamiento de Spinoza, ha llevado a buen término, con la colaboración de Michael Czelinski, la encomiable tarea de completar y poner al día la célebre obra de Freudenthal, publicada en 1899, que seguía constituyendo la mejor y más documentada fuente para conocer la biografía del pensador de Amsterdam. Hace unos años, Walther se había ocupado ya de la historiografía de la vida de Spinoza en su obra *Baruch de Spinoza-Lebensbeschreibungen und Dokumente* (F. Meiner, Hamburg, 1998), que figura como último volumen de la edición alemana de las obras completas de Spinoza. De aquí ha tomado algunos testimonios y documentos que ha incorporado a la nueva edición de la *Lebensgeschichte Spinozas*. Esta última obra se presenta explícitamente como una nueva edición de la de Freudenthal, cuya estructura respeta en sus líneas generales, y completa y amplía con numerosas aportaciones nuevas, que la investigación ha sacado a la luz a lo largo de los más de 100 años transcurridos. La edición de Walther añade más de 100 nuevos textos a la de Freudenthal e incluye un minucioso comentario que tiene en cuenta el estado actual de los estudios sobre Spinoza, así como una amplia bibliografía de más de 1.500 títulos —referidos todos ellos a los aspectos biográficos de Spinoza—, ordenada temáticamente y acompañada de dos tablas de índices, que la

RESEÑAS

hacen más manejable y facilitan su consulta. Una concordancia entre las ediciones de Freudenthal de 1899 y la actual de Freudenthal-Walther (2006), una cronología de la vida de Spinoza, y una tabla genealógica de la familia Spinoza desde principios del siglo XVI hasta mediados del XVII completan la obra, que está además magníficamente editada. Walther ha decidido, muy acertadamente, mantener la versión original de cada texto y la traducción alemana, como ocurría ya en la edición de Freudenthal.

El primer volumen de la edición de Walther se estructura en dos partes: la primera está dedicada a las descripciones biográficas sobre Spinoza, con la novedad de la breve biografía de Jelles, la primera de que se tiene noticia, pues está fechada el mismo año del fallecimiento de Spinoza. La segunda parte, la más amplia, recoge 207 documentos, que se dividen en los referidos a su familia, a las actividades religiosas y económicas de su padre Michael, a la vida del propio Baruch de Spinoza y, por último, un breve apartado que contiene los testimonios contemporáneos de y sobre el filósofo de Amsterdam. Este último posee el interés de ser el que, proporcionalmente, más testimonios nuevos aporta respecto a la edición de Freudenthal. El segundo volumen está dedicado al comentario de cada uno de los textos y documentos incluidos en el volumen primero y destaca por la profusión de notas y aclaraciones, abundantemente documentadas. Merece especial mención la amplia explicación del documento en el que se incluye el inventario de la biblioteca de Spinoza (vol. 2, pp. 182-240).

La biografía de Spinoza, no exenta de sucesos legendarios, ha interesado desde antiguo a los estudiosos, también porque “las fuentes de las que extraemos la información sobre el destino de Spinoza son turbias y escasas”, como Freudenthal señalaba en 1898 en el prefacio de su obra, y Walther recoge al principio de la nueva edición. El paso de los siglos no ha disminuido la atracción que ejerce la vida de aquel al que Oldenburg, en una carta a Boyle de 1665, denominó “un filósofo algo raro”, testimonio que, por cierto, aparece en la edición de Freudenthal y Walther ha suprimido en su nueva edición. Al margen de la anécdota, no cabe duda de que, si bien es verdad que el pensamiento de un autor requiere un adecuado conocimiento de su vida para poder ser comprendido en toda su profundidad, en el caso de Spinoza se confirma plenamente este principio.

RESEÑAS

Por eso, obras como ésta contribuyen decisivamente a hacer una historia de la filosofía que no se limite a una abstracta especulación sobre ideas, desencarnadas y separadas de su tiempo, sino que tenga en cuenta la persona concreta del filósofo y su circunstancia histórica y vital.

Víctor Sanz
Universidad de Navarra
vsanz@unav.es

GALLARDO GONZÁLEZ, Sara, *Sobre la pasividad y la actividad de la voluntad según Franz Brentano*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, 474 págs.

El estudio de la Dr^a. Gallardo contiene más de lo que su título anuncia. Abordando una cuestión difícil tanto en sí misma como en el pensamiento brentaniano, salen a la luz problemas y discusiones de mayúsculo calado filosófico. En su discurso se conjugan el rigor histórico y el interés por los problemas filosóficos mismos. Y ello se comprende bien si se tiene en cuenta el autor estudiado. Ciertamente, como es sabido y se refleja bien en el libro, Brentano asumió como propia la misión de renovar la entera filosofía de su tiempo, hondamente influida por Kant y lastrada por los presupuestos humeanos que el mismo filósofo prusiano concedió. De esta manera, Brentano descende a los fundamentos de la filosofía como ciencia, acudiendo a la doctrina aristotélica y de la mano muchas veces de Sto. Tomás; tradición que demuestra conocer bien y de la que no deja de disentir cuando honradamente así le parece. Para esos casos la autora se sirve, de modo muy oportuno, de los finos análisis de las mejores obras del recientemente fallecido profesor Millán-Puelles.

La preocupación inicial del libro es la de sacar a la luz las razones por las que el maestro de Husserl, refundando la clasificación general de fenómenos psíquicos o vivencias, unifica en un mismo género los sentimientos y las voliciones. Lo cual, por cierto, abrió el cauce —cegado por Kant— a las novedosas investigaciones que la fenomenología axiológica aportaría a la filosofía del siglo XX. La razón principal de esa unificación

RESEÑAS

parece ser doble: por un lado, la caracterización moral, y por tanto libre, también de los sentimientos —en cuanto que son sancionados voluntariamente—, y no sólo de los actos de voluntad; por otro, el carácter pasivo de la voluntad, puesto que necesita ser actualizada representativamente para su ejercicio. Ni la libertad ni la actualidad serían notas exclusivas diferenciadoras de la volición frente al sentimiento. La libertad y la causalidad son las líneas de fuerza del estudio; la primera fundada en la segunda.

De esta suerte, el libro se compone de cuatro capítulos. El primero está dedicado a la pasividad y actualización, donde se muestra la peculiar comprensión brentaniana de esas nociones en Aristóteles. Brentano concibe reductivamente, en opinión de la autora, la actualización y la causalidad: a saber, de modo mecanicista o simplemente eficiente. En el segundo capítulo se trata del cumplimiento de la ley causal, o del principio de causalidad. La universalidad de ese cumplimiento alcanza a Dios, pero la equivocada comprensión de la ley de causalidad y de Dios como Creador tienen por consecuencia curiosas conclusiones en el ámbito de la teología natural (como la negación de la inmutabilidad para Dios). Las incursiones del trabajo en este terreno, que se revela clave en el pensamiento de Brentano, son del mayor interés.

A la libertad de la voluntad se dedica la segunda mitad del libro: al análisis de la voluntad y sus actos, y a la libertad volitiva propiamente, en sendos capítulos. Al contrario que Kant, Brentano se niega a excluir a la voluntad, por libre, de la universalidad del principio de causalidad (que este último fundamenta de modo analítico y lo tiene por base indispensable de toda la ciencia filosófica). Pero reconoce en ella, con Kant, genuina moralidad y libertad. Y la consecuencia que Brentano extrae resulta paradójica: la libertad de la voluntad se limita al ámbito exterior, o del acto imperado; negándose para el acto elícito.

El examen y balance críticos que lleva a cabo la autora hacen de este libro, sin duda, un trabajo sólido, riguroso y profundo, que muy bien pue

RESEÑAS

de servir tanto para el estudio del tema tratado como para conocer mejor a uno de los más serios y originales pensadores del siglo XX.

Sergio Migallón
Universidad de Navarra
smigallon@unav.es

HAACK, Susan (ed.) y Robert Lane (ed. as.): *Pragmatism Old and New. Selected Writings*, Prometheus Books, Amherst, NY, 2006, 741 págs.

El pragmatismo filosófico está decididamente de moda y atrae el interés de muchos lectores. Desde su nacimiento en los encuentros y escritos de Charles S. Peirce y William James durante las últimas décadas del siglo XIX hasta las más recientes versiones neo-pragmatistas de Richard Rorty, el pragmatismo ha estado marcado por la diversidad de posiciones aunadas sólo por un cierto aire de familia. El impresionante volumen que ahora nos ofrece Susan Haack con los textos de algunos de los autores e hitos más importantes de esta tradición, puede ser enmarcado con aquella metáfora de Giovanni Papini, que recuerda James y cuyo manuscrito es reproducido en las fotografías del libro: “Como el joven pragmatista italiano Papini ha dicho con acierto [el pragmatismo] se encuentra en medio de nuestras teorías como el pasillo de un hotel al que se abren innumerables habitaciones. En una puedes encontrar a un hombre escribiendo un volumen ateo; en la siguiente a otro de rodillas pidiendo fe y fortaleza, en una tercera a un químico investigando las propiedades de un cuerpo; en la cuarta se está elucubrando un sistema de metafísica idealista. Pero todos ellos tienen el pasillo y todos deben pasar por él si quieren un camino practicable para entrar o salir de sus respectivas habitaciones”.

La profesora Susan Haack, con la ayuda de Robert Lane como editor asociado, ha hecho un excelente trabajo de selección de las fuentes, presentación y anotación de los textos y lo ha complementado con un glosario de los términos en otras lenguas (697-706) y un detenido índice de materias y nombres que potencia exponencialmente la utilización de esta antología (707-741). El volumen se abre con una valiosa introducción de

RESEÑAS

la editora en la que ofrece una breve historia de la evolución del pragmatismo y va presentando a los autores seleccionados y aquellos rasgos peculiares de su pensamiento más relevantes para la tradición pragmatista (15-67); se cierra con un luminoso diálogo imaginado entre Peirce y Rorty, preparado también por Haack, con textos de ambos autores (675-696).

El volumen contiene un total de 39 textos seleccionados de trece distintos autores e incluye además una excelente fotografía de cada uno de ellos. Como representantes del pragmatismo clásico figuran Charles Peirce con nueve textos (69-220), William James con seis (221-329), John Dewey con siete (331-463) y George Herbert Mead con dos más breves (465-485). El pragmatismo británico aparece representado por el hoy totalmente olvidado Ferdinand C. S. Schiller (487-509) y Frank P. Ramsey (511-516). Como representantes del pragmatismo más reciente Haack ha seleccionado al profesor de Harvard C. I. Lewis (517-528), el naturalismo de Sidney Hook, tan poco conocido en nuestro país (529-557), los artículos “Analítico y sintético: un dualismo insostenible” de Morton White (559-574), “Clases naturales” de W. V. Quine (575-597), “Palabras, libros, mundos” de Nelson Goodman (599-620), unos fragmentos de *Las mil caras del realismo* de Hilary Putnam (621-633) y dos significativos textos de Richard Rorty: “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” y “El pragmatismo como anti-autoritarismo” (635-674).

En su conjunto el libro proporciona una formidable introducción al pragmatismo, porque muestra muy bien tanto su alcance y riqueza temática como la articulación del pragmatismo clásico y el pragmatismo más reciente en una común tradición de investigación con muy diversas modulaciones. “Es fácil —escribe Susan Haack al término de su clarificadora introducción (58)— quedarse atrapado en la pregunta acerca de qué variantes pueden ser consideradas como auténtico pragmatismo; pero probablemente sea mejor —potencialmente más fructífero y apropiadamente más esperanzador— preguntarse, en cambio, qué podemos obtener prestado del tesoro de la tradición del pragmatismo clásico y qué podemos rescatar del naufragio intelectual del neopragmatismo radical contempo

RESEÑAS

ráneo y de los neo-neopragmatismos”. En suma, se trata de una antología rigurosa y representativa, que merece su pronta traducción al castellano.

Jaime Nubiola
Universidad de Navarra
jnubiola@unav.es

LLANO, Alejandro, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Eunsa, Pamplona, 2004, 208 págs.

La *teoría mimética* de Girard acerca del origen del mito trató de responder a una pregunta fundamental: ¿Las paradójicas similitudes que se dan entre las narrativas literarias y religiosas se pueden deber al origen mítico común de sus respectivos artificios figurativos? A este respecto la *teoría mimética* de Girard rechazó la teoría *ilusionista*, o más bien *pseudo-ilusionista*, que concebía este tipo de artificios figurativos como una simple manifestación de la *sociabilidad natural*, como acabó sucediendo en Lévy-Strauss o Durkheim, cuando a su modo de ver habría que dar un paso más, a saber: justificar previamente las *pretensiones representacionistas* de este tipo de artificios figurativos mediante unos mecanismos instintivos que justificaran a su vez la posibilidad de un uso universalmente compartido, siguiendo algunas propuestas de Nietzsche y Freud. La teoría mimética fundamentó a este respecto la narrativa literaria en una reconstrucción psicoanalítica de la *mímesis del deseo*, que a su vez permitiría visualizar el antagonismo creciente entre las pretensiones de los diversos protagonistas de un determinado conflicto, para después desactivarlo mediante una ulterior inversión psicoanalítica que transforma en héroe modélico al protagonista ejemplar de la reconciliación entre las partes contendientes, consiguiendo así describir una realidad profunda inaccesible mediante otros procedimientos más directos.

Por otra parte, en el caso concreto de la *narrativa religiosa* la mimesis del deseo lograría alcanzar dicha reconciliación a través de la identificación de una colectividad con una *víctima propiciatoria* o *chivo expiatorio*, elegida arbitrariamente al azar, y en cuyo *sacrificio* o inmolación

RESEÑAS

deben participar real o simbólicamente todo el pueblo, a fin de lograr una efectiva purificación de la culpa compartida a través de este tipo de *violencia sagrada*. El *mecanismo mimético* lograría así explicar la *inversión psicoanalítica* a la que da lugar la atribución de una culpa compartida a una víctima inocente, para después *divinizarla* o transformarla en un *modelo ejemplar a imitar*, al atribuírsele los efectos benéficos derivados de este mismo proceso catártico de purificación de culpas compartidas. De este modo *la mimesis del deseo* acabaría legitimando el recurso indiscriminado a la *violencia sagrada* o simplemente *literaria*, como procedimiento catártico de perdón de culpas, sin que ya sea posible establecer límites a este tipo de procesos psicoanalíticos (cf. pp. 115-116). A este respecto Girard comparte la reconstrucción psicoanalítica de la génesis de la vida social a partir de la narración mítica de un oculto “asesinato fundador”, sin posibilidad ya de asumir el auténtico sentido de culpabilidad que tras ellos se esconde. En estos casos el enigma oculto se sustituye por un tipo de verdad más complaciente para sus posibles destinatarios, como de un modo paradigmático ocurrió en Platón, al que se responsabiliza de las numerosas malinterpretaciones posteriores que se han hecho del sentido de los mitos (pp. 136-137). Por razones similares los *sacrificios rituales* de las religiones míticas, al igual que los modelos ejemplares de las narraciones literarias, también legitiman el recurso a una *violencia sagrada* o simplemente *literaria*, a fin de lograr una reparación terapéutica de una culpa compartida, con la consiguiente divinización o ejemplarización de la víctima (p. 192).

Por su parte, Alejandro Llano reconstruye la evolución intelectual que experimentó Girard como consecuencia de su conversión al catolicismo en 1972, viéndose en la necesidad de compatibilizar la teoría mimética con la visión cristiana del sacrificio, sin por ello renunciar a lo que se considera su núcleo esencial más válido. A este respecto en una primera época, Girard habría tratado de evitar la aplicación al cristianismo de una indiscriminada legitimación de la violencia sagrada propia de las religiones míticas. Por eso rechazó completamente cualquier extrapolación de este tipo de explicaciones a la interpretación de los *sacrificios rituales* por parte de la liturgia cristiana, a pesar del gran número de evidencias en sentido contrario que aporta la tradición multiseccular del cristianismo. En su opinión, la interpretación de la Pasión de Cristo como un *sacrificio*

RESEÑAS

ritual se trata de un añadido paulino de la carta de los Hebreos, superpuesto al mensaje cristiano del que perfectamente se podría suprimir, si verdaderamente se quería ser consecuente con el rechazo de la violencia que es propio del cristianismo, aunque sin poder evitar que tanto la pasión como la resurrección se reduzcan a un mero 'simulacro' o 'pseudoproducto' de la mecánica mimética del deseo (cf. pp. 170-174).

De todos modos, Alejandro Llano también hace notar el cambio de punto de vista tan profundo acaecido en su época más reciente, especialmente a partir de la publicación de *Sacrificio* en 2003, tanto respecto del cristianismo como del uso meramente *metodológico* del psicoanálisis. En su opinión, Girard no sólo ha admitido la mayor parte de estas críticas, sino que considera que su teoría *antisacrificial* podría acabar siendo incompatible con las pretensiones de universalidad metodológica de su propia teoría mimética, o del propio psicoanálisis, precisamente por no dar cabida al sentido claramente *pro-sacrificial* de la liturgia cristiana (pp. 175-176). Por eso en 2003 se otorgó al sacrificio de la Cruz la virtualidad de invertir el sentido radicalmente violento e arbitrario de los sacrificios rituales antiguos, para otorgarle en su lugar un carácter claramente caritativo y corredentor (cf. pp. 182-183). Evidentemente la aceptación del carácter *sacrificial* del misterio la Cruz exige llevar a cabo una revisión de las interpretaciones meramente psicoanalíticas que anteriormente se hicieron de los ritos sacrificiales del Antiguo Testamento, sin tener en cuenta la proyección de elementos ideológicos extraños históricamente sobrevenidos al uso de este método. El caso más paradigmático es el sacrificio de Isaac por parte de Abraham, estableciendo un límite muy preciso entre la concepción mítica primitiva y la fundada en la revelación divina, como ya fue señalado por Kierkegaard (p. 80). En vez de interpretar los ritos sacrificiales del Antiguo Testamento como una manifestación primitiva de la violencia sagrada habría que ver en ellos una anticipación de la inversión originada por el sacrificio de la Cruz, como una expresión del amor que redime y diviniza al hombre, sin ver en ellos solamente un chivo expiatorio o víctima propiciatoria con una función terapéutica de tipo psicoanalítico (cf. pp. 184-185).

Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en cinco capítulos: 1) *Relatos del deseo* reinterpreta la narrativa literaria contempo-

RESEÑAS

ránea a partir de la *teoría mimética* de Girard, en polémica con la *teoría ilusionista*, o más bien *pseudo-ilusionista*, de Arnold Bloom, analizando especialmente los casos de Cervantes, Shakespeare, Dostoievski, Flaubert, Stendhal y Proust; 2) *La mitologización de la violencia* reconstruye el impacto ejercido por el mecanismo mimético del deseo en la narrativa de tragedia griega, resaltando especialmente los elementos esenciales a este tipo de narrativa, especialmente en el caso de Edipo Rey de Sofocles: la pareja de opositores rivales, la institución griega del 'pharmacos' o chivo expiatorio, el sacrificio ritual, la violencia sagrada, el destino trágico de la fiesta dianoisiaca; 3) *Deseo, violencia y religión*, contrapone la interpretación anticristiana que Nietzsche y Freud hicieron de la muerte de Dios —interpretada ahora como un rito sacrificial del 'chivo expiatorio' que legitimaría todo tipo de violencia—, respecto a la figura bíblica de Job, tomada ahora como ejemplo paradigmático de inversión del sentido vengativo y arbitrario que hasta entonces había tenido estas formas de violencia sagrada, para darle en su lugar un sentido claramente caritativo y redentor; 4) *La voz de los inocentes*, analiza la inversión de los ritos sacrificiales en el cristianismo para expresar el perdón entre los hermanos, el desvelamiento de los secretos del mito, la revelación de la verdadera culpa y el desesmascaramiento de la ilegitimidad del uso vengativo de la violencia sagrada; 5) *Sacrificio y amor*, muestra la recuperación de la legitimidad del sacrificio de la Cruz a través de los Evangelios y de las Epístolas a los Hebreos, Corintios y Romanos, reconstruyendo los debates que Girard mantuvo a este respecto.

Para concluir una triple reflexión crítica a propósito de las distintas objeciones formuladas por Von Balthasar y Martinelli a la teoría mimética. Según estos autores, dentro de “las cosas que estaban ocultas desde la fundación del mundo” (Mat, 13, 34-35, p. 156) se debería haber incluido la ulterior revelación del misterio trinitario de la Cruz, o el tipo de verdades señaladas por Platón, como el propio Girard terminó aceptando. Por otro lado, Girard compartió con el psicoanálisis un claro *pesimismo culturalista*, similar por otro lado al del “homo homini lupus” del Leviatan de Hobbes, o al del *contrato social* de Rousseau (p. 198), sin tener en cuenta el protagonismo *soteriológico* que a este respecto le corresponde a la trinidad divina —así como a otros presupuestos de tipo apocalíptico, metahistórico o simplemente metapolítico, específicamente

RESEÑAS

contenidos en la Epístola a los Romanos, como también hizo notar Heidegger—, como el último Girard también terminó reconociendo (pp. 187-188). Finalmente, compartió con Heidegger y Barth un rechazo sistemático de la teoría aristotélico-tomista de la *analogía entis*, cuando la inversión introducida en la noción de *sacrificio* le debería haber exigido una revisión en profundidad de la *diferencia radical última* que ambos autores establecieron entre el ser y los entes, o entre el Creador y las criaturas, cosa que nunca hizo (pp. 183-184). Alejandro Llano reconstruye con gran detalle estos tres debates, pero a su vez resalta la honradez intelectual con que Girard los abordó, rectificando muchas de sus posiciones iniciales. Sin embargo simultáneamente se reafirmó en lo que siempre consideró el núcleo psicoanalítico irrenunciable de su *teoría mimética*, especialmente una vez que su interpretación *pro-sacrificial* había logrado depurarlo de muchos elementos extrametodológicos históricamente sobrevenidos de tipo ideológico. De todos modos siempre cabe preguntarse: ¿No sigue manteniendo la *teodramática prosacrificial* de Girard una dependencia excesiva de las críticas formuladas por Heidegger o Barth a la *onto-teología* de la metafísica occidental cristiana, ya sea aristotélica o tomista?

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmas y Prometeo/3010, Buenos Aires. Edición y traducción de Claudio Óscar Amor y Pablo Stafforini, 295 págs.

No sabemos si esta edición del *Ensayo sobre el gobierno civil* llegará a las librerías españolas. La editorial de la universidad de Quilmes es una vieja conocida de los especialistas hispánicos en Filosofía Política, ya que se atrevió a publicar uno de los libros más interesantes de Carl Schmitt, *Romanticismo político*. Por desgracia esta obra sólo se encontró intermitentemente y en los lugares más insospechados de nuestras tiendas de

RESEÑAS

libros. Ojalá esta edición goce de mayor difusión y que, por un momento, los distribuidores españoles recuerden a qué países exportan principalmente sus libros. En cualquier caso, supondría una falta grave para las bibliotecas universitarias en español carecer de esta traducción de la obra de John Locke y conformarse con la buena traducción que de este libro — que hasta ahora sigue siendo la más fácil de conseguir— escribió Carlos Mellizo para Alianza.

Resulta imposible dejar de comparar estas dos ediciones del *Ensayo sobre el gobierno civil*. Se tratan de dos trabajos muy diferentes, se podría decir que opuestos en espíritu. Mientras que la traducción de Mellizo se limita a dar para el español un texto accesible y coherente del escrito de Locke, el trabajo de Amor y Stafforini está repleto de indicaciones y citas que buscan informar al lector de un buen número de implícitos, incongruencias y datos históricos presentes en esta obra. Se trata, en sus mejores momentos, de algo así como una edición crítica. Sin embargo, este tono no se mantiene a lo largo de todas las notas. En vez de una edición crítica universitaria, en ocasiones uno parece enfrentarse a una guía de lectura para bachilleres interesados. A pesar de que hay muchas páginas en que las notas ayudan a encontrar un significado más profundo, otras se asemejan un poco a esas ediciones de *El Quijote* en las que continuamente se nos recuerda que ‘yantar’ significaba comer en el español del siglo de oro y que, a su vez, ‘huésped’ valía tanto para el anfitrión como para el alojado.

Hay que reconocer que quizá el libro no tenga otro deseo que pertenecer a una edición de clásicos ‘anotados’ de Filosofía Política. Se puede objetar, sin embargo, que la capacidad de los autores, que se demuestra en numerosas referencias, podría haber entregado una verdadera edición crítica universitaria de esta obra en español. Esta labor de escribir en español ediciones críticas de autores clásicos de otras lenguas no es tan ambiciosa como podría parecer. Debe recordarse que la primera edición crítica de *La democracia en América* se vertió al mismo tiempo al español (por la ya extinta Aguilar Universitaria) y al francés (Vrin). No hay que olvidar que todos los especialistas consideran este trabajo superior al de Gallimard y el propio editor de *La democracia* para la biblioteca de la Pléyade, James T. Schleifer, está traduciendo en estos momentos al inglés

RESEÑAS

la edición de Eduardo Nolla. Sin duda que esta valiosa presentación del *Ensayo sobre el gobierno civil* puede enriquecerse en futuras ediciones.

Además de una reseña sobre esta edición, quizá pueda hacerse algún comentario acerca de algunas de las tesis principales de Locke sobre la propiedad, que lo situarían en un lugar incómodo y extraño en la tradición liberal-capitalista. En el famoso capítulo V, el autor describe y analiza la manera en que la propiedad nace durante el controvertido estado de naturaleza. El trabajo sería el responsable de toda verdadera apropiación, gracias a la labor de los hombres el 'mundo común' adquiere valor y se parcela en divisiones individuales. Se trata de una teoría individualista y de algún modo artística del trabajo y del valor. El individuo que labora se adueña de algo, pues al verterse a sí mismo en la obra trabajada, le pone su marca individual y le confiere valor. Las cosas tienen valor porque un 'yo' se ha introducido en ellas. Hay que recordar que en ningún momento Locke asocia, al menos de manera explícita, el valor con lo que el mercado decide que es valioso. Las cosas son apreciables porque el individuo se refleja en ellas. En este punto, se nota un claro desvío de una de las notas características del liberalismo actual, las cosas adquieren valor por el 'hecho objetivo' de que un yo se ha introducido en ella y no por una asignación racional de un mecanismo público como pueda ser el mercado.

Otra idea controvertida del pensamiento económico de Locke proviene de los límites que prescribe para la propiedad. Uno de ellos, el de autoconservación, se mantiene en una esfera estrictamente individualista: un hombre debe tener tanto como para lograr la supervivencia. El otro límite, aunque individualista, podría introducir a la comunidad por la puerta de atrás. Locke defiende que el hombre sólo puede conservar aquello de lo que se hace uso, en consecuencia uno no se podrá apropiarse de cosas que se vayan a corromper. Si se considera, como muchos autores lo hacen, que esta manera de introducir la comunidad en el pensamiento político no resulta coherente, también se puede defender que en ningún caso Locke es partidario de una apropiación ilimitada, que no conoce de ninguna restricción. Es posible que al final el límite no lo ponga la comunidad sino el usufructo privado. No cabe duda, sin embargo, de que los ejemplos de Locke —'el forraje que se seca' y 'los frutos que se pudren'— demuestran que su teoría no se propone la justificación de la acumulación ilimitada. Estas ideas sobre el valor, el trabajo y la propiedad

RESEÑAS

nos indican de la dificultad de que una tradición de filosofía política, en este caso el liberalismo, se extienda coherentemente a lo largo de los siglos.

Miguel Saralegui
Universidad de Navarra
msaralegui@yahoo.com

ORS, Eugenio d', *Tina y la Guerra Grande*, Biblioteca Nueva, Colección «Biblioteca del 14», Madrid, 2005, 318 págs.

“Lo que cualquier hombre servidor a la causa de la cultura y que goce de bastante libertad de espíritu para hacerlo ha de pensar, sobre el actual conflicto, es: La guerra entre Francia y Alemania es *una guerra civil*” (p. 71.). Con esta frase podría resumirse el pensamiento del filósofo español Eugenio d’Ors (Barcelona, 1881, Vilanova y Geltrú, 1954) sobre la Primera Guerra Mundial, la *Guerra Grande*. Desde el 3 de agosto de 1914, dos días después de la declaración de guerra entre Alemania y Rusia, y hasta el último día de ese año, el conflicto bélico acaparó toda la atención de d’Ors en las glosas que el filósofo escribía diariamente en *La Veu de Catalunya*. Esta serie de glosas recibió el título genérico de *Lletres a Tina*, por estar compuesta por cartas dirigidas a una niña prusiana, Tina, a la que d’Ors habría conocido el verano anterior en el cantón suizo de Vaud (como puede leerse en el libro de Marta Torregrosa, *Filosofía y vida de Eugenio d’Ors*, Eunsa, Pamplona, 2003, 173). En la recopilación de las glosas de 1914 publicada al año siguiente, la serie recibió el título *Tina i la Guerra Gran*, y quedó dividida en las tres partes que continúan componiendo la obra en esta nueva versión: “Paciente Europa”, “Militante Europa” y “Triunfante Europa”. Estas cartas serían editadas en catalán en 1935 y en castellano en 1967. La versión recientemente aparecida en Biblioteca Nueva, con edición a cargo de Eugenio Trías, reproduce esta última edición —preparada por d’Ors en 1950—, compuesta por las 93 cartas a Tina, un apéndice con la conferencia —inédita en forma de libro— que d’Ors leyó en la Sociedad «El Sitio» de Bilbao el 16 de enero

RESEÑAS

de 1915, “Defensa del Mediterráneo en la Guerra Grande”, y el “Manifiesto de los Amigos por la Unidad Moral de Europa”, impulsado por d’Ors entre otros, y que fue leído en Barcelona el 27 de noviembre de 1914. Asimismo, el volumen consta de una doble Introducción de Eugenio Trías —“Una filosofía que merece ser recuperada” y “La filosofía de la ciudad de Xènius”, así como de los prólogos de 1915 y 1935 del propio Eugenio d’Ors a la obra. Sobre los avatares editoriales del libro puede verse la “Nota a la presente edición”, de Ángel d’Ors (pp. 35-40).

La correspondencia con Tina supone para Eugenio d’Ors un intento por añadir racionalidad a un conflicto irracional. El filósofo busca, como siempre hicieron los pensadores, una respuesta al sinsentido: “ahora eres un Antiguo que sube a consultar un oráculo” (p. 75). La respuesta de éste se limita a cuatro letras, las iniciales del Sacro Imperio Romano Germánico (pp. 75-76). En esa fórmula se cifra todo el problema. Esta guerra no es una violación de *lo alemán* o de *lo francés*; aquí Europa es la ultrajada: “¡Ah, populacho! Aquella dama que tus manos y tus ojos han afrentado (...) tenía un nombre; el nombre era Europa” (p. 103). Europa es la ultrajada porque se trata de una guerra civil, y es una guerra civil porque la verdadera lucha que se está librando en el seno de Europa no es entre naciones europeas o entre miembros de un mismo imperio —entiéndase tradición— sino que, al entablar una guerra, Europa lucha contra lo que *es* Europa. La verdadera lucha que está teniendo lugar es entre el espíritu europeo y el caos, la falta de espíritu. Podría parecer que son dos espíritus —el de *lo francés* y el de *lo alemán*— los que combaten, pero “¿asistiremos a la lucha entre dos espíritus? ¿O, más exactamente, a la lucha entre un espíritu —bueno o malo, deseable o terrible, simpático u odioso; esto es otra cosa—, entre un espíritu, digo, claro, definido, de estirpe antigua y limpia, y un *no espíritu*, un *caos*, una *pura inercia*?” (p. 106).

Europa se ha dejado llevar por lo contrario a ella misma: “Una guerra civil, dentro de la viva unidad de Europa. Una guerra civil, en su corazón. Hay una Europa viva —lo que platónicamente vale como decir: hay una idea de Europa—. Grecia la paría. La Loba la amamantaba” (p. 76). Y la guerra es precisamente contra esa esencia de Europa, contra esa Europa-idea, cultura y espíritu. Y, siguiendo las palabras del Evangelio, si hay un pecado que no se perdona, ése es el pecado contra el Espíritu. Así lo expone d’Ors ante la noticia del ataque alemán a Lovaina: “Abominaciones

RESEÑAS

como ésta de Lovaina no se hacen. Si la hueste de los tuyos lleva la carga de un espíritu, ¿no sabe por ventura que la única cosa de la que a un espíritu no se la puede absolver, es de los crímenes contra el espíritu? (...) Francia, Inglaterra, Bélgica, Rusia, coaligadas, no forman una idea. Pero la pequeña Lovaina era una idea en sí. Hay que vencer a las ideas; pero aniquilarlas es pecado” (p. 108).

Ante acontecimientos como los de Lovaina, d’Ors se alegra de la neutralidad de Italia: “Italia no se pertenece del todo. Roma ya no es un Estado del Papa. Pero es Italia entera la que tiene algo de Estado Pontificio —de reino al servicio de una soberanía espiritual—. Cada hombre con humanidades tiene algo de guardia suizo” (p. 109), y del mismo modo que Italia no se pertenece, sino que es un patrimonio mucho más alto, así ocurre con Europa. Por eso cuando Europa lucha, está luchando contra sí misma, contra la razón, contra el espíritu. D’Ors entiende como *misión* la tarea de recuperar la unidad de Europa. “De Europa, en los últimos años, habíamos hecho, no una abstracción, sino una idea viva, en el sentido platónico de la palabra. Decíamos «Europa», «europeísmo», «europeidad» y, en todas estas palabras, encerrábamos apelación a la normalidad de la vida civil, a la plenitud de la cultura, a las gracias de la cortesía y de la tolerancia” (p. 97). Eso es Europa para Eugenio d’Ors. Por eso, en 1914 “vivimos al día, como un pueblo tras un terremoto; tenemos el alma llena de ruinas...” (p. 93).

En la última glosa que compone el libro, la de la noche del 31 de diciembre de 1914, dice d’Ors: “Yo también he combatido, con todas las consecuencias de mi tiempo, y dentro de nosotros ha entrado el combate. Éramos una generación que no había visto la guerra en Europa. Ahora vemos que hasta ahora hemos sido niños. En 1914 ha terminado nuestra niñez. Ahora, sólo ahora, empezamos a ser hombres” (pp. 287-288). Lo oportuno de esta reedición no se le oculta a nadie, pues si, como se dice en la solapa del libro, “en nuestro imaginario actual, 1914 condensa simbólicamente los motivos y factores de un cambio histórico; es, en propiedad, la fecha de inicio del siglo XX”, el arranque del siglo XXI no deja

RESEÑAS

de ser momento adecuado para repensar Europa, como hizo Eugenio d'Ors en el *comienzo* del pasado siglo.

Antonino González
Universidad de Navarra
agongon@alumni.unav.es

POTTER, Michael, *Set Theory and Its Philosophy: A Critical Introduction*, Oxford University, Oxford, 2006, 345 págs.

Teoría de clases y su filosofía reconstruye el impacto que el *Proyecto nueva fundamentación a partir de elementos originarios* de Aczrael, Barwise y Etchemendy tuvo en el modo tradicional de formalizar los conjuntos o clases, que el mismo había seguido en su anterior publicación de 1990, *Clases. Una Introducción* (Oxford University). En efecto, a lo largo de estos quince años la lógica formal progresivamente ha dejado de articularse alrededor de la noción de *conjunto* o *clase*, siguiendo el modelo axiomático-formal según el cual “si una estructura satisface un axioma, entonces también satisface el teorema”. En su lugar ha pasado a ocupar este lugar central la noción indefinible y extra-primitiva de *nivel*, fruto a su vez de una determinada *historia* (p. 41, Scott, 1974, y Derrick), suscitando a su vez un gran número de problemas filosóficos que anteriormente habían quedado desatendidos. En efecto, el *axioma del esquema* permitió la construcción de un determinado *lenguaje objeto* a partir de su respectiva *base de aplicación*, pudiendo justificar la elaboración de una fórmula bien formada a partir de un sólo elemento, si se dispone de un procedimiento para ajustarlo en su respectivo sistema formal.

Posteriormente se aplicó esta misma *relación de nivel* al resto de las categorías matemáticas, con un resultado un tanto sorprendente, a saber: se atribuyó a los conjuntos o clases un *esquema* o modo de operar *dialéctico*, capaz de tener en cuenta desde un principio los problemas generados por sus posteriores aplicaciones prácticas, sin depositar una confianza ciega en el desarrollo de un formalismo de tipo axiomático. En vez de pretender evitar la aparición de las *paradojas lógicas* estableciendo

RESEÑAS

axiomáticamente las propiedades o requisitos de los conjuntos o clases, como puede ser la deductibilidad, la completitud y la decidibilidad, se siguió un procedimiento distinto, a saber: formalizar las relaciones entre *niveles de rango distinto* que ahora se establecen entre un formalismo lógico y su respectiva *base de aplicación*, justificando de este modo la deductibilidad, completitud y decidibilidad del sistema formal resultante, sin justificarlas a partir de un mismo esquema deductivo previo. Evidentemente en estos casos la jerarquización entre la base de aplicación, el lenguaje objeto y los sucesivos metalenguajes, o entre los elementos formalizados, los subconjuntos y los metaconjuntos, así como las diversas categorías extramatemáticas, matemáticas y metamatemáticas, sigue generando el mismo tipo de paradojas, que ya aparecieron en Frege, Russell, Gödel, Burali-Forti, etc., aunque ahora se dispone de un procedimiento heurístico capaz de desactivarlas, a saber: otorgar una prioridad a la formalización de los distintos elementos individuales o descripciones definidas, que a su vez entran a formar parte de un conjunto o clase, ya sea para dar lugar a una lógica de clases de primer orden o de segundo orden, sin hacerlas depender de la aceptación inicial de una metateoría de las categorías matemáticas plenamente axiomatizada.

Michael Potter analiza desde esta nueva perspectiva diversos problemas heredados por la *lógica de conjuntos o clases*, a saber: 1) *Colecciones* desactiva el poder destructivo de las *paradojas lógicas* mediante la localización de un nivel metateórico superior con categorías metamatemáticas más complejas, que permite denunciar la *extensión indefinida* de determinados casos límite; al menos a esta conclusión llegó la lógica intuicionista de Dummett cuando criticó la vaguedad e indeterminación de las propiedades autoproductivas e indefinidamente extensivas de Russell (p. 30); 2) *Construcción* contrapone dos modos de concebir las *jerarquías* existentes entre los conjuntos o clases, según se les aplique una estrategia *regresiva* que les exige mantener unas dependencias recíprocas de tipo constructivo, metafísico o simplemente axiomático; o, por el contrario, según se les aplique una estrategia *intuitiva de relación* entre *niveles*, siguiendo el consiguiente *esquema de separación* y de un primer principio de *plenitud*, para pasar a ser tomados como conjuntos *bien fundados* respecto de su correspondiente base de aplicación; al menos a esta conclusión llegó la crítica del sentido de

RESEÑAS

Wittgenstein cuando rechazó la *indeterminación* de la axiomática formal de la teoría jerárquica de niveles de lenguaje de Russell; 3) *La teoría de conjuntos* o clases justifica los *límites constructivos* de la *jerarquía de niveles* en virtud de un *segundo principio de plenitud*, exigiendo la formalización inicial de al menos un elemento *bien formado* de su correspondiente base de aplicación, justificando así la aparición de un conjunto vacío, la división de un conjunto dado o la creación de nuevos niveles derivados, con su correspondiente conjunto potencia, sin recurrir ya a un principio de coherencia, o a una simple *posibilidad lógica*, al modo como ocurrió en aquellos otros presupuestos metafísicos o axiomáticos de tipo platónico. Se justifica así el papel desempeñado por el par ordenado de elementos individuales, las relaciones entre conjuntos o clases, las funciones, el axioma del infinito o las estructuras isomórficas entre dos o más conjuntos. En definitiva este proyecto de 'nueva fundamentación' sólo pretende resolver los problemas de *numeración contable* que presenta la base de aplicación de los conjuntos o clases, sin pretender extrapolarlos más allá de los *límites* inherentes a su peculiar esquema *dialéctico* de argumentación.

Michael Potter aplica este esquema dialéctico al análisis de las tres partes en que habitualmente se divide la lógica de conjuntos o clases, a saber: 1) Los *números*, que a su vez son el fundamento de la aritmética, de la contabilidad, de las líneas geométricas y de los números reales; 2) Los *cardinales* y los *ordinales*, ya sean finitos, transfinitos o infinitos, mediante su correspondiente aritmética básica; 3) *Otros axiomas* referidos a los tipos de infinito, al axioma de elección o a otros tipos de números cardinales. Además se añaden tres apéndices referidos a la axiomatización tradicional, a las clases, y a la distinción entre conjunto y clase. Pero es precisamente aquí donde surge el interrogante. Parece que estos *proyectos de nueva fundamentación* se conforman con dar una respuesta a los debates habituales de la lógica de conjuntos o clases, sin abrirse a otros *desarrollos alternativos* que mientras tanto se han vuelto habituales, como hoy día sucede con los desarrollos actuales de la *lógica de la vaguedad* y con los cálculos de la *lógica borrosa o fuzzy*. Sus propuestas han experimentado en estos últimos veinte años un auge extraordinario, planteando retos de fundamentación y de justificación muy acusados, que ahora tampoco se tienen en cuenta. No parecen despertar excesivo interés

RESEÑAS

por parte de los filósofos de las matemáticas, cuando podrían servir de un magnífico banco de pruebas de lo ajustado de sus propuestas.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

REINHARDT, Elisabeth, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Eunsa, Pamplona, 2005, 244 págs.

En su *Étienne Gilson Lecture* Marcia Colish sostiene que uno de los grandes logros del tomismo contemporáneo fue hacer caso de aquella pretensión gilsoniana acerca de la intrínseca pertenencia de la filosofía de Tomás a la teología de Tomás. En otras palabras, lejos de disminuir la racionalidad tomista, la reflexión sobre la *sacra pagina* no hace más que aumentarla. El libro de Reinhardt es una excelente demostración de ello; y lo es en una materia ciertamente central: conforme al libro del *Génesis*, el ser humano es imagen de Dios.

El texto filosófico-teológico principal a interpretar es la q. 93 de la Prima Pars de la *Summa theologiae*. Combinando sobriedad hermenéutica, precisión argumentativa, claridad redaccional, y adecuado marco histórico-contextual, la autora es capaz de desarrollar en 13 capítulos una variedad de cuestiones de todo punto de vista fundamentales a una, para usar la expresión de Wolfhart Pannenberg, antropología en perspectiva teológica.

En su estudio sobre la vida y obra de Tomás de Aquino, Jean Pierre Torrell ha advertido cuán equivocado sería pensar que Tomás ha sido gradualmente más aristotélico en la misma proporción que era menos agustiniense. De nuevo —porque ello está claramente constatado en los análisis de Reinhardt— habría que aplicar aquí el principio antes mencionado: para ser fiel a Agustín de Hipona, el Aquinate sintió una imperiosa necesidad de ser tanto o más aristotélico que Averroes; por la sencilla razón de que, contrariamente a lo que podría enjuiciar algún ingenuo fas-

RESEÑAS

cinado por algunas referencias de sentido directo en sus *Confesiones*, en su peregrinar mental a Dios, S. Agustín no se ahorra en registrar todo tipo de detalles que describan el paisaje de sus *pensées*. Hoy en día no hay necesidad de recorrer las 22 analogías entre Dios y lo creado, determinadas en el *De Trinitate*, sin el uso tomista de la brújula aristotélica. Y es del todo inútil en este caso —como casi siempre— recurrir a la interpretación estadística: ¿qué significa que en la q. 93 Tomás cite 34 veces a S. Agustín y tan sólo una vez a Aristóteles (*vid.* p. 42, n. 33)? Considerando la profundidad especulativa de la solitaria aparición del Filósofo, Reinhardt le dedica un entero capítulo —el 4º de la Parte II—, mientras que ninguno en exclusividad a las referencias tomasianas de S. Agustín. Más, ese capítulo es el más interesante de todos, y —a lo que me parece— punto de referencia obligado para las futuras investigaciones que traten estos asuntos. Es difícil abrir páginas más originales y sugerentes en este estudio que las contenidas en el capítulo titulado “La imagen a la luz de los trascendentales *unum* y *bonum*”.

Si trazásemos una línea evolutivo-doctrinal desde el *Comentario a las Sentencias*, d. 3, q. 3, a.1 hasta la *Suma de teología*, I, q. 93, a. 9 (el último artículo de la *quaestio*, y ese que, según dijimos, se ha merecido los análisis más novedosos por parte de la autora), el itinerario tomasiano de la mente a Dios descubriría una tal suerte de renovación teológica en la Edad Media, hasta el punto de que la prudencia paleográfica de Leonard Boyle no se resistió en calificar de «revolucionario» al evento por su magnitud. Las consecuencias de ese a. 9 empezaron ya a desfilar en la parte moral de la misma *Summa*, anunciándose en el prólogo a la I-II. Por supuesto, Reinhardt lo nota: la antropología teológica en clave de imagen nunca habría de dissociarse de —más aún, expandirse en— la clave infinita trascendental contenida en el concepto de semejanza. Todo estudio futuro debería rendir homenaje a este punto, siguiendo los pasos de *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*.

Santiago Argüello
Universidad de Navarra
sarguello@unav.es

RESEÑAS

SHAPIRO, Steward, *Vagueness in Context*, Clarendon, Oxford University, Oxford, 2006, 226 págs.

Vaguedad en contexto recurre a la argumentación *dieléctica* característica de la *teoría de modelos*, a fin de evitar las paradojas generadas por la *vaguedad* de los conceptos en el *superevaluacionismo epistemológico*. En efecto, Williamson y Sorenson tuvieron que alegar una *ignorancia epistémica* insuperable, o una futura aplicación del *principio de bivalencia* aún más estricta, a fin de evitar la aparición de *casos límite* en sí mismos ambiguos o una paradoja del *sorites* aún más irresoluble, aceptando en ambos casos el eslogan *superevaluacionista*, “la verdad es superverdad”, es decir, la verdad a nivel del lenguaje objeto también debe serlo a nivel del metalenguaje correspondiente, como les criticó Rosana Keefe. En cambio Steward Shapiro defiende un *superevaluacionismo* de tipo *pragmático*, que le permite invertir este tipo de argumentos siguiendo a su vez las propuestas de algunas lógicas *intuicionistas*, como la de Dummett. En su opinión, el reconocimiento de ámbitos de *vaguedad* a la hora de *determinar* el significado pragmático de un concepto debería ser compatible con la referencia a una noción de *superverdad* y con la aplicación de un principio de bivalencia por parte de los metalenguajes lógicos, siempre y cuando previamente se dispusiera de diversos criterios de *tolerancia* respecto de la posible aparición de ulteriores casos límite en un ámbito concreto de aplicación. Se evitaría así la pretensión del *supervaloracionismo epistémico* de excluir totalmente la vaguedad en nombre de un ideal de precisión excesivamente rígido, sin tampoco fomentarla de un modo indiscriminado, como pretende el *multivaloracionismo epistémico*, cuando de hecho ambas son necesarias.

Evidentemente al hacer esta propuesta Shapiro presupone en los usuarios del lenguaje una *maestría* en la interpretación del lenguaje conversacional de las diversas lenguas habladas, o de las diversas lógicas alternativas, concretamente en la *lógica fuzzy* (p. 11), a fin de evitar las dos principales paradojas generadas por la vaguedad de los conceptos, a saber: a) las contradicciones generadas por la ambivalencia verdadero-falso de los *casos límite* respecto a una determinada propiedad; y b) la ulterior aparición de una paradoja del *sorites* o del montón, que a su vez generan los *casos límite de segundo orden*, cuando la propiedad *transitiva* atribuida a

RESEÑAS

este tipo de conceptos o clases genera un proceso al infinito respecto al posible número de casos límite, tanto respecto a una determinada propiedad como a su negación, sin tampoco poder evitar su extrapolación a todos los elementos de la serie. Al menos así sucede con la paradoja del *calvo-melenudo*, o de los *montecillos-montoncetes* o del *culibajo-jorobadete* (en el popular personaje *Tientetieso* o Humpty Dumpty, similar a un huevo, de Alicia en el País de las Maravillas de Lewis Carroll), sin tampoco poder ya aplicar un punto medio de inflexión entre uno a otro concepto, al modo como sucede en la contraposición cóncavo-convexo. Sin embargo sería posible introducir nuevos criterios de *determinación* y de *tolerancia* respecto a estos nuevos *casos límite de segundo orden* o de orden superior, si verdaderamente se logra desde un principio dar a la definición *ajustada* del concepto.

Evidentemente la aceptación de un sistema lógico de este tipo presupone ya una *maestría* a la hora de definir los conceptos y de aplicarlos por parte del locutor y del oyente, reconociendo el carácter *contextualista* y *conversacional* de los criterios de tolerancia e indeterminación fijados en cada caso. Sin embargo ahora también el propio concepto de *maestría* o *competencia locutiva* adolece de una *doble vaguedad*, tanto respecto a la determinación de su respectivo ámbito de aplicación como en la fijación de los respectivos grados de tolerancia, sin poderle exigir una precisión excesivamente rígida, ni tampoco una indeterminación excesivamente arbitraria. El criterio del *locutor competente ideal* se postula de nuevo como criterio último para fijar su validez de los criterios de determinación y de tolerancia en razón de los distintos contextos, aunque ahora también se toma prestada de los sistemas lógicos superevaluacionistas una poderosa herramienta para evitar la aparición de este tipo de paradojas, a saber: *Exigir una base* de aplicación que justifique los criterios de determinación y los índices de tolerancia utilizados en cada caso para justificar el posterior uso de un concepto. Sólo así se podrá utilizar la aparición de estas mismas paradojas para localizar una *nueva base de aplicación*, que a su vez permita postular una posible resolución de estos ulteriores casos de *doble vaguedad* o vaguedad de orden superior, sin necesidad de remitirse ya en ningún caso a una noción de *superverdad*. Se justifica así una ampliación de la teoría de la *vaguedad* más allá de la *base de aplicación* habitual, incluyendo también la referencia a objetos de tipo abstracto,

RESEÑAS

cuasi-abstracto, o incluso metafísico, epistémico o metodológico, o a la propia noción de objetividad.

Para concluir una reflexión crítica: Steward Shapiro extrapola el tratamiento *superevaluacionista* de la *vaguedad* a la justificación de todo tipo de entidades abstractas, metafísicas o incluso metodológicas, siempre y cuando a su vez se les aplique una *teoría de modelos* capaz de evitar las paradojas generadas por sus posteriores aplicaciones de tipo *pragmático*. Sin embargo para justificar este paso sería necesario disponer de una base de aplicación proporcionada, así como de unos criterios de determinación y de tolerancia ajustados, que permitieran el tránsito desde los modelos de aplicación más simple a los más complejos. Sin embargo ahora este tránsito no se justifica ni siquiera en el caso más simple del paso desde los modelos de la lógica proposicional de primer orden a los modelos de la lógica de predicados de segundo orden. Shapiro propone a este respecto una teoría marco muy ambiciosa cuyo desarrollo pormenorizado debería ser objeto de distintas lógicas alternativas que deberían fijar los distintos criterios de determinación y tolerancia en la definición de cada concepto.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

TORRALBA, José María, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona, 2005, 241 págs.

Elizabeth Anscombe (1919-2001) transformó los puntos de referencia de la filosofía moral y de la teoría filosófica de la acción humana en el ámbito analítico angloamericano y, más tarde, con la expansión del influjo analítico, en todo el mundo. En “Modern Moral Philosophy” propuso un diagnóstico severo de la situación confusa de la reflexión moral y focalizó la discusión en torno al “consecuencialismo” (término introducido por ella), a la par que hizo ver la necesidad tanto de contar con una correcta teoría psicológica de la acción como de evitar la separación entre el bien humano y el ámbito de lo moral, que se entendía como un añadido

RESEÑAS

externo. En *Intention* replanteó completamente las bases de la comprensión de la acción humana y suscitó la recuperación de la teoría aristotélica del silogismo práctico, es decir, de la razón y de la verdad en la *praxis*.

El contexto histórico de la discusión y, en definitiva, el enorme desafío de la filosofía anglosajona dominante, exigieron de Anscombe una profundidad y una sutileza analítica extraordinarias, muy superiores a los intentos de mantener viva o de resucitar la filosofía aristotélica y tomista en ámbitos académicos que, como el español, italiano o latinoamericano, no se habían visto tan afectados por la penetración del empirismo *humano* y del utilitarismo. De ahí que, desde nuestra situación cultural, frecuentemente parezcan difíciles y complejos los escritos de la ilustre filósofa inglesa, a pesar de que está ella en línea con una comprensión y asimilación no rutinaria de Aristóteles y de Tomás de Aquino.

José María Torralba, de la Universidad de Navarra, ofrece una obra sucinta que permite acercarse con mayor facilidad a los aportes fundamentales de Anscombe sobre la teoría filosófica de la acción y sus consecuencias fundamentales para la filosofía moral. La primera parte (capítulos I al III) expone los orígenes y el desarrollo de la filosofía práctica de G. E. M. Anscombe. Proporciona así las claves biográficas e históricas para comprender el contenido sustantivo de sus escritos más importantes. Esta parte no es superflua porque, como he dicho, solamente ese contexto biográfico permite comprender exactamente a qué problemas atañen sus pensamientos, y sin el conocimiento de esos problemas (*v.gr.*, el extendido consecuencialismo ético) es imposible, o muy difícil, hacerse cargo de sus soluciones y de sus modos de argumentar. De hecho, me parece que esta labor histórico-biográfica es importante respecto de cualquier autor, pero más aún si cabe respecto de los autores de la tradición analítica cuando se los quiere comprender adecuadamente en el contexto europeo continental y, particularmente, en los países latinos.

La segunda parte de *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe* es una reconstrucción sistemática de la explicación de Anscombe sobre la racionalidad práctica. Torralba se aparta deliberadamente del orden seguido por Anscombe, para facilitar así al lector, desde el comienzo, las claves de comprensión de la acción según Anscombe. El capítulo IV expone primero la relación entre lo voluntario y lo intencional, contrapone la comprensión de la acción intencional

RESEÑAS

según Anscombe a las teorías causales de la acción (Anscombe sostiene que la *intención* no constituye una causa de la acción en el sentido de un evento mental del que fluye la acción intencional), y delimita el concepto de intención, que comparece siempre que de una acción puede preguntarse '¿por qué?' en un sentido diverso de la mera explicación causal. Así emergen tres sentidos de intención relacionados con analogía, que Torralba vincula con la doctrina clásica de las fuentes de la moralidad del acto humano: la *expresión* de intención, la intención *con la que* se hace la acción (*finis operantis* o fin del agente) y la *acción intencional* (*finis operis* u objeto de la elección). Los dos últimos son los sentidos más importantes para la comprensión de la racionalidad práctica, a lo cual se dedica el capítulo V sobre el razonamiento práctico y la verdad de la acción. En este contexto Torralba destaca el rescate que Anscombe hace de la teoría aristotélica del silogismo práctico. El autor muestra cómo la estructura del silogismo práctico, si se entiende bien que la comparación con el silogismo teórico es una analogía y no se lo interpreta al modo del saber especulativo, reproduce el carácter doblemente teleológico del obrar humano: cada acción singular tiene una estructura teleológica (es un *qué* o acción intencional elegida para un fin o intención *con la que* aquella se hace) y toda intención con la que una acción se hace se relaciona teleológicamente con los fines de las virtudes y con el fin total de la vida humana, que es la vida lograda. En consecuencia, Torralba termina por mostrar que, según Anscombe, existe una conexión ineludible entre la teoría de la acción y la filosofía moral, que la profesora inglesa se vio forzada a distinguir abstractamente para superar la confusión denunciada en "Modern Moral Philosophy".

José María Torralba se enfrenta, de la mano de Anscombe, con la dificultad de la descripción correcta de la acción intencional, que es el núcleo fundamental de la divergencia entre la ética tradicional de la ley natural y de las virtudes, que identificaba objetos siempre ilícitos, y las éticas teleológicas, que, mediante una nueva teoría de la acción, pueden expandir la descripción del objeto para hacerla coincidir con el bien que se desea.

El libro es una introducción documentada y al día a la filosofía práctica de Elizabeth Anscombe, que incluye, además, una bibliografía completa de sus obras. Los problemas y los argumentos tratados están tan bien

RESEÑAS

elegidos que me atrevo a asegurar que la lectura será de provecho para cualquiera que, además de interesarse por Anscombe, desee familiarizarse con la más rigurosa filosofía de la acción en la tradición analítica.

Cristóbal Orrego
Universidad de los Andes (Chile)
corrego@vandes.cl

URABAYEN, Julia, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Eunsa, Pamplona, 2005, 280 págs.

Levinas es uno de los filósofos actuales que mejor ha conocido la tradición del pensamiento occidental y de modo muy especial ha investigado con profundidad las grandes corrientes contemporáneas. Se observan clara influencias en su obra, pero, más allá de ellas, ha elaborado un pensamiento original dentro de su raigambre judía. Su labor especulativa se ha desarrollado principalmente en Francia, pero no ha dejado nunca de estar arraigado en sus orígenes.

Julia Urabayen —especialista en filosofía francesa contemporánea— presenta en este libro del pensamiento de Levinas desde lo que se ha denominado “el humanismo del otro”. Desde sus primeras andanzas especulativas Levinas se interesa por la reflexión sobre lo humano, y ello desde la perspectiva de lo intersubjetivo (p. 59). A través de una detallada semblanza biográfica, la profesora Urabayen rescata a su vez la raíces judaicas del pensamiento del filósofo lituano, judaísmo inseparable de su propia posición filosófica.

La original propuesta de Levinas se presentó ya en su obra *Totalidad e infinito*, que representa una dura crítica a toda la filosofía occidental (p. 69), e intenta recatar la trascendencia de lo humano a través de la recuperación de la exterioridad —frente al subjetivismo— en todas sus expresiones humanas. Delata con ello la crisis del humanismo moderno (pp. 81-97).

RESEÑAS

El núcleo del libro (Capítulos II y III) se centra en la relación del pensar levinasiano con las dos grandes corrientes que han caracterizado nuestro siglo XX: la fenomenología de Husserl y la ontología heideggeriana. En cuanto a la fenomenología, hallamos en Levinas un claro punto de partida en lo que se refiere a la recuperación de la intencionalidad de la conciencia. Fue en 1959 cuando el filósofo francés destacó la importancia de la fenomenología en lo que se refiere a la recuperación del psicologismo. A partir de ahí estudió el relevante papel de la sensibilidad para el sujeto.

No obstante, como señala Julia Urabayen a partir de la página 142, Levinas va más allá de Husserl en su propuesta de reflexión sobre el otro y la propuesta de una ética como filosofía primera (pp. 160 y ss.). Y es que Levinas quiere valorar la noción de lo otro en cuanto tal, la alteridad que no se reduce a mismidad, como él interpreta que ha hecho la filosofía occidental. El Otro debe presentarse al Mismo sin perder su alteridad.

Levinas fue alumno tanto de Husserl como de Heidegger. Admiró *Ser y tiempo* y se observa en su obra un influjo de la analítica del Dasein (p. 175); y ello aunque Levinas haya sido más crítico con Heidegger que con el padre de la fenomenología. El ser-en-el-mundo, la ontología de lo temporal, la cuestión del estudio del ser del hombre como acceso al estudio del ser (p. 189), son todas ellas cuestiones en las que ha profundizado Levinas en aras a la construcción de su propia propuesta filosófica.

Finalmente, Levinas propone una suerte de salida de la ontología, y, con ello un vuelta desde el ser hacia el existente. Con ello, pretende situarse más allá del realismo y de la fenomenología (p. 215). “Su tesis central es que el tiempo es un modo del más allá del ser, es una relación del pensamiento con lo Otro y con el rostro de otro hombre (...), una relación o religión que no se estructura como saber o intencionalidad, sino que mantiene y respeta la alteridad” (p. 222).

El libro en su conjunto supone sin duda el mejor acercamiento en castellano a la filosofía de Levinas, original intento de acercamiento entre el judaísmo y la tradición europea. Julia Urabayen, además, ha recogido

RESEÑAS

toda la bibliografía del propio Levinas, además de la más especializada literatura sobre el autor.

M^a Jesús Soto-Bruna
Universidad de Navarra
mjsoto@unav.es