

en que Wittgenstein no comparte el meliorismo pragmatista, la confianza en la ciencia, la convicción del pragmatismo clásico de que el empleo de la razón puede hacer progresar al género humano. Finalmente, el libro se cierra con una “Coda” (pp. 172-180) que ofrece una evaluación final de las relaciones entre James y Wittgenstein.

El libro, escrito con gran agilidad y con una excelente prosa, aporta con exhaustividad las fuentes disponibles para dilucidar el tema de estudio. “Goodman —ha escrito Rorty a propósito de este libro— es un fino y delicado lector tanto de James como de Wittgenstein, y su libro será de gran ayuda a los estudiosos de ambos filósofos”. A mi parecer, esta obra interesa a todos los que estudien la filosofía del siglo XX en general, pues aunque James y Wittgenstein sean presentados de ordinario como pertenecientes a dos tradiciones muy distintas —pragmatismo y filosofía analítica—, descubre con claridad su amplia y profunda interrelación. Más aún, Goodman muestra con acierto que una de las raíces de la filosofía analítica se encuentra en el pragmatismo de James, lo que ayuda también a comprender la reciente transformación pragmatista de la filosofía analítica contemporánea de la mano de Hilary Putnam y Richard Rorty.



Jaime Nubiola

GONZÁLEZ AYESTA, C.: *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q.D. De Veritate*, EUNSA, Pamplona, 2002, 176 pp.

---

Si la naturaleza humana —el hombre de carne y hueso— se caracteriza por su condición limitada, por su condición de criatura, entonces la obra de Cruz González Ayesta que presentamos, recoge el enfoque gnoseológico que responde a esta nota esencial. Enfoque que se articula en base a un estudio serio y detallado de una de las obras de Santo Tomás más conocidas, el *De Veritate*.

La autora aclara ya desde el comienzo su intención de iniciar una tarea pendiente, a saber, completar la interpretación gnoseológica clásica de esta obra con una aproximación antropológica, sintetizada en la siguiente pregunta: ¿vale la pena orientar toda la vida hacia la verdad?, ¿puede entenderse la búsqueda de la verdad como un bien para el hombre?

El resultado es un libro más bien breve, dividido en tres capítulos, coherente con una decisión metodológica: utilizar sólo los textos del *De Veritate*, sin confrontarlos con otras obras del Aquinate. Decisión que González Ayesta mantiene con determinación y que no va en detrimento de la seriedad de su propuesta. A la vez, el estudio se enriquece con notas a pie de página donde dialoga con autores contemporáneos (Kenny, Putallaz, Wippel, etc.) sobre los temas más debatidos. Las traducciones de los textos de Santo Tomás —siempre confrontables con el original, también a pie de página— son prolijas y correctas.

Sintetizamos a continuación algunas aportaciones, en nuestra opinión, de mayor interés. En primer lugar, la presencia de la tesis de fondo ya apuntada: dejar patente la limitación de nuestro modo de conocer, que brinda una idea también limitada y dependiente de nuestra naturaleza. Hay detrás de esta exposición —y concretamente en varias notas a pie de página— una interesante confrontación con las posturas racionalistas, que acaban por justificar el conocimiento humano como algo absoluto. Encuentro que este diálogo que establece González Ayesta entre el *De Veritate* y la filosofía de los filósofos de la inmanencia es uno de los mayores logros de esta obra. Los temas que surgen presentan gran actualidad: la correcta interpretación de la adecuación veritativa según el Aquinate; la segunda operación del intelecto, como lugar de la verdad; la dimensión semántica y pragmática del juicio, etc. Nos detendremos en algunos.

Por ejemplo, frente a la intuición intelectual —incuestionada por el racionalismo—, Santo Tomás presenta un modo de conocer menos espiritualista, más humano, en el sentido de dejar más clara la unidad entre alma y cuerpo. Una primera consecuencia de esta dimensión antropológica es admitir que si el objeto propio del intelecto humano son las quiddidades de las cosas materiales, no hay que entender estas quiddidades como semejanzas perfectas de la esencia real de las cosas. González Ayesta defiende esta postura con tres argumentos: no hay indicaciones en los textos para esta interpretación; hay en cambio muchos sobre el carácter limitado e imperfecto de nuestro conocimiento y, por último, el hecho de que lo inteligido excluya la materia, que pertenece a la esencia real de las cosas materiales, motivo suficiente para impedir que la podamos conocer totalmente. Es precisamente este carácter parcial de las quiddidades o similitudes la causa de que el hombre deba valerse de múltiples intelecciones para hacerse cargo de la realidad. Somos naturaleza racional; no intelectual y esto explica no sólo el carácter discursivo de

nuestro modo de conocer, sino la presencia indiscutida y difícilmente explicable por los racionalistas, del error, del *falsum*.

Aquí conectamos con el acto judicativo. Si la intuición intelectual no se corresponde con nuestro entendimiento limitado, tampoco la abstracción es el acto principal. La limitación del entendimiento se manifiesta también en que no puede captar la unidad de lo real en un sólo acto sino que nuestro intelecto ha de componer o dividir, afirmar o “decir” —judicativamente— comprometiéndose con la realidad. Es en este compromiso no intuitivo ni automático con lo real donde aparece el error. Por eso, lo falso sólo se constituye si se admite que la realidad no es medida originariamente por el entendimiento humano. Si esto es así, la inteligibilidad de la realidad debe medirse desde otras instancias: concretamente en la relación que se establece entre las formas de las cosas y la mente divina, es decir, en torno a la noción de la verdad trascendental. Si se olvida esta dimensión, el criterio de la verdad abandona su fundamento ontológico y empieza a buscarse en el correcto ejercicio del entendimiento, en la certeza y, por ende, se termina afirmando que el verdadero conocimiento es siempre conocimiento verdadero.

Ahora bien, cabría objetar si esta descripción de nuestro modo de conocer no resulta algo pesimista, algo pobre y minusvalorada. Esta dificultad se supera en el último capítulo del libro, donde la autora explica cómo se ve compensada por un correcto y positivo recurso a los hábitos, como cualidades que refuerzan precisamente esa limitación. Santo Tomás los presenta como aquellos accidentes que aportan connaturalidad y perfección de la capacidad intelectual, y permiten su crecimiento o fortalecimiento.

Finalmente, González Ayesta dedica las últimas páginas a una confrontación explícita con la postura cartesiana y con la hermenéutica. Para llevarla a cabo, explica la necesidad de admitir tres premisas: a) que el modo humano de conocer es discursivo, b) la presencia del error en nuestra aproximación a la realidad y c) la necesidad de hábitos intelectuales. Si esto se logra, tendremos un planteamiento realmente acorde con el carácter histórico del hombre; hombre —por lo demás— de carne y hueso que capta aquí y ahora la verdad, y que revela que el conocimiento, en cuanto actividad humana, es no sólo una tarea intelectual sino también una empresa práctica, que requiere una tradición y una comunidad de logros, transmitidos como hábitos.

Si esto es realmente así, cae por su peso la pretensión del ideal metódico cartesiano, como camino indefectible para alcanzar la verdad. Esta

confianza absoluta en el método niega la posibilidad del error y afirma que conocemos automáticamente. La concepción antropológica que está debajo de estas tesis es extremadamente espiritualista y prescinde del carácter histórico del hombre que conoce.

Por su parte, la hermenéutica subraya precisamente ese carácter histórico, pero en vez de centrarlo en el sujeto que conoce y juzga la verdad, lo extiende también a la realidad conocida. Nuestro conocer es un desvelar, pero la verdad se disuelve en la interpretación, y cae así bajo las mismas dimensiones del sujeto que conoce. Hay que defender, por el contrario, que esto no es así: ni la cultura, ni el tiempo, ni el acto de conocer modifican la verdad. Es preciso ampliar el horizonte de la verdad y admitir la verdad de las cosas, la verdad ontológica, que no cambia, y que Santo Tomás no duda en definir como la intrínseca inteligibilidad de las cosas, que procede de su forma —conocida por el entendimiento divino— y que es la causa de la verdad en el acto de conocer humano.

Se quedan en el tintero muchos temas que aparecen con un tratamiento acertado a lo largo de los tres capítulos que componen este estudio, pero los expuestos son suficientes para recomendar la lectura a quienes muestren interés por la verdad y por el pensamiento del Aquinate.

María Pía Chirinos

JAMES, William: *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Prólogo, traducción y notas de Ramón del Castillo, Alianza, Madrid, 2000, 264 pp.

Malos tiempos para la filosofía, creen algunos. Sin embargo, cuando el pensamiento es capaz de ahondar en los grandes problemas de una sociedad puede convertirse en una filosofía popular como muestra el notorio resurgimiento del pragmatismo en la cultura occidental que en España coincide con la publicación de esta nueva edición en castellano de la obra central de William James, *Pragmatismo*.

William James (1842-1910) nació en Nueva York en el seno de una familia de intelectuales y artistas entre los cuales se distinguió su hermano el novelista Henry James. Estudió medicina en Harvard donde alcanzó el grado de doctor en 1869. En 1872 fue nombrado profesor de fisiología en esta misma universidad. Sin embargo, William James nunca se dedicó a la