

Crítica de libros

ALVAREZ GÓMEZ, Mariano: *Pensamiento del ser y espera de Dios*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004. 606 pp.

Catedrático de metafísica y de filosofía de la religión en la Universidad salmantina, el autor es especialista en estas tres significativas figuras en las que se centra y de las que parte su amplio, denso y luminoso estudio, que bien puede considerarse como una bien orientada respuesta a la pregunta sobre cómo recuperar para la reflexión filosófica esas dos básicas cuestiones, que desde sus mismos orígenes, noética y noemáticamente, aparecen tan vinculadas entre sí: la pregunta por el ser y la búsqueda de Dios. Nuestro autor considera el silenciamiento de las mismas en el pensamiento de hoy como un «síntoma de precariedad», ya que dicho pensamiento soslaya las más radicales, más insoslayables y más auténticas exigencias del ser humano. Con sus serios análisis sobre el largo y hondo alcance de estos temas, la obra que aquí presentamos logra abrir un camino hacia el sentido de la existencia, después que el pensamiento moderno tocara su propio límite en las teorías sobre el nihilismo y el consiguiente absurdo de esa misma existencia.

Está estructurada la obra en cuatro grandes capítulos, tres de los cuales se centran en esas tres ya aludidas y representativas figuras que, pertenecientes a distintas épocas, son, sí, reflejo de tres diferentes etapas, pero expresión de un único proceso inducido y orientado —bajo el aspecto aquí estudiado— por una misma dinámica y hasta por una misma lógica. Es algo que, gratamente sorprendido, no deja de comprobar el lector. Y mérito es de su autor haber sabido ponerlo acertadamente de manifiesto en estos capítulos.

Concretamente, el primer capítulo (pp. 13-140), titulado «Nicolás de Cusa: Dios más allá del ser y de la esencia», está subdividido en cuatro amplios apartados —con sus correspondientes subapartados—. Los tres primeros giran en torno a la relación entre lo finito y lo infinito. El cuarto viene a ser una «justificación de las diferentes religiones», tema al que dedica el Cusano destacado interés, motivado en gran parte por acontecimientos de su época, cuya explicación última era de carácter religioso más que político: algo bastante similar a lo de hoy respecto a ciertos acontecimientos y a su explicación. Dichos cuatro apartados tienen como fondo nuclear, en el Cusano, la cuestión sobre cómo el Dios oculto se manifiesta

o, más concretamente, sobre cómo su infinitud tiene forzosamente que hacerse patente en las más variadas configuraciones de lo infinito.

El capítulo segundo (pp. 141-292), con su título «Hegel»: el centro de la libertad y de la historia», consta de cinco grandes apartados —también con sus respectivos subapartados— en los que, como un paso más en la misma dirección, se revela la presencia de lo infinito —ahora, concretamente, de la verdad de Dios— en decisiones tan fundamentales como la historia y la religión, la libertad y la política. Sin tener idea del Cusano, resulta llamativo y no menos sintomático que venga, así, Hegel a compartir básicamente su misma concepción sobre el significado de la infinitud. Dios aparecería «como concreción de los ideales de verdad, bondad y belleza, que vendrían a ser, así, mucho más que simples abstractos trascendentales del ser en cuanto ser. Como muy bien dice el autor, «el hombre es, en razón precisamente de su condición temporal, presencia o, por mejor decir, presencialización —acción de hacer presente— de la infinitud de aspectos que el propio ser implica, así como de la radicalización de los mismos en el ser como tal» (p. 563).

El capítulo tercero (pp. 293-434), con otros cinco grandes apartados y correspondientes subapartados, lleva como título: «Heidegger: el sentido oculto del acontecer». Tras ya haberlo comprobado en sus tempranas lecturas de este filósofo, el autor nos hace ver en este capítulo la clara analogía entre el modo heideggeriano de filosofar y el de Nicolás de Cusa, tanto en lo relativo al problema como a la forma de abordarlo en su raíz, así como en lo relativo al método, consistente en mostrar simultáneamente lo próximo y lo lejano, lo oculto y lo manifiesto. Heidegger, por otra parte, pretende ya desde el principio llevar a cabo una controversia con la obra de Hegel, por inacabada que quedara tal pretensión. El por qué se haya centrado nuestro autor en determinados temas heideggerianos, se debe a que, ante la finitud del ser, Heidegger se ve llevado a una reflexión que le lleva, a su vez, aunque desde campos más bien pragmáticos, a afrontar un problema filosófico nuclear como lo es el de la relación entre el ser y Dios. Heidegger lo intentará con la pretensión de desvelar dimensiones más próximas y más concretas que las proporcionadas por el pensamiento hegeliano. Para Heidegger la cuestión de Dios es fundamental, independientemente de lo que pueda afirmarse sobre lo por él clara y definitivamente conseguido (cf p. 379).

El capítulo cuarto (pp. 435-567) nos brinda cinco agudos ensayos que brotan ya como otras tantas consecuencias o proyecciones de esa noética y noemática fundamental coincidencia y sintonía entre los tres estudiados filósofos. Por caminos diferentes vienen a encontrarse los tres en la misma encrucijada. Y aquí se sitúa ahora nuestro autor, reflexionando sobre ciertos supuestos ontológicos e históricos que permiten vislumbrar el horizonte desde el que nuevamente se hace posible hablar de la verdad del

ser, de lo divino y de Dios. El profesor Álvarez Gómez se muestra aquí fundada y claramente convencido de cómo los resultados concretos en tan difíciles cuestiones solamente pueden lograrse con un lenguaje enraizado en la tradición a la que pertenecemos. En este «hoy» en el que, como dice nuestro autor, «cada vez se mira más pero se ve y se piensa menos» (p. 139), la presente obra es de las que cooperan eficazmente a dar a esa mirada, visión y pensamiento longitud y sobre todo profundidad.

M. Díez Presa

HERNÁNDEZ - PACHECO, Javier: *Hypokeímenon. Origen y desarrollo de la tradición filosófica*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2003. 446 pp.

El profesor Hernández-Pacheco nos ofrece un original enfoque y desarrollo del pensamiento filosófico a partir del clásico concepto de sujeto —hypokeímenon—, de modo que su emergencia y su reaparición o renovada presencia son las que hacen comprensible la tradición filosófica que a través de tal concepto se va hilvanando. ¿No vendría a ser así dicha tradición filosófica menos discrepante de lo que pudiera parecer? Sus distintas propuestas no llegarían, por su parte, sino a ser enriquecedoras formas de decir, fundamentalmente, lo mismo, si bien de distinta manera. Diríase, pues, que el autor ha buscado —y ha reencontrado— el modo de ser fiel al espíritu más que a la letra, e incluso más fiel a la realidad que al espíritu que trata de alumbrar dicha realidad.

A través de estas páginas se va subrayando, pues, lo que, parafraseando a Gilson, cabría denominar «la unidad de la experiencia filosófica». Tal unidad se va fraguando en torno al eje que forman los conceptos tan clásicos, también, de *substancia*, *sujeto*, *yo*, y merced a esa intrínseca dinámica que aporta una reinterpretación *dialéctica* de la teoría aristotélica *acto-potencia*. Gracias a tal esquema hermenéutico logra nuestro autor iluminar y reforzar las más secretas virtualidades del pensamiento tanto clásico como moderno. Querer decir de nuevo lo que Platón, el Estagirita, el Aquinate, Kant, etc., quisieron decir, es, sí, interpretarlos; pero cuya interpretación no es tanto un inventario de proposiciones históricas, cuanto un reinventar o *inventar de nuevo* lo que efectivamente dijeron y reencontrase así con ellos mismos en una tradición siempre renovada y sorprendente.

Los lectores de estas páginas podrán fácilmente ir comprobando hasta qué punto la filosofía puede ser y es, efectivamente, algo vivo y apasionante y que tiene más de *fin* que de medio.

Para probar una u otra tesis, se utiliza por el autor —y con gran maestría— no precisamente el comúnmente utilizado «método de reducción al absurdo», sino el que pudiera denominarse «método de reduc-

ción a la inversa». Dentro de la solidez y hondura del pensamiento, el estilo fluido y transparente, con su pequeña y divertida «mica salis», hace asequible y atrayente su lectura. Su contenido motiva y ofrece argumentos a quien sienta dentro de sí el gusanillo del filosofar.

M. Díez Presa

DE SOUSA SANTOS, Bonaventura: *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Vol. I: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática. Traducido del portugués (brasileño) por un equipo de traducción. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003. 472 pp.

Estamos ante una publicación de envergadura, valiente y críticamente abordada y expuesta con hondura y con indiscutible originalidad, como sus lectores podrán comprobar. Es éste el primero de los cuatro volúmenes de que constará la obra. He aquí ya los títulos de los tres siguientes volúmenes: *El derecho de la calle: orden y desorden en las sociedades subalternas* (vol. II); *Los trabajos de Atlas: reglamentación y emancipación de la Redópolis* (vol. III); *El milenio huérfano: hacia un futuro de la cultura política* (vol. IV). Basta el titular enunciado de este primero y demás volúmenes para ya poder adivinar cuál sea el punto de partida de la obra como unitario conjunto. Y tal punto de partida es —en palabras de su autor— la idea de que «los paradigmas socio-culturales nacen, se desarrollan y mueren»; pero sabiendo que —al contrario de lo que pasa con la muerte de los individuos— «la muerte de un determinado paradigma lleva ya en sí el paradigma que ha de sucederle», y sabiendo, al mismo tiempo, que «lo que nace es inconmesurable con lo que muere, no habiendo, pues, ni resurrecciones ni reencarnaciones» (p.13).

El tema central de la obra es, pues, la «transición paradigmática». Sabido es, en efecto, cómo, a partir de los siglos XVI y XVII, surge la modernidad occidental como un ambicioso y revolucionario paradigma socio-cultural basado en una tensión dinámica entre regulación social y emancipación igualmente social. A partir de mediados del siglo XIX, con la consolidación de la convergencia entre el paradigma de la modernidad y el sistema capitalista, la aludida tensión entre regulación y emancipación entra en un largo proceso histórico de degradación, caracterizado por la gradual y creciente transformación de las energías emancipadoras en energías reguladoras. Con lo que fácilmente puede, a su vez, adivinarse cómo «en el umbral del tercer milenio vamos probablemente a asistir a la culminación de este proceso» (p.14). Sería, pues,

el nuestro un tiempo de transición paradigmática, con ese «desasosiego» de personas y de colectividades que, con tal situación, llegará a crearse.

Pues bien: de esa concreta situación de «desasosiego» parte ya, más inmediatamente, este primer volumen (cf pp. 43 ss). Y tal desasosiego no es ahora sino el resultado de una experiencia paradójica o de una vivencia simultánea de los «excesos de determinismo», motivados por la aceleración de la rutina, y de los «excesos de indeterminismo», debidos, a su vez, a la desestabilización de las expectativas. La coexistencia de tales «excesos» confiere a nuestro tiempo un cierto carácter «caótico» en el que orden y desorden se amalgaman en extrañas combinaciones. Los dos insinuados excesos vienen a provocar unas no menos extrañas polarizaciones que, paradójicamente, también aquí hacen que sea verdad eso de que los extremos se tocan.

Contra la hipótesis o la tesis de quienes pudieran pensar que ese desasosiego es simplemente típico de los finales de siglo y, sobre todo, de milenio y, por tanto, un fenómeno superficial y pasajero, la tesis de este libro es que tal desasosiego nada tiene que ver con el simple calendario. No son las lógicas de calendario las que nos empujan hacia esa orilla del tiempo, entre un presente casi terminado y un futuro no nacido todavía. Lo que empuja hacia dicha orilla es la desorientación de los mapas cognitivos sociales y de interacción en los que hasta ahora habíamos confiado. Como dice el autor, «los mapas que nos son familiares dejaron de ser fiables. Los nuevos mapas son, por ahora, líneas tenues, poco menos que indescifrables. En esta doble desfamiliarización está el origen de nuestro desasosiego» (p. 43).

Somos, pues, una sociedad de transición paradigmática, cuyos desafíos reclaman una racionalidad activa, en tránsito, tolerante, sin certezas paradigmáticas y ambientada por el desasosiego, llamado a potenciar dicha racionalidad.

A la luz de lo sintéticamente apuntado, como presupuesto y como contenido de la presente obra, viene a hacérsenos más comprensible su llamativo título, inspirado en Leibniz. En efecto, en el prólogo a su *Teodicea* alude Leibniz a la perplejidad que desde siempre ha provocado el sofisma o falso razonamiento de la ya por los antiguos denominada «razón indolente» o «perezosa»: «si el futuro es necesario, y lo que tiene que suceder sucede independientemente de lo que hacemos, preferible es no hacer nada, no cuidar de nada, y gozar el placer del momento». Evidentemente, esta razón es «indolente», ya que renuncia a pensar ante esa fatalística necesidad, sean cuales fueren los matices que ella presente (Leibniz distingue el *Fatum mahometanum*, el *Fatum stoicum*, el *Fatum christianum*).

La razón criticada por Sousa Santos es, pues, una razón cuya indolencia adopta dos vías más o menos contradictorias: como razón inerte ante la necesidad, que ella considera de carácter externo, y como razón

displicente que no reconoce la necesidad de ejercitarse por considerarse incondicionalmente libre y liberada, por tanto, de tener que probar su libertad. Bloqueada por la autoinfligida impotencia y por la displicencia, la experiencia de la razón indolente no es sino una experiencia tan limitada como la experiencia del mundo que pretende fundar. Por eso, la crítica de la razón indolente es igualmente una denuncia del «desperdicio de la experiencia», como apunta ya el subtítulo del presente volumen.

En una fase de transición paradigmática, son particularmente llamativos los límites de la experiencia fundada en la razón indolente. Con lo que vendría también a ser mayor «el desperdicio de la experiencia». Y es que la experiencia limitada del paradigma dominante no puede menos de ser una experiencia limitadora de ese mismo paradigma.

Y he aquí, ya en concreto, el tema del presente volumen, en el que se analizan seria y detenidamente la naturaleza y los términos de la transición paradigmática, así como la transición entre el paradigma socio-cultural de la modernidad occidental y el paradigma emergente. En una primera parte, se define el paradigma dominante, con los rasgos generales de su crisis. La tesis central es que la compleja matriz de las energías reguladoras y las emancipadoras inscrita en la modernidad occidental ha ido reduciéndose, a medida de su convergencia con el desarrollo capitalista, a dos grandes instrumentos de racionalización de la vida colectiva: la ciencia moderna y el derecho estatal moderno. La crisis de la una y del otro coincide, pues, con la crisis del paradigma dominante: crisis epistemológica y social. En el primer capítulo de esta primera parte, se hace un minucioso análisis de la ciencia moderna como punto de partida hacia un nuevo sentido común. Y en su segundo capítulo se esboza y se clarifica el proceso hacia una concepción postmoderna del derecho.

La segunda parte prosigue —pero a partir de una diferente perspectiva— la identificación de los límites de representación de la ciencia y del derecho. Se intenta mostrar el impacto de dichos límites en la intervención científica y jurídica en la sociedad: un impacto tanto mayor cuanto menor es el reconocimiento de tales límites. Se recurre, en este análisis, a las ciencias y a otras prácticas que, dada la naturaleza de sus objetivos, dieron, a su vez, paso a un reconocimiento más esmerado de los límites de la representación, tales como la cartografía y la arqueología, así como también la fotografía y la pintura. Concretamente, en el capítulo tercero se toma como punto de partida la cartografía simbólica de las representaciones sociales para analizar los límites de la representación jurídica de la realidad social. Y en el capítulo cuarto, se recurre a la arqueología, la fotografía y la pintura para analizar los límites de la representación científica de la realidad.

La tercera parte nos brinda una alternativa teórico-analítica al paradigma social dominante: un procedimiento tendente a des-naturalizar y des-normalizar las formas de conocimiento, de poder y de derecho que

la modernidad occidental presentara como canon indiscutible. Tal desnaturalización y desnormalización no pretenden sino abrir nuevos espacios para nuevas fuerzas de resistencia frente a las más diversas caras de la opresión avaladas por el paradigma dominante. Tales nuevas fuerzas de resistencia presuponen la reinención de la emancipación social mediante un ahondamiento en las tradiciones olvidadas o suprimidas por la modernidad occidental. Concretamente, el capítulo quinto analiza la teoría de la regulación social según el paradigma dominante. Y el capítulo sexto recurre al pensamiento utópico para explicitar y definir algunas líneas del paradigma emergente, tanto en lo que respecta a la emancipación social que dicho paradigma posibilita, como a las capacidades subjetivas de transformar la posibilidad en realidad.

Estamos, pues, ante un libro que, enmarcándose en la tradición crítica del pensamiento moderno, la trasciende y desborda, y explora nuevos horizontes emancipadores, fruto de una imaginación utópica: un libro que no podrá ya dejar de tenerse en cuenta. ¡Lástima que —tal vez por la diversidad de traductores— no sea la traducción tan fluida literariamente como pudiera haber sido! Incluso, se tiene a veces la impresión de falta de rigor y de fidelidad a lo que, dentro de su contexto, se supone dicho en el texto original. El libro se cierra con una amplia bibliografía en la que figuran más de quinientos autores.

M. Díez Presa

BEUCHOT, M.: *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, México D. F.: Ítaca, 2000 (2ª ed. ampliada y revisada). 204 pp.

A finales del año 2003 se celebró en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada el Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica, dedicado al legado filosófico de Gadamer. La conferencia inaugural del mismo, a cargo de Jean Grondin, sirvió para poner de manifiesto la tensión interna del planteamiento gadameriano, una tensión que se convierte en la polaridad o contradicción que se aprecia entre las dos tendencias principales que representan el panorama de la hermenéutica contemporánea: la de aquellos que defienden ciertas pretensiones de validez y la de quienes se centran en el desarrollo desconstruccionista de la diferencia y, con ello, pretenden la misma superación de la hermenéutica filosófica. Entre los ponentes se encontraba Mauricio Beuchot, defensor de la llamada *hermenéutica analógica*, la cual parte justamente del reconocimiento de esta tensión entre identidad y diferencia y de la necesidad de mediar entre ambas. Esta posición teórica representa

una hermenéutica que puede reclamar pretensiones de validez sin caer por ello en el “univocismo” racionalista. Y es que la hermenéutica proporciona, según Beuchot, una mediación *analógica* entre la rigidez de la univocidad y la dispersión de la equivocidad. Ahora bien, la hermenéutica analógica no sólo se debe al reconocimiento de la tradición heideggeriana, pues el concepto de analogía en que ésta se basa se debe principalmente a la metafísica aristotélica y su desarrollo escolástico. Es más, puede afirmarse incluso que esta propuesta significa un intento de recuperación de esta metafísica analógica a través de la hermenéutica, frente a la corriente casi generalizada según la cual la hermenéutica supone más bien una superación de muchas de las tradiciones metafísicas.

Beuchot expone los elementos fundamentales de esta teoría en su *Tratado de hermenéutica analógica*, aparecido por primera vez en 1997 y que vuelve a editarse en una versión corregida y ampliada. El libro se divide en dos partes principales: una teórica, centrada en la definición de la hermenéutica analógica y en la aclaración de su relación con la metafísica y la ética, y una segunda parte de carácter más práctico, donde el autor pone a prueba este planteamiento mediante su aplicación a campos como la filología, el psicoanálisis o la semiótica. Además, esta segunda edición incluye un interesante apéndice sobre la relación de la hermenéutica con el símbolo.

En primer lugar (cap. II), Beuchot define la hermenéutica en general como arte o ciencia de la interpretación, orientada a la comprensión del texto. Para lograr esta comprensión ha de lograrse una correcta contextualización histórica del mismo, para lo cual es preciso que la actividad de la interpretación sea adoptada como una virtud que ha adquirido la *sutileza* o prudencia necesarias.

La comprensión del sentido del texto por tanto exige atender a los márgenes de la interpretación (cap. III), que nunca será definitiva, pero tampoco absolutamente arbitraria. Comprender un texto significa saber situar la propia interpretación como mediación analógica entre la imposible univocidad y la destructiva equivocidad. Una hermenéutica equivocista —como la que pretende el desconstruccionismo— que pudiera admitir cualquier interpretación como válida se cancelaría pragmáticamente a sí misma. Sin embargo, también es cierto que el conocimiento humano es finito y, por tanto, no sería posible alcanzar una captación clara y distinta del sentido unívoco del texto —como pretende el positivismo. La realidad que se plasma en éste sólo es parcialmente accesible a través del mismo, pues el texto siempre pertenecerá a una comunidad históricamente situada. Por ello, el intérprete sólo podrá comprender el objeto de forma analógica, tratando de acercarse parcialmente a su sentido a partir de sus diversas formas de mostración en el lenguaje. De ahí que la

hermenéutica sea una lucha constante contra la equivocidad, pues ésta es la forma en que se presenta lo real al conocimiento humano.

En el cap. iv la obra trata la relación de la hermenéutica analógica con la tradición y con la innovación. Ninguna interpretación puede obviar acriticamente la tradición en la que se inserta y que la posibilita. Partiendo de la filosofía tomista y de la teoría moral de MacIntyre, Beuchot defiende que es en la tradición y en la comunidad cultural donde se encuentra la orientación teleológica que permite el conocimiento hermenéutico de la verdad y el bien. De ahí que sea preciso concebir la interpretación como el resultado del aprendizaje derivado de la inserción del intérprete en una comunidad particular. Y, por ello, el cambio o la innovación sólo será posible a partir de este reconocimiento previo de la tradición, con lo cual no puede tratarse de un cambio sustancial (equivoco) ni meramente accidental (equivoco), sino sólo según lo *proprium* (analógico) de esta tradición. Por otro lado, la relación entre diferentes culturas y tradiciones es posibilitada siempre por una traducción analógica y aproximada —pero suficiente— que es abierta a partir del diálogo.

Esta hermenéutica analógica permite la argumentación y la pretensión de validez en la interpretación (cap. v). La comprensión no descansa ni en la mera narratividad ni en la racionalidad pura. Dado que la hermenéutica no puede cerrarse unívocamente en torno a una sola interpretación, sino que debe reconocer el campo analógico de lo verosímil, su principal instrumento será la retórica y la dimensión práctica de la argumentación. En tanto que esta argumentación se encuentra siempre históricamente situada, los tropos o figuras retóricas no serán mero ornato sino argumentos razonables que delimitan el campo de las posibles interpretaciones y permiten encontrar el “lugar común” de la razonabilidad.

Como ya dijimos al principio, el autor se compromete con el carácter ontológico de la hermenéutica analógica (cap. vi). Gadamer habría olvidado la cuestión del ser por el primado del lenguaje, si bien la cuestión ontológica es siempre supuesta en su filosofía. Beuchot denuncia el rechazo univocista hacia la metafísica y reivindica la vigencia de una metafísica de índole analógica que da cuenta de las diferencias apreciando a la vez el anclaje ontológico del lenguaje en la realidad. A partir de la filosofía de Emerich Coreth, el autor afirma el fundamento metafísico como condición de posibilidad de la hermenéutica, pues ésta supone en todo momento la correlación entre lenguaje y realidad, entre sentido y referencia o entre mundo y ser. La hermenéutica analógica ofrece esta comprensión analógica de un mundo que apunta de forma finita o parcial a la infinitud o totalidad del ser. Pero, a la vez, del ser sólo se tiene noticia a partir de las múltiples maneras en que puede hablarse de él analógicamente a través del lenguaje. Hermenéutica analógica y metafísica se encuentran así en una íntima relación de mediación recíproca. El

hombre es para Beuchot el “templo” en el que se produce esta mediación, pero no sólo en tanto que existencia humana, sino como esencia intelectual que se sitúa históricamente en una comunidad determinada.

A partir de este fundamento metafísico de la hermenéutica analógica, Beuchot expone en el cap. VII el lugar de la ética en este sistema. La resolución de la *energía* del ser humano con su participación *dinámica* en una comunidad moral determinada, en la que adquiere la prudencia para el obrar —al igual que la sutileza para el interpretar—, permite la mediación entre descripción y prescripción moral. Es la equidad la que proporciona esta participación *dinámica* en la moralidad y, con ello, la mediación (*prudencial* y *analógica*) entre la metafísica y la ética, pues, al igual que el ser, también el —recto— actuar se dice de muchas maneras. Beuchot recupera la dimensión moral de la teoría aristotélica de la analogía y defiende a partir de ello una ética de la virtud en la que se fundan el ser y el deber ser, de forma que la prescripción moral es siempre amplia, flexible y deudora de la alteridad.

La última parte de la obra (cap. VIII-X) está dedicada a la aplicación práctica de la hermenéutica analógica a la filología clásica, el psicoanálisis y la semiótica. Respecto a la filología, la hermenéutica proporciona la mediación analógica entre descripción y prescripción que aquella necesita —como en el caso de la traducción. Por otro lado, a partir de su tratamiento del psicoanálisis, el autor pone de manifiesto cómo la hermenéutica analógica es capaz de proporcionar la base para la teoría del saber, en tanto que exige que el método sea siempre adecuado al objeto en cuestión, en un sentido analógico o proporcional. Finalmente, esta hermenéutica sirve como complementación a la semiótica, al permitir contextualizar y comprender el análisis descriptivo que realiza esta disciplina.

El apéndice que se incorpora en esta edición reclama la constitución de la hermenéutica analógica en tanto que *hermenéutica analógico-simbólica*. Y es que el símbolo expresa esta tensión entre finitud e infinitud —o entre diversidad de sentidos y unidad ontológica— en la que trata de mediar analógicamente el conocimiento hermenéutico.

La teoría defendida por Mauricio Beuchot en el *Tratado de hermenéutica analógica* reclama una posición original y específica dentro del panorama de la hermenéutica contemporánea. Más allá —o más acá— de la tensión gadameriana entre univocidad y equivocidad, la analogía se sitúa como mediadora racional frente a la equivocidad en que se expresa lo real. Es así como esta opción significa un enfrentamiento a la extensión del sinsentido equivocista. No obstante, si tanto en el conocimiento como en la moral este sinsentido se contrarresta por la reconducción analógica —siempre limitada— hacia la unidad del ser o del bien —indisolublemente unidos en la tradición, según Beuchot— cabe preguntar entonces si este sinsentido —de las catástrofes de la historia, de la crueldad humana,

etc.— debe ser comprendido como expresión analógica del ser o del bien o, en cambio, como ausencia de ser o déficit ontológico. A nuestro juicio, ninguna de las opciones constituye una respuesta *adecuada a lo real* y, sin embargo, pensamos que la hermenéutica analógica se ve obligada a responder en el marco de esta disyunción.

Manuel Sánchez Rodríguez

GARCÍA MARQUÉS, Alfonso y HUESO PAGOAGA, Rafael: *Richard Knapwell y la controversia sobre la unidad de la forma*, ediciones Isabor, Murcia 2003, 175 pp.

Richard Knapwell es un autor para muchos desconocido que, sin embargo, debería haber pasado con letras de oro a la historia de la filosofía. Este autor ocupó un puesto relevante en las luchas filosóficas que tuvieron lugar en el último tercio del siglo XIII. La filosofía de Aristóteles, interpretada por Averroes, había dado lugar a una nueva filosofía que aparecía, como una revancha del paganismo sobre el pensamiento cristiano. En los dos centros más importantes del momento —París y Oxford—, podemos hallar los tres más importantes defensores de la nueva doctrina: Tomás de Aquino y Sigerio de Bravante en París y Ricardo Knapwell en Oxford. Knapwell estuvo en el centro de las polémicas que surgieron entre las dos corrientes de pensamiento más importantes de la Edad Media. Su aportación al triunfo de la nueva filosofía fue decisivo, lo cual es de capital importancia si tenemos en cuenta que esta nueva filosofía, contribuyó decisivamente al nacimiento de la Modernidad.

La vida de Knapwell reviste tintes trágicos y heroicos. Es un pensador de un gran vigor especulativo que prefirió la persecución y la muerte antes que el abandono de la búsqueda de la verdad. Los defensores de la filosofía tradicional, entre los que se contaba el arzobispo de Canterbury, Juan Peckham, vieron en Knapwell un terrible enemigo que había que combatir con todas las armas: filosóficas, teológicas y disciplinarias. Por eso, tras defender públicamente en la Universidad la cuestión *Sobre la unidad de la forma* (una de las tesis contrarias al núcleo de la vieja doctrina), Knapwell fue excomulgado y expulsado de su cátedra universitaria por Peckham, máxima autoridad eclesiástica. Knapwell viajó a Roma para defenderse ante el Papa pero no consiguió que se le permitiera enseñar en público o privado. Se retiró a Bolonia donde, según parece, se volvió loco y murió trágicamente en 1288. Aún no tenía 40 años.

El libro que reseño es un estudio sobre la figura de Richard Knapwell centrado principalmente en su obra principal: la *Cuestión disputada sobre la unidad de la forma* y que no descuida la oportuna contex-

tualización con el fin de ayudar a entender el significado y alcance de la filosofía de este autor.

El libro está estructurado en cinco capítulos. El primero, de carácter histórico, expone el nacimiento de la cuestión de la unidad de la forma substancial y sus avatares durante el siglo XII. Especialmente narra el nacimiento de la nueva filosofía y la oposición de la postura tradicional a través de las condenas generales de París (1270 y 1277) y de Oxford (1277).

El capítulo segundo se centra en la vida y obra de Knapwell. Los autores del libro muestran a un pensador vivo, formado en la filosofía tradicional como muestran sus primeros escritos. Posteriormente la abandona para adherirse a la nueva filosofía según las modulaciones introducidas en ella por Tomás de Aquino. En esta etapa redacta el *Correctorium corruptorii Quare* (1284) con el fin de defender el pensamiento de Santo Tomás de los numerosos ataques que intentaban excluirlo de la comunidad científica. En la tercera y última etapa de su vida Knapwell, se presenta como un maestro que busca la verdad y no duda en discrepar de Averroes o Tomás de Aquino en tesis concretas. En este momento escribe su obra principal, la mencionada *Quaestio disputata de unitate formae*.

En el tercer capítulo se lleva a cabo un análisis exhaustivo de los aspectos formales de esta *Quaestio*: género literario de las *questiones disputatae*, estructura formal de la *Cuestión* de Knapwell: su intención, tipo de argumentaciones, etc.

Los capítulos cuarto y quinto se centran en la exposición filosófica del contenido: en el cuarto, el cuerpo de la cuestión; en el quinto toda la trama argumentativa que rodea al cuerpo (argumenta, responsiones, sed contra). Los autores del libro llevan a cabo una exposición densa y minuciosa del pensamiento de Knapwell así como de los presupuestos necesarios para entenderlo. Por eso, no sólo explicitan sus fundamentos especulativos sino que tratan con especial cuidado la cuestión de las fuentes que permiten entender cómo la nueva filosofía era, al fin y al cabo, el pensamiento de Aristóteles hecho inteligible por Averroes para los filósofos del siglo XIII y por ello era vista por sus opositores como un neopaganismo que había que combatir.

Entre los diversos temas que son discutidos por Knapwell se pueden citar los siguientes: las relaciones entre el orden ontológico y el cognitivo, la estructura metafísica de lo concreto, la intelección del cambio substancial, con importantes precisiones sobre la función del agente en la generación (si el alma viene “de fuera”, ¿qué aportan los padres?), el estatuto metafísico del embrión y el del cadáver, etc. Temas que incluso, hoy en día, no dejan de suscitar debates y son evocados como base para la solución de problemas éticos que atañen, por ejemplo, a la biotecnología humana.

Se trata de la primera vez que se publica una monografía sobre el

pensamiento de Knapwell y que a la vez tiene el mérito de contextualizar su pensamiento y de dedicar especial atención a su obra principal. Los autores del trabajo han realizado una investigación con rigor, profundidad y calidad técnica que demuestra su conocimiento directo de las fuentes medievales. Por último decir, que han sabido mostrar el sentido y la importancia histórica del pensamiento de Knapwell, uno de los autores que han contribuido al nacimiento y consolidación de la nueva filosofía que ayudó a cambiar no pocos aspectos del mundo occidental.

María del Carmen Dolby Múgica

Astrid Melzer-Titel, *Modernität des Südens. Humanismus- und Renaissancebezüge als Argumentationsmuster in der Gegenwartsphilosophie Spaniens*, Neuried, Ars et unitas, 2003, 232 p.

El debate sobre el valor, la originalidad, o incluso la mera existencia de una filosofía española viene de antiguo y concita juicios de valor a veces muy sesgados, pero cuyo carácter frecuentemente ideológico e ilustración de posiciones contrapuestas puede ser de gran ayuda para esclarecer la concepción misma de la filosofía. Ocurre así con el conocido debate *sobre la ciencia española* de finales del XIX, desatado cuando un jovencísimo y beligerante Menéndez Pelayo aprovechó un artículo del candoroso Azcárate para saltar a la palestra pública y ser a la larga rebasado por ultramontanos mucho más cerriles: lo interesante hoy no es la patriótica reivindicación de nombres olvidados que quiso llevar a cabo el polígrafo montañés (la mayoría no han vuelto a ser desempolvados), sino el cuestionamiento, aun a partir de premisas dudosísimas, de un concepto de ciencia estricto que dejaba fuera aportaciones cuyo rango puede merecer la pena discutir. Lo mismo ocurre en el escurridizo campo que mal delimita la etiqueta de *filosofía*. Si aceptamos el tipo de definición canónica que rige en el mundo de habla alemana (principal hábitat de la disciplina resultante), parece evidente que la filosofía moderna comienza en España sólo con las enseñanzas de Julián Sanz del Río hacia 1850 y alcanza muy contadas cimas desde entonces (dado que ni siquiera autores del rango de Unamuno y Ortega tienen asegurado el exclusivo título de *filósofos*). Pero una cosa es constatar, como es imprescindible, que las peculiaridades sociohistóricas de España dificultaron hasta hacer casi imposible el desarrollo de una racionalidad independiente y crítica, y otra muy diferente concluir que en el país de Carmen nunca se ha *pensado*. La reciente predilección por una *historia de las ideas* (frente a una *historia de la filosofía* entendida tácitamente como *sistema*) y por el concepto más abarcador de *pensamiento* da cuenta de un afán de búsqueda e integración de

ensayos de problematización y respuesta diferentes en sus premisas y en sus cauces de expresión, y en cuya heterodoxia cabe hallar algunas iluminaciones que una disciplina anquilosada en las cátedras reclama con visible urgencia. De ahí que el estudio y la reivindicación de una tradición periférica como la española se revelen como una vía sugerente y provechosa para el pensamiento más inquieto en nuestra era postmoderna.

El trabajo que nos ocupa tiene el mérito inusual de plantear esta lectura no desde la periferia, sino desde el centro mismo cuya preeminencia viene a cuestionarse. Defendida con éxito en la Universidad de Leipzig, la tesis doctoral de Astrid Melzer-Titel presenta todas las características formales del género en su variante más estricta: rigor expositivo, apoyo en la bibliografía precedente, sólido andamiaje, fundamentación de todas las propuestas. El tributo pagado no contribuye a hacer del resultado una lectura amena, pero brinda respetabilidad y empaque a sus renovadoras conclusiones. Melzer-Titel demuestra conocer bien el problema y las dificultades que su enfoque inevitablemente arrostra: para buena parte del mundo académico alemán sigue vigente, y en sentido literal, la conocida *boutade* de Victor Desnos citada en el texto ("*Pour connaître la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol!*"). Si el libro arranca esclareciendo cuidadosamente método y estado de la cuestión, no es sólo por respeto a unas establecidas convenciones, sino porque se adentra en gran medida en *terra incognita*.

La hipótesis de Melzer-Titel viene enunciada en el título completo del trabajo y da pie a una articulación interna bastante compleja: la actualidad del pensamiento hispano-sureño, su *modernidad* (según la fórmula de Carlos Thiebaut), se derivarían paradójicamente de su recurrencia a patrones de pensamiento y estilos *premodernos*, típicos del humanismo renacentista. Si, como señalara Stephen Toulmin, la modernidad filosófica que se ha venido definiendo a partir de Descartes constituye una reacción restrictiva frente al aperturismo tendencialmente relativista que encarna Montaigne (pero también Cervantes, habría que decir), la falta de arraigo de una tal modernidad en España muestra ahora, además de sus innumerables y largamente constatadas desventajas, importantes ventajas a la hora de afrontar su quiebra y replanteamiento en paradigmas que, en contraste expreso, han dado en llamarse *postmodernos*. En palabras de Abellán citadas en el libro: como España no ha sido moderna, "resulta que está aportando un caudal de reflexiones y pensamientos filosóficos que apuntan hacia planteamientos postmodernos", precisamente por beber de aquella tradición del pluralismo renacentista que el racionalismo norteño quiso acotar y soslayar. El propósito del libro es atender a estas aportaciones y mostrar que su carácter *filosófico* no puede comprenderse desde las definiciones más estrechas de esta disciplina, sino rastreando su arraigo en una tradición mediterránea en

la que la razón no estaba divorciada aún del sentimiento. Y es que hubo un tiempo en el que la retórica, lejos aún de verse descalificada como adorno vacío de los charlatanes y absolutamente impropio del obrero del concepto, se cultivaba entre los humanistas como un arte integrador y que aspiraba a *convencer* mediante argumentos que no pretendían ocultar sus componentes afectivos.

El lema de *modernidad del sur* lo toma Melzer-Titel, como queda dicho, de Carlos Thiebaut, de quien comenta aquí en extenso uno de sus artículos aparecidos en alemán. Su propuesta de un nuevo concepto de subjetividad, narrativo y dialógico, más abierto y rico que el cartesiano, enlaza tanto con la tradición sureña pluralista como con el constructivismo identitario propio de la postmodernidad: Montaigne fulge de nuevo como referencia idónea. También un breve texto de Francisco José Martín es estudiado como intento de recuperar la dimensión filosófica de la tradición humanista, más retórica que escolástica. Pero el análisis más amplio y sustancioso lo dedica la autora a Andrés Ortiz-Osés, cuya extensa obra demuestra conocer muy bien. Destaca con acierto cómo su asimilación de la hermenéutica gadameriana (pionera en España) implica una corrección *humanista* al exceso habitual de los heideggerianos: no es el lenguaje el que habla, sino el hombre; el epocal giro lingüístico es leído así como giro antropológico. La constante reivindicación de lo cálido y afectivo frente a la ascética razón norteña es efectivamente uno de los rasgos centrales del pensamiento de Ortiz-Osés; algunos de sus característicos hallazgos verbales lo ilustran inmejorablemente, como su alternativa etimológica al *con-senso* habermasiano retraduciéndolo como *con-sentimiento*. Ninguno de estos autores, debe subrayarse, aboga tanto por la *abolición* del paradigma de modernidad racionalista como por su *enriquecimiento* mediante la recuperación de componentes soslayados: la diversidad, el sentimiento, lo adjetivo; en otra observación de Ortiz-Osés, esa exclusiva distinción del castellano, el *estar* frente al *ser*. En palabras de Melzer-Titel, "se trata de una concepción de la modernidad no realizada que debería recuperarse teniendo en cuenta sus conceptos y estrategias básicos, con lo que al mismo tiempo volvería a prestarse atención a un espacio percibido por la Europa Central como periférico, el sur de Europa y sus tradiciones" (p. 180). Que desde el corazón académico de esa Europa Central se constate, no ya que el sur también existe, sino que incluso tiene cosas que aportar en ámbitos de los que se ha visto excluido demasiado tiempo, constituye en sí mismo una buena noticia. Que esa nueva atención conduzca a un diálogo fructífero para las tradiciones de ambas partes, como propugnan los autores mencionados, es el siguiente paso, la ambiciosa esperanza que requiere nuestro tiempo.

Ibon Zubiaura