

## RESEÑAS REVIEWS

---

BOTWINICK, ARYEH

*Michael Oakeshott's Skepticism*, Princeton University Press, Princeton, 2011, 250 pp.

A. Botwinik reivindica la vigencia del *escepticismo* de M. Oakeshott (Chelsfield, 1901-1990) a la hora de abordar las paradojas más irresolubles planteadas hoy día por el *postmodernismo filosófico*. A este respecto en *El escepticismo de Michael Oakeshott* se justifica la estrategia *antifundamentalista* seguida en su caso para provocar un cuestionamiento sistemático de nociones tan espontáneas como Dios, el yo, la nación, las utopías, el estado del bienestar o el principio de utilidad, y poder así darle una orientación reflexiva diferente, a saber: para recuperar un nuevo tipo de *fundamentación débil*, o simplemente compartida. Ahora se pretende establecer una continuidad entre el escepticismo de Oakeshott con algunas propuestas de Hobbes, Nietzsche, Wittgenstein, Levinas, Heidegger, Arendt o Gadamer, aunque con una diferencia notable: en el caso de Oakeshott se trata de un *escepticismo metafísico y autoneutralizado de un modo sapiencial* desde dentro de sí mismo, con un talante claramente *conservador*.

En cualquier caso todo conocimiento, sea escéptico o no, mantiene una dependencia autorregulativa respecto de tres presupuestos previos: un *mundo de la vida* previo, una determinada *tradicción* de espiritualidad occidental, en su caso la liberal, y una *teología negativa* que a su vez hace posible el acceso a Dios desde el escepticismo, al modo como también fue muy habitual en Agustín de Hipona, Maimónides, Anselmo de Canterbury, Montaigne, Tomás de Aquino,

Nicolás de Cusa, Pascal, Hobbes, Spinoza o Hume. Sólo así sería posible contrarrestar o neutralizar las innumerables paradojas que se terminaron haciendo presentes en el *liberalismo* político y económico, como ahora también sucede con la paradoja del *misticismo de la vida ordinaria*, simultáneamente convencida y escéptica respecto de sí misma; o con las paradójicas relaciones entre *fe* y *razón*, sin inclinar la balanza a favor de una o de otra. Se trata de paradojas que anteriormente ya se habrían hecho presentes en el *platonismo* o posteriormente en la autodenominada *postmodernidad*.

Al menos así ocurre con la peculiar justificación de la propia religión desde el escepticismo, de la que al parecer Oakeshott nunca se desdijo a lo largo de su larga trayectoria intelectual, sin perder en ningún momento el sentido del misterio y del enigma que el racionalismo científico pretendió abstraerle. Se trata de una de sus constantes vitales, al menos según sus biógrafos más autorizados, desde sus primeros escritos en la década de los 20, su participación en la segunda guerra mundial, su posterior paso por la Universidad de Cambridge a partir de 1945 y su definitivo traslado a la London School of Economics de Londres, desde 1947 hasta su jubilación en el año 1970. En este sentido Botwinick presenta a Oakeshott como a un autor del siglo XX, pero que con posterioridad a su muerte en 1990 habría despertado un interés creciente debido a que ofrece una estrategia relativamente sencilla capaz de neutralizar los habituales dilemas internos de imposible solución tan frecuentes en la *postmodernidad*.

La gran habilidad de Oakeshott a este respecto habría consistido en extrapolar esta peculiar estrategia argumentativa a los más diversos temas filosóficos, especialmente a partir de su traslado a la London School of Economics de Londres en 1947, donde aplicó este mismo tipo de escepticismo al propio liberalismo político y económico. En efecto, en 1946 inició una lectura escéptica del *Leviathan* de Hobbes que le llevarían al descubrimiento de las auténticas fuentes del liberalismo, en continuidad con las propuestas posteriores de Schmitt, Strauss, Rawls o Hayek. A partir de entonces contrapuso de un modo sistemático el estado inicial de naturaleza salvaje respecto de un estado civilizado de creciente escepticismo, que le permitió postular un ininterrumpido proceso de deconstrucción y reestruc-

turación inacabable, según los principios establecidos en cada caso por el Leviathan o gobernante de turno. Además, en este contexto tan revisionista llevaría a cabo una auténtica recuperación “mística” de lo Absoluto por contraposición al mundo ordinario de la vida, o entre lo que puede “decirse” y lo que solo “se muestra”, al modo anteriormente propuesto por Wittgenstein, Bradley, Hegel o aún antes Platón.

Oakeshott habría atribuido al *liberalismo político* unos procesos de deconstrucción o desestructuración cada vez más amplios, comparables con los que Wittgenstein también atribuyó a los distintos “juegos del lenguaje” a la hora de colonizar o reestructurar los respectivos mundos de la vida, al igual que también haría más tarde Deleuze. En este sentido ahora se fomenta un tipo peculiar de *liberalismo político* basado en un creciente *escepticismo agnóstico* y un ilimitado *radicalismo democrático*, que a su vez está más extrapolado a los más diversos ámbitos del saber, como hizo notar Laclau en polémica con Isaacs. Hasta el punto que una actitud escéptica tan generalizada le llevaría a radicalizar aún más la *intransitable distancia* existente entre la criatura y el Creador, entre lo incondicionado y lo condicionado, entre los distintos interlocutores y el correspondiente mundo de la vida o incluso entre uno mismo y su propio yo, al modo de Foucault y Derrida, aunque con una salvedad: en su caso el descubrimiento de la distancia insalvable existente respecto de Dios ya presupone una actitud *mística* de apertura tácita a lo Absoluto, al propio mundo de la vida o al propio yo, sin cuyo reconocimiento el propio agnosticismo y el propio radicalismo democrático se vuelve un sinsentido. Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en seis capítulos:

1) *Introducción*, donde se analiza los presupuestos epistémicos programáticos de su escepticismo filosófico;

2) *Metafísicas*, donde se pone de manifiesto el necesario contraste entre distintas metafísicas de signo opuesto como requisito indispensable, tanto para la posible aparición posterior de un agnosticismo o escepticismo cada vez más generalizado, como para el hallazgo de un Dios verdaderamente transcendente;

3) *Filosofía de la religión y filosofía de la ciencia*, toma como punto de partida la experiencia religiosa para mostrar la presencia de lo Ab-

soluto tras las situaciones más ordinarias del mundo de la vida, al modo como es habitual en la vía negativa de acceso a Dios de la tradición rabínica y cristiana de la *espiritualidad occidental* tradicional. En efecto, en la misma medida que la efectiva colonización del mundo de la vida exige admitir un ulterior proceso de deconstrucción o desestructuración de este tipo de procesos, también el liberalismo debe fomentar una sistemática contraposición entre las llamadas *políticas de fe* respecto de los ideales liberales últimos, incluido ahora también el Absoluto o el propio mesianismo político, y las posteriores *políticas de escepticismo* respecto de los resultados económicos concretos alcanzados por las correspondientes propuestas capitalistas, ya se siga para lograr tal fin los procedimientos recomendados por Maimónides en su *Guía de perplejos* o los propuestos por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*;

4) *Teoría política*, justifica la separación existentes entre el *liberalismo político* y el meramente *ideológico* o *económico*, entre las reglas de socialización internas y las meramente externas, exaltando claramente a las primeras, pero relativizando sistemáticamente a las segundas, considerándolas de un modo despectivo como una auténtica torre de Babel, dada la extraordinaria facilidad con que el liberalismo político reconstruye o reestructura los propios principios jurídicos del capitalismo, sin por ello renunciar a los presupuestos últimos mediante los que se legitima, como también sucede en Rawls;

5) *Filosofías del dialogo y filosofía de la identidad personal*, contrapone el doble plano explícito y tácito desde el que se formulan los presupuestos del liberalismo político y económico, para mostrar así la prioridad que se debe otorgar al individuo y a sus deseos de autorrealización personal, en polémica con Maimónides, Nicolás de Cusa, Hobbes, Hume, Rouseau, Heidegger, Arendt o Levinas;

6) *Filosofía del derecho y filosofía de la historia*, justifica el carácter de ensayo falible y revisable que siempre tendrá todo código legislativo u organización social que pretenda garantizar un uso exhaustivo de los medios disponibles. En efecto, en estos casos se genera una situación paradójica absolutamente irresoluble similar a las planteadas en el eterno debate entre *explicación* y *comprensión*, por no haber establecido una clara separación entre los presupuestos tácitos y explícitos, como son las llamadas paradojas de la soberanía, de la nuda

vida, del vigilante vigilado, de la ideología total, del mesianismo débil, de la interpretación circular, del vigente pasado histórico o del misticismo de la vida ordinaria, propuestas a su vez respectivamente por Carl Schmitt, Agamben, Foucault, Manheim, Benjamin, Gadamer, Nietzsche o por el propio Oakeshott.

Para concluir una reflexión crítica. Botwinick describe a Oakeshott como un maestro consagrado de la *espiritualidad occidental* cuya *filosofía sapiencial* y su *talante escéptico* le haría especialmente apto a la hora de entablar un diálogo racional con el relativismo tan generalizado defendido por un *postmodernismo filosófico*. Evidentemente, no se trataría de establecer una continuidad entre Oakeshott y el *pensamiento postmoderno* más radicalizado de Foucault, Deleuze y otros muchos, cuando rechazaron de un modo explícito todos aquellos presupuestos de la *espiritualidad occidental* que de un modo tácito siguieron perviviendo a través de la filosofía moderna, como ahora también sucede en el liberalismo de Oakeshott. Se trataría más bien de mostrar cómo en su caso se supo recurrir a la tradición filosófica occidental para evitar los excesos modernistas que también se hicieron presentes en el liberalismo político y económico, sin tampoco caer en las unilateralidades de un postmodernismo cada vez más radicalizado.

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

---

BURGOS, JUAN MANUEL

*Antropología breve*, Palabra, Madrid, 2010, 158 pp.

Esta reciente publicación está conformada por once breves lecciones a las que preceden una *Presentación* y una *Introducción* —asimismo breves—, y a las que sigue la escueta *Bibliografía* y el *Índice*. Se trata, pues, de una sintética incursión en el estudio del hombre. El temario es como sigue: 1) *La persona: dignidad y misterio*. 2) *El cuerpo*. 3) *Sensibilidad y tendencias*. 4) *La afectividad*. 5) *La inteligencia*. 6) *La libertad*. 7) *El yo personal*. 8) *Las relaciones interpersonales*. 9) *La persona*

en la sociedad. 10) *Tiempo, muerte e inmortalidad*. 11) *Las cuestiones últimas y la religión*.

El libro es una versión abreviada de otro precedente del autor: *Antropología. Una guía para la existencia* (Madrid, Palabra, 2003, 423 pp.) Pero como “la experiencia ha mostrado —a juicio del autor— que se trata de un texto excesivamente amplio y técnico para aquellas personas que solo desean introducirse de manera breve y sucinta en las principales cuestiones antropológicas, la presente obra se dirige a estos lectores... El texto procede del manual original, del que es una versión muy reducida” (p. 8). Del libro anterior publicamos una reseña en *Anuario Filosófico* XXXVII/2 (2004) 487-490.

Ahora, al dar noticia de éste, cabe decir que los siete primeros temas, aunque reducidos, son los mismos que los de la precedente obra. Los siguientes también estaban en aquélla, solo que eran precedidos por los temas de *La acción*, *El lenguaje* y *El trabajo*, y seguidos por otro: *La familia*. De modo que estamos ante una reducción de quince a once temas y de 423 páginas a 158. Pero las claves de los asuntos tratados son las mismas. De modo que nuestro parecer al respecto coincide con el que manifestamos en la aludida reseña.

Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra  
jfselles@unav.es

---

COHEN, JOSHUA

*The Arc of the Moral Universe and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (MASS), 2010, 416 pp.

J. Cohen (1951) se educó en Yale, realizó la tesis doctoral con John Rawls (1921-2002) en la Universidad de Harvard entre 1972 y 1977, y es actualmente profesor de filosofía política en Stanford. Se considera un intelectual muy escéptico respecto del optimismo y del voluntarismo marxista, manteniendo una postura liberal mucho más moderada a la claramente izquierdista de G. A. Cohen (1941-2009), con quien ha polemizado a este respecto. Por su parte atribuye a Rawls un modo de pensar esencialmente liberal y anticomunitarista,

esencialmente de izquierdas, en la línea después también seguida por Chomsky, Habermas, Okin y Rorty, y cuyos orígenes ahora se retrotraen a Locke y Rousseau. Sin embargo, simultáneamente habría mantenido una postura abierta a una posible vía intermedia respecto de las propuestas conservadoras de tipo republicano, en la línea de Nagel, Sen o MacIntyre, cuyos orígenes históricos ahora se retrotraen a Platón. Concibió así la democracia como un marco ético-jurídico donde se tratan de armonizar dos principios aparentemente opuestos: por un lado, el principio *democrático liberal* de participación en la soberanía popular mediante la expresión de la voluntad mayoritaria y, por otro, el principio *republicano conservador* de igualdad radical del ciudadano ante la ley, con unos similares derechos y obligaciones, como ahora también tratará de justificar la teoría de la justicia como equidad. En este sentido la democracia ahora se afirma como un presupuesto sobreentendido de una teoría de la justicia que a su vez trata de potenciar ilimitadamente la capacidad de razonar de los ciudadanos respecto de las exigencias derivadas de unos determinados principios de justicia, siguiendo a su vez un procedimiento deliberativo de toma de decisiones muy riguroso, donde al final en la resolución de un determinado conflicto se acaba imponiendo la decisión de la mayoría.

Por su parte Cohen pretende ofrecer en *El arco de la moral universal y otros ensayos* una visión unitaria de las dos épocas más significativas de Rawls, desde 1971, cuando publicó *Una teoría de la justicia*, y entre 1993 y 1999, cuando elaboró *Liberalismo político o La ley de los pueblos*, sin establecer una fisura entre ambos periodos. En cualquier caso Cohen pretende dar una respuesta desde Rawls a los *tres problemas* fundamentales con los que todavía hoy día se sigue enfrentando la filosofía política de corte liberal democrático, a saber: las raíces históricas de la teoría de la justicia como equidad, la originalidad de sus propuestas frente a otros ideólogos igualmente liberales, o el posible modo de garantizar la viabilidad de una justicia liberal verdaderamente global. Se reconoce así cómo la teoría de la justicia de Rawls aportó un complemento político-jurídico del que anteriormente carecían las concepciones liberales de la democracia, reavivando el debate entre republicanos conservadores y liberales demócratas acerca del tipo de filosofía política que debe legitimar el ejercicio del poder en las sociedades capitalistas avanzadas. Además

hoy día las cuestiones de justicia han desbordado claramente los problemas de ámbito nacional, planteándose ya a un nivel internacional de razón pública global. En este sentido, Cohen opina que para Rawls la democracia constituye una exigencia de la justicia, pero sin llegar a constituir un derecho humano fundamental extrapolable a todas las culturas, ya que a su modo de ver existen otras formas posibles de autodeterminarse, aunque no sean democráticas.

Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en tres partes con once capítulos. I.- *Justicia en la historia*, analiza 1) *El arco del universo moral*, es decir, el conjunto de problemas éticos que quedaron sin resolver en la filosofía política clásica, especialmente Platón, como fueron la esclavitud, los límites del poder, el recurso a la fuerza, la necesidad de alcanzar acuerdos compartidos, la armonización de los intereses en conflicto, la reparación de las injusticias, las garantías jurídicas de la viabilidad efectiva en el ejercicio de los derechos cívicos.

II) *Reflexiones sobre la tradición democrática* analiza las cuatro grandes aportaciones de la teoría de la justicia de Rawls a la tradición liberal basada en Locke, confrontándolas a su vez con otras tres visiones contemporáneas de la democracia deliberativa; 2) *La teoría política del Estado en Locke* analiza la estructura, los procedimientos de elección y la legitimidad del liberalismo político, a pesar de no cuestionar las exigencias del liberalismo económico respecto de la existencia de diferentes clases sociales, a diferencia de Rousseau; 3) *La igualdad democrática* justifica a partir de Rawls el posible mantenimiento de unas diferencias económicas donde todos puedan salir beneficiados, siempre que se garantice el respeto mutuo y la estabilidad social; 4) *Un liberalismo más democrático* justifica a partir de Rawls el radicalismo deliberativo latente en su teoría de la justicia como equidad, siempre que se logre la progresiva supresión de las diferencias existentes en la posición originaria, siendo una teoría extrapolable a otras culturas; 5) en *Por una sociedad democrática* se comprueba cómo Rawls habría elaborado su teoría de la *sociedad liberal bien ordenada* sobre unos presupuestos de tipo social, político y deliberativo muy precisos, a pesar de que no haberlos formulado explícitamente en ninguna de sus obras; 6) *Conocimiento, moralidad y esperanza. El pensamiento social de Noam Chomsky* valora positivamente con J. Rogers

el anarquismo epistemológico y lingüístico desde donde este autor habría defendido un liberalismo deliberativo muy radicalizado, aunque discrepe en su modo tan egoísta de eludir cualquier referencia a unos criterios de justicia distributiva; 7) *Reflexiones sobre la democracia en Habermas* valora positivamente su radicalismo deliberativo a la hora de valorar la autonomía privada originaria y la capacidad discursiva ciudadana a la hora de resolver los potenciales conflictos mediante el logro de acuerdos o consensos verdaderamente compartidos, pero echa en falta la ausencia de unos principios de justicia que ordenen la poliarquía de valores existentes en la esfera pública; 8) *¿Un asunto de demolición? Susan Okin acerca de la justicia y el género* marca distancias respecto de las premisas libertarias e innecesariamente demoledoras de su método feminista, sin tampoco aportar un criterio claro para separar la esfera privada respecto de la pública.

III) *Justicia global* sigue a Rawls en *La ley de los pueblos* (1993, 1999) cuando extrapola al ámbito internacional los principios de justicia como equidad; 9) *Minimalismo acerca de los derechos humanos: lo mejor que nosotros podemos esperar* contrapone la teoría de Rawls al modelo comunitarista de Confucio y al individualista del Islam a la hora de concebir los derechos humanos, defendiendo así un minimalismo substantivo, jerarquizado y enraizado en la respectiva tradición cultural, pero subordinado a unos procedimientos deliberativos estrictamente democráticos; 10) en *¿Tiene el ser humano un derecho a la democracia?* se contesta que no, pues es preferible satisfacer unas exigencias de justicia mínimas antes que quedarse en un cumplimiento meramente formal de los derechos humanos; 11) *¿Fuera de la república no hay justicia?* polemiza junto con Charles Sabel en contra de las tesis estatistas y positivistas de Thomas Nagel o antes Hobbes, cuando defendieron el conocido aforismo latino “*Extra republicam nulla Justitia*”, sin admitir una posible extrapolación al orden internacional de los anteriores criterios de justicia.

Para concluir una reflexión crítica. Cohen aborda un conjunto de cuestiones que quedaron abiertas en Rawls, catalogándolo como un liberal progresista abierto a algunas propuestas de los conservadores republicanos, y tratando de unificar las dos fases ya señaladas de su pensamiento. De todos modos ahora no se tiene en cuenta que el propio Rawls en *Ley de los pueblos* o *Derecho de gentes*, reconoció la

presencia en el derecho internacional liberal de un claro eurocentrismo de tipo mercantilista, cosa que no habría sucedido de haberlo fundamentado en nombre de una noción suareciana de un derecho de gentes tal como se refleja en las legislaciones comunes a todos los pueblos, sin dar una primacía a ninguno de ellos (cf. C. Ortiz de Landázuri, “El impacto tardío de la Escuela de Salamanca en el último Rawls. La invención de un derecho de gentes comunitarista en Vitoria y Suárez” en A. L. González, y M. I. Zorroza, (eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona, 2011, 621-634).

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

---

FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO, CARMEN Y LÓPEZ ATANES, FRANCISCO JAVIER (EDS.)

*En la frontera de la Modernidad. Francisco Suárez y la ley natural*, CEU Ediciones, Madrid, 2010, 166 pp.

Este libro recoge nueve ponencias en torno a la idea de ley natural en Suárez y su recepción en el mundo moderno y contemporáneo. Sus compiladores y coautores son C. Fernández de la Cigoña Cantero y F. J. López Atanes y el autor del prólogo es el profesor S. Rábade, un gran conocedor del jesuita, a quien dedicó la breve pero sustanciosa síntesis *Suárez (1548-1916)* (Madrid, Ediciones del Orto, 1997).

La obra está dividida en tres partes: la primera de ellas es una introducción al pensamiento suareciano, la segunda trata de la ley natural y la tercera versa sobre diferentes cuestiones y problemas en el pensamiento jurídico suareciano, con la mente puesta en los conflictos actuales y en las disputas de nuestros días.

En efecto, la teoría suareciana del derecho es profunda y sincrética, capaz de armonizar tendencias muy diversas y de hacerlo de manera aparentemente indolora. Pero es ante todo una obra mucho más moderna de lo que suponen sus detractores. Los ponentes su-

brayan la modernidad de Suárez, pero no dejan de indicar sus deudas con el pensamiento clásico, tal y como ha hecho, por ejemplo, Terence Irwin en su reciente *The Development of Ethics* (Oxford, OUP, 2008).

El primero de los estudios se debe a J. J. Escandell, Titular de la Cátedra Santo Tomás, del Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala, que sitúa a Suárez en su marco histórico, social y cultural. Seguidamente se puede leer la ponencia del P. A. Lobato, insigne profesor emérito de Metafísica del *Angelicum* de Roma, en una interpretación tan sugerente como profunda. Lobato, como buen dominico, intenta establecer analogías entre Suárez y Santo Tomás. Escandell y Lobato consideran al granadino como un autor digno del mayor respeto y estudio, y que su formulación de la ley natural puede ayudar mucho al hombre de hoy.

El segundo bloque se inicia con una serie de estudios sobre la ley natural suareciana debidos a varios profesores ligados a la Universidad CEU San Pablo. P. López Martín, a partir del *Léxico Filosófico* de Millán Puelles estudia el concepto de naturaleza y su vinculación con la ley natural. La profesora C. Fernández de la Cigoña reflexiona sobre el concepto de ley natural y lo enlaza con algunos documentos pontificios —sobre todo de Pío XI y XII—, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Doctrina Social de la Iglesia en general.

En el marco de este bloque, I. de Bustos y M. Pardo Villena presentan un amplio estudio (pp. 75-107) que trata diferentes cuestiones vinculadas al derecho natural en el Doctor Eximio. En particular, los autores se detienen especialmente en el estudio de la ley natural en contra de la artificialidad y la naturaleza humana como referente irreductible. Para ellos la ley natural en Suárez consiste en una derivación de la recta razón natural y como posible superación de la escisión típicamente moderna entre “ser” y “deber ser”. La última parte —a excepción de la última ponencia— versa sobre temas mucho más acotados y que ya han sido tratados en múltiples ocasiones. Sin embargo, esto no impide que sean retomados, especialmente en momentos donde la ley natural parece que resurge como respuesta a muchos conflictos actuales.

El estudio de F. J. López Atanes trata el derecho a la guerra y

la ley natural en Suárez, que el autor contrapone inteligentemente a algunas de las actuales teorías de la guerra preventiva. Al examinar la obra de Suárez, el ponente considera que su obra es una buena guía hermenéutica para interpretar cuáles son conflictos que pueden ser reputados como odiosos y cuáles no lo son (pp. 124-125).

P. Sánchez Garrido vuelve al tema clásico de la ubicación de Suárez en la teoría política. Considera que si bien puede ser considerado un precursor premoderno del contractualismo, autores como Skinner lo leen de forma excesivamente unilateral, soslayando todos los importantes fundamentos medievales que su obra contiene. Por lo tanto, Suárez puede ser un importante precedente contractualista, pero sin olvidar el importante fundamento metafísico de su obra, que la explica y la dota de solidez.

A. Zerolo dedica su ponencia a la artificiosidad de la teoría política moderna a partir de un estudio del tiranicidio en la obra del padre Suárez. Para este profesor, no puede aplicarse la lucha contra la tiranía en la sociedad contemporánea: una vez muerto el rey o el titular concreto de la soberanía, es imposible un tiranicidio, ya que el poder es difuso y burocrático.

La última de las ponencias se debe a C. Sánchez Maillo y en ella expone el problema de la ideología de género como negación de la naturaleza, opuesta a las ideas de Suárez. La autora repasa los conceptos clave de la “ideología de género” y los problemas que conlleva una fuerte agresión a la ley natural.

En definitiva, nueve trabajos en torno al iusnaturalismo de Suárez que resultan una forma muy agradable de iniciarse en el pensamiento del jesuita granadino a partir de los problemas de hoy. Con este volumen, Suárez vuelve a estar en la palestra, gracias también a la recentísima edición del volumen V del *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, por parte del CSIC. La actualidad de Suárez es una buena noticia y este volumen que aquí se ha reseñado contribuye a un mejor conocimiento de su obra.

Rafael Ramis Barceló. Universitat Pompeu Fabra  
rafael.ramis@upf.edu

---

FUSTER CAMP, IGNASI X.

*Persona y libertad*, Editorial Balmes, Barcelona, 2010, 314 pp.

Esta reciente obra de antropología, bien impresa y de grata lectura, tiene como *leitmotiv* descubrir la distinción tomista entre *acto de ser* y *esencia* en el hombre. El autor hace equivalente el *actus essendi hominis* a la persona, y la *essentia* a las manifestaciones humanas. Ambas se entienden como dos modalidades de vida humana: “por una parte, hay una vida íntima del ser personal, que es la más originaria y fundante; es una vida escondida; es la vida del espíritu. Pero también existe la vida manifestativa de la persona” (p. 17; cfr. asimismo: pp. 86, 93, 146). Este enfoque inicial supone, sin duda, un gran acierto.

La obra se divide en tres capítulos, además de la Introducción y la Bibliografía final. El Capítulo 1, *La filosofía ante la persona humana*, constituye una amena síntesis de la historia del pensamiento occidental respecto de la realidad personal, con sus hallazgos y olvidos. La intención del autor es conciliadora, pues pretende salvar lo que de verdad hay en cada autor y corriente de filosofía respecto de lo central de lo humano. En él se habla de la clásica ‘personalitas’, del descubrimiento cristiano de la persona, de la metafísica escolástica de la persona, de la ‘deriva moderna de la antropología’, etc. El tiempo histórico que sale antropológicamente peor parado es el siglo XX, con sus dramas de exterminio del hombre por el hombre, aunque bien es verdad –como se indica en un apartado del capítulo siguiente–, que también en esa centuria se ha intentado recuperar la dignidad personal en el pensamiento dialógico, el personalismo, el neotomismo, etc.

El Capítulo 2, *El acceso metafísico a la persona humana*, el más extenso, se subdivide, a su vez, en cuatro amplios campos temáticos, que tal vez hubiese sido mejor conformarlos como capítulos independientes:

a) Uno, ‘Lo específico del hombre’, es un estudio metafísico de la composición humana, donde se abordan los temas de lo común del hombre y lo original suyo, tanto en el plano corpóreo como en el del alma.

b) Otro, el de ‘La persona humana en la historia’, es un estudio histórico de la noción de ‘persona’, en el que se amplía lo ofrecido

en el Cap. 1, aludiendo al pensamiento clásico griego, al judío, al cristiano, a la especulación escolástica, a los orígenes de la modernidad, al antropocentrismo moderno, y al redescubrimiento de la persona por parte de Kierkegaard.

c) El siguiente, ‘Metafísica fundamental de la persona humana’, es un estudio sistemático de la realidad personal. En él las aproximaciones a la realidad personal son hermenéuticas, pero la guía de fondo es metafísica. Se analiza la definición de persona de Boecio y la comprensión tomista de ella. Para hacer más comprensible esta noción, el autor expone las distinciones entre *esse-essentia*, *actus-potentia*, *substantia-accidens*, y *materia-forma*.

d) En el último, ‘El acceso antropológico al ser personal’, se considera que éste es ‘simple’, y busca desvelar lo que pertenece a la intimidad del *acto de ser* personal tomando como método de acceso a él la *essentia hominis* (cfr. pp. 42-3, 208-9, 211, 219). Este método puede contar con un reparo, y es que, si bien la esencia nace del ser personal y es activada por él, siempre es inferior a la persona; por tanto, es difícil que lo inferior dé razón de lo superior, aunque es verdad que el árbol se conoce en parte por sus frutos. Describe a la persona humana como “el ser radicalmente libre, dado en amor como auto-posesión, que se posee amorosamente a sí mismo, y es capaz de amor (*capax amoris*). Es un ser donal” (p. 231. cfr. también: p. 279).

El Capítulo 3, *Antropología de la libertad personal*, es el más innovador, sugerente e inesperado, pues, por una parte, ofrece una sugestiva interpretación de dos pasajes centrales de Kierkegaard y Nietzsche sobre la libertad, indicando que estos pensadores buscan la libertad humana ‘originaria’ o ‘trascendental’, no la ‘esencial’ o ‘manifestativa’, aunque sus conclusiones sean bien diversas, pues el primero la vincula con el amor personal, mientras el segundo la ciñe a la ‘voluntad de poder’. Por otra, recalando en las obras de Polo y Cardona, advierte que la libertad es *trascendental*, es decir, que forma parte del *acto de ser* humano. Predica del ser personal el *amor* y la *libertad*. Como se ve, la clave de la persona es la libertad vinculada al amor, y descrita como ‘posesión’ (cfr. p. 198); más aún, como ‘autoposesión’ (cfr. pp. 200, 220, 229, 284-5, 291). Ésta es, tal vez, la tesis más novedosa y audaz de esta obra, que habría que fundamentar más, pues, de ordinario, el ‘tener’, más que del *ser*, se suele predicar de la *esencia* humana.

La obra es dispar, pues el principio parece diseñada para un público amplio que se adentra por los caminos de la antropología, mientras que el final, más profundo e innovador, puede resultar un tanto sorprendente a los no iniciados. ¿Sus ventajas? Ofrecer, en lo *histórico*, una sucinta visión panorámica del pensamiento sobre el hombre, y en lo *sistemático*, un intento de conciliar los diversos descubrimientos de todas las épocas en torno al hombre, en especial, los clásicos (agustiniano y tomista) con los modernos (Kierkegaard y Nietzsche) y los recientes (Polo y Cardona). En lo *expositivo*, se caracteriza por la sencillez en la redacción.

En cuanto a mencionar algún punto en el que se podría mejorar esta publicación de cara a futuras ediciones, se podría destacar, tal vez, alguno *metódico*: la no suficiente distinción entre *metafísica* y *antropología*, aunque bien es verdad que el autor entiende la ‘metafísica’, no como estudio del ‘fundamento’, es decir, de los ‘primeros principios’ (el hombre no es un primer principio), sino como un estudio de fundamentación, es decir, que dé razón de fondo del tema del hombre. Asimismo, alguno *temático*, como el de que la esencia humana busque la ‘identidad’ con el acto de ser personal (cfr. p. 157). Y, por último, alguno *lingüístico*, tanto de *términos*: el atribuir al *acto de ser* o libertad carácter ‘fundante’ (cfr. pp. 180, 299), de ‘totalidad’ (cfr. 188), de ‘simplicidad’ (cfr. p. 207), pues simple sólo es Dios; como de *expresiones*: las de ‘deslizamiento de la esencia al ser’ (cfr. p. 219), ‘*amancia* de la libertad’, por su vinculación al amor (cfr. pp. 224, 298) o ‘necesidad ante un don’ (cfr. p. 258), de ‘radical pasividad respecto de Dios’ (cfr. pp. 231-2, 298), pues la apertura de la persona creada respecto del Creador es de aceptación, lo cual denota acto, no pasividad; la de ‘elegir amar a Dios’ (cfr. p. 305), pues en sentido estricto (como el autor advierte) la elección versa sobre medios, etc.

En suma, el lector está ante una obra que recoge de modo sencillo y en síntesis los descubrimientos clásicos y recientes sobre la persona humana, pero que no se conforma con ellos, sino que busca prolongarlos de modo audaz y original.

Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra  
jfselles@unav.es

---

HORIA LUCAL, VINTILA

*La séptima carta*, Editorial El buey mudo, Madrid, 342 pp.

El autor, V. Horia, se graduó en Derecho en la Universidad de Bucarest y, posteriormente, realizó sus estudios de Filosofía y Letras en las universidades de Perugia y Viena. Fue diplomático en Roma y Viena hasta 1944, año en que fue arrestado por los nazis en Viena e internado en los campos de concentración de Krummhübel y de Maria Pfarr. Un año después, liberado por el ejército británico, fue obligado a vivir en el exilio de por vida. En 1948 se traslada a Argentina hasta que en 1953 se asienta definitivamente en España, donde fue profesor de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense de Madrid y más tarde catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Alcalá de Henares.

Aunque la obra de Horia es muy extensa, en castellano solo podemos encontrar algunos libros, entre los que destaca *Dios ha nacido en el exilio* (Ciudadela Libros, 2008) con el que consiguió el premio literario Goncourt y una gran controversia al ser acusado por algunos comunistas, con Sartre a la cabeza, de haber apoyado a movimientos fascistas. Sin embargo, si se tiene en cuenta la obra completa de este escritor es fácil percatarse de lucha que mantenía abierta contra los abusos comunistas. También podemos encontrar títulos como *El caballero de la resignación* (Ciudadela Libros, 2008), *El fin del exilio: cuentos de juventud* (Editorial Criterio Libros, 2002), *Las claves del crepúsculo* (Grupo Unido de Proyectos y Operaciones, 1996), *Viaje a los centros de la tierra* (Nuevo Arte Thor, 1987), *Literatura y disidencia* (Fundación Luis Vives, 1980).

Debido al aumento de interés por este autor el pasado año 2010 se reeditó en nuestro idioma *La séptima carta*. El libro consiste en una autobiografía ficcionada de Platón. La novela se basa en la carta real que escribió el filósofo ateniense como respuesta a los amigos y familiares de Dión, amigo y discípulo que compartía sus ideales políticos. En ella, además de justificar su actitud y narrar sus aventuras, los alienta a seguir la lucha de Dión, pero de manera pacífica y además explica cómo ha puesto en práctica sus ideas políticas en la ciudad de Siracusa.

Es en esta carta donde Platón habla de las enseñanzas para el público y las enseñanzas para los iniciados en la filosofía. En este

sentido Horia se inscribe en la corriente de la Escuela de Tubinga, que reinterpreta los grandes diálogos a través de las obras no escritas, lo cual resulta interesante, ya que pone de manifiesto la concepción que el filósofo tenía acerca de que los grandes temas necesitan de oralidad, puesto que no pueden ser conceptualizables. Este tema se vuelve más interesante si tenemos en cuenta la fuerte crítica a la que le sometió Derrida en su ensayo de 1972 *La pharmacie de Platón* en la que le acusaba de haber corrompido el pensamiento occidental al poner la voz por encima de la escritura.

No obstante, en *La séptima carta* más que una nueva interpretación, lo que encontraremos será el desarrollo de la puesta en práctica de las ya conocidas teorías platónicas. Lo positivo que tiene la novela es que podemos acercarnos a la doctrina política y ética del filósofo no solo de una manera teórica, sino en la vida práctica. Es decir, que podemos acercarnos a la doctrina a través del desarrollo y puesta en escena de las decisiones, consejos y, lo que parece más importante en el aprendizaje, de los fracasos.

Con las descripciones de Horia el lector se hace cargo rápidamente de la sociedad ateniense del siglo V a.C. y del territorio siracusano. El contexto está tan sumamente detallado que uno podrá encontrar el suficiente material como para imaginarse cómo podía ser Calípolis, la ciudad ideal platónica. El detonante de la historia comienza por una profanación a las estatuas de Hermes en Atenas, acción que le llevará a la decepción y el aislamiento. Pero este desencanto desaparecerá en cuanto aparezca la figura de Sócrates. Es interesante y divertido presenciar el encuentro entre dos de los filósofos más importantes de nuestra cultura. El maestro le irá formando y encauzando hacia problemas que despiertan su espíritu filosófico.

La búsqueda filosófica, política y religiosa pronto le conducirá a querer poner por obra sus ideas, lo que desmonta el mito del utopismo platónico. Sin embargo, esto también le conducirá al enfrentamiento con Dionisio el Viejo y Dionisio el Joven, ambos tiranos de la isla siracusana. Gracias a la maestría con la que realiza un profundo retrato psicológico, el lector consigue hacerse cargo de la frustración que podía suponer para el filósofo las oposiciones y trabas a sus propuestas políticas. Los continuos enfrentamientos entre ambas partes pueden hacer pesada la lectura del final del segundo capítulo y comienzo del tercero.

En el relato del tercer viaje a Siracusa se desarrolla de una manera escueta la formación de Aristóteles y la vida en la Academia y, más ampliamente, la relación con Dión, el joven en el que pone todas sus esperanzas políticas y por el que también se verá defraudado. También hay que resaltar el personaje de Briseis, con el que mantiene una ficticia historia de amor. En el último apartado del libro el autor nos explica: “He intentado seguir estrictamente la cronología platónica. Excepto algunos personajes, entre los que se encuentra Briseis, y algunas escenas, que hacen de este libro una novela, el resto es cierto, en la medida en que la historia puede ser más cierta que la literatura” (p. 342). Sin embargo, además de que Briseis acerque este libro a la literatura, se nos da una clave bien interesante con la que leer el texto: la relación que mantiene con Dión y Briseis se puede entender, respectivamente, como la disputa de sentimientos en la que se encuentra Platón: el debate entre la razón y el mito.

Por tanto, el libro es una ocasión maravillosa para acercar a los más escépticos a la Filosofía, a los más jóvenes a la política y a los más intelectuales al mundo literario. No ha de buscarse un tratado filosófico ni un ensayo literario ni una novela histórica, aunque contenga todos estos elementos, como hemos dicho. No hacen falta conocimientos de filosofía, pero quien ya se dedique a ella encontrará un deleite al acercarse de esta manera a la figura de Platón y a su pensamiento.

Raquel Cascales. Universidad de Navarra  
rcascales@alumni.unav.es

---

LOHMAR, DIETER Y YAMAGUCHI, ICHIRO (EDS.)

*On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht, 2010, 343 pp.

*Phaenomenologica* es la colección de la editorial Springer asociada a Husserliana (obras completas de E. Husserl). Publica principalmente literatura crítica sobre la obra de este filósofo y trabajos de investigación acerca de otros representantes destacados de la tradición fenomenológica. *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology*

*of Time*, como así lo indica su nombre, es un tomo consagrado a la cuestión del tiempo en la fenomenología de Husserl. Sus editores señalan que aquello que motivó la realización de *On Time* fue el efecto causado entre los investigadores especializados la reciente publicación de manuscritos husserlianos en torno a la temática (p. xi). En efecto, la aparición en Husserliana de los manuscritos de Bernau en 2001 (E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstseins (1917/1918)*, (Springer, Dordrecht/Boston/Londres, 2001)) y de los manuscritos del grupo C en 2006 (E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929/1934). Die C-Manuskripte* (Springer, Dordrecht, 2006)) llevó a reconsiderar ciertas líneas hermenéuticas que hasta el momento no estaban en cuestión. Es el caso de la división en tres estadios de la obra sobre el tema, correspondientes con los tres grupos de textos de los cuales se dispone. Tanto las *Lecciones* (E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (Martinus Nijhof, La Haya, 1966)), como Bernau y el material del grupo C se estudiaban en sí mismos de modo orgánico, pero no se trazaban cruces entre los distintos períodos. Luego de las nuevas publicaciones se plantea la hipótesis de que las diferencias entre los primeros estudios y aquellos del segundo período no sean tan grandes como en un principio se estimaban. De hecho, el trabajo académico sobre Bernau permitiría tomar partido de modo fundado sobre ciertos aspectos de la teoría que sólo con el primer material resultaban muy oscuros. Paralelamente los manuscritos de los años treinta consideran ámbitos de la cuestión del tiempo que habían quedado fuera de las primeras investigaciones. Al situarse los análisis en un nivel de fundamentación superior, es posible explicitar, por ejemplo, la constitución del tiempo objetivo y del tiempo del mundo, temas relegados en las *Lecciones*.

*On Time* consta de dieciséis artículos en inglés escritos por especialistas sobre el tema. Entre ellos se encuentran algunos de los mayores referentes académicos en torno a la cuestión (como J. Brough, R. Bernet o K. Held), reconocidos investigadores de la última década (D. Lohmar, I. Yamaguchi o D. Zahavi, por ejemplo) y nuevos estudiosos de este tópico (serían el caso entre otros J. Mensch y N. de Warren). Esta diversidad entre los autores aporta una gran variedad en los enfoques de los artículos. Si, por un lado, se encuentran trabajos que recorren todo el material sobre el tiempo y

brindan de éste una interpretación sistemática (p. e. R. Bernet, *Husserl's New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts*); por otro, hay artículos sumamente específicos que buscan explicitar un concepto determinado en alguno de los grupos de textos de la obra husserliana (p. e.: L. Niel, *Temporality, Stream of Consciousness and the I in the Bernau Manuscripts*).

Varios artículos coinciden en su temática y resulta interesante abordarlos en contraposición para poder tener una visión más abarcadora y a la vez más problemática sobre lo tratado. Este es el caso de los artículos de J. Dodd, S. Geniusas y N. de Warren que, desde distintas aproximaciones, intentan profundizar la relación entre el tiempo de la vida consciente en un sentido pleno y su contracara en el sueño o la muerte. Lo mismo puede sugerirse para los trabajos de J. Brough y D. Zahavi donde, de modo explícito, se establece una discusión acerca del carácter de la conciencia absoluta y la canónica división en niveles de la temporalidad. Junto con ellos sería conveniente leer lo escrito por S. Micali quien cuestiona la interpretación de ambos y busca establecer una nueva posición. Y. Mayzaud puede ser más accesible en este contexto, dado que también analiza la caracterización de la conciencia absoluta. Desde otra perspectiva, el artículo de J. Mensch podría pertenecer a este grupo de textos.

Entiendo que adentrarse en la lectura de *On time* teniendo en cuenta esta pauta puede ser de más utilidad que leerlo de principio a final. La misma variedad de temas y autores que aporta riqueza a la obra puede conducir a un lector neófito a perderse en un laberinto de interpretaciones. No implica esto que no sea este un texto accesible para un público principiante en la temática. Todo lo contrario, cuenta con algunas de las mejores y más completas síntesis del tema que se puedan encontrar (ya mencionamos el texto de Bernet, pero también el de Brough serviría al mismo fin e incluso los de Held y Zahavi). El único recaudo consiste, entonces, en dirigirse, de modo cauto, desde los textos más generales hacia los más específicos, haciendo tándem entre aquellos que, como sugerimos, tienen puntos de contacto.

Verónica Kretschel. UBA-Conicet  
veronicakretschel@yahoo.com.ar

PEIRCE, CHARLES S.

*El amor evolutivo y otros ensayos sobre ciencia y religión*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2010, 198 pp.

Esta obra, preparada y traducida por Sara Barrena, está compuesta por once textos de C. S. Peirce que pertenecen a la última etapa de este prolífico autor americano. Su interés por la relación entre ciencia y religión queda patente a lo largo de la lectura de esta obra, así como la originalidad de su pensamiento. Peirce escribe los ensayos recopilados entre 1892 y el momento de su muerte en 1914. Esta época se caracterizó por ser la etapa en la que más se dedicó a la producción filosófica y en la que alcanzó su madurez intelectual. En estos años desarrolla completamente la teoría de los signos, formula de modo definitivo el pragmatismo, produce varias teorías metafísicas y dedica mucha atención a las cuestiones religiosas.

Su interés por el tema religioso parece tener origen en el seno de su propia familia; su padre, quien ejerció gran influencia en él, era un hombre profundamente religioso y formó a sus hijos dentro de las tradiciones del protestantismo puritano. Más tarde también recibió la influencia de su primera esposa, Melusina Fay, por quien se unió a la Iglesia Episcopaliana.

La lectura de estos ensayos permite descubrir que, para Peirce, la religión es fundamentalmente una experiencia vital, en cuyo centro se encuentra el amor de Dios. Esto ya se puede entrever en el primer texto, que recoge una carta de Peirce al Reverendo John W. Brown de la iglesia de St. Thomas en Nueva York, en la que cuenta una experiencia mística que, al parecer, marcó profundamente su vida y su quehacer intelectual.

Uno de los temas más tratados en esta obra es el de la relación entre ciencia y religión. Peirce sostiene que la religión debe tener la seguridad de que la verdad no puede dividirse en dos doctrinas enfrentadas, y que cualquier cambio que el conocimiento pueda obrar en la fe del hombre sólo podría afectar a su expresión, pero no propiamente al misterio expresado. Según Peirce, las hostilidades entre ciencia y religión se deben fundamentalmente a que la religión no se ha dado cuenta de que las conquistas de la ciencia serán sus propias conquistas en la medida en que sean conquistas verdaderas. Defiende

el falibilismo y dice que para que ciencia y religión se reconcilien hacen falta dos cosas: que la ciencia modere su mecanicismo y que la religión modere la defensa de la infalibilidad; es decir, que no se comprometa con tesis cuya veracidad corresponde determinar a la ciencia.

Peirce ataca duramente a los teólogos y dice que ellos son los culpables de la ineficacia de la metafísica, porque la han usado para defender sus propias teorías. Sostiene que para rescatar a la metafísica es necesario que se acepte que ésta es una ciencia de observación y que debe utilizar los mismos métodos que este tipo de ciencias, sin la interferencia de ninguna creencia religiosa. Según Peirce, el verdadero científico está deseoso de aprender la verdad y por ello no se apega a sus creencias, sino que las tiene como provisionales.

En el ensayo titulado *Dmesis*, Peirce aplica lo que considera el núcleo del cristianismo —el amor— a un problema social muy complejo: el castigo de los criminales; de esta forma quiere probar que este principio debe estar en el fundamento mismo de la construcción de la sociedad y no puede quedarse en una bonita teoría. En el tercer texto, *El amor evolutivo*, Peirce sostiene que el universo está en constante evolución, al igual que la mente humana. Para Peirce, en la evolución del universo confluyen tanto la necesidad mecánica como la variación fortuita, pero hay un tercer elemento que es el más importante, el motor principal de este proceso evolutivo: el amor creativo, que es el amor creador de Dios. Tanto en este texto, como en *Dmesis*, Peirce critica duramente las doctrinas utilitaristas que estaban en boga en el siglo XIX, y que a su parecer consiguieron que se difundiera la idea de que la avaricia es el gran agente de la elevación de la raza humana y de la evolución del universo (p. 58).

En cuanto a la evolución del pensamiento humano, Peirce sostiene que se da gracias al desarrollo agapástico, según el cual hay una simpatía, una conexión entre la mente y la naturaleza que le permite al hombre hacer nuevos descubrimientos, que no pueden ser considerados como un logro individual sino como el logro de una comunidad. El razonamiento que permite este tipo de descubrimientos se llama *abducción*: “La abducción proporciona al razonador la teoría problemática que la inducción verifica. Esto es posible gracias a una afinidad entre las ideas del razonador y los caminos de la naturaleza”

(p.124). Para Peirce la mente del hombre tiene una luz natural que tiende a hacerle adivinar las hipótesis afines a la naturaleza.

En *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*, Peirce sostiene que la misma belleza de la hipótesis sobre la existencia de Dios y su carácter práctico, en cuanto tienen una repercusión vital, llevan al hombre a amar y a adorar a ese Dios hipotético y a adecuar su conducta a esa hipótesis, en la que la mente cree firmemente. La creencia para Peirce es un estado de satisfacción, es aquello en lo que consiste la Verdad, o la meta de la investigación, pero no se trata de una satisfacción actual, “sino que debe ser la satisfacción que sería finalmente encontrada si la investigación se prosiguiera hasta su resultado último e irrefutable” (p.180). Esta tesis se apoya en el Pragmatismo, que implica fe en el sentido común y en el instinto.

Peirce se identifica con los hombres que se dedican a la búsqueda desinteresada de la verdad y esto se ve claramente en esta obra, cuya lectura resulta un tanto compleja para quien no conozca a fondo su pensamiento; sin embargo, en la medida en que el lector va adentrándose en cada texto puede descubrirse la conexión que hay entre ellos, de forma que las ideas que Peirce desarrolla en un texto iluminan la tesis desarrollada en los otros.

Un valioso aspecto de esta compilación es, en buena parte, la defensa de Peirce de la posibilidad de entendimiento entre ciencia y religión, debido a que la verdad es una y a través de ambos caminos el hombre debe poder encontrarla. Si bien Peirce es claramente un científico que defiende el método propio de las ciencias, admite que hay algo más allá de la materia que todo hombre debe encontrar, y que la religión tiene mucho que decir sobre ello.

Martha Sánchez Campos. Universidad de los Hemisferios  
martha.sanchezcampos@gmail.com

PENROSE, ROGER

*Cycles of Time. An Extraordinary New View of the Universe*, The Bodley Head, London, 2010, 288 pp.

Asistimos en la actualidad a un auge de teorías cosmológicas que pretenden explicar el origen del universo. Su interés para la filosofía es indudable, tanto por la singularidad del objeto de estudio como por las interpretaciones que muchos cosmólogos dan de sus propuestas. Pero no siempre dichas teorías mantienen el nivel epistemológico que se les supone. Curiosamente, casi ninguno de los modelos cosmológicos “pre-Big-Bang” (aquellos que postulan un universo anterior a la gran explosión que dio lugar al actual) suele abordar uno de los mayores enigmas de la física contemporánea: la existencia de la Segunda Ley de la Termodinámica. El autor de *Cycles of Time* sí lo hace, ofreciendo una teoría del cosmos acorde con ella.

La evolución del universo que conocemos conlleva un aumento de la entropía —el número de microestados compatible con el macroestado de un sistema— que no puede ser explicada a partir de argumentos meramente estadísticos. La Segunda Ley manifiesta un sentido privilegiado en el discurrir temporal, una irreversibilidad de la flecha del tiempo que no se deduce de las leyes fundamentales de la física.

Penrose es un maestro a la hora de enfrentarse con esta paradoja y conducirnos hasta sus raíces más profundas. La existencia de la Segunda Ley tiene que ver con la cosmología y, concretamente, con el *carácter especial del Big-Bang*. Contrariamente a lo que ciertas visiones superficiales pueden sugerir, los estados iniciales del universo se caracterizaron por una gran uniformidad en la distribución de materia, lo que supuso una entropía excepcionalmente baja en comparación con la actual.

El científico oxoniense explora entonces la física anterior al Big-Bang desde una perspectiva esencialmente matemática, aprovechando las características de aquellos espacios cuya topología viene determinada únicamente por los conos de luz. En concreto, sugiere “que el universo en su conjunto debe ser visto como una variedad conforme extendida, que consiste en una sucesión (eventualmente infinita) de eones, cada uno de los cuales da lugar a una historia com-

pleta de universo en expansión” (p. 147). Es lo que denomina “cosmología cíclica conforme” (CCC).

La estrecha relación entre Segunda Ley, grados de libertad gravitatorios y Big-Bang prohíbe una continuación hacia atrás del último semejante a un rebote espacio-temporal, ya sea clásico o cuántico. La CCC, sin embargo, postula una transición geométrica suave entre eones mediante un cambio de escala que deja invariante la topología del espacio-tiempo. Ahora bien, ¿cómo consigue la CCC ser compatible con una Segunda Ley que implica un aumento continuo de entropía de un eón a otro? La solución de tal problema es la cuestión central del libro (cf. p. 174).

La clave reside en los agujeros negros —aquellos cuerpos del universo que contienen una mayor entropía— y su eventual evaporación por la radiación de Hawking. Lo que Penrose propone es que dichos objetos sean grandes *sumideros de entropía*. Durante el proceso de evaporación de cada agujero negro tendría lugar una pérdida de grados de libertad físicos, que daría lugar a un espacio de las fases mucho más pequeño de lo que era al principio (cf. p. 186). La entropía, según la fórmula de Boltzmann, resultaría redefinida sin que tenga lugar una violación de la Segunda Ley (cf. pp. 188-189). El aumento de la entropía no se haría “cancerígeno” en el universo porque los agujeros negros —mediante esta limpieza de información— impiden que cada eón sea el último de su especie.

La propuesta de Penrose plantea una serie de interrogantes de difícil respuesta. Hay que decir en primer lugar que no hay consenso entre los científicos acerca de la destrucción de grados de libertad en el interior de los agujeros negros. Para estas singularidades del espacio-tiempo es necesaria una teoría cuántica de la gravedad que, hoy por hoy, resulta desconocida. Por otro lado, la viabilidad de la CCC requiere que ninguna partícula con masa en reposo distinta de cero dure eternamente (cf. p. 180). Para ello, habría de darse un proceso de decaimiento de dichas partículas muy dudoso a partir de los datos experimentales de que disponemos (cf. p. 212).

Hay finalmente una serie de preguntas que no obtienen respuesta dentro del libro: ya que la reducción de entropía se da en cada agujero negro, dentro de un eón y no en la transición a otro, ¿es posible comparar entropías entre dos eones? Si es así, ¿sigue creciendo

la entropía? No hay que olvidar que, en la CCC, el volumen del espacio de las fases resulta invariante (p. 148). Penrose consigue presentar un escenario de sucesión de eones que podría ser compatible con la Segunda Ley; pero, aunque estuviésemos dando un paso adelante en su comprensión, no se ha resuelto el problema de su origen.

Estas objeciones no quitan brillantez a una propuesta que, además, apunta a una posible contrastación experimental. Los impactos entre agujeros negros en el eón previo provocarían las irregularidades en la distribución de energía que se observa en el universo actual (cf. pp. 212ss). Un análisis estadístico apropiado de las fluctuaciones en la radiación de fondo de microondas (CMB) debería discernir si dichas fluctuaciones se deben a este tipo de choques. No obstante, los análisis ofrecen resultados aún muy preliminares.

*Cycles of Time* es una obra valiente que, desde un punto de vista científico, busca ir más allá de la teoría del Big-Bang. Ciertamente, la propuesta es muy especulativa. Penrose es un matemático que apuesta por una interpretación geométrica de la realidad física, por lo que su teoría puede sorprender a los que aún mantienen una visión *naïve* de la metodología que sigue la actual cosmología teórica. Sin embargo, la CCC mantiene un alto nivel de coherencia interno, respetando la mayoría de los requerimientos que deben satisfacer las presentes teorías cosmológicas.

Más allá de la especulación físico-matemática y de las preguntas que quedan sin responder, Penrose tiene el mérito de presentar al final del libro una predicción concreta en relación con el análisis estadístico de los datos de la CMB; una tarea prioritaria para la cosmología actual. Pero Penrose tiene también el mérito añadido de no realizar afirmaciones de carácter filosófico, que estarían fuera de lugar en su propuesta. Aunque esto le haga ser menos mediático que otros científicos, le hace aumentar su inmenso prestigio como investigador de las leyes que rigen el universo y la entropía.

Javier Sánchez Cañizares. Universidad de Navarra  
js.canizares@unav.es

STORCK, ALFREDO CARLOS (ED.)

*In Aristotelis Analytica Posteriora. Estudos acerca da recepção medieval dos Segundos Analíticos*, Linus Editores, Porto Alegre, 2009, 298 pp.

Esta colección de nueve artículos sobre la recepción en occidente de los *Analíticos Segundos* de Aristóteles y las interpretaciones de que fue objeto, está encabezada por un notable y erudito estudio de S. J. Livesey. Se titula, con frase de extraída de *An. Post.* I, 7, *Nisi magnitudines numeri sint*. Trata sobre la prohibición aristotélica de demostrar proposiciones pertenecientes a un género desde premisas de otro (*metábasis ex álloú génous*) y de la excepción a esta regla que constituyen las ciencias subordinadas. El escrito se organiza en torno a la ambigüedad de la frase que le da título y muestra la manera en que algunos comentadores tempranos de los *Analíticos Segundos*, como Grosseteste, Kilwardby y Siccavilla, la aprovecharon para forzar los límites genéricos de las matemáticas y conferirles aplicabilidad en otras ciencias de la naturaleza, anticipando con ello la matematización posterior de la ciencia moderna.

El segundo artículo, de E. Perini-Santos (*Em torno de um desvio na compreensão de Aristóteles: Analytica Posteriora I, 2, 71b 20-24*), presenta otra anticipación, procedente también del comentario de Grosseteste. La afirmación de Aristóteles, según la cual los principios de la demostración deben ser causa de la conclusión, es entendida por Grosseteste como si dijera que el conocimiento de las premisas fuera la causa eficiente del conocimiento de la conclusión, y no como si estableciera “relaciones causales entre las cosas significadas por las proposiciones”. El autor analiza la cuestión que esta confusión plantea en varios autores como Burley y Buridán y presenta la interpretación de Grosseteste como precedente de la teoría del conocimiento de Ockham. El tema de este artículo se ve, en cierta medida, complementado por el séptimo de los escritos de este volumen, obra de Carlos Eduardo de Oliveira, titulado *Ockham e a teoria aristotélica da ciência*, en el cual se analiza la idea y la unidad de las ciencias, que Ockham entiende como hábito.

El trabajo de P. Pérez-Ilzarbe trata de uno de los temas más controvertidos y difíciles de los *Segundos Analíticos*: la relación entre la demostración y la definición. En los *Tópicos*, Aristóteles admite la

existencia de un silogismo que concluye la definición, pero entiende que esa cuestión pertenece principalmente a “otro tratado” (*Top.* VII, 3). Ahora bien, en los *Segundos Analíticos* se mantiene, de manera general, que no hay demostración de lo que se define, aunque con ciertas excepciones (*An. Post.*, II, 3). Los comentaristas han discutido muy ampliamente si Aristóteles se refiere a los capítulos II, 8-10, que analiza este artículo, o a otro tratado, como la *Metafísica*, y han hecho numerosas propuestas sobre la manera de interpretar todo ello (cf. Aristote, *Topiques*, J. Brunschwig ed. (Les Belles Lettres, París, 1967 y 2007), int. al t. I., p. LXVII, n.1 y t. II, p. 256-7). En su escrito, Pérez-Illzarbe somete a minucioso examen los mencionados capítulos de los *Segundos Analíticos*, y compara la interpretación que de ellos ofrece con la de dos autores medievales: Averroes, que refrenda, con diferencias terminológicas, las tesis de la autora, y la de Grosseteste, que se deja arrastrar por sus preconcepciones metafísicas. Las páginas centrales están dedicadas a la diferenciación de los distintos tipos de *lógoi* de que habla Aristóteles en los *Analíticos*, señalando cuáles son, de una manera u otra, definiciones, y sus relaciones con la demostración. La novedad principal reside, quizás, en la observación según la cual un mismo *lógos* puede ejercer papeles diversos “para nosotros”, dependiendo del momento de la investigación en que aparezca. Así un *lógos* puede ser, bien expresión del sentido de un nombre, bien una definición, según sirva como conocimiento accidental de lo que una cosa es al intentar hacer una demostración, o exprese la esencia de la cosa, una vez completada la demostración. Cabe también destacar, entre otros méritos de este estudio, la claridad con que se explica cuándo y cómo se puede decir que determinadas definiciones se demuestran.

Este artículo, más dedicado al propio Aristóteles que a su recepción medieval, es relativamente extenso y, sin embargo, sabe a poco. Las distintas clasificaciones de la definición son extremadamente sugerentes, pero, como la definición es un tema central de la teoría de la ciencia de Aristóteles, y de otros muchos ámbitos de su pensamiento, surgen numerosas cuestiones que necesitarían ulteriores precisiones. En especial requeriría mayor precisión la noción de “compuesto”, que aparece en varias ocasiones, y encuentro algunas dificultades en lo que hace al papel de la existencia en la demostra-

ción y la definición. Es evidente que no todo cabe en los exiguos límites de un texto como éste, pero quizás algunas de las perplejidades que suscita se hubieran disipado con sólo añadir, en forma silogística, las demostraciones que se usan como ejemplo, cosa que habría dado más claridad a la tesis y el lector habría agradecido.

El escrito de A. Bäck, titulado *Insights of Avicenna*, versa sobre la intuición (*noûs*) y las demás facultades y operaciones que, según Aristóteles y Avicena, intervienen en el conocimiento de las esencias y los primeros principios. Su propósito es mostrar bajo su faceta más “falibilista” ese conocimiento y destacar cómo el dogmatismo que frecuentemente se atribuye a esos autores tiene mucho de caricatura. Dejando de lado los “momentos de omnisciencia” (p. 142) que ambos padecen en ocasiones, entiende que, tanto el último capítulo de los *Analíticos Segundos*, como la metafísica de la esencia en Avicena son, en buena medida, salvables desde la perspectiva de la ciencia moderna, carente de toda pretensión de saber definitivo y de todo alcance metafísico. Su presentación de la teoría aviceniana de los tres estados de la esencia merece leerse con detenimiento. También destaca con buenas razones cuán conscientes eran ambos autores de los tanteos dialécticos, los errores y las dificultades por los que atraviesa la adquisición de la ciencia. Pero no ser “infalibilistas” no les coloca en las filas de Pirrón, de Sexto Empírico o de sus modernos émulo: “Si todas las (afirmaciones) fueran falsas, quien diga esto último tampoco dirá la verdad” (*Met.* XI, 6, 1063b33).

Sigue al anterior un artículo escrito por T. Mazzola Verza y titulado *Deus como causa final na Ilahiyyat da Shifá, de Avicena*. Aunque, en filosofía, todo está relacionado con todo, no acierto a ver cómo se engarza este texto, por lo demás interesante y de altura, con la recepción medieval de los *Segundos Analíticos*.

El escrito *Legitimação da metafísica e aporia do gênero em Duns Scoto*, de R. Guerizoli, presenta, con claridad admirable, la dificultad que supone para la metafísica el carácter genérico que Aristóteles atribuye a la ciencia en los *Analíticos Segundos*: si el sujeto de cualquier ciencia se restringe a los géneros que se incluyen bajo las distintas categorías y, si el ente, que constituye su objeto, no es un género, “son evidentes las dificultades que surgen para buscar, en ese panorama, un espacio que pudiese ser ocupado por la metafí-

sica”. La solución más común entre los medievales se funda en algunos textos aristotélicos que parecen corregir las limitaciones impuestas en los *Analíticos* y confieren a la Metafísica una unidad, no genérica, sino analógica (por analogía de atribución). Esta explicación me parece tanto más plausible cuanto que en el *Órganon* de Aristóteles no hay una teoría de lo que los escolásticos llamarán analogía (pido excusas por esta apostilla personal). Pero Guerizoli no se centra en esta solución, sino en la muy original postura de Duns Escoto, según la cual el ente es unívoco, sin ser por ello un género. A este respecto, examina sintéticamente la formidable repercusión que, en todos los terrenos de la lógica y la metafísica, produce esa “redefinición” del ente. Excelente artículo, que enseña mucho con pocas palabras.

En la presentación de este volumen, A. C. Storck, destaca que la recepción de los *Analíticos Segundos* produjo “una reestructuración de las disciplinas practicadas en la época”, lo cual afectaba tanto a las disciplinas teóricas como a las prácticas. Los dos artículos restantes (*La moral como ciencia en Guillermo de Ockham*, de C. J. Fernández y *A recepção dos Segundos Analíticos pelos juristas medievais*, del propio Storck) constituyen dos aportaciones muy destacadas sobre esa repercusión en el terreno del conocimiento práctico.

En su conjunto, esta obra colectiva, con los altibajos propios de su naturaleza, constituye una excelente fuente de información, que no puede pasar desapercibida para los estudiosos de la filosofía durante los siglos XIII y XIV.

José Miguel Gamba. Universidad Complutense de Madrid  
jmgamba@hotmail.com

---

STUMP, ELEONORE

*Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford University Press, Oxford, 2010, 668 pp.

E. Stump es una medievalista especializada en filosofía de la religión, que ha participado en numerosos debates acerca de la filosofía de la

mente desde una actitud *libertaria* que cuestiona dos extremos igualmente negativos: por un lado, el reduccionismo fisicalista o naturalista de algunos neurocientíficos, que acaban anulando los márgenes de acción del libre arbitrio de un homúnculo o sujeto mental que estaría absolutamente condicionado por la actividad cerebral; y, por otro lado, la posible atribución a dicha subjetividad espiritual de un modo de ser totalmente desencarnado, al modo propuesto por Aquinos, sin que ello fuera un obstáculo para seguir admitiendo un fuerte condicionamiento de la mente por parte de la sensibilidad a través del cerebro, así como un forzado *compatibilismo* o *concordismo* entre ambos extremos (que además ahora también vendría exigido por la predestinación divina, limitando también los márgenes de libertad de los comportamientos tanto neuronales como espirituales, aunque fuera por motivos opuestos).

Por su parte, en *Andando en la oscuridad. La narrativa y el problema del sufrimiento*, Stump trata de mostrar que un conflicto similar también se vuelve a producir en Aquino cuando trata de armonizar la predestinación divina defendida en su teodicea con las numerosas incompatibilidades o no conformidades que la exégesis escriturística introduce al interpretar narraciones referidas al ejercicio espontáneo del libre arbitrio, aportando argumentos que provienen tanto de la revelación estrictamente sobrenatural como de la meramente natural (Cfr. *Aquinas*, Routledge, London, 2003). En este sentido Stump critica la insensibilidad manifiesta con que la teodicea tomista habría abordado el problema del dolor, de los sufrimientos y en general el problema del mal en el mundo, al modo como también Blackburn criticó a la defensa del cristianismo emprendida por Polkinghorne, como si el cristianismo defendiera una forzada *compatibilidad* o *concordismo* entre la predestinación y el ejercicio espontáneo de la libertad. Sin embargo ahora se opina que dicha postura no se vería avalada ni por la exégesis bíblica del propio tomismo, ni por otras narrativas teístas, ya sean griegas o de otras culturas, donde se admiten múltiples formas de *incompatibilidad* o no conformidad existente entre la predestinación divina y el libre albedrío humano, como últimamente también habrían hecho notar A. Plantinga o M. Nussbaum.

En cualquier caso la *paradoja de la incompatibilidad* o de la no

*conformidad* surge cuando se comprueba cómo la exégesis bíblica de Aquino también habría tratado de evitar dos estrategias igualmente negativas que posteriormente aparecerían a la hora de tratar de contrarrestar la paradoja literaria del *narrador omnisciente* (cuando se vuelve incapaz de controlar los mayores márgenes de libertad que otorga a los distintos personajes, volviéndose cada vez más insensible ante la aparición de aquellas formas de sufrimiento que ellos mismos provocan con su consentimiento), dando lugar a dos posturas igualmente negativas. Por un lado, refugiarse en una exégesis textual que se conforma con garantizar una mera concordancia formal entre los distintos textos escriturísticos, sin prestar el más mínimo interés al fuerte contenido redentor o salvador que desde un punto de vista de estricta moral natural podrían llegar a alcanzar las distintas formas de sufrimiento, como también fue denunciado por Alter y Achebe. Por otro lado, fomentar aquella tradicional miopía con que la filosofía analítica habría tratado de obviar este tipo de cuestiones referidas al sufrimiento alegando razones de tipo meramente metodológico. Al menos así fue denunciado por Van Inwagen, Van Fraassen y McIver Lopes respecto de los análisis lógicos tan estrictos de W. Rowe, W. Alston y T. Williamson al respecto.

En cualquier caso la *exégesis bíblica* de Tomás de Aquino habría dado dos pasos que le permitieron localizar un término medio más acertado que el propuesto desde su teodicea a la hora de superar esta aparente insensibilidad ante el sufrimiento fomentada por la paradoja del *narrador omnisciente*. Primero rechazar con San Agustín la denuncia formulada por H. Frankfurt acerca de la posible existencia de un *mal radical* o de una desintegración total de la persona moral, como ahora se comprueba al constatar los numerosos crímenes del totalitarismo nazi y comunista, como paso previo para dar entrada a un ateísmo cada vez más radicalizado, como si Dios hubiera consentido de algún modo la existencia de ese tipo de males, cuando la exégesis bíblica clásica ya hizo notar que la simple posibilidad *narrativa* de denunciar este hecho demuestra ya que es posible sacar algún bien de este tipo de males, por mínimo que parezca. Además, y en segundo lugar, Aquino habría hecho notar los numerosos bienes que pueden proceder de este tipo de denuncias siguiendo los mismos procedimientos anteriormente propuestos por San Agustín o Mai-

mónides, a saber: *imitar* las distintas narrativas literarias que consiguieron atribuir a la denuncia del sufrimiento o del mal en general un posible sentido rememorativo, altruista o incluso redentor, tratando de integrar las distintas fuentes de moralidad, ya se justifiquen en nombre de las sagradas escrituras, de los evangelios o de las distintas tradiciones culturales, otorgándoles en cada caso el alcance y las virtualidades que correspondan.

En cualquier caso, Aquino acabaría fomentando una actitud narrativa similar a la propuesta por el modelo de vida franciscano y dominico, así como por la praxis habitual posterior de la Iglesia a la hora de tratar de integrar estas distintas fuentes de moralidad. Pero a pesar de este acuerdo básico con los planteamientos exegéticos tomistas, sin embargo se sigue discrepando abiertamente con la vía media *molinista* utilizada por la teodicea escolástica posterior para armonizar la predestinación con el libre arbitrio (por opinar que sigue fomentando un *compatibilismo* o *concordismo* muy forzado que es absolutamente insensible con el sufrimiento humano, siendo así que la exégesis bíblica demuestra más bien lo contrario). La justificación de estas tesis se lleva a cabo a través de cuatro partes y quince capítulos.

1) *La naturaleza del proyecto* resalta el papel de la narrativa bíblica a la hora de evitar el escepticismo teísta ante los secretos arcanos de la omnisciencia y la predestinación divina, fomentando indirectamente una predestinación de tipo conformista, cuando la exégesis bíblica y la praxis eclesial demuestran más bien la posibilidad de dar un sentido redentor o salvador a la denuncia del propio sufrimiento. Además, ahora se comprueba este extremo contraponiendo el estilo narrativo del modo de vida franciscano y dominico, así como sus correspondientes modelos de santidad personal, a pesar de ser muy distintos.

2) *A lo ancho del mundo: el amor y la soledad* analiza el papel decisivo de los distintos modelos de amor humano y sobrenatural en la narrativa literaria de Aquino, así como las diferencias existentes entre la soledad salvaje y la que convive con un mundo que debe ser redimido, o entre los tres posibles tipos de unión, de presencia y de omnipresencia que las personas establecen entre sí o respecto de Dios.

3) *El mundo de las narraciones: el sufrimiento en particular* analiza la peculiar moral natural de cuatro personajes sacados de la Biblia y los Evangelios desde los que Aquino otorgó a la denuncia del sufri-

miento un posible sentido salvador o redentor, como son las historias de Job, Sansón, Abraham y María de Betania.

4) *Otra teodicea de lo mundano: lo que se debe defender con especial cuidado* propone una defensa o apología de una teodicea renovada a la altura del mundo de hoy, mediante la que se espera conseguir un triple objetivo, que a su vez está muy enraizado en el corazón de las personas: reforzar la necesidad de dar un sentido redentor a la propia denuncia del sufrimiento, poner un cuidado especial en el propio proceso de maduración personal y llevar a cabo una permanente reinención cada vez más audaz de aquellos mismos deseos, sin dejarse llevar en ningún caso por un escepticismo práctico que deposita toda su confianza en una futura predestinación cada vez más generalizada.

Para concluir una reflexión crítica. Stump otorga un peso doctrinal mayor a las narrativas redentoras o salvadoras encaminadas a la denuncia del *sufrimiento* que a las basadas en la *vergüenza* y la *pena* o el *arrepentimiento*, las únicas que analizó M. McCord. Sin embargo se reconoce que en la *historia de la espiritualidad occidental* tuvieron un peso aún mayor las retóricas del *sacrificio*, la *cruz*, el *perdón de los pecados* o de la *vida eterna*, especialmente en el caso de Jesucristo, a pesar de no abordar de momento este problema. Y en este contexto cabría plantearse: ¿verdaderamente la localización de la paradoja del narrador omnisciente o de un sujeto espiritual desencarnado, puede obligar a cuestionar los presupuestos metafísicos desde donde se formula la necesidad de una predestinación divina o de un alma estrictamente espiritual, cuando en ambos casos se trata de unos presupuestos previos a las posteriores relaciones de predestinación divina o de mutuo condicionamiento cerebral que se pueden establecer entre ambos extremos? ¿No resultaría conveniente prolongar este tipo de *defensas* o apologías con un análisis más específico de la noción de *sacrificio*, al modo propuesto por A. Girard, si verdaderamente se pretende elaborar una teodicea a la altura de la sensibilidad de nuestro tiempo? Se trata de cuestiones simplemente propedéuticas, pero que indican claramente que la investigación ahora iniciada no se puede dar por concluida.

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

---

TAILLEFER DE HAYA, LIDIA

*Orígenes del feminismo*, Narcea, Madrid, 2008, 252 pp.

L. Taillefer, profesora titular del Departamento de Filología Inglesa de la Universidad de Málaga y de reconocida trayectoria profesional en estudios de género, presenta en este libro una colección de textos traducidos de autoras inglesas de los siglos XVI al XVIII. Se trata de textos de “defensa de las mujeres” que “labraron el camino” del feminismo que surgió tras la Revolución Francesa y que tuvo en el sufragismo inglés y estadounidense su primera expresión. El libro permite comprender la génesis del feminismo inglés y reconocer la contribución histórica de autoras que, a pesar de destacar como lingüistas, traductoras, historiadoras o filósofas, no están incluidas en el canon literario inglés. Los capítulos del libro, cronológicamente ordenados, presentan la traducción de algunos de sus textos reivindicativos, con un preámbulo biográfico de la autora y una presentación de la obra traducida.

El primer capítulo muestra la dedicatoria y el prefacio de M. Tyrrell a la traducción de *Espejo de príncipes y caballeros*, de Diego Ortúñez de Calahorra, publicado en 1555. Primera inglesa en traducir un romance, se ve obligada a justificar en el prefacio que las mujeres se dediquen a la traducción de obras seculares.

La obra de R. Speght recogida en el segundo capítulo, *A Mouzell for Melastomus* (1617), es la respuesta a un panfleto misógino. Defiende la igualdad espiritual de ambos sexos, punto de partida de posteriores reivindicaciones sociales y jurídicas, apoyándose y reinterpretando las Escrituras. Los capítulos tercero y quinto presentan la obra de P. Cotton y M. Cole, *To the Priests and People of England We Discharge our Consciencs and Give them Warning* (1655) y el tratado de Margaret Askew Fell Fox, *Women's Speaking Justified, Proved and Allowed of by the Scriptures, All such as Speak by the Spirit and Power of the Lord Jesus*, (1667). Estas autoras cuáqueras reivindicaban el derecho de la mujer a predicar. Como Speght, defienden la igualdad espiritual basándose en las Escrituras.

“Female Orations” (1662), que formaría parte de una publicación posterior, *Orations of Divers Sorts, Accommodated to Divers Places*,

de M. Lucas Cavendish, Duquesa de Newcastle, denuncia los prejuicios que habían llevado a la mujer a la falta de poder.

El capítulo sexto presenta el ensayo de B. R. Makin, *An Essay to Revive the Ancient Education of Gentlewoman in Religion, Manners, Arts and Tongues* (1673). Makin fue, junto con A. M. Van Schurman, una de las primeras intelectuales que teorizó sobre la educación de las mujeres, ofreciendo un colegio donde poder hacerlo. En el ensayo, dirigido a la clase alta, Makin demuestra el beneficio que para sí mismas y para su comunidad acarrearán las mujeres instruidas, basándose en ejemplos de la Antigüedad y en las Escrituras.

M. Astell va más allá en la reivindicación de la instrucción femenina. En *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest* (1694) propone una especie de instituto secular donde las mujeres de clase alta que no deseen casarse ni ser monjas puedan recibir instrucción superior. Astell se basa en la idéntica naturaleza racional que Dios ha dado a ambos sexos para demostrar que la supuesta inferioridad intelectual de la mujer se debe a la costumbre y falta de formación a la que los hombres la condenan. Afirma: “La incapacidad, si es que existe, no es natural sino adquirida” (p. 97) y posteriormente: “Dado que Dios ha concedido a las mujeres, al igual que a los hombres, almas inteligentes, ¿por qué no se les debería permitir que las desarrollaran?” (p. 100).

Varias cartas de *A Series of Letters between Mrs. Elizabeth Carter and Miss Catherine Talbot* (1741-1770) permiten ilustrar, en el capítulo octavo, la relación de Elizabeth Carter, perteneciente al grupo de feministas intelectuales denominado “Bluestocking” y reputada traductora, con Catherine Talbot.

El capítulo noveno presenta uno de los artículos de Lady M. Pierrepont publicado en el periódico *The Nonsense of Common Sense* (1783), que la autora fundó para ayudar al partido de su marido contra el popular *Common Sense*. En este artículo contesta al “bárbaro tratamiento que las mujeres han recibido” en un artículo del *Common Sense*. La autora defiende la igual capacidad racional de mujeres y varones, frente a la supuesta “debilidad natural” que las condena al sometimiento. “¡Cuántas mujeres consideran excusa suficiente decir que son mujeres para entregarse a cualquier locura [...] Así, se desperdicia la razón que la naturaleza les haya otorgado y sus malvados

dueños esperan de ellas una obediencia ciega” (p. 120). Consecuentemente, anima a las mujeres a que cultiven el entendimiento y no principalmente la belleza del cuerpo.

El capítulo décimo presenta un fragmento de la obra de C. S. Macaulay Graham, *Letters on Education with Observations on Religious and Metaphysical Subjects* (1790). Graham cultivó con éxito el género histórico-filosófico, considerado exclusivo de los hombres. Republicana y pragmática, denunciaba el origen social de la desigualdad entre los sexos y abogaba por la coeducación. Afirma la autora: “La educación de las mujeres es precisamente la que tiende a corromperse y a debilitar los poderes del cuerpo y de la mente. Partiendo de una falsa noción de belleza y delicadeza, su sistema nervioso se degrada” (p. 145). Especial mención merece su crítica a Rousseau, que parte del prejuicio de que la naturaleza pretendía la subordinación de los sexos para deducir la inferioridad intelectual del sexo sometido.

M. A. Radcliffe además de escribir poemas y un libro de memorias en las que previene del peligro de casarse imprudentemente, escribió *The Female Advocate, or An Attempt to Recover the Rights of Woman from Male Usurpation*, (1792). En este ensayo, recogido en el capítulo undécimo, defiende el derecho de las mujeres a dedicarse a los negocios que surgieron en la época, de los que se ocupaban exclusivamente los hombres. Las leyes y costumbres sólo permitían que las mujeres se dedicasen a la enseñanza, lo que resultaba especialmente perjudicial para las mujeres de clase baja, generalmente analfabetas, a las que se condenaba a la mendicidad o la prostitución en caso de viudedad o separación. Con este ensayo, la autora se adelanta a la reivindicación del derecho al trabajo, relacionando el sometimiento de la mujer con su dependencia económica.

El libro ofrece la introducción, dedicatoria a A. M. Talleyrand y el segundo capítulo del famoso libro de M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792). En su dedicatoria a Talleyrand, le anima a que se reconozcan en la Constitución francesa los derechos civiles y políticos de las mujeres, pues su exclusión contradice los principios Ilustrados que la inspiran. Wollstonecraft considera la educación de las mujeres, apoyada en los prejuicios acerca del “carácter femenino”, la causa principal de su debilidad mental. Conse-

cuentemente, las anima a cultivar su entendimiento para lograr su perfeccionamiento moral y contribuir al progreso social. Muestra la contradicción de la teoría rousseauiana sobre la desigualdad natural de los sexos. Sigue a Rousseau al afirmar que la libertad es el requisito de la virtud y extiende a las mujeres el argumento que Rousseau contradictoriamente había aplicado sólo los hombres.

M. Edgeworth, destacada escritora de ensayos y materiales didácticos, plasmó sus ideas pedagógicas en *Practical Education*, de gran difusión en Europa. Se presentan, en el capítulo décimotercero, sus *Letters for Literary Ladies* (1795). En ellas argumenta contra los prejuicios comunes de la época que apartaban a las mujeres de la instrucción. Aboga por la educación de las mujeres para que cumplan con sus obligaciones sociales, reducidas en la época a las tareas domésticas.

M. Hays, amiga de M. Wollstonecraft, tenía ideas similares sobre la cuestión femenina, pero daba más importancia a la religión. Republicana y reconocida novelista, el capítulo décimocuarto recoge el opúsculo de *Appeal to the Men of Great Britain in Behalf of Women* (1798). Critica el sistema de creencias y costumbres con el que los hombres sometían y conformaban la mente y conducta de las mujeres, gravemente perjudicial para la mujer y la sociedad. Los hombres consideran a las mujeres débiles por naturaleza y las debilitan más debido a una educación destinada al sometimiento total a sus maridos. Señala: “Que las mujeres estén obligadas a soportar las tonterías, los caprichos y los vicios de los hombres, y que tengan que aceptarlo como un deber, es el sistema más desafortunado, ya que degrada a la especie humana” (p. 225).

M. Darby Robinson, actriz, dramaturga, poeta y novelista, llegó a ser considerada como “La Safo Inglesa” por S. T. Coleridge. Vinculada con el círculo de mujeres radicales, al que pertenecía Hays y Wollstonecraft, publicó varios opúsculos feministas. El capítulo decimoquinto presenta *A Letter to the Women of England on the Injustice of Mental Subordination* (1799). Critica el sometimiento de la mujer al hombre como consecuencia de la falta de instrucción y de los prejuicios sociales acerca de la supuesta debilidad natural de la mujer, denunciando el retraso social que produce. Como señala, “bajo el presente estado de subordinación mental, el conocimiento universal

no sólo está embotado, sino que la felicidad verdadera, que se origina en las formas progresistas, ha sufrido un retraso en su avance” (p. 228).

Este libro responde fielmente a su objetivo, contribuir al reconocimiento de la contribución histórica de las pensadoras que abrieron el camino del feminismo posterior. Además, el orden cronológico de las obras traducidas permite comprobar el desarrollo histórico del significado de la igualdad, desde las reclamaciones de la instrucción privada de las damas (M. Astell), hasta la reivindicación de la coeducación (C. S. Macaulay Graham), o del trabajo (M. A. Radcliffe), de la igualdad espiritual (R. Speght, P. Cotton y M. Askew Fell Fox), a la igualdad política y constitucional (M. Wollstonecraft). Se trata por tanto, de una obra amena y profunda que permite comprender y reconocer las reivindicaciones de las mujeres.

Marta Vaamonde. IES Cabanillas  
martavaamonde@terra.es

---

#### VICENT FERRER

*Quaestio de unitate Universalis*, Latin text and medieval Hebrew version with Catalan and English translations, edited by Alexander Fidora & Mauro Zonta, in collaboration with Josep Batalla & Robert D. Hughes, Publicacions UAB / Publicacions URV, Barcelona / Santa Coloma de Queralt, 2010, 366 pp.

Con este volumen se inicia la Biblioteca de filósofos medievales de Cataluña, promovida por la Fundación Obrador Edèndum y con la colaboración de la Universitat Autònoma de Barcelona y la Universitat Rovira i Virgili, bajo la dirección de los investigadores J. Batalla y A. Fidora. La colección —a juzgar por el primer volumen publicado— está cuidadosamente editada. Se presenta el texto latino críticamente establecido, junto a la traducción al catalán y al inglés, anotada tanto en sus fuentes como en las explicaciones que facilitan la lectura del texto. Además, la amplia introducción sirve para contextualizar debidamente al autor y a su obra.

La obra elegida para abrir esta nueva colección es la *Quaestio de*

*unitate universalis* del santo dominico valenciano Vicente Ferrer, compuesta durante su estancia como docente de Lógica en el Estudio General de Lérida. La obra que ahora se edita se ocupa de la cuestión de los universales y posee la estructura típica de las cuestiones disputadas. En primer lugar se enuncia el problema debatido: si el universal es algo real o no. Se ha de entender que real viene a ser lo numéricamente distinto: por tanto el problema se plantea en los términos de la unidad real del universal. A continuación se exponen los argumentos a favor del valor real del universal: doce argumentos característicos del realismo exagerado. Le siguen catorce argumentos, todos ellos nominalistas, en contra de la unidad real del universal. En un tercer momento expone Ferrer la solución al problema adoptando una postura realista moderada, siguiendo principalmente los textos aristotélicos. Por último, en la cuarta parte, se responde a los argumentos realistas exagerados. En su conjunto, el tratado resulta crítico con los realistas exagerados, mientras que los argumentos nominalistas —aunque no sostenidos por el autor—, tampoco tienen una refutación explícita. Sin embargo, Ferrer sigue de cerca la solución tomista según la cual niega la unidad real del universal, aunque no la realidad del universal. Existe realmente el universal pero se encuentra multiplicado en los individuos.

Lo más novedoso de la edición actual —junto a la cuidada introducción, traducción y notas de los editores— es la valiosa aportación del hebraísta M. Zonta al texto crítico de la *Quaestio* ferreriana. En efecto, en las dos versiones latinas editadas hasta la fecha (la de Fages en 1909 y la de Trentman de 1982) no se repara en un hecho aparentemente menor pero de gran relevancia histórica. La obra del maestro Ferrer es citada por Petrus Nigrus (dominico alemán de finales del XV): pero lo interesante es que el texto citado no se encuentra en la versión latina de la *quaestio* ferreriana, sino que se corresponde con una traducción hebrea más amplia que la versión latina hasta ahora conocida. Según la hipótesis apuntada, el texto hebreo es la traducción de un texto latino que no ha llegado hasta nosotros, cuyo autor es el mismo Vicente Ferrer. En esta edición se presenta por vez primera la versión hebrea en su integridad, junto a una reconstrucción de la versión latina, elaborada a partir del texto hebreo. Además, se añade la traducción catalana e inglesa de

esta versión ampliada. La relevancia de dicha aportación textual es notable, y servirá para conocer con más detalle las discusiones medievales sobre el universal, así como para introducirnos en las interesantes relaciones entre el mundo latino y la filosofía hebrea de la época.

El volumen se cierra con diversos anexos: un glosario con las correspondencias hebreo-latín, así como un índice de nombres y temas. Indudablemente esta obra constituye una verdadera contribución al estudio de la filosofía tardomedieval.

José Ángel García Cuadrado. Universidad de Navarra  
jagarcia@unav.es