

RESEÑAS

Andacht, Fernando: *Entre signos de 'asombro'. Antimanual para iniciarse a la semiótica*, Trilce, Montevideo, 1993, 200 págs.

La iniciación a la semiótica ofrece varias entradas. Entre diversas posibilidades se destacan con nitidez dos que conforman una suerte de disyunción: la monumentalidad de inspiración medieval y totalizadora de un “tratado” o la vía expedita y sugerente de un “antimanual” cuyo gesto de agilidad ecléctica podría calificarse como propio de la presente “condición posmoderna”.

No se trata de vías excluyentes, por supuesto, sino complementarias. Frente al carácter exhaustivo (usando su propia nomenclatura, “enciclopédico”) de una obra como el *Tratado de Semiótica General* de Umberto Eco, Fernando Andacht diseña *Entre signos de asombro*”, subtítulo *Antimanual para iniciarse a la semiótica*.

Podría establecerse una analogía entre las tres partes del libro: “Iniciación a la semiótica” (la posibilidad cualitativa positiva), “Medios, política y representación”; “Espacio; persona” (los hechos reales) y “Paisaje teórico” (la ley) y los tres modos de ser que según Peirce pueden “observarse directamente y se presentan ante la mente de cualquier manera, en cualquier momento, en elementos de cualquier cosa. Estos son el ser de *posibilidad cualitativa positiva* (*positive qualitative possibility*), el ser de *hechos reales* (*actual facts*) y el ser de *ley* (*law*) que gobierna los hechos en el futuro (CP 1.6). Estos modos de ser corresponden a las tres categorías señaladas por el pensador norteamericano (Primeridad, Segundidad y Terceridad).

Tomando como base filosófica la semiótica de Peirce, Fernando Andacht propone un viaje a través de “los abigarrados senderos de la *semiosis*, esa actividad incesante de los signos que nos rodean, que nos definen e inventan tanto como nosotros a ellos” (p. 10). Ya en la introducción (“Iniciación a la semiótica”) el autor nos indica que el viaje (*derrape imaginativo*) no tiene un rumbo fijo, un punto de partida y uno de llegada. Las posibles entradas son muchas, y la llegada (si la hay) es “el surgimiento gradual de un diagrama, (...) la silueta del Mundo del Sentido según Peirce” (p. 11).

En la segunda parte del libro (“Medios, política y representación”) (pp. 15-138) los temas más diversos (el poder, el teatro del absurdo, la arquitectura y el espacio, la persona (el *self*)) son abordados desde el punto de vista semiótico de Peirce en capítulos atractivamente

armados, con frecuentes referencias a hechos y anécdotas de la realidad actual, el teatro, el cine y la literatura. En la tercera parte (“Paisaje teórico”) (p. 139) se brinda una visión panorámica de “algunos de los componentes de la lógica de los signos o semiótica levantados por Peirce durante más de medio siglo, como una interminable y remodulable catedral donde albergar lo que es, puede ser o sería en todos los casos y mundos cognoscibles”.

Rafael Courtoisie

Conesa, Francisco: *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Este libro que comentamos contiene una investigación acerca de las relaciones entre la fe y el conocimiento en el marco de las categorías epistemológicas y de las discusiones que ha desarrollado la filosofía analítica contemporánea. Por otro lado, el aliento que guía cada una de las páginas es la profundidad de la creencia cristiana. Un aliento poderoso, madurado por una reflexión teológica y creyente. Esta tradición permite al autor remontar el vuelo especulativo más allá de los detalles metodológicos analíticos, hasta alcanzar núcleos de auténtico interés filosófico y humano.

El capítulo primero está dedicado al estudio sistemático de las concepciones analíticas acerca de la relación entre la fe religiosa y el conocimiento. Conesa pasa revista a la enorme producción analítica de las cuatro últimas décadas. Las diferentes posturas de los filósofos que se han preocupado de estos temas son minuciosamente analizadas. La claridad y brevedad con las que están escritas estas páginas son difícilmente superables; y la ponderación con la que se destacan aciertos y limitaciones de cada una de las posiciones revela la extraordinaria madurez de su autor. Además del valor intrínseco de este capítulo, hay que destacar su alcance histórico en el contexto de la filosofía española, necesitada de superar viejas dicotomías y estrecheces y abrirse a una tradición, que cada vez cobra mayor importancia especulativa.

El capítulo segundo estudia la naturaleza de la fe cristiana. Siguiendo el método analítico, el autor fija su mirada en las expresiones del creyente. Nos encontramos en estas páginas, y en las primeras del capítulo siguiente, con una original investigación en lengua castellana sobre los diferentes usos de los verbos creer, saber y conocer, que, a pesar de su carácter propedéutico, es lo mejor que se ha escrito en castellano y cuyo conocimiento es, me atrevo a sugerir, imprescindible para todos aquellos que estén interesados en las cuestiones claves en que filosofía y teología coinciden. Reflexiona a continuación sobre la

BIBLIOGRAFÍA

naturaleza de la fe cristiana, mostrando sus características específicas y sus dimensiones originales. A su luz el análisis lingüístico revela su valor como punto de partida y como instrumento hermenéutico, y hace patentes sus limitaciones, ya que la comprensión de la fe sólo se alcanza plenamente con la luz de la misma fe. La fe presenta como una realidad luminosa que enriquece a la persona humana en todas sus dimensiones, incluida la cognoscitiva.

El capítulo tercero constituye el núcleo de la aportación del autor a la filosofía teológica y a la teología fundamental. El autor muestra sucesivamente la dimensión asertiva, personal, práctica y técnica del conocimiento de la fe. Frente a los análisis no cognoscitivos de la fe, Conesa defiende de manera convincente que la fe posee siempre una dimensión proposicional, que es un saber objetivo y, por tanto, que tiene un carácter veritativo, susceptible de ser sostenido con certeza. De este modo la fe se revela como un auténtico saber, aunque peculiar, porque sus rasgos diferenciadores no disminuyen su carácter cognoscitivo. En segundo lugar, el autor muestra que el carácter asertivo de la fe no agota su contenido: el conocimiento de Dios que la fe nos proporciona no es reducible a proposiciones sobre la divinidad. La relación personal con Dios, el trato con Él –al que accedemos mediante la fe– da lugar también a un conocimiento de Dios: conocimiento inobjetivo y libre. En este punto usa diferentes analogías para mostrar de alguna manera la naturaleza de ese exceso de conocimiento que la fe proporciona más allá de su dimensión asertiva. Así se destaca la fe, siguiendo a Blondel pero sin dejar de señalar sus limitaciones, como conocimiento personal de Dios y se ilustra la dimensión cognoscitiva de la fe con la analogía del conocimiento estético que desarrollara Von Balthasar, la dimensión tácita de nuestro conocimiento de Dios de la que hablara Polanyi, y con el conocimiento habitual en el que tanto ha insistido el Prof. Polo. Estos desarrollos tienden a hacer comprensible la fe como un verdadero conocimiento, sin que se limite a ser un saber proposicional. Por último, se subraya la dimensión de saber técnico y, sobre todo, práctico que posee también la fe cristiana.

El último apartado de este capítulo ofrece una madura exposición del estatuto epistemológico de la fe cristiana. Sus líneas de fuerza, aunque pueden describirse en unas pocas frases, son de una profundidad desacostumbrada en libros de este estilo y en autores de tanta juventud.

La peculiaridad de la fe como conocimiento, frente al saber científico, estriba en la implicación mutua entre la persona que cree y el contenido de lo creído. Esto explica la conexión indisoluble entre creer, saber y conocer, conexión que muestra la fe como una relación personal con Dios y revela el aspecto operativo de las expresiones del creyente, dimensiones propias de la fe religiosa. De esta manera el autor asume un concepto no reductivista del conocimiento humano que le

permite superar el ansia estéril de claridad, para sostener una concepción vital del conocimiento, capaz de crecer constantemente.

Conesa describe este crecimiento propio del conocimiento de fe, como una espiral ascendente en la que la certeza que acompaña los primeros pasos va profundizándose como auténtico conocimiento y encarnándose como vida verdadera. De esta forma la fe se revela como camino hacia la visión, como el modo humano de acceder y participar, imperfecta y oscuramente, en aquel conocimiento pleno y total, con el que Dios se conoce a Sí mismo y cuya posesión nos hará bienaventurados.

Considero necesario destacar la importancia de la presente obra en el panorama filosófico y teológico hispánico, tan necesitado de nuevos alientos y del rigor y la pulcritud con que el autor desarrolla su investigación.

Enrique Moros

Dauben, Joseph Warren: *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

En 1990, en *Georg Cantor. Su matemáticas y su filosofía del infinito*, Joseph Warren Dauben también ha defendido una posible compatibilidad entre el formalismo y el intuicionismo o constructivismo. Cantor experimentó un tránsito desde el formalismo matemático tradicional de la Escuela de Gotinga a un *intuicionismo finitista* cada vez más esticto. Todo ello le ganó una "fama" bien ganada de heterodoxo, tanto por parte de Hilbert como de Poincaré, lo que hoy día hace su postura más atractiva. Además entre 1870 y 1897 experimentó una tortuosa trayectoria intelectual llena de altibajos psicológicos, pero con un hilo lógico racional muy claro que había pasado desapercibido para sus críticos de los años 50 y 60, como fueron Bell, Fraenkel o Jourdain.

Inicialmente Cantor propuso una teoría de *conjuntos transfinitos* a partir de la aceptación del conjunto potencia y del así llamado *infinito actual*, como si esta teoría constituyera un *microcosmos ideal* situado en un momento previo a la propia creación del universo. Sin embargo posteriormente el mismo reformuló totalmente esta teoría desde unos presupuestos *finitistas* de tipo *intuicionista* a partir de la simple aceptación de un axioma de la *elección* y de *sustitución*. Los conjuntos *transfinitos* se formalizan al modo de los conjuntos bien ordenados según distintas jerarquía de tipos o propiedades meramente matemáticas basadas a su vez en categorías inductivas *finitistas* en sí mismas abstractas. Hoy día nos parece que su aportación más importante fue el uso correcto que hizo de las paradojas que ya en

BIBLIOGRAFÍA

su tiempo merecieron las críticas de Frege, Dedekin, Zermelo, Burali-Forti o posteriormente Russell. Por ejemplo, la paradoja del mayor número cardinal y ordinal que a su vez se remite a un conjunto potencia en sí mismo *innumerable* que se justifica por los procedimientos *finitistas* ya señalados, sin poderle considerar ya como un infinito actual, precisamente por no poder evitar la aparición de estas paradojas.

Carlos Ortiz de Landázuri

Díaz, Carlos: *Manifiesto para los humildes*, Centro de Estudios Pastorales, Arzobispado de Valencia, Valencia, 1993, 349 págs.

Manifiesto para los humildes es un libro de acción, un libro de ánima y esperanza que mantiene un grado de reflexión certera en torno al hombre desde la filosofía auténtica, la cercana a la vida, la más próxima a todos, pensamiento vivo y, por tanto solidario.

C. Díaz, autor de nuevos libros, conjuga estilos diversos en el desarrollo de esta su obra; por un lado, escribe según un modelo técnico y profesoral, profundo y, a veces, difícil, más académico; por otro lado, su estilo, sin ser menos profundo, está muy cercano a la ocurrencia, a la fluidez medida, precisa y recurrente. Aquí, en *Manifiesto para los humildes*, saca a relucir su arte para deslumbrar a los que tenemos algo de poder y, cegados, pedir ayuda primero y luego compartir. Cuán difícil es hablar del amor, de la solidaridad, de la generosidad, ¡de todo en uno! desde la filosofía, ayer ocupada en el hombre, hogaño en el individuo; por eso, entender al hombre como persona es remedio y prevención, ambición de una humanidad más justa, porque, ¿podrá sostenerse por mucho tiempo la condición en que se encuentra hoy el ser humano?

El esquema está muy claro: lo que degrada a la persona, perfectamente descrito y clarificado por el autor (*materialismo*, *capitalismo* –*Narciso* (héroe del capitalismo): el hombre fruto de su propio narcisismo, ególatra–, *egoísmo irracional*, *nihilismo*, *época creada de desmoralización y amoralidad*, etc.), y, frente a esta barbarie que ahoga al hombre, el autor mueve y gira la realidad con tal que veamos todo lo magnífico que el hombre puede hacer por ella. Así, las propuestas se suceden fluidas, brotan de un pensamiento salido de lo posible, comprobable desde siempre en la actitud vital de muchos que han gastado mucho tiempo en los demás que en ellos mismos, llenándose al final de algo que ¿quién podría definirlo?

Ha llegado, así, la hora de *rehacer el renacimiento, de civilizar la civilización* (en citadas palabras de E. Mounier), la hora de despertar

en el hombre su persona (identidad y apertura al otro), el momento de construir un mundo en donde, en palabras de A. Saint-Exupery: “No me basta con reconocer qué grano de trigo deseo para que él germine. Si yo quiero salvar a un tipo de ser humano debo salvar también los principios que le fundan”. Carlos Díaz, en la construcción de este propósito posible pone una gran piedra, aunque él sabe y dice que la casa hemos de construirla entre todos.

José Manuel Bautista

Diderot, D.: *Escritos sobre arte*, Siruela, Madrid, 1994, 200 págs.

En los últimos diez años, ha venido sucediéndose la publicación de algunas de las mejores fuentes de la estética ilustrada. A las traducciones de Adison, Hutcheson, Burke y *Los pensamientos sueltos sobre la pintura* de Diderot, se suma ahora la edición de una preciosista antología de textos estéticos de este último autor realizada por Siruela. Como la selección es pertinente, la traducción impecable y la presentación cuidadísima, el libro se hace leer.

Se han dividido los textos en dos grandes apartados. El primero, que recoge los referentes a la estética y a la filosofía del arte, se compone de las voces *Bello* y *Genio* escritas para la Enciclopedia, además del fragmento póstumo *Sobre el genio*. El segundo, que espiga los inscritos en crítica y teoría de las artes, incluye una antología de los *Salones* y una selección de ensayos y pensamientos breves.

No cabe recoger el tratamiento positivo de Diderot; pero interesa consignar la sorpresa ante la lectura llevada a cabo en el artículo *Bello* de la *Enciclopedia* –que recibiría después el título mucho más ajustado de *Investigaciones sobre el origen y la naturaleza de lo bello*– de la estética británica anterior al recoger y criticar los planteamientos de Hutcheson y Shaftesbury. No sólo por el cambio de orden al exponer al escocés antes que al inglés; ni siquiera exclusivamente por desvincular su estética de su ética, como si fuera posible comprender sus planteamientos en torno al sentido estético al margen de sus tesis sobre el sentido moral y, por tanto, de su oposición al calvinismo hobbesiano; sino fundamentalmente por su incomprensión de Shaftesbury, a quien endosa la postura –típicamente atribuida a Berkeley– según la cual el fundamento exclusivo de la belleza es la utilidad. Porque, aunque Diderot siga únicamente la *Investigación sobre la virtud y el mérito* que él mismo había traducido, y no aluda a *Los moralistas*, ni siquiera así cabe endilgarle semejante tesis manteniendo en consecuencia que “el sistema propuesto en el *Ensayo sobre el mérito y la virtud*, en el que se toma lo útil por el solo y único fundamento de lo bello, es más defectuoso todavía que ninguno de los precedentes” (p. 19). De he-

cho, las dos críticas que Diderot dirige contra el presunto utilitarismo de Shaftesbury tienen su origen en el pensador inglés: la primera, de acuerdo con la cual, si la utilidad tuviera como único fundamento la belleza las puertas tendrían forma de ataúdes está tomada de la obra que Hutcheson escribió explícitamente en defensa de Shaftesbury; y la segunda, a tenor de la cual, para disfrutar de la belleza de algo no hace falta ser su propietario, puede encontrarse en *Los moralistas*.

Sin embargo, en otros momentos, Diderot parece seguir a Shaftesbury. Tanto en *Un breve corolario de lo que procede* como en *De la belleza* mantiene que “lo verdadero, lo bello y lo bueno se hallan muy cerca” y que lo que añade la belleza a la bondad y a la verdad es alguna circunstancia rara y resplandeciente (cfr. p. 148 y 191) para definir después, también en plena vena shaftesburyana, el gusto como “una facilidad adquirida, mediante esperiencias reiteradas, para captar lo verdadero o lo bueno con la circunstancia que lo hace bello y ser rápida y vivamente impresionados” (p. 149).

La importancia de Diderot en la historia de la Estética determina el grado de acierto de la edición de Siruela. La excelente traducción, la relevancia de los textos, y la pulcritud de la presentación hacen muy recomendable la obra.

Jorge V. Arregui



Guardini, Romano: *Lettere dal Lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia, 1993, 113 págs.

La editorial Morcelliana viene realizando un interesante esfuerzo por editar, en italiano, las obras completas de Romano Guardini. Actualmente cuenta con treinta y nueve volúmenes en las librerías y otros tres en preparación. El que nos ocupa es una colección de cartas publicadas en la revista *Schildgenossen* entre los años 1923 y 1925. La temática es circunscrible al debate que, durante los primeros decenios de nuestro siglo –con ponentes de la talla de Weber, Spengler, Heidegger, etc.–, se abre en torno a la conveniencia y sentido de la entonces emergente *sociedad técnica*. La visión de Guardini combina su innegable habilidad literaria –las descripciones de sus paseos por el Lago de Como, o la riqueza imaginativa y lírica de los ejemplos que usa son sencillamente magistrales– con una visión pesimista de la evolución social que sólo encontrará algún atisbo de superación en la última de las nueve cartas que componen el libro. ¿Qué es lo que preocupa al pensador germano-italiano? Su dolor principal –me parece que el término adecuado de su sentimiento sea sólo ese– se plasma con la toma de conciencia de la separación que se está llevando a cabo entre las obras del hombre que conservan una medida humana (y, por lo tanto, que responden al ideal de *continuatio*

BIBLIOGRAFÍA

naturae que tiene la cultura desde una perspectiva clásica) y la nueva capacidad transformativa que ha descubierto el ser humano (simbolizada en la industria, especialmente del automóvil, y en la vulgarización del arte –con la aparición del cinematógrafo– o de la liturgia) que rompe con el mundo de la naturaleza (la *fábrica* se alza entre casas que antes eran armónicas en su caos) y, en consecuencia, con el mundo habitado por el hombre (carta 1ª); cultura y naturaleza dejan de estar unidos para ser dos extraños, haciendo que el hombre comience a vivir en la abstracción, esfera más de artificio que de vida (2ª); el concepto y la forma –la universalización que iguala en lo genérico anulando las diferencias– erradica el ámbito propio del *espíritu*, caracterizado como esa *generalidad viviente que toma el objeto en su vida concreta* (3ª); la necesidad de un ámbito de inconsciencia para que la vida sea vida propiamente de hombres (4ª) o las dos maneras de dominar la realidad –vivir en el objeto, descomponerlo para sojuzgarlo– (6ª) son algunas de las principales líneas temáticas que dan unidad y cuerpo a esta obra. Quizás, en la perspectiva de quienes han visto el correr de la historia desde el año 1923 hasta el presente, las conclusiones que adopta Guardini puedan parecer un poco ilusorias (cfr. 9ª), pero lo que me parece indudable es que sus análisis de lo preocupante de una situación todavía en germen son altamente explicativos de una serie de disfunciones que de un tiempo a esta parte se han criticado con gran fuerza desde lo que se ha dado en llamar *pensamiento ecológico*. La clave de un pensamiento de este tipo, desde el punto de vista de Guardini, estriba en no perder de vista que el hombre, al tiempo que supera la naturaleza en la cultura, debe mantenerse en contacto con esta misma naturaleza si es que le interesa conservar lo que su misma cultura tiene de *humano*. Por eso me parece que esta obra de Guardini, junto a la belleza de su forma, es tremendamente actual e ilustrativa en su temática.

Javier de Aranguren

Hughes, Glenn: *Mystery and Myth in the philosophy of Eric Voegelin*. University of Missouri Press. Columbian, 1993, 131 págs.

Este libro pretende ampliar la comprensión crítica de la entera filosofía de Voegelin, por medio de un estudio explícito y sistemático del tratamiento que se da en ella a los tópicos del misterio y el mito. Quiere, con ello, llenar un vacío en la bibliografía sobre Voegelin, en temas que –con razón– juzga centrales.

La necesidad de exponer los pre-supuestos de comprensión de los mencionados tópicos obligó a Hughes a presentar brevemente la teoría voegeliniana de la conciencia y de la historia. A esto dedicó tres de los

cuatro capítulos en que dividió su obra. (“The theory of consciousness”, “The question of the ground” y “The drama of history”). El cuarto se consagra al tema central (“Mystery and myths”).

Yo diría que por debajo del señalado propósito formal, puede percibirse que lo que inspira más íntimamente a estas páginas es la necesidad de comunicar un descubrimiento. El hallazgo hecho por su autor de una respuesta (la voegeliniana) contundente y profunda al intento moderno de privar al mito de toda autoridad y de reducir la comprensión humana al plano crítico-racional de las ciencias sujeto-objetivas, a lo que puede ser controlado por el hombre.

Hughes percibe en los estudios de Voegelin cómo la concepción del misterio se ha ido haciendo más profunda a lo largo de la Historia (en Occidente, sobre todo por la Filosofía griega y las revelaciones judeo-cristianas p. 57); cómo lo sagrado se ha ido separando del universo físico para ocupar, en la imagen humana del Todo, de la realidad, el lugar preeminente que le corresponde: el lugar del fundamento que causa todo lo físico, al tiempo que lo trasciende; y que le da su sentido a través de la conciencia del hombre. También descubre, Hughes, que la pregunta por el fundamento es una constante en la existencia humana y que, de hecho, quienes pretenden responderla postulando causas intra-humanas, físicas, no hacen más que sostener explicaciones de la realidad semejantes a los cosmologismos superados hace mucho tiempo (p. 65, por ejemplo), que no separaban lo divino del mundo espacio-temporal.

Salvado el lugar del misterio en la concepción de lo real, apunta Hughes, Voegelin hace patente que es preciso recurrir al mito para su simbolización. En efecto, las representaciones crítico-rationales no alcanzan a lo que trasciende el espacio y el tiempo; y, como el misterio está presente en la vida humana, es un hecho que no puede prescindirse del mito y que este tipo de simbolización está siempre presente en cualquier cultura. También en la era moderna, por cierto, aunque de modo inconsciente (pp. 112-113). Pero el mito puede ser más o menos adecuado para representar el misterio. Hughes llega a sugerir que el mito más adecuado es, a juicio de Voegelin, el paulino (pp. 86-87 y 112). Pero aclara luego que los mitos no deben entenderse de modo “literal”, como si se refirieran a “entidades” (Dios, por ejemplo). Ellos no deben pretender haber alcanzado una verdad definitiva, sino una simbolización –adecuada al contexto histórico-cultural– de la realidad, de un Todo del que no puede separarse como entidad independiente ninguno de sus aspectos. Lo cual, por cierto, no priva a los mitos de toda pretensión de verdad: ellos no representan objetos, pero –como toda buena obra de arte– sí constituyen una apelación de la realidad (p. 110).

El descubrimiento por parte de Hughes de una defensa lúcida del misterio y el mito es el núcleo de la obra que constituye el objeto de la presente reseña, como ya dije. Ese centro está sostenido por una

BIBLIOGRAFÍA

exposición sumaria y clara, que usa un lenguaje bastante sencillo, de todos los supuestos que el autor consideró relevantes. Hughes, además, tiene la virtud de buscar en la noesis voegeliniana no un conocimiento decorativo, sino una explicación de su propia conciencia (p. 52) y una orientación para su vida (p. 104, por ejemplo). Y busca en Voegelin no por casualidad, sino porque considera que es el filósofo que da una respuesta más convincente al reto planteado por la des-divinización del mundo obrada por la Modernidad (pp. 9-10 y 108-116). Con razón encuentra una importante cercanía entre Heidegger y Voegelin, pero piensa que el segundo es más grande que el primero (pp. 11-13 y 116).

Todo lo dicho hace de la obra de Hughes una fuente importante de orientación en el estudio de la filosofía de Voegelin. Sin embargo, a mi juicio, este trabajo adolece de un par de defectos, que no quiero dejar de señalar.

El primero y más importante estriba en que no destaca suficientemente que *toda la visión de lo real* (también la dimensión intencional de la conciencia) brota, según Voegelin, de experiencias existenciales que se dan *en la acción* y que pretenden ordenar o dar eficacia a la acción. Ciertamente Hughes hace alguna alusión a que el mito debe guiar la acción (por ejemplo, p. 75), pero es marginal y no aclara que el mito surge de la acción.

El segundo consiste en que tampoco se subrayó bastante la dimensión institucional de la realidad, tal como la concibe Voegelin. Para éste, toda verdad colectiva (como el mito, por ejemplo) constituye esencialmente el alma de una sociedad, sea ésta una polis, un Estado, una civilización, un Imperio o una ecumene: no puede entenderse la verdad sin su incorporación en estructuras políticas. Este defecto hace incurrir a Hughes en diversos errores de perspectiva histórica. Así, por ejemplo, no percibe que la filosofía de Voegelin es, fundamentalmente, una respuesta a los problemas políticos *de Europa*; ni que la tradición islámica no está integrada en la civilización occidental (p. 58); ni que para Voegelin el mito paulino es insostenible después de la Ilustración; ni que la crisis de espíritu que se produjo en la ecumene mediterránea antigua fue resuelta por los imperios civilizacionales de la Cristiandad, el Islam y la Ortodoxia y que –por ello– la crisis moderna es distinta de la antigua (p. 75), etc.

Carlos A. Casanova

Juan de Herrera: *Institución de la Academia Real de Mathematica*, Edición y estudios preliminares de José Simón Díaz y Luis Cervera Vera, Instituto de Estudios Madrileños, Madrid, 1995.

Un fortuito descubrimiento, si es que pueden llamarse fortuitos a estos hallazgos, ha proporcionado el conocimiento del plan y objetivos

de la Academia de Matemáticas de Felipe II. El profesor José Simón Díaz ha rescatado, en la Bibliothèque Mazarine de París, sus estatutos, redactados por Juan de Herrera, e impresos en 1584.

Un lector ajeno apenas valorará la importancia de esta aportación. Cualquier papel que contribuya a comprender la figura del mejor arquitecto español posee interés; más, si, como sucede ahora, dibuja claramente sus inclinaciones sobre materias muy diversas científicas y técnicas.

Pero el hallazgo no sólo perfila la imagen histórica de Juan de Herrera. Las treinta páginas escasas de este opúsculo renacentista entran de lleno en la historia de nuestra ciencia. La Academia tantas veces citada, y un tanto fantasmal, cobra realidad con el sucinto, pero completo, plan que traza el genial arquitecto.

Tras una solemne dedicatoria a la majestad de Felipe II, Herrera declara la primacía y utilidad de la Matemática; y luego, al modo de la *Summa*, desglosa de ella sus partes, que incluyen conocimientos teóricos y habilidades prácticas. Finaliza detallando los textos que habrían de leerse o dictarse para cada arte, ciencia o técnica en que la Matemática está presente. La concisión del texto no impide comentarios juiciosos, y valoraciones precisas, que muestran su cultura, y denuncian sus preferencias.

Al texto facsímil de la *Institución* preceden dos compendiados estudios, a cargo de José Simón Díaz, y Luis Cervera Vera. Por una feliz conjunción, un escrito del más culto y polifacético arquitecto de nuestro siglo XVI, se ve prologado por dos historiadores eruditos, uno en literatura, y otro en arquitectura, con un conocimiento profundo del renacimiento español, de la Academia de Matemática, y de la figura de Herrera.

José Simón Díaz con nuevos datos, y corrigiendo algunas interpretaciones de los antiguos, traza una nueva historia de la Academia de Matemáticas, analiza su plan y su composición. Luis Cervera Vera desmenuza las enseñanzas programadas, su fin y su estructura, deteniéndose en un estudio pormenorizado de los libros recomendados para cada saber especializado.

Los eruditos obran un poco al modo de embajadores de otras épocas; capaces de interpretar matices y sutilezas, que sólo advierten quienes, además del hecho aislado, conocen un ambiente. Y, en este caso, el breve texto queda estupendamente contextualizado; se advierte, al detalle, la estupenda empresa que se prometía a la ciencia española. Y supone una lección de historia; y una lección para nosotros, profesionales en un tiempo de saberes aislados, que comprendemos un poco mejor las aspiraciones universales de un verdadero humanista.

Felicitaré al Instituto de Estudios Madrileños por la edición del texto. Las posibilidades de las editoriales modernas estragan nuestro

gusto; resulta un placer raro encontrar sencillamente un libro bonito; de tipos bellos, de buen papel, de hermosa composición.

Joaquín Lorda

Marina, Jose Antonio: *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona, 1996, 280 págs.

Con *El laberinto sentimental* son ya cuatro los títulos que Marina ofrece (*Elogio y refutación del ingenio*, *Teoría de la inteligencia creadora* y *Ética para náufragos* son los otros tres), con la finalidad de fondo de buscar una poética de la acción y de emprender una reforma del entendimiento humano.

El libro tiene como objetivo “elaborar una ciencia de la inteligencia afectiva” (p. 11) Marina es consciente de la dificultad de tal empresa y, sin embargo, ése es uno de los mayores aciertos del libro: el intento de comprender lo que para muchos es incomprensible. Divide el libro en tres capítulos y siete jornadas, para concluir con una historia bibliográfica de *El laberinto sentimental*. El estudio se plantea como una excursión en un laberinto, que tiene salida, pero en el que es fácil perderse si no se está atento.

En el primer capítulo se elabora un vocabulario que precisa el sentido de los términos a lo largo de todo el libro, aunque se advierte que es provisional y con una finalidad meramente práctica (pp. 34-36) y se afirman las primeras tesis: los sentimientos son el balance consciente de nuestra situación (p. 27), son experiencias cifradas (p. 31) e inician una nueva tendencia (p. 33). El segundo capítulo trata de sentimientos exóticos; haciendo un recorrido por cómo se interpretan los sentimientos en diversas culturas, se plantea qué hay de universal y qué de particular en nuestra forma de sentir: hay unos sentimientos universales modulados de diferente manera en las diferentes culturas; lo difícil es “si sabremos atender a lo común sin olvidar lo particular” (p. 53). El tercer capítulo es la biografía de la afectividad: cómo es la génesis de la afectividad desde que nacemos hasta el final de la infancia.

Desde el capítulo cuarto hasta el final (capítulo décimo) nos adentramos en el laberinto. Son siete jornadas donde se van desarrollando los diversos niveles de la afectividad humana. En la primera jornada se pone de relieve que los sentimientos son respuestas conscientes y como tales, pueden ser estudiadas. Haciendo uso del concepto de *esquema* (ya utilizado en *Teoría de la inteligencia creadora*) va a distinguir en nuestros sentimientos elementos estructurales (temperamento, carácter, personalidad...) y coyunturales (más variables). Al recorrer la segunda jornada topamos con el *deseo*: en diálogo con Freud, Tomás de Aquino, San Gregorio y Sartre afirma que los sentimientos derivan

de los mecanismos de acción, uno de los cuales es el deseo. Termina ésta segunda jornada con un croquis de los grandes campos sentimentales (19 campos), comunes a todas las culturas. Las dos siguientes jornadas son fundamentales: se comienza por la *memoria* y nos adentramos en el *yo*. Se le da mucha importancia a la memoria personal: es el núcleo duro de nuestra personalidad y uno de los motivos por los cuales reaccionamos sentimentalmente de forma constante. A lo largo de ambas jornadas se afirma una de las tesis más importantes del libro: somos fisiología cargada de información. Hasta aquí ya tenemos un buen balance de lo que son los sentimientos: "Ante una situación respondemos afectivamente de una manera que está determinada por la coyuntura que vivimos, por el estado de ánimo en que nos coge la nueva situación, pero sobre todo por nuestra personalidad afectiva, trenzada por nuestras necesidades y deseos, nuestras creencias y expectativas y por el modo como nos contamos nuestra propia historia" (pp. 171-172). La quinta jornada analiza un sentimiento particular: el *amor*, al que considera un laberinto dentro del laberinto. ¿Qué es lo que hace del amor un sentimiento distinto al resto? El ser un sentimiento, que aun cumpliendo las mismas condiciones que los demás sentimientos, es compartido, y por su carácter de compartido concede una amplia autonomía a lo amado, que aparece sólo en el sentimiento (cfr. pp. 186-188). Las dos últimas jornadas son de balance y son, quizá, las más importantes: No se puede vivir prescindiendo de nuestros sentimientos, hay que darles el valor que se merecen, pero hay que saber vivir por encima de ellos (p. 205): para esto es necesario una educación de la afectividad, de una personalidad afectiva que facilite la felicidad (p. 223), que integre la estabilidad y el cambio (pp. 206-223) teniendo como base la educación de la voluntad, cuya raíz está en la educación de la inteligencia. Y ésta educación nos ha de poner en disposición de saber distinguir entre *buenos* y *malos* sentimientos: se ha de partir de que los sentimientos cumplen una función adaptativa: dirigirnos a la acción. Por lo tanto, no por ser naturales (espontáneos) han de ser valorados de la misma manera: nuestra vida afectiva se ve constantemente sometida a la tensión entre lo que sentimos y lo que nos parece adecuado sentir, y de cómo se encauce ésa tensión dependerá nuestro enriquecimiento o nuestra destrucción.

El libro tiene el indudable mérito de proponer nuevas vías para una educación sentimental. De ahí su método: conviene ir poco a poco y muy atentos. Algunas tesis del libro son discutibles (especialmente el que seamos fisiología cargada de información), pero recoge aciertos notables también (como, por ejemplo la importancia de los hábitos). Es muy de agradecer también el elenco bibliográfico-explicativo del apéndice. Este libro es un comienzo y Marina prepara una próxima entrega que continúe la tarea emprendida.

Pablo Ormazábal

Niewöhner, Friedrich (ed.): *Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard*, C. H. Beck, München, 1995, 396 págs.

Se presentan en esta obra dieciocho breves estudios sobre otros tantos autores que, de modo muy amplio, tienen que ver con la filosofía de la religión, aunque, como el editor señala en la introducción, ninguno de esos autores estudiados “ha escrito una obra que lleve el título de *Filosofía de la religión* y la mayor parte de los que son presentados como filósofos de la religión no hubieran aceptado ser denominados como tales e incluso muchos ni siquiera como filósofos” (p. 7). En efecto, en esta obra junto a algunas ausencias significativas (Spinoza, Locke, Hume, Kant, Scheler, por no citar más), sorprenden también algunas presencias. La razón hay que verla en el criterio elegido, que, según Niewöhner, hace que este volumen sea “el primer libro en la disciplina «Filosofía de la religión» que reúne pensadores de las tres religiones reveladas” (p. 8). Por este motivo, se han incluido estudios sobre pensadores musulmanes (Rhazes, Algazel, Abentofail, Averroes), judíos (Maimónides y M. Mendelssohn) y cristianos (S. Agustín, Dionisio Areopagita, S. Tomás de Aquino, Eckhart, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Schleiermacher, Hegel y Kierkegaard), precedidos por los de tres representantes de la antigüedad clásica (Platón, Séneca y Plotino). Como toda selección, tiene algo de arbitrario, pero ofrece también la ventaja de presentar, de modo compendiado aunque suficiente, el pensamiento de autores casi desconocidos para los no especialistas, junto al de otros ya clásicos. Los diferentes artículos procuran adaptarse a un mismo esquema expositivo, que comprende la vida, obra e influencia de cada autor. Otra cuestión, no planteada explícitamente, pero sí resuelta de modo implícito, es la del significado y alcance preciso del término “filosofía de la religión”, que en la mayor parte de los casos es considerada equivalente a teología natural o filosófica. Sin duda, sería anacrónico aplicar a la mayor de los autores estudiados el significado preciso de “filosofía de la religión”, pero considero que no ayuda a aclarar la confusión el empleo indiferenciado de esa expresión, porque eso priva del esfuerzo de búsqueda de aspectos propiamente “filosófico-religiosos” y no sólo filosófico-teológicos, que otorgaría a esta obra un interés añadido.

Víctor Sanz

Peirce, Charles S.: *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*, Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 36, Pamplona, 1996, 102 págs.

Este libro constituye la primera traducción directa y anotada al castellano del artículo de Charles Peirce, denominado *A Neglected Argu-*

ment for the Reality of God, cuya versión inglesa vio por primera vez la luz en 1908, poco antes de la muerte de su autor. El presente trabajo contiene un estudio introductorio sobre el Argumento, que es una de las mayores aportaciones de Peirce al tema de Dios. "El tema de Dios es más importante en el pensamiento de Peirce de lo que a veces se ha señalado y constituye un camino acertado para acercarse a la complejidad de su filosofía" (p. 5). La introducción del artículo, que compone el estudio propiamente dicho, pretende dar, en palabras de su autora, "algunas pinceladas que puedan arrojar más luz sobre el artículo traducido y sobre aspectos básicos de la filosofía peirceana" (p. 6).

En primer término, se ofrece al lector una aproximación a la figura biográfica de Charles Peirce, y a su pensamiento en general, que es de gran valor dado que es aún poco conocido en nuestro país, a pesar del relieve que tiene en la filosofía angloamericana. Su figura es en cierta medida universal, por sus diversos intereses culturales, como por sus distintas maneras de enfrentarse a los problemas, y por su gran riqueza filosófica.

En un segundo momento, se aportan los datos más relevantes sobre el argumento propiamente dicho. La clave del Argumento Olvidado es la hipótesis de Dios que puede surgir en todo hombre. Se trata de una hipótesis peculiar, vaga, pero que hace que los hombres se inclinen a creer en ella de modo instintivo. El Argumento Olvidado no es una demostración en sentido estricto, sino que se engloba dentro de algo más amplio que Peirce denomina investigación, que tiene toda la fuerza de la experiencia vivida y que resulta en una creencia viva" (p. 25).

Sara Barrera señala diversas claves conceptuales para comprender su pensamiento. Las reflexiones metodológicas y las implicaciones metafísicas de su método científico se hacen presentes en el Argumento Olvidado, y constituyen por eso la primera clave explicativa. A la luz de esa metodología se pretende "explicar algunos rasgos significativos de la filosofía de Peirce que, como claves del Argumento Olvidado, puedan facilitar al lector una mejor comprensión y ayudar a situarlo dentro de la totalidad del pensamiento peirceano" (p. 30). En primer lugar, explica de modo general en qué consiste esa metodología, para después detenerse en algunos de sus aspectos concretos: la abducción, forma propia de la primera etapa de la investigación y lo más característico y novedoso de la metodología; el *musement* (reflexión, meditación), que constituye la experiencia de la que surge la abducción, y es "un dejar libre a la mente, que va de una cosa a otra" (p. 37); y las categorías como constitutivas de la experiencia a la que Peirce vincula su pensamiento.

Se analizan algunas implicaciones filosóficas de la metodología: la espontaneidad de la razón humana y la inteligibilidad de la naturaleza, realidades en cierta medida conmensurables. En el fondo del argumento late el hecho de que la hipótesis provoca una confianza pecu-

liar, hasta el punto de que se convierte en guía de la acción del hombre. Y esta transformación vital muestra la verdad de la hipótesis.

Otra clave fundamental es el enfoque pragmatista del Argumento. El pragmatismo es para Peirce, “la expresión del método científico genuino, en el que todo conocimiento parte de la experiencia y tiene en la práctica su confirmación última” (p. 50). Desde esta perspectiva, la fuerza del Argumento Olvidado reside en el resultado al que conduce la hipótesis de Dios: engendra una creencia práctica. “El pragmatismo de Peirce establece una continuidad entre teoría y praxis” (p. 53).

Por último se exponen algunas de las consecuencias de la peculiar metodología de Peirce para la ciencia y la filosofía: claves para una nueva filosofía de la ciencia, que muestran qué sea para Peirce la ciencia y cuáles sus características principales; y la noción de racionalidad que en Peirce permite recuperar la unidad del ser humano.

En suma, el presente trabajo arroja bastante luz sobre todo el pensamiento de Peirce. Es, más que una investigación sobre un tema puntual, un modo de acceso directo a la filosofía de Charles S. Peirce. Por esto, es referencia obligada para un estudio detallado, pero también goza de un cierto carácter introductorio, que lo hace apto para personas que se inician en el estudio de la filosofía angloamericana, porque ayuda a entender la filosofía de Peirce, y con él, del pragmatismo angloamericano.



Claudia Carbonell

Zweerman, Theo: *L'introduction à la philosophie selon Spinoza. Une analyse structurelle de l'introduction du Traité de la Réforme de l'Entendement suivie d'un commentaire de ce texte*, Presses Universitaires de Louvain/Van Gorcum, Assen/Maastricht, 1993, 282 págs.

La obra de Zweerman parte de la hipótesis de que “la introducción del *Tractatus*, visto el papel importante que, de manera explícita o implícita desempeña en ella «la atención», puede ser estudiada de modo fructífero como un *texto retórico*» (p. 6). En torno a este propósito se halla estructurado el libro, que se abre con el texto latino y la traducción de las seis primeras secciones del *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE), que son los que propiamente constituyen la Introducción del *Tratado* (pp. XIV-XXIII). Según Zweerman, la escritura de Spinoza, al menos en un escrito de juventud como el TRE, tiene un carácter *artesanial* y, apoyado en este supuesto, afronta su estudio como si de una miniatura se tratara, analizando con detenimiento los más pequeños detalles, que afecten al estilo, a las alusiones ocultas y a cualquier pormenor que podría fácilmente pasar inadvertido. Para lograr su propósito, divide el libro en tres partes: la primera de ellas es un

“Análisis textual de la Introducción” (pp. 19-59), la segunda un “Comentario continuo del exordio y de las seis secciones de la Introducción del *Tractatus de intellectus emendatione*” (pp. 61-212) y la tercera, a modo de conclusión, lleva por título: “¿Cuál es el mensaje fundamental de la Introducción de Spinoza?” (pp. 213-272).

En la primera parte analiza Zweerman las cinco páginas que componen la Introducción del TRE con una actitud casi de detective, si nos atenemos a su afirmación de que “escribir o leer un texto consiste, en cierto modo, en aclarar un oscuro conjunto de signos” (p. 24), en el que también hay que tener en cuenta el empleo de caracteres especiales, la variación de los espacios entre las palabras, la división en líneas y párrafos o el subrayado de algunas partes del texto, de manera que la transmisión de ideas por escrito es, en gran parte, “una cuestión de «composición tipográfica»” (p. 25). Junto a esto, no se pueden olvidar las cuestiones referentes al estilo, como la repetición y frecuencia de ciertas frases y palabras, la alternancia del lenguaje personal e impersonal, la inclusión de notas explicativas a pie de página, etc. Estudia después la composición y estructura del texto, que el autor divide en un exordio y seis secciones, llegando a la conclusión de que, en líneas generales, se atiene a las normas de composición de un discurso clásico. Esta parte se cierra con un inventario de problemas surgidos del análisis del texto, que constituyen las cuestiones centrales que deben ser respondidas a lo largo del libro: actitud del autor; tipo de público al que va dirigido el texto –profano o no iniciado en la filosofía–; temas centrales de los que se ocupa, entre los que destacan la inversión de los valores tradicionales y la búsqueda de la salvación; carácter retórico del texto; posición filosófica desde la que el autor escribe y, por último, la intención predominante, que es la de despertar la atención del lector.

La segunda parte es un análisis exhaustivo, frase por frase y en ocasiones palabra por palabra, de la Introducción del TRE, obra que el autor considera, a su vez, la introducción de la *Ética* y, por consiguiente, al entero sistema spinozano, de ahí la importancia que le concede. En el exordio, Zweerman destaca la importancia de la experiencia, no sólo como punto de partida, sino como un referente continuo del filosofar spirozano, confirmado por la frecuencia con que se reitera el verbo “ver”, también resulta significativa la ausencia del término “Dios” y la imprecisión de los términos que está presente a lo largo del TRE. Las tres primeras secciones constituyen respectivamente las tres primeras fases de la decisión que lleva a renunciar los honores, riquezas y placeres, que constituyen el modo ordinario de conducir la vida, en favor del verdadero bien que busca. En la cuarta sección, que Zweerman denomina “indicación de una perspectiva filosófica”, es en la que Spinoza explica qué entiende por “verdadero bien” y en qué consiste el “soberano bien”, para exponer en la quinta sección el “programa para una vida auténtica”, que precede a las tres reglas provisionales de vida con las que concluye la Introducción al

TRE. En esta última sección aconseja Spinoza adaptarse a la capacidad del vulgo, lo cual es juzgado negativamente tan sólo unas líneas antes. En el tratamiento de este tema Zweerman no cita a L. Strauss, quien se ha ocupado expresamente de esta cuestión, ni la réplica de E.E. Harris, autores ambos que ni siquiera aparecen mencionados en la bibliografía; no deja de sorprender que en una obra en la que se concede gran relevancia al aspecto retórico o exotérico de la obra de Spinoza.

La tercer y última parte se pregunta por el mensaje fundamental de la Introducción del TRE y contiene un nuevo análisis recapitulativo, en el que Zweerman pone de relieve la estructura de “inclusión” del texto, que tiene su núcleo en las secciones tercera y cuarta, dando así lugar a una estructura peculiar que emplea como elemento principal la repetición de temas, además de otras figuras estilísticas, como el papel otorgado al “yo” narrativo y a los lugares vacíos. A partir del examen de estos aspectos establece el autor en el último capítulo de qué manera retórica ha procedido Spinoza en el texto, pues está convencido de que “Spinoza, en efecto, ha aplicado en su Introducción algunos motivos fundamentales de la retórica y ha procedido así pese a que en el resto de su obra se muestra reacio al empleo en filosofía de procedimientos retóricos” (p. 249). La pregunta que de inmediato surge es por qué Spinoza hace uso de esos medios retóricos, cuando, por otra parte, afirma que su intención deliberada es hablar “propiamente” y proceder “de manera filosófica”. Se puede dar una primera respuesta basada en el carácter no estrictamente filosófico de la Introducción del TRE. No obstante, Zweerman piensa que el carácter retórico de ese texto tiene un alcance mayor, en cuanto que apunta a crear unas circunstancias favorables para “la colaboración efectiva del lector en una comunidad filosófica con otros seres racionales, entre los que se encuentra el autor” (p. 257). Se trata, en suma, de un nuevo *ethos*, una nueva forma –filosófica– de afrontar la vida, que ocupará los “lugares vacíos” que, como explica Zweerman, Spinoza ha ‘introducido’ en el texto. De este modo, la figura literaria de la “omisión” desempeña una función relevante en la argumentación spinozana, cuya filosofía se muestra como un “proceso de actividad de construcción continuamente progresiva” (p. 267).

El libro de Zweerman es, sin duda, interesante y sugestivo y sigue alimentando una imagen de Spinoza que nos es ya familiar y que, a pesar de las ausencias ya aludidas que se echan en falta, es enriquecida por el exhaustivo y original análisis que el autor lleva a cabo de los elementos retóricos presentes en el texto y del sentido mismo de éste entendido como un texto retórico.

Víctor Sanz