

Carta abierta al profesor Antonio Pintor-Ramos sobre el libro *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia* (Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2007)

Estimado Antonio: Permíteme que presente en público tu libro con el recurso literario de la carta (al que fue tan aficionado Rousseau). De este modo, además de comunicarte con sencillez lo que pienso de tu obra, busco alcanzar un cierto grado de sinceridad y agradecerte la inolvidable influencia que recibí de tus clases. Espero que no te parezca mal, que disculpes mi atrevimiento.

1. Quería aprovechar la ocasión que nos convoca para recordar en voz alta las *primeras impresiones* que viví en esta Facultad. Llegué aquí en 1976, con 17 años. Explicabas Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea. Todavía veo en mi memoria cómo entrabas a toda velocidad en la pequeña aula, exponías al filósofo –siempre de pie– como un libro diáfano, sin consultar papel alguno. Por mi parte, escasas notas tomaba. Me limitaba a escucharte con total concentración para intentar comprender, por ejemplo, las tríadas de la filosofía de Hegel, la fenomenología de Husserl, los existencialistas de Heidegger, etc. Para un ignorante como yo, pero inquieto, escuchar clases tan claras –con lenguaje impecablemente estructurado–, y comentarios críticos lanzados por aquí y por allá sobre los límites y lo “problemático” de cada propuesta filosófica, constituía una de las experiencias intelectuales más vívidas de mis estudios en esta casa. Me abriste un amplio horizonte. Llegaste a ser –sin pretenderlo– un fuerte impulso para seguir mi vocación docente. Fuiste para mí (y para muchos compañeros) el mejor expositor y crítico de filósofos que en esta Facultad tuve el privilegio de escuchar durante dos cursos. Por ello me agradó leer tu *Historia de la filosofía contemporánea* (B.A.C., Madrid, 2003). Era algo así como oír ecos de aquellas lejanas clases que recibí en un oscuro rincón de esta Facultad, hace ya nada menos que tres décadas. Y quiero animarte hoy a que concluyas el otro tomo: *Historia de la filosofía moderna*. También lo leeré con afán de aprender y, sobre todo, con nostalgia de aquellas ordenadas clases que treinta años atrás me presentaron un mundo nuevo, me empujaron hacia la docencia.

2. Pero no sólo tus clases impulsaron mi vocación filosófica, sino igualmente *tus escritos* de aquellos años. Recuerdo que lo primero que leí de ti, Antonio, en 1978, fue tu introducción al volumen que Ediciones Paulinas publicó de los *Discursos a la Academia de Dijon* (1977). El profesor Turienzo nos mandó leer estos escritos de Rousseau para la asignatura de Ética. Dedicaba una hora cada semana a exponernos las influyentes ideas del ginebrino plasmadas en los discursos que íbamos leyendo por partes. De vez en cuando se refería nuestro catedrático a tu introducción, a la acertada traducción y a las notas clarificadoras del texto. La “publicidad” que nos hizo Turienzo de los discursos y de tu saber era más que suficiente para anhelar tus clases. Nos enteramos entonces de que una de tus “obsesiones filosóficas” era la obra del ginebrino, que ha durado hasta hoy. Por cierto, aún conservo subrayado tu libro *El deísmo religioso de Rousseau* (Publicaciones

de la Pontificia, Salamanca, 1982). Y hace poco conseguí *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios* (Trotta, Madrid, 2007) con introducción, traducción y notas tuyas. Considero ambos textos lo mejor que cabe leer en español en torno a la vertiente religiosa de este “ilustrado”.

3. Disculpa estas *referencias autobiográficas*, pero hasta hoy, creo, no había sido capaz de agradecer todo lo que te debo. En ocasiones torpemente lo he intentado regalándote algunos de mis libros con lacónicas dedicatorias. Por eso, he querido aprovechar este acto académico para confesar por carta (y a todos los presentes), que a pesar de las tres décadas transcurridas, sigo pensando que fuiste una “pieza clave” en mi vocación intelectual. Lo que ahora soy y hago en la Universidad de Salamanca, Antonio, en gran parte es gracias a tus clases. Dada la velocidad con la que los años pasan, y la incertidumbre de nuestra hora final, necesitaba reconocerlo ya en voz alta y sin más demora, aunque sea a través de una extraña epístola, tan privada como pública.

4. Y entro por fin en tu libro *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia*. Seré sincero, como siempre procuro. Te señalaré lo que más me agrada de cada parte del volumen, sus grandes méritos, con lo cual los oyentes –y futuros lectores- de esta carta se podrán hacer una idea aproximada de su contenido; pero también comentaré (espero que me disculpes) limitaciones de tu monografía. En fin, Antonio, así lo aprendí en tus clases y escritos: alabar lo valioso y criticar “lo problemático”. Vamos a ello.

En primer lugar, algo sobre las *características de estilo*. Al igual que todos los tuyos, está muy bien escrito. La prosa es impecable (aunque varias erratas he encontrado y algunas tildes sobran o faltan). Percibo un afán, característico en tus estudios, de expresar con rigor el núcleo de problemas teóricos. Colocas al lector en un horizonte mucho más amplio que el de Rousseau. En verdad, cuando tratas a fondo un filósofo no sólo piensas con él, sino también *contra* él, y *desde* él. En este volumen expresas (también en los que analizas a Zubiri) tu personal opinión, no sólo sobre el autor en cuestión, sino en torno a problemas clásicos de la filosofía. En ocasiones, cuando te leo, Antonio, tengo la grata impresión de encontrarme ante la excepcional capacidad reflexiva de un historiador que no se limita a presentar con rigor el contexto y los textos del filósofo estudiado (y que maneja con envidiable soltura bibliografía en diversas lenguas), sino ante un *auténtico pensador*.

Muestras en el libro la unidad y originalidad de la obra de Rousseau, una interpretación consistente, sin dar crédito a visiones parciales. Ofreces tus propias traducciones del francés, lo cual, además de meritorio, garantiza que tu análisis se ampara en una lectura directa del clásico. Rompes con tópicos y clichés que ofuscan la unidad dinámica de la heterogénea obra rousseauiana. Reflejas en tu estilo una fuerte tensión intelectual: expones, contextualizas, interpretas, pero, al mismo tiempo, criticas, repiensas por ti mismo, *problematizas* –si es posible el verbo- con radicalidad lo anteriormente defendido.

5. He encontrado en tu libro un *texto muy clarificador*. Si bien te estás refiriendo a Rousseau, a mi juicio descifra a la perfección tu particular modo de estudiar a los filósofos y abordar las grandes cuestiones. Cuantas más veces leo este párrafo, más me confirma que estoy ante tu autorretrato. Que juzguen los presentes, y tú mismo:

“Rousseau es un pensador que se mueve fundamentalmente en lo problemático: no se mueve entre evidencias lógicas, sino entre problemas y el hilo de su discurso es el nervio problemático de las cosas, un problematismo que sólo se acalla en determinados momentos y siempre de una manera parcial y provisional. La unidad de la obra rousseauiana no ha de buscar-

se, entonces, en el carácter unitario de un problema básico que atravesase su amplia y heterogénea producción literaria, sino –si se me permite la expresión– en un discurso centrado en el problematismo constitutivo de todos los problemas concretos que trata...” (p.54).

Pues bien, así eres tú, Antonio, así te veo yo, así piensas cuando escribes. Leer tus obras -y ésta, por supuesto-, nunca es actividad relajada; me provoca una tensión constante seguir minuciosamente un discurso que busca la raíz, lo nuevo y el núcleo de lo tratado, pero también *lo más problemático*. En fin, es de agradecer este modo de escribir (y de exponer en público), al que has sido fiel desde que te conocí como profesor. El auténtico quehacer filosófico en contadas ocasiones es divertido. Leer tus libros no es actividad de entretenimiento o divertimento, pero sí intelectualmente estimulante y provocadora: más que filosofía el lector aprende a “filosofar”.

6. El libro lo has estructurado en *tres partes*: la *primera* da forma a una extensa *Introducción* (algo más de ochenta páginas), en la que expones tus objetivos, los métodos de los que se sirve Rousseau para construir su pensamiento, el contexto “ilustrado” en el que desarrolla su obra, y la unidad dinámica que presentan sus múltiples escritos. La *segunda parte* parece ser la central (ocupa algo más de 150 páginas); el título de ella se acerca al del libro: *Del hombre natural al colapso de la historia*. Aclaras muy bien los diversos significados de “hombre natural”, el carácter de su racionalidad, soledad, libertad y, a continuación, ofreces un excelente análisis del relato de la historia que con originalidad presenta Rousseau: el origen de la desigualdad, el surgimiento de la sociedad civil y la sociedad política. Y la *tercera parte*, la que personalmente más me ha interesado, queda titulada con extraño concepto, inspirado en Dilthey: *Cosmovisión* (ocupa algo menos de 100 páginas). Estudias la secularización, el deísmo, la religión natural, las pruebas de la existencia de Dios, pero también la antropología dualista de Rousseau, el problema de la inmaterialidad e inmortalidad del alma y la conciencia moral.

7. Antes de seguir, no puedo privarme de transcribir un maravilloso párrafo del **Prólogo** (todo el mundo sabe que es lo último que se escribe), en el que muestras con total sinceridad tu tensión intelectual, la turbación y confusión que has padecido -con algo de angustia- ante el proyecto filosófico del pensador y escritor ginebrino:

“Rousseau dejaba abierto un campo de problemas mucho más ancho de lo que su escaso trabajo de conceptualización era capaz de cubrir; leí a sus enemigos declarados y tampoco me parecieron más fiables que él pues, al final, ponerse de un lado o del otro terminaba siendo cuestión de gustos personales. Rousseau posee un raro talento para provocar al lector y mantener su interés, incluso en el caso de que sus propuestas susciten escasa simpatía o nula adhesión. Lo he leído y releído, lo he traducido y anotado, me ha fascinado y me he revuelto contra él, ha despertado en mí grandes expectativas y me ha defraudado. He estudiado lo más granado del océano bibliográfico crecido en torno a su obra, me he ocupado de trazar la génesis interna de sus obras, he recurrido a refinados temas de la crítica histórica y literaria, he compulsado las variantes de los manuscritos y ediciones y, en un momento dado con más temeridad que sensatez, creí que todo ese

cúmulo de materiales discordantes podrían unificarse dentro de una obra coherente que debería ser capaz de clarificar su posición y explicar ese insólito carácter de nombre imprescindible que la tradición le adjudica en campos aparentemente muy alejados. Pero aquel proyecto, que al comienzo discurría sin especiales dificultades, encalló a determinada altura y ya no hubo pleamar capaz de reflotarlo: en alguna parte había una quiebra lógica imposible de salvar e imposible de aclarar de una manera satisfactoria. A esta altura, aquella oceánica bibliografía fue de escasa ayuda, pues cada intérprete había blindado previamente su opción para poder esquivar la fatal encrucijada. Un curso de doctorado... terminó de convencerme de la definitiva inviabilidad del viejo proyecto. Se trataba, por tanto, de un asunto cerrado, cuyo aparente “fracaso” no era decepcionante puesto que había resultado aleccionador en sumo grado” (p.10).

Aunque reconoces en el Prólogo que tus numerosos estudios sobre Rousseau publicados en diversas revistas especializadas constituyen el material de donde ha surgido este volumen, has rehecho tan a fondo estas fuentes que lo que nos ofreces es un auténtico libro: coherente, compacto y unitario. El lector que desconozca tus escritos anteriores sobre el ginebrino y lea el volumen desde la primera hasta la última página, pensará que ha sido organizado y construido, de principio a fin, como la monografía redactada por un conocedor de todos los escritos de Rousseau, por un traductor celoso y un intérprete convincente. Pero, en realidad, ¿no has estado escribiendo este libro durante varios lustros casi como prolongación de aquel otro sobre el deísmo de Rousseau, publicado veinticinco años atrás? A mi juicio, Antonio, hace tiempo que lo empezaste a redactar. Una obra de tales características requiere, sin duda, mucho tiempo, años, décadas. No estamos ante un tomo improvisado, de divulgación, escrito con rapidez por exigencias editoriales, ante un ensayo sobre algún aspecto de la obra de Rousseau con comentarios más o menos sugerentes. No, este es un gran libro. Leerlo es penetrar el núcleo de un genio, de un extraño y solitario paseante, de un hombre tan lúcido y meditativo como errático y disperso, de una obra abierta al futuro, influyente como pocas, no sólo en autores germanos (Kant o Marx), sino en posteriores organizaciones políticas e instituciones democráticas.

8. La perspectiva unitaria que otorgas a tu libro, Antonio, se muestra de un modo claro en la sección que considero más valiosa de la *primera parte*: “La unidad dinámica de la obra de Rousseau”. Nos presentas ahí tres ciclos de la vida intelectual del ginebrino, con las tres obras más significativas de cada uno de ellos, delimitables con cierta aproximación cronológica y biográfica. En el primero destacan los dos *Discursos a la Academia de Dijon* y el artículo en la *Enciclopedia* sobre economía política (todos ellos difundidos entre 1750-1755). En el segundo sus obras más maduras: *Del contrato social*, *Emilio* y *La nueva Eloísa* (publicados entre 1760-1762). Y el tercer ciclo responde a la preocupación autobiográfica, con escritos redactados años después: *Confesiones*, *Rousseau juez de Jean-Jacques*, y *Enseñanzas de un paseante solitario*. Apuntas que alguno de los primeros problemas que se planteó Rousseau ha sido desarrollado mejor en etapas y obras posteriores. Con ello estás señalando de qué modo cabe comprender esa dinámica de su pensamiento. No hay que perder de vista que uno de los objetivos que te has propuesto –si no el principal– es mostrar la “unidad” de toda la obra de Rousseau, reto difícil donde los haya, dada la diversidad de sus escritos y las abundantes interpretaciones fraccionadas

de su aportación. Pero si tenemos en cuenta el anterior texto sobre “lo problemático” que te he transcrito, el reto resulta todavía más inviable. Te pregunto, Antonio: ¿Cómo es posible presentar de un modo unitario a un filósofo que, según tu percepción, se caracteriza por problematizar constantemente todo lo que él mismo trata? Si lo que unifica la obra de Rousseau es su problematismo permanente, no existiría en ella ninguna tesis filosófica relevante e influyente mantenida por el autor con coherencia y consistencia a lo largo de sus treinta años de actividad intelectual. Lo que no es el caso. Como tú bien señalas en diversas ocasiones, cabe encontrar en Rousseau una continuidad de temas (esbozados, por ejemplo, en los Discursos) y un perfeccionamiento en el modo de tratarlos años posteriores en obras maduras. Por eso: ¿No resulta un tanto complejo mantener al mismo tiempo –como haces– el constitutivo problematismo del ginebrino y la interpretación unitaria de toda su obra?

Parece que eres consciente de esta pequeña incoherencia y la intentas resolver con este comentario:

“Después de todo, no hay ninguna razón que obligue a que el problematismo incesante de la obra rousseauiana tenga que desembocar en una gran apoteosis final que definitivamente apacigüe todas las tensiones desatadas; no sería imposible que el final fuese una especie de antinómica generada por tensiones que, por su propia naturaleza, son irreconciliables y en cuya resolución una subjetividad efímera y limitada queda devorada por la fuerza incontenible de unos temas que la sobrepasan ampliamente” (p. 83).

Sin embargo, esta respuesta tuya es, a la vez, “problemática”. Una cosa es que en la obra de Rousseau no se alcance la apoteosis final reconciliadora (y en eso tienes razón) y que, por tanto, la antinomia persiste hasta el extremo, y otra bien distinta que la interpretación unitaria se tenga que reducir a constatar el persistente problematismo de sus escritos. La lectura global de tu libro confirma que hay temas que preocuparon al ginebrino durante décadas, que los ha replanteado en diversos textos, mejorando y ampliando su desarrollo. Lo cual justifica que consideres erróneo interpretar la filosofía de Rousseau sólo desde un ángulo, desde un periodo seleccionado, desde una obra clave (por ejemplo, desde *Del contrato social*, como suele hacerse). No, según tu enfoque, se desvirtúa totalmente a este pensador si se margina algún ciclo de sus escritos, incluso si se olvida su etapa autobiográfica. Insisto, Antonio, resulta un tanto “complejo” mantener al mismo tiempo el problematismo constitutivo de Rousseau y la hermenéutica unificadora de etapas y ciclos.

9. Paso a la *segunda parte* de tu libro: ¿Qué es para mí lo más valioso? Te lo digo ya: el apartado que versa sobre la “libertad esencial como independencia”. No sólo transmites con acierto la genialidad de Rousseau, sino que consideras este problema como el nuclear de todo su pensamiento, la tesis más innovadora e influyente durante siglos (de modo especial en Kant y Hegel), y la más determinante, incluso, para el resto de su pensamiento –lo que contradice en parte ese supuesto problematismo total del que hablas–. Tú mismo escribes: *“Su obra restante es un intento de desarrollar con coherencia este postulado, que otorga un fundamento a la crítica de la civilización y encuentra un valor absoluto y una pauta desde la cual juzgar los actos y las instituciones humanas”* (p.142-143). Y más adelante insistes: “Esta prioridad de la libertad no sólo es la mayor originalidad de Rousseau dentro del siglo de las Luces, sino el punto axial de todo su pensamiento, y, con toda verosimilitud, el que genera todas sus tensiones, si es que no auténticas antinomias”

(p. 287). Todo lector del libro debería tener muy presente este apartado. No sólo explicas bien el papel de la libertad en los Discursos, sino que la conectas de modo agudo con algunos párrafos de su obra *Del contrato social*, donde encontramos célebres sentencias, un tanto subversivas en su época, que han sido recordadas hasta la saciedad durante los dos últimos siglos. He aquí, quizá, la principal: “Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a sus deberes” (p.150).

Pero me asalta una cierta perplejidad: si tan importante es el problema de la libertad en toda la obra de Rousseau, y de modo especial en uno de sus más influyentes libros, *Del contrato social* (bien lo reconoces), ¿cómo es posible que este escrito, por el que ha sido considerado un clásico (al menos en filosofía política), desempeñe un papel tan secundario en tu propia interpretación unitaria de la obra de Rousseau? Seguramente es explicable porque estás reaccionando ante las abundantes lecturas que convertían el contractualismo en el ángulo desde el que contemplar la aportación del filósofo. En tu libro sobreabundan reflexiones sobre los *Discursos* o sobre *Emilio*, pero escasean las referencias a *Del contrato social*. Eres plenamente consiente de ello. Alegas en el capítulo 8 que los debates en torno a la interpretación de este breve tratado son interminables, no se sabe a qué corriente política adscribirlo, sus influencias son contradictorias, y, además, posee tal complejidad técnica que nada fácil resulta comprender, menos aún descifrar quién es en verdad el destinatario. No obstante, a la hora de marginar este escrito en tu interpretación global te amparas en que el propio Rousseau no le concedía especial relevancia. Consideraba él mismo los dos *Discursos* y el *Emilio* sus grandes obras, al formar una especie de “totalidad” (p.233). Es patente que tu hermenéutica unificadora se centra en ellas, y tienes en cuenta las restantes sólo como complementarias. Aunque en verdad sigues la opinión del propio Rousseau, ello no deja de ser “problemático”, máxime cuando tú mismo has señalado en diversos lugares de tu libro que no conviene dar excesivo crédito al relato autobiográfico del ginebrino a la hora de interpretar su aportación filosófica. En efecto: ¿No crees que, a pesar de la afirmación de Rousseau, hoy resulta extremadamente difícil ofrecer una interpretación unitaria y filosófica de este “ilustrado” sin apenas repensar a fondo *Del contrato social*?

Lo que un filósofo dice de su propia obra no siempre coincide con lo que la evolución cultural ha valorado de la misma. Aun reconociendo la coherencia de tus capítulos centrados en la historia, en el análisis de la sociedad civil y política, a la luz de los *Discursos*, ¿no crees que hubiera merecido la pena contrastar estos primeros escritos del ginebrino con su posterior concepción del contractualismo? De lo contrario, aunque eres fiel al poco valor que Rousseau concedía a *Del contrato social*, estás siendo un tanto infiel al efecto histórico-político de este tratado. Según no pocos estudiosos, gracias a su contractualismo el ginebrino nos ha llegado hasta hoy como un clásico que ha de ser escrutado. La influencia de este breve tratado sobre la revolución francesa, y sobre sucesivas revoluciones, es del todo innegable. He aquí, a mi juicio, una de las limitaciones de tu libro: haber marginado en exceso *Del contrato social* en tu interpretación unitaria y filosófica de Rousseau. No obstante, quizá tengas razón: esta obrita, aunque clave en filosofía política, no refleja con fidelidad la riqueza inmensa de otros escritos de Rousseau injustamente olvidados. En fin, ya ves, me muevo yo también en un cierto “problematismo”.

10. Y por último, ¿qué decir de *la tercera parte*, la que, personalmente, más me ha interesado? En primer lugar, que tus aclaraciones sobre los conceptos de secularización, deísmo, religión natural, teología racional, son ciertamente brillantes. Manifiestan un conocimiento amplio de esta temática. Resulta muy meritoria la conexión que estableces entre determinados textos de *Emilio* con dos de las célebres pruebas de la existencia de Dios que Kant refutó en la *Crítica de la Razón Pura*, la cosmológica y la físico-teológica.

Explicas el modo en que Rousseau expone su argumentación y la validez que les concede. Según tu interpretación, nada hay del tercer argumento, el ontológico, en la obra del ginebrino, lo cual es comprensible desde sus presupuestos epistemológicos. Sin embargo, no justificas una opinión tuya tan lacónica como taxativa que, a mi juicio, requeriría de alguna aclaración: “... en el caso de Dios no creo posible ninguna prueba estrictamente a priori” (p.265). No estoy de acuerdo con tal tesis; muchos filósofos son los que desde San Anselmo, pasando por Descartes y Hegel, hasta recientes analíticos, han dado especial relevancia al argumento ontológico, a pesar de las críticas de Kant. Ahora no hay tiempo para entrar en este complejo asunto. Me interesa más resaltar las reflexiones morales que desarrollas en torno a algunas ideas de Rousseau. Por ejemplo, la interpretación que ofreces de la célebre máxima del ginebrino: “*Sé justo y serás feliz*” (p.293, 298), o de esta tesis: “*Si la divinidad no existe, sólo el malvado tiene razón, el bueno no pasa de ser un insensato*” (p.294), ambas presentes en el Emilio.

Comparto plenamente tu lectura de tales sentencias. Sin embargo, hubiera deseado –por mi interés en la filosofía moral- encontrar más páginas en tu libro dedicadas a la ética de Rousseau, dado que aquella máxima, según reconoces, “*guía la arquitectura de la cosmovisión de Rousseau*” (p.298). Además, tú mismo afirmas que “la experiencia moral es lo irreductible, el núcleo fundante de todo el pensamiento rousseauiano” (p. 337). Y en otro lugar: “*el mundo moral es el argumento básico del pensamiento de Rousseau*” (p.338). Bien es verdad que en los dos últimos capítulos de tu libro dedicas párrafos a la ética de este pensador, a su concepción de la libertad y de la conciencia, considerada como “*juez infalible del bien y del mal*” (p.321), y definida en términos, no muy alejados, a mi juicio, de la concepción cristiana. Esto afirma Rousseau: “*hay en el fondo de las almas un principio innato de justicia y de virtud, con el cual, a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las del otro como buenas o malas, y es a este principio al que llamo conciencia*” (p.321).

Me parecen tan sugerentes las afirmaciones éticas del ginebrino, y les concedes tú mismo tanta relevancia filosófica en su cosmovisión, que me he quedado con verdadero anhelo de encontrar algo más de “contenido ético” en tu libro. Pero, claro, sin duda se trata de una de las limitaciones de la filosofía del ginebrino y no de tu monografía, en la que con insistencia resaltas la inquietud moral que mueve el entero proyecto intelectual de Rousseau, el afán moralizador que inspira toda su obra. No es extraño que concluyas el volumen con estas palabras: “*Al final hay que subrayar que este propósito moralizador está por todas partes y es difícil encontrarle alguna excepción en medio de una obra de una diversidad de géneros literarios y de una amplitud de temas que resultan inabarcables para las cualificaciones especializadas de los estudiosos de nuestro tiempo*” (p. 349).

11. Bien, ya es hora de acabar. Pero no quisiera despedirme sin afirmar que, a mi juicio, las *páginas conclusivas* han de ser consideradas la sección más brillante de tu libro; allí manifestas de modo excelso no sólo tu capacidad para penetrar en el núcleo de Rousseau, sino en el de la modernidad entera y, por ende, en rasgos fundamentales de la cultura que hoy nos envuelve.

Antonio, gracias por tu paciencia, y espero que, además de recordar juntos aquellos años finales de los setenta, algún día podamos conversar pausadamente sobre las preguntas, inquietudes y problemas que tu buen libro en mí ha suscitado durante la intensa lectura que le he dedicado.

Con afecto y agradecimiento de tu alumno y fiel aprendiz:

ENRIQUE BONETE PERALES

Respuesta abierta al Prof. Enrique Bonete Perales

Estimado Enrique:

El extraordinario calor de tu carta abierta y todo el esfuerzo allí aplicado merecen una respuesta. Comprenderás que ésta sea breve, en parte porque me dejaste sin palabras, y en parte porque tampoco tengo mucho que añadir.

El comienzo de tu carta me sonroja, más todavía porque no albergo ninguna duda respecto a tu absoluta sinceridad. Me abrume porque das de lleno en mi fibra más sensible: fundamentalmente no soy más que un “profesor” y todo lo demás que hice y que hago no deja de ser colateral; un profesor “de filosofía” que nunca ha querido crear prosélitos para ninguna causa, por noble o sublime que parezca, sino que busca tan sólo incitar a que cada cual busque su propio camino y, una vez elegido, entonces le exijo esfuerzo y rigor. Pero desde que conozco el texto de tu carta no se me van de cabeza, no los que hicisteis o estáis haciendo brillantes carreras universitarias, sino el muy numeroso grupo de que los que se dedicaron a la enseñanza secundaria y hoy en una alarmante mayoría son ejemplos vivientes del síndrome de “quemados”: ¿quizá teníamos que haber previsto que, además de los rudimentos de Descartes y de Kant, debíamos haberles enseñado los fundamentos de... las artes marciales?. Dicho esto, que es de bien nacidos, *De nobis ipsis silemus. De re autem, quae agitur...*

La cuestión de que se trata es un libro, ciertamente incómodo porque tardó mucho tiempo, excesivo tiempo, en ser realmente un “libro”, sin que tamaña demora asegure mayor rigor ni más tino. Ves con acierto que, como proyecto, se trata de algo muy anterior a alguna de las partes que se habían publicado aisladamente; pero un proyecto no logra cuajar como “libro” hasta que uno domina su conjunto básico y aparece sólo como un montón de desarrollos parciales, de anotaciones en carpetas o de ficheros informáticos de dudoso parentesco. Luego (no antes) el “libro” podrá ser ampliado, resumido, enriquecido, corregido, empobrecido, editado o quedar inédito. Cuando el proyecto se resiste a caminar hacia ese conjunto y las vías que se intentan resultan antes o después fallidas, ciertamente produce algo de “angustia” e incluso se transforma en una pesadilla; aislar partes más o menos completas y publicarlas de modo independiente es un intento de conjurar la pesadilla, pero puedo asegurar que, como exorcismo, no funciona, y no sólo porque esas “partes” necesitan ser maquilladas para que tengan algún sentido propio, sino porque al lector se le priva de manera inevitable de una parte, quizá la esencial, de su significación. Por eso, cuando entreví una oportunidad de que definitivamente fuese un libro, supe que era su *kairós*, su única y última ocasión para ser un libro y liberarme definitivamente de angustias y pesadillas. Me llevé los materiales en el verano de 2007 a mi casa de Valverdón, donde apenas tengo libros, y allí tomé rápidamente las decisiones: deseché algunos tratamientos bastante desarrollados por excesivamente técnicos o los resumí sin contemplaciones, redacté de nuevo tres capítulos, añadí la conclusión y el prólogo y le di forma en la compleja estructura interna que ahora tiene. El primer día del curso —por tanto, uno de los primeros días de octubre— entregaba al Director de Publicaciones el original completo y ya sólo me ocupé de las formalidades de su impresión. Digo esto porque quiero dejar sentado que tú has leído el libro muy profundamente, que lo tienes más fresco que yo y, por tanto, tus dudas no sólo son pertinentes, sino que responden a evidentes oscuridades del texto. ¿Diré una vez más en mi descargo que el autor no es nunca capaz de prever donde va a hacer tropezar al lector? Al menos algunos puntos merecen una mención, puesto que una aclaración suficiente va a ser difícil.

Me preguntas: “¿Cómo es posible presentar de modo unitario a un filósofo que, según tu percepción, se caracteriza por problematizar constantemente todo lo que él mismo trata?”. Quizá ésta es la dificultad de fondo de todo el libro, muy acentuada en la “Primera Parte” a la cual yo recuerdo resumida sin misericordia con el riesgo de tornarla poco comprensible. La línea del “problematismo”, en mi opinión, viene dada por un tema que Rousseau no acaba de dominar: el concepto de naturaleza humana se está reduciendo a un conjunto de virtualidades que sólo pueden activarse desde la libertad; pero ello obliga a desplazar el peso hacia la historia, continente no dominado porque aparece marcado por una radical contingencia. De este modo, no es que Rousseau no busque soluciones, sino que las distintas soluciones quedan muy por detrás de la extensión de los problemas y, así, éstos siempre reverdecerán con otra apariencia. Seguí en el libro algunas de sus filigranas, pero estoy seguro de que se podían resaltar muchas más.

Que la pregunta por la política me la esperase, es algo que seguramente no te extraña. Es posible que en ello influya cierta saturación de literatura sobre el tema, pero ésa sería una explicación subjetivista que a nadie importa mucho. Me propuse encontrar el lugar “lo político” dentro del conjunto del pensamiento de Rousseau y, desde ese enfoque, me parece casi inevitable que me aparezca allá en el libro V de *Emilio* como cuestión de hecho; ahora bien, de ahí no se deriva (no querría yo derivar) una interpretación concreta del “pequeño tratado”, que es como denominaba el autor a *Del contrato social*; al contrario, quedan abiertas las distintas opciones que merecerían un tratamiento posterior, si ése fuese mi objetivo; pensándolo bien, quizá tengo que conceder algo más: puede ser que queden descartadas las interpretaciones extremosas: Rousseau no es un precedente de Hitler, ni tampoco un anarquista radical que quiere dinamitar toda forma de Estado, incluso a lo mejor podríamos estar de acuerdo en que tampoco puede ser un partidario del liberalismo clásico pues eso se deduciría de la lectura en negativo del *Discurso sobre la desigualdad*.

Se repite muchas veces el tono *moralizante* como clave última que unifica la obra de Rousseau, aclara complejos métodos de enfoque, hace comprensibles géneros literarios muy alejados y desigualmente conseguidos, incluso a veces explica determinadas formulaciones lingüísticas; no insistiré más en ello. Pero de ahí no se deduce que Rousseau sea un “moralista” en el sentido fuerte del término; incluso me parece problemático que alguien tan pelagiano como él pueda realmente serlo. Tampoco es un “filósofo de la moral”, al modo como lo será unos años después Kant o incluso cómo lo era en su tiempo Hume; pero esto supongo que es más claro y no necesita más explicaciones.

Una última y brevísima anotación. Lo referente al argumento ontológico parte de una imprudente nota que no explica suficientemente lo que quiero decir: no se trata de un argumento *a posteriori*, como dicen todos, pero creo que tampoco se trata estrictamente de un argumento *a priori*, como dicen muchos, simplemente porque no creo que haya un concepto *a priori* de existencia que esté conectado analíticamente con la idea de Dios; si seguimos con terminologías consagradas, sería más bien un argumento *a simultaneo*. Es algo casi anecdótico; no entro ahí en su estructura ni en su valor porque es evidente que en una teoría empirista de las ideas, como la que utiliza Rousseau, un argumento ontológico es imposible.

Permíteme que termine reiterando mi agradecimiento, pero también que lo haga de esta forma austera: ¡Gracias por todo!

ANTONIO PINTOR-RAMOS

Beuchot, M., Arenas-Dolz, F., *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Anthropos Editorial, Barcelona; 2008.

La historia de la hermenéutica se ha movido tradicionalmente entre dos caminos: al primero de esos caminos se le antojaba que la interpretación debía atender al autor y a lo que este quiso decir, cuál fue su intencionalidad originaria y cuál la relación que esa intencionalidad mantenía con los destinatarios originales. El otro camino pensaba que ese acercamiento al sentido original del texto es no sólo imposible sino también inútil y, por ello, el objetivo hermenéutico debía consistir en la suscitación de intencionalidades en el mismo intérprete.

Sin embargo, el sentido más puro, radical y originario de la hermenéutica nos sitúa en el cruce de caminos, en esa encrucijada de la que los autores nos hablan en la introducción a este libro. Ahí es donde Hermes aparece “como dando a entender que la interpretación se requería sobre todo donde se juntaban caminos extremos, que iban en sentidos contrarios”(p. 17).

El significado del título de esta obra se nos muestra con claridad cuando vemos y entendemos que es en esa encrucijada donde se da la necesidad de la interpretación, la necesidad de una *Herменéutica de la encrucijada*. La propuesta de Beuchot y Arenas-Dolz pone sobre el tapete el proyecto de una nueva hermenéutica que se sitúa en esa intersección de vías sirviéndose de la analogía y de la retórica y apostando por una razón más experiencial y afectiva.

El libro tiene una estructuración sencilla y muy clara que, después de la lectura, se desvela absolutamente adecuada y justificada. Se divide en tres partes diferenciadas: 1) Exposición de la hermenéutica analógica, 2) El taller de la retórica y 3) Los nombres de la razón.

La primera parte, *Exposición de la hermenéutica analógica*, nos introduce en la nueva perspectiva del proyecto de una hermenéutica basada en la analogía como término intermedio que nos permite movernos entre la diferencia y la identidad; la analogía no es lo diferente y tampoco lo mismo pero es más lo diferente que lo mismo puesto que sólo en algún aspecto es lo semejante. Es el punto intermedio entre la univocidad moderna que caracterizaba al primer camino y la absoluta equivocidad de los posmodernos que hace del texto algo completamente relativo. Etimológicamente el término analogía significa “según proporción”, “según razón”, de manera que, de algún modo, la analogía contiene en ella misma la idea de moderación, de reconocimiento de la limitación aunque sin olvidar la posibilidad de trascendencia de esos límites siempre, como su naturaleza exige, de manera proporcionada, equilibrada, sin desmesura. Conectando el sentido de este concepto con el de “hermenéutica” se abre una nueva posibilidad de entender la interpretación. Veíamos que podía uno situarse del lado de una hermenéutica univocista y objetivista que tenía en cuenta únicamente la intencionalidad del autor del texto, que creía en la verdad de una única interpretación clara y distinta a la que le era posible llegar al intérprete y que desechaba cualquier tipo de aportación interpretativa suscitada por el texto en un intérprete que poco o nada tenía que ver con los receptores originales del mismo. También podíamos cogernos al péndulo y movernos hasta el otro extremo postulando una hermenéutica característicamente posmoderna, equivocista y subjetivista que desvincula la interpretación de cualquier dato objetivo dejando el campo de interpretaciones del mismo texto tan abierto que se torna imposible distinguir entre lo que resultaría ser una buena interpretación y lo que no. La hermenéutica analógica que se nos propone tendría la función de mediación en esta intersección aunque esa mediación, proporcionada por el concepto de “analogía”, no

resulta ser un término medio equidistante respecto de los dos extremos sino que se sitúa más próxima de la diferencia permitiendo así un margen amplio a las interpretaciones abiertas sin dejar nunca de lado la ceñidura a un dato empírico que suscita la interpretación y que es el texto. Esto le permite a Beuchot y a su hermenéutica analógica, como señala Gianni Vattimo en el epílogo, “agarrar bien el problema de la interpretación; es decir, la interpretación tiene que relacionarse con un dato, pero no permanecer literalmente relacionada con él” (p. 410). Puede ir más allá, trascenderlo pero nunca de manera violenta o desproporcionada y deberá tener en cuenta que será posible establecer una jerarquía dentro de las múltiples interpretaciones. Esto nos permite abrir sustancialmente el campo de las interpretaciones sin permitir que estas se nos vayan hasta el infinito y contribuye a salvar la distancia entre universalismo y relativismo ya que se autoriza el mantenimiento de la diferencia con un mínimo de semejanza. Nos reconoce una apertura amplia pero no infinita y nos hace entender que aunque cualquier comprensión comportará pérdida y será limitada (por los mismos límites de la propia comprensión humana), hay en toda analogía un punto de contacto con lo semejante.

Una hermenéutica con estas características requiere, por su apelación a la distinción, del instrumento del diálogo que nos obliga a encontrar una alternativa nueva y sugerente a las que se encuentran en la encrucijada, un tercer término que nos permita salir de la contradicción integrando lo que haya podido descubrirse de válido en lo caminos contrarios que se cruzan. Esa naturaleza dialógica no deja de tener en cuenta lo monológico: los momentos reflexivos, de toma de decisiones, de monólogo interno. Se integra y se equilibra lo dialógico en lo monológico y lo monológico en lo dialógico.

Parece que la hermenéutica analógica puede salvar, pues, las dificultades que se les presentan a hermenéuticas unívocas y equívocas y frenar los relativismos absolutos puesto que, gracias al procedimiento del diálogo, consigue no perderse la posibilidad de cierta universalidad, de cierta identidad que respeta la diferencia, de algún privilegio a lo diferente sin perder de vista lo semejante, del privilegio a lo subjetivo sin renunciar en ningún momento, a lo objetivo.

Las aplicaciones de un tipo de hermenéutica en esta línea de pensamiento se enmarcan sobre todo dentro del campo de las ciencias humanas y sociales y van desde el ámbito del derecho, la literatura, la historia o la psicología hasta la política, la ética y la filosofía. En este sentido cabría señalar la importante conexión que mantiene, en el ámbito de la ética y la filosofía política, con la crítica remarcando la importancia de la aplicación de la crítica a la vida social desde la perspectiva analógica. Es una hermenéutica crítica-analógica o analógico-crítica en la que confluye la propuesta de hermenéutica analógica que Beuchot realiza en este libro con las perspectivas de la hermenéutica crítica que desarrollan Jesús Conill o Adela Cortina. Para Beuchot, la conexión entre ambas hace que tenga sentido hablar de “una hermenéutica crítica analógica, porque la crítica unívoca es destructiva y negativa, mientras que la crítica equívoca no atina al punto y objetivo de que se trata” (p. 96).

La analogía se mantiene en esa mezcla de lo igual y lo diferente, de lo objetivo y de lo subjetivo, de la apertura máxima que no es infinita. Para seguir adecuadamente por este camino marcado por la analogía es necesaria una recuperación de la retórica entendida como un tipo diferente de argumentación que no mantiene un ajuste exacto con los cánones de la lógica formal. Esto es lo que se busca hacer en la segunda parte del libro: *El taller de la retórica*. La retórica nos introduce en un tipo distinto de argumentación que tiene que ver con aquellas cuestiones sobre las que cabe la deliberación y sobre lo que podemos deliberar es sobre aquello que puede resolverse de más de una manera. No

cabe la univocidad, pero tampoco la equivocidad total; no hay una sola solución a lo que se plantea pero tampoco cualquier solución es válida y por eso tiene sentido la deliberación. La retórica se mueve en este ámbito y se reivindica como el modo adecuado de argumentar para la ética.

En su modo de proceder, la retórica nos hace sensibles a la complejidad de las cuestiones de las que se ocupa introduciendo la imaginación (phantasía) como recurso heurístico que permite contemplar más opciones de las reales y facilitando así la comprensión y la revisión crítica. Además introduce aspectos afectivos que pueden percibirse a través de la imaginación sin la dificultad con la que se presentan a la lógica.

Con la recuperación de la retórica se alcanza un modelo de razón práctica que reconoce sus límites y cuyo valor ético viene dado más por el procedimiento que por la decisión final. Esto conecta con la idea de provisionalidad y vulnerabilidad que percibíamos en la apertura de interpretaciones y en la pérdida de sentido que siempre tiene lugar por lo limitado de nuestra propia estructura humana: una ética que tiene en cuenta la deliberación es siempre dinámica y recupera el concepto de phrónesis, y esto tiene que ver con el reconocimiento de nuestros propios límites que nos lleva, no al abandono y a la pérdida total de sentido, sino a la revisión continua, abierta al entendimiento mutuo, la prudencia y la cordialidad.

La tercera parte, *Los nombres de la razón*, se presenta como respuesta a la necesidad, derivada de lo anterior, de apostar por una razón que sea emocional a la vez que cognitiva. Una razón que se desvincule del resto de virtudes es insuficiente y temeraria y por eso “la razón de nuestro tiempo es una razón hermenéutica” (p. 261).

En este apartado se vuelve la vista atrás para buscar los puntos donde la hermenéutica analógica y su forma de entender la razón convergen con otras perspectivas filosóficas principalmente del ámbito hispánico que han sabido ver el papel importante que en la razón juegan los afectos y las emociones. Se hace referencia a las aportaciones de autores como Unamuno, Vaz Ferreira, Ortega y Gasset, Zubiri, García Bacca, Lledó, Ortiz-Osés o Cortina.

Desde la filosofía hispánica se descubre una enorme sensibilidad hacia las excelencias de una razón abierta a la afectividad, a lo experiencial, al mundo de la vida y si se rastrean las huellas de esa ampliación de la noción de razón vemos cómo y hasta qué punto esa misma tradición ha contribuido a la reconstrucción, con la ayuda de la retórica, de una forma hermenéutica de racionalidad práctica.

En suma, esta obra logra ofrecer la propuesta de una hermenéutica analógica que se mueve entre dos caminos, que cumple una función de mediación y que, por tanto, consigue salvar las limitaciones del univocismo y del equivocismo. No es un fácil punto intermedio sino una continua oscilación que surge de la conciencia de la complejidad de la realidad y que entronca con una razón humana experiencial que se percata de la importancia de la deliberación en la tradición retórica.

ANNA PUCHADES BOLUDA

C. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, *Epistemología y lenguaje en Thomas Hobbes. Construcción de conceptos y unidad epistémica* (Bogotá, Universidad de La Salle, 2008) 253 pp.

Carolina Rodríguez Rodríguez es profesora en la Universidad de La Salle (Colombia), donde dirige los grupos de investigación “Estudios hobbesianos” y “Filosofía, realidad y lenguaje”. El libro *Epistemología y lenguaje en Thomas Hobbes. Construcción de conceptos y unidad epistémica* constituye una de las expresiones principales de los intereses intelectuales de esta autora, centrados fundamentalmente en la epistemología y en la filosofía analítica del lenguaje, pero a los que se añade también una preocupación por la problemática del humanismo.

Este libro estudia el pensamiento de Hobbes en el aspecto de la fundamentación epistemológica de la ciencia natural y de la ciencia civil. C. Rodríguez considera que la filosofía política de Hobbes no debe estudiarse como algo aislado, sino en conexión con sus inquietudes como epistemólogo. En esta perspectiva, el tema básico del libro es el de la constitución del conocimiento científico en cuanto tal. Y su aspecto más llamativo es la centralidad que otorga al lenguaje en la construcción de conceptos en los dos saberes.

Hobbes es uno de los más destacados exponentes de la confianza de la filosofía moderna en el tipo de razón que se impone al hilo de la nueva ciencia; hasta el punto de que, a diferencia de lo que sucede en Aristóteles, Hobbes exige para la filosofía moral y política las mismas condiciones de científicidad que a la ciencia natural. Y, sin embargo, no está claro que la continuidad en el estatuto científico tenga como resultado una reducción de la ciencia civil a la ciencia natural. Precisamente, uno de los objetivos que C. Rodríguez se propone con su libro es participar en el debate en torno a la unidad epistémica entre la ciencia natural y la ciencia civil en Hobbes. Un debate largo en los estudios hobbesianos, al que la autora pretende aportar la consideración del lenguaje y no sólo del método, como ha sido tradicional.

Para formular su propia posición respecto a la cuestión de la unidad en la ciencia hobbesiana, C. Rodríguez se ocupará de la construcción de conceptos en la ciencia natural y en la ciencia civil, con vistas a poder descubrir sus continuidades y sus diferencias.

A la reflexión sobre la construcción de conceptos en la ciencia natural precede un primer capítulo dedicado a la gnoseología de Hobbes y un segundo capítulo centrado en su teoría general del lenguaje.

Son rasgos característicos de la teoría hobbesiana del conocimiento: la explicación mecanicista de los procesos mentales, una concepción fenomenalista del conocimiento, el papel activo del sujeto en la constitución del objeto en tanto que conocido, la reducción del conocimiento de las cosas a las propiedades de extensión, figura y movimiento; es decir, una serie de rasgos propios de la gnoseología moderna e identificables con el tipo de saber que se desarrolla con la nueva ciencia de Galileo, en la que se intenta articular la base empírica con la exactitud matemática. Se trata de una concepción del saber contrapuesta a la perspectiva esencialista y metafísica de la episteme griega, con la que comparte, sin embargo, la idea del conocimiento como saber necesario y universal. Sólo que ahora la matemática sustituye a la metafísica y a la lógica clásica. De las distintas facultades cognitivas (sentidos, imaginación, memoria y razón), es esta última la que garantiza la necesidad y universalidad del conocimiento. Pero el ejercicio racional, el silogismo hobbesiano, no sigue el modelo de la lógica aristotélica, sino el de la geometría euclidiana: “se parte de un conjunto de definiciones previas, con las definiciones se generan demostraciones y con un grupo de demostraciones se establece una conclusión” (p. 50). Por otro lado, la

definición siempre debe contener una base empírica. Uno de los aspectos que la autora destaca en su interpretación es el esfuerzo de Hobbes por lograr una síntesis de sensación y razón; base empírica, en cuanto al origen del conocimiento, y geometría, como garantía de ciencia, es decir, de la validez universal y necesaria del conocimiento.

Pero, además, en Hobbes, la actividad de la razón tiene como condición y límite el lenguaje; con lo cual “Hobbes da un giro lingüístico a su epistemología” (p. 47).

El capítulo segundo, dedicado a la teoría general del lenguaje en Hobbes, es un punto de referencia ineludible para afrontar la problemática epistemológica ulterior y el lugar del lenguaje en la misma. La autora considera que el lenguaje es un tema transversal que recorre la totalidad de la filosofía de Hobbes. De manera que la teorización sobre el lenguaje se expresaría en estos tres niveles: en el nivel del pacto y la interacción social, en el de la filosofía primera y en el del conocimiento científico. Tener en cuenta estos tres niveles del lenguaje es imprescindible para una mínima comprensión de la argumentación de este libro. En el primero de estos tres niveles, el lenguaje despliega una función pragmática, por la que se presenta como “una herramienta constructora del mundo social” (p. 55). En cuanto a la filosofía primera, ésta “no representa la búsqueda de esencias o de principios metafísicos. Por el contrario, representa un método de análisis del lenguaje que descompone los conceptos lógicamente para hallar sus notas fundamentales, es decir, los elementos irreducibles de la materia en movimiento” (p. 56). Y en el nivel del discurso científico, el lenguaje cumple una “función epistémica, que conduce a la formación de conceptos abstractos y universales” (p. 56). La autora escribe que “(la) reflexión sobre el lenguaje científico representa un capítulo crucial de la filosofía hobbesiana, porque está en relación con el conocimiento, la verdad, el error, el absurdo, la definición, la demostración y la construcción de términos teóricos” (pp. 56-57).

En la reconstrucción de la filosofía hobbesiana del lenguaje se pone de manifiesto que Hobbes tuvo una gran sensibilidad para la distinción de usos y funciones del lenguaje, que la autora no duda en relacionar con nombres relevantes de la filosofía analítica del siglo XX. A ello se añade la presencia ya en Hobbes de la crítica a la metafísica en virtud del método del análisis del lenguaje.

Los capítulos tercero y cuarto están dedicados a la epistemología de la ciencia natural. En la concepción hobbesiana de la epistemología (cap. 3), a la que es aplicable el llamado “argumento escéptico” de la epistemología moderna, se pone de manifiesto lo que, a mi modo de ver, constituye uno de los errores de la filosofía moderna, aunque no imputable en igual medida a los distintos representantes de ésta: en palabras de Zubiri, la univocidad de los conceptos de realidad y de saber por lo que respecta a la ciencia moderna y a la filosofía. (Cf. NHD, pp. 93 ss.). Hobbes no duda en identificar filosofía y ciencia. En el nuevo paradigma la realidad cognoscible se circunscribe exclusivamente a los cuerpos, que pueden ser naturales o artificiales, como el Estado; y el saber consiste en explicaciones cuantitativas y mecanicistas. En nombre de estos dos conceptos de realidad y saber se rechaza la metafísica.

Por otro lado, y salvando las distancias, parece que podría aplicarse ya a Hobbes una de las expresiones con las que Kant se refiere a revolución copernicana: “sólo conocemos a priori de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”. (KrV, B XXIII). Pues, según Hobbes, el hombre sólo puede conocer de modo infalible lo que él mismo produce. Por esta noción del saber, para Hobbes la geometría, la moral y la política son ciencias en un sentido más estricto que la ciencia natural.

Como es lógico, en la epistemología hobbesiana ocupa un lugar central el método. Éste se estructura en dos momentos: el analítico o resolutivo, donde se trata de partir de la

sensación y de lo particular para llegar a los principios universales, entendidos como causas eficientes de los real, y el sintético o compositivo, que parte de los principios captados en el análisis para explicar, por medio de la deducción y el silogismo, los efectos. En su exposición y discusión sobre estos dos momentos del método, la autora vuelve a desplegar su tesis de que Hobbes trató de articular sensación y razón, experiencia y deducción; por lo cual se opone a quienes como Peters y Grant piensan que Hobbes concedió más importancia a la síntesis o a la deducción racional que al componente empírico. En esta misma línea, C. Rodríguez se opone a una interpretación ultraformalista, ultranominalista y ultraconvencionalista de la verdad científica en Hobbes. A pesar de la relación que muestran los textos de Hobbes entre lenguaje y verdad, ésta no se reduce a una mera ordenación lógica de nombres, sino que depende además de los contenidos o significados adscritos a estos, es decir, de las definiciones. Y éstas tienen como marco de referencia condiciones empíricas. La verdad en Hobbes “depende tanto de condiciones lógicas (la ordenación) como de condiciones empíricas (el contenido perceptual)” (p. 124). Según la autora, una concepción exclusivamente formalista de la verdad científica es incapaz de dar cuenta de uno de los objetivos centrales de la ciencia hobbesiana: explicar las causas mecánicas de los fenómenos naturales.

Por otro lado, para la tesis de la interacción de sensación y razón, y también para el objetivo del libro (la cuestión relativa al debate sobre la unidad epistémica de la ciencia natural y la ciencia civil en Hobbes), es especialmente importante subrayar la unidad del método; es decir, éste, en sus dos momentos, se aplica a los diferentes campos del saber (geometría, ciencia natural y ciencia civil). (Cf. p. 100).

Pero en la epistemología hobbesiana no sólo ocupa un lugar central el método, sino también el lenguaje. A la función del lenguaje en la construcción de los conceptos en la ciencia natural está destinado el capítulo cuarto. Uno de los rasgos originales de este libro radica, como se ha podido ir viendo en esta exposición, en llamar la atención sobre el hecho de que el análisis del lenguaje no es exclusivo de la filosofía del siglo XX, sino que se remonta al siglo XVII con el surgimiento de la epistemología moderna. En el caso de Hobbes, como ya se ha señalado, el lenguaje alcanza el rango de una “filosofía primera”. Ésta es de inspiración nominalista (el concepto universal es un término del lenguaje y no una esencia) y tiene como objetivo “la identificación y definición de los conceptos universales que permiten explicar el mundo físico” (p. 130). La autora pone en paralelo a Hobbes, Locke y Wittgenstein en cuanto al reclamo de una actividad previa de análisis para evitar disputas inútiles y partir de un uso preciso del lenguaje. Para Hobbes, el primer uso del lenguaje es la correcta definición de los nombres. En el marco del estudio de la filosofía hobbesiana del lenguaje científico, este capítulo se ocupa también del problema de la demostración en la física y del interesante tema del potencial de la geometría para proporcionar modelos teóricos a la física. Como ideas relevantes cabe destacar, entre otras, las siguientes: los límites de la demostración en la física y el carácter eminentemente conjetural de ésta, debido a que no es el hombre el autor de la naturaleza; la idea de que la interposición de la geometría evita el riesgo de relativismo y escepticismo, y la interpretación de la geometría en Hobbes desde una perspectiva intermedia entre el materialismo y el formalismo, posición que hace juego con la tesis central de una síntesis de empirismo y razón.

A pesar de la centralidad de la definición en la construcción de conceptos en la ciencia, la función epistémica del lenguaje no es exclusiva de la definición. Ello es así en la ciencia natural, pero no lo es en la ciencia civil, donde la metáfora tiene también un valor epistémico y es compatible con la definición. Tal es la tesis central que C. Rodríguez

desarrolla en los capítulos quinto y sexto del libro, dedicados a la construcción de conceptos en la ciencia civil.

Frente a la interpretación ortodoxa, la autora defiende que “tanto la retórica como la metáfora son incorporadas positivamente al lenguaje de la ciencia civil y a su proceso de construcción categorial” (p. 174). En el proceso argumentativo del capítulo cinco se pone de relieve que una lectura positiva de la retórica y de la metáfora en la ciencia civil no está en contradicción con el hecho de que Hobbes, que se tuvo a sí mismo por el fundador de la ciencia civil, exija para ésta el rigor demostrativo propio de una ciencia: la ciencia civil, como la ciencia natural, debe partir de definiciones y alcanzar desde ahí conclusiones ciertas, universales y necesarias. Pero, al mismo tiempo, la autora destaca una serie de aspectos que apoyarían una lectura positiva de la retórica y la metáfora.

Uno de ellos se refiere a la importancia de interpretar a Hobbes no sólo a luz del impacto de la geometría y la nueva ciencia (Euclides, Galileo, Harvey), sino también a la luz de la influencia humanista que Hobbes recibió (fundamentalmente, la retórica clásica de Aristóteles, Quintiliano y Cicerón; y el pensamiento histórico de Tucídides). En este sentido, C. Rodríguez cree necesario superar la tradicional interpretación de la evolución intelectual de Hobbes como ruptura entre dos períodos (el más temprano, de impronta humanista, y el que sigue a la inspiración en la geometría y en la nueva ciencia) por un visión más continuista, en la que habría de distinguir tres períodos, el tercero de los cuales se caracterizaría por la síntesis en el *Leviatán* de humanismo y científicismo, es decir, por la articulación de las dos etapas anteriores.

Otra línea de argumentación, muy interesante, introduce algunas matizaciones respecto a las tareas que involucra la ciencia y justifica desde distintos puntos de vista ciertas diferencias entre la categorización lingüística de la ciencia natural y la de la ciencia civil.

Para Hobbes, el problema de la ciencia no es sólo el de la producción de un saber sobre la realidad, sino que comporta además un aspecto educativo. Este aspecto hace posible la “resignificación” de la retórica y la metáfora en el contexto de la ciencia civil: “El aspecto pedagógico es crucial en esta discusión, dado que plantea el problema de cómo ha de ser transmitido el conocimiento científico, especialmente el civil; la tarea de la ciencia no sólo es producir nuevo saber frente a la realidad, porque también debe prever la forma en que este conocimiento puede generar impacto en el mundo práctico. En este contexto la metáfora se convierte en un mecanismo de ejemplificación y visualización de categorías que complementa la eficacia de la definición y la demostración; representa una estrategia perdurable que fija lo comunicado a través de imágenes impactantes, que incitan o inhiben cierta clase de acciones, de acuerdo a los objetivos normativos y persuasivos que hacen parte de la ciencia civil hobbesiana” (p. 158).

Además, este aspecto educativo y comunicativo, que hay que añadir al estrictamente cognitivo, debe ponerse en relación con estos otros factores. Por una parte, el tipo de auditorio al que está dirigido un saber: el *Leviatán* está dirigido a un público amplio, no necesariamente docto. Por otra parte, el fin práctico de la ciencia civil (la consecución de la paz mediante la defensa y la obediencia del orden civil) exige la internalización del conocimiento de dicho orden. Desde este último punto de vista, el lenguaje metafórico cumple una misión fundamentalmente persuasiva.

Por tanto, hay que distinguir entre el proceso de la investigación y el de la comunicación: “los procedimientos de investigación en todas las ciencias son siempre el análisis y la síntesis. Sin embargo, la presentación de los resultados en ciencia natural y en ciencia civil exige una operatividad lingüística diferente; en la ciencia natural se procede a partir de un

lenguaje que está sustentado en definiciones y demostraciones. En la ciencia civil sería lícita la introducción de metáforas como un procedimiento expositivo y aclaratorio” (p. 190).

Por otro lado, el uso de la metáfora tiene como fundamento la naturaleza misma del objeto del que trata la ciencia civil. Los objetos sobre los que versa la ciencia civil no son materiales y la metáfora permite justamente la sensibilización de entidades no sensibles; en este aspecto la metáfora cumple una función epistémica que complementa a la definición: “en el caso de la ciencia civil, si bien la ciencia moral y la filosofía política reciben los aportes de la geometría, el proceso de construcción de conceptos, en virtud de la peculiaridad de su objeto de descripción, necesita un apoyo adicional que procede de las vilipendiadas retórica y metáfora. (...) Dado que la ciencia natural describe objetos de carácter material y tangible, la geometría resulta ser un modelo explicativo suficiente. No obstante, en el caso de la ciencia civil realidades como el estado de naturaleza, el pacto o el Estado no encarnan entidades físicas de carácter observable, porque representan hipótesis explicativas o nociones abstractas. Sólo en sentido metafórico el Estado puede ser considerado un cuerpo y si se insiste en pensarlo como cuerpo, éste no es físico sino simbólico” (p. 194).

En suma, la tesis de C. Rodríguez es que no hay contradicción entre el ideal geométrico que Hobbes persiguió para el saber sociopolítico y el uso de la metáfora en este ámbito. Naturalmente, también debe tenerse en cuenta que Hobbes no entiende la metáfora en un sentido unívoco; es decir, hay buenas metáforas y hay malas metáforas. Buenas metáforas son aquellas que se subordinan a la razón y a la definición: “de lo que se trata es de manejarla desde una perspectiva lógica y científica, para integrarla pertinentemente a la construcción de conceptos teóricos en el discurso político” (p. 198).

Todo este discurso sobre la incorporación de la metáfora a la construcción de conceptos científicos es de gran interés. Para Hobbes, la ciencia natural no necesita recurrir a metáforas; o mejor dicho, la única metáfora permitida en ciencia natural es la geometría. Pero, como señala C. Rodríguez, la ciencia natural actual reconoce a la metáfora y a la analogía “como mecanismos válidos en la construcción de modelos de explicación científica” (p. 198). En efecto, en el contexto de la nueva física, Heisenberg, por ejemplo, ha manifestado, frente al positivismo, la necesidad de recurrir a “imágenes y a comparaciones” para expresar conceptos como “la onda” y el “corpúsculo”. (Diálogos sobre la física atómica, M., BAC, p. 260).

En el capítulo sexto la autora prueba la argumentación desarrollada en el capítulo anterior mediante el análisis de la metáfora del *Leviatán*. Por un lado, esta metáfora permite la construcción del concepto de Estado. En este sentido, estaríamos ante una metáfora de tipo “estructural”, que, a su vez, articula y relaciona las metáforas más simples de “cuerpo”, “artefacto mecánico” y “mito bíblico” (pp. 202-203). En estas tres acepciones, la metáfora cumple la misión epistémica de presentar de forma sensible la categoría abstracta del Estado: el Estado es pensado por analogía a un cuerpo biológico (concretamente, el cuerpo humano), por analogía a una máquina o una construcción mecánica humana y por analogía al monstruo bíblico, como arquetipo del poder y la fuerza. Por otro lado, la metáfora del *Leviatán* cumple una función persuasiva: se trata de mover las pasiones, en este caso, el miedo, con el objetivo de educar al pueblo en la obediencia y el deseo de la ley. En este aspecto, el discurso del *Leviatán* estaría inspirado en una dimensión performativa del lenguaje, según la cual el texto debe ser analizado no sólo por “lo que dice”, sino también “lo que hace” (p. 223).

La autora se reafirma en su posición de una síntesis de ciencia y metáfora en el *Leviatán* al puntualizar que la conclusión de que “la vida social es imposible sin la ley civil” (p. 224) “ya ha sido suficientemente demostrada a partir de los argumentos lógicos,

dirigidos a la razón. Ahora lo que se espera de la metáfora es que refuerce lo explicado por el método demostrativo, al conmover a las pasiones humanas” (p. 224). La metáfora del *Leviatán* aparece así como un recurso educativo orientado a formar al pueblo en los fines de la ciencia civil.

En el último capítulo del libro, destinado a las “Conclusiones”, la autora vuelve sobre el debate en torno a la unidad epistémica entre la ciencia natural y la ciencia civil en Hobbes, con el objetivo de tomar posición al respecto.

C. Rodríguez no cuestiona que entre ambas ciencias haya una unidad epistémica. En este sentido, se opone a quienes consideran a Hobbes sólo como un moralista o como un humanista y pasan por alto el componente científico de su filosofía. Asumiendo la intención científica de la reflexión civil hobbesiana, lo que la autora se propone discutir es si dicha unidad epistémica lo es en un “sentido fuerte”, de manera que la ciencia civil se derivaría de la natural y se reduciría a ésta, o si se trata de una unidad epistémica “débil”, según la cual “la ciencia civil tiene analogías con la mecánica pero no se reduce a ella, porque introduce conceptos que le son propios y que no son deducibles directamente del mundo físico” (p. 236). Cree, además, que la decisión en este debate no corresponde sólo al método (de hecho, Hobbes sostiene un monismo metodológico), sino también al lenguaje, en la medida en que éste interviene en la construcción de los conceptos científicos.

Con el propósito de llamar la atención sobre las continuidades y las diferencias entre la ciencia natural y la ciencia civil, la autora retoma los temas centrales sobre los que ha versado su investigación (el método, las leyes científicas, la verdad, la construcción de conceptos, el lenguaje y la naturaleza persuasiva de la ciencia civil. A lo largo del análisis se muestra que hay, en efecto, continuidades; pero hay también diferencias. La principal diferencia concierne a la insuficiencia de la definición y de la demostración en la ciencia civil, y a la necesidad de tener que recurrir a estrategias retóricas, como las metáforas, entre otras; algo no admisible en la ciencia natural.

Basándose en esta última diferencia, y frente a la idea de derivación o reducción de la ciencia civil a la natural, lo que la autora defiende es la idea de una unidad “analógica”, en el sentido de que se da una “transposición de conceptos físicos y mecánicos a la descripción de la vida social de una manera metafórica” (p.244).

La conclusión es que “en el sistema hobbesiano existe una unidad epistémica en sentido débil, sustentada en la continuidad metodológica, en el ideal demostrativo y en las extensiones analógicas de algunos conceptos fisiológicos y mecánicos a las explicaciones en los estudios sociales. De ningún modo puede reducirse la ciencia civil a la mecánica ni puede afirmarse su dependencia conceptual”. (p. 246). Su valoración final es que en el pensamiento político de Hobbes se articularían la preocupación científica y la preocupación humanista.

Estamos, sin lugar a dudas, ante una obra seria, bien fundamentada y bien documentada. Se basa en un manejo continuo pero ágil de las fuentes y exhibe un conocimiento amplio del estado de la cuestión en los estudios sobre Hobbes. Destacan en ella la claridad expositiva, el rigor y la consistencia de los argumentos, así como la originalidad. Como aspectos originales podríamos señalar, entre otros, los siguientes: situar en primer plano la vertiente teórica y las preocupaciones epistemológicas de Hobbes; tematizar la importancia del lenguaje no sólo en la fundamentación hobbesiana del saber científico, sino, en general, en la epistemología moderna; subrayar la actualidad de algunas posiciones de Hobbes, tanto en el marco de la Filosofía Analítica como en el de la ciencia; también hay que calificar de original la visión del pensamiento político de Hobbes como una síntesis de

dos influencias y dos preocupaciones: las científicas y la humanistas. En este punto, quizás lo único que podría objetarse a este libro es no haber precisado bien en qué sentido se habla de humanismo en Hobbes. Parece claro que la autora se refiere fundamentalmente a la influencia en Hobbes de la historia, la literatura y la retórica clásicas. Pero también es verdad que actualmente el término humanismo no tiene un sentido unívoco; y, por otro lado, los fines persuasivos asociados a los recursos retóricos pueden evocar un tipo de racionalidad que hoy más bien tenemos por estratégica. Ciertamente, este rasgo puede ser minimizado atendiendo al interés educativo de la ciencia civil en el que la autora insiste.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS

Ernest SOSA, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume I (Oxford / New York: Oxford University Press 2007) XIII + 149 pp.

Con la publicación en 1963 de “Is Justified True Belief Knowledge?”¹ se iniciaba una época de especial esplendor en la epistemología de tradición analítica. Los casos Gettier han marcado la agenda de los epistemólogos anglosajones contemporáneos, sirviendo tanto de estímulo como de unidad de medida para la prolija y sofisticadísima variedad de teorías acerca de justificación epistémica y conocimiento de las últimas décadas: la teoría causal del conocimiento de Alvin Goldman; el subjuntivismo de razones concluyentes de Fred Dretske y Robert Nozick; el coherentismo de Laurence Bonjour; el naturalismo, inspirado por (unos hipotéticos) Hume y Wittgenstein, de Peter Strawson; el fundacionalismo de Roderick Chisholm; el externalismo coherentista de Donald Davidson; el escepticismo neo-pirrónico propuesto por Robert Fogelin; y un largo etcétera.

Dado un panorama así, en el que la calidad sobresaliente acompaña a la acumulación de autores y posiciones y una vez agotados cuarenta años de creatividad ininterrumpida, resultaría casi imposible imaginar lugares vacantes para la originalidad, pareceríamos diacrónicamente condenados a una fase de compilación, asimilación y síntesis donde la pulcritud académica difícilmente ocultaría (o compensaría) la esterilidad. Nada más lejos, sin embargo, de la realidad. El primer volumen de *Apt Belief and Reflective Knowledge* así lo demuestra. Destinada a convertirse en un clásico de la epistemología, esta publicación constituye el punto de encuentro entre una tradición que aquí alcanza su madurez expositiva y reflexiva y un espíritu innovador que, paradójicamente, cumple las expectativas de esa tradición superando, mediante la rehabilitación sintética de una tradición pretérita: la cartesiana, sus límites.

Durante los últimos cuarenta y cinco años Ernest Sosa ha sido testigo de excepción y actor cada vez más destacado de los debates que configuran la epistemología analítica. No es de extrañar, por ello, que *A Virtue Epistemology*, libro que recoge las seis conferencias impartidas en 2005 por su autor en el marco de las prestigiosas Locke Lectures de Oxford, resulte poco menos que ininteligible sin el contexto filosófico que compendia, ilumina y

1 Cf. E. L. Gettier, 1963, “Is Justified True Belief Knowledge?”, en: S. Bernecker, F. Dretske, (eds.), 2000, *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology* (Oxford / New York: Oxford University Press 2007), pp. 13-15.

evalúa críticamente; y que, en este sentido, nos encontremos ante una síntesis retrospectiva y magistral de los esfuerzos colectivos de toda una generación. Sin embargo, *A Virtue Epistemology* es mucho más que eso. Respondiendo a una generosidad de espíritu que permite a su autor subrayar tanto las limitaciones como los aciertos de las posiciones que discute, ejemplifica un sabio eclecticismo capaz de lograr compromisos sin comprometer principios. Proponiéndose tanto la superación de las interminables controversias entre fundacionalistas y coherentistas y entre internalistas y externalistas como la resolución de la problemática generada por los casos Gettier y por formas contemporáneas de radicalidad escéptica, la amplitud de sus metas se corresponde con el refinamiento de los medios empleados para su cumplimiento. Finalmente, esta obra, más que mera aplicación de los conceptos y procedimientos de la teoría epistemológica asociada desde hace años a Sosa (la “epistemología virtuosa” o *Virtue Epistemology*: una forma específica de externalismo) a problemas particulares cuya formulación e inteligibilidad son independientes de dicha teoría (el argumento cartesiano del sueño, la naturaleza de las intuiciones, las características de la normatividad epistémica...); es el resultado de la constatación de las posibilidades abiertas por y de los requisitos necesariamente contenidos en la mencionada teoría (y, por extensión, de las implicaciones inherentes al proyecto epistemológico en general), constatación que, tanto en la evolución intelectual de Sosa como en la propia dinámica de la epistemología analítica, constituye un punto de inflexión. En otras palabras: *A Virtue Epistemology* replantea la cuestión del papel cognitivo del escepticismo, socavando así la concepción de las tareas de la epistemología predominante en medios analíticos durante los últimos sesenta años y redirigiendo radicalmente el rumbo de dicha materia. Sobre esta verdadera revolución, sobre esta recuperación de la significatividad del argumento cartesiano del sueño (y, a través de él, de los escenarios escépticos globales o *envolventes* y de una epistemología que, abordándolos *directamente*, recoge certezas sembrando dudas), querría centrarme en esta nota.

Si un punto vincula a las, por otro lado, difícilmente asimilables concepciones epistemológicas de Austin, Bouwsma, Wittgenstein, Ryle o Michael Williams, es su repudio del escepticismo cartesiano, es decir, de cualquier variedad de escepticismo extremo que emplee escenarios análogos a los expuestos en la Primera Meditación. Se acusó a esta forma de escepticismo de, fundamentalmente, dos cosas: de emplear dichos escenarios con el objetivo de socavar nuestras creencias ordinarias, esto es, de poner en entredicho creencias comunes de la vida ordinaria (“Tengo dos manos”; “Soy un ser humano”...) cuya solidez epistémica, constituyendo la condición de posibilidad de una duda razonable, impedía, porque se auto-refutaría, la formulación misma de un escepticismo hiperbólico²; y de ganar su inteligibilidad mediante procedimientos ambiguos que o bien lo comprometían con doctrinas filosóficas problemáticas (por ejemplo, una concepción puramente internalista del significado) y con entidades conceptualmente aberrantes (los *sense data*) o bien lo encenagaban en “preguntas fantasma”³ que, resultado de un uso del lenguaje bajo condiciones arbitrariamente estipuladas por el epistemólogo, pareciendo disponer de él, carecían de significado. Estas consideraciones resultaron tan

2 “Si intentases dudar de todo ni siquiera llegarías a empezar a dudar. El juego mismo de la duda presupone la certeza.” L. Wittgenstein, 1969, *On Certainty* (Oxford: Blackwell 2004), § 115, p. 18.

3 Tomo esta expresión de Bouwsma. Una “ghost question” es un rompecabezas basado en argumentos que, pareciendo muy convincentes, no llegan a convencer realmente a nadie. Cf. O. K. Bouwsma, 1965, “Descartes’ Skepticism of the Senses”, en: O. K. Bouwsma, 1965, *Philosophical Essays* (Lincoln / London: University of Nebraska Press 1982), pp. 51-63.

efectivas que de modo casi unánime se rechazaron, no por epistémicamente falsos, sino por categorialmente absurdos, los añejos argumentos escépticos de tradición moderna. Además, y porque se concebía al escepticismo cartesiano como la única forma posible de escepticismo general y filosófico, este repudio resultó en una reconsideración de la epistemología: se daba por supuesto que poseemos conocimiento, de lo que se deducía que la misión de una teoría de la justificación empírica, más que demostrar *que* el conocimiento es posible, era mostrar *cómo* es posible.

Gracias a Robert Fogelin, esta situación comenzó a resquebrajarse en la pasada década. Subrayando la significación filosófica del escepticismo pirrónico, Fogelin rechazó la ecuación entre escepticismo general y escepticismo cartesiano. Mostrando que esa versión de escepticismo lograba generar dudas extremas sin verse obligada a recurrir a razones escépticas ineliminables (escenarios envolventes) y que, tanto por sus argumentos como por sus objetivos terapéuticos e intrafilosóficos, se trataba de una variedad escéptica conciliable con el sentido común; logró impermeabilizar respecto a las críticas antes mencionadas una forma de escepticismo radical, reinstaurando así la pregunta por la posibilidad del conocimiento en los debates de epistemología analítica. Sin embargo, la propuesta de Fogelin, aunque rehabilitaba el *escepticismo general y filosófico*, no recuperaba el escepticismo cartesiano, tarea cuya proyección y realización son mérito de *A Virtue Epistemology*.

Negativamente, ante la posible sustitución del escepticismo cartesiano por procedimientos neo-pirrónicos Sosa objeta que: (i) contradiciendo sus pretensiones, el pirronismo es constitutivamente incapaz de generar dudas tan extremas como las cartesianas (extendiendo la incertidumbre, por poner el caso, a juicios perceptivos realizados en circunstancias ideales); (ii) identificando conocimiento con conocimiento absoluto y seguridad con seguridad completa, Fogelin olvida que el objetivo de la epistemología es la fundamentación del conocimiento *humano* ordinario (cosa que exige una seguridad razonable, pero no absoluta); introduce de modo artificial y forzado requisitos cognitivos tan exigentes que la superación del escepticismo radical resulta *a priori* imposible; y, sobre todo, vincula ilegítimamente duda razonable y razones indeterminadas (o sumamente abstractas) para dudar, haciéndose culpable de *arbitrariedad procedimental*. Obviamente, de aquí se deduciría que si el escepticismo gana el derecho a ser epistemológicamente relevante, ha de hacerlo en su versión cartesiana.

Positivamente, el objetivo de Sosa es absolver a ciertos escenarios globales de los cargos de recusación de las creencias de sentido común y de absurdo categorial. En el primer caso, será una de las tesis nucleares de su “epistemología virtuosa”: la distinción entre *conocimiento animal* (es decir, creencia apta *simpliciter*, donde una creencia es apta si su verdad pone de manifiesto y es resultado de una habilidad o competencia epistémicas del sujeto) y *conocimiento reflexivo* (o, lo que es igual, creencia apta aptamente apreciada o saber que se sabe que *p*); la que posibilitará la reintroducción de hipótesis escépticas envolventes sin que éstas, porque se sitúan a nivel reflexivo o teórico, cobrando sentido únicamente dentro de una perspectiva ilustrada⁴, cuestionen las creencias de sentido común. Esta estrategia de impermeabilización, aislamiento o sellado se inspira en la distinción cartesiana de *cognitio* y *scientia*, y, sumamente plausible, su meta es garantizar la coexistencia de un “proyecto de investigación pura” radicalmente racional y el asen-

4 Cf. E. Sosa, 2007, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I* (Oxford / New York: Oxford University Press), VI, p. 131.

timiento legítimo, inocente de arbitrariedad y descargado de consideraciones filosóficas que otorgamos a la mayor parte de nuestros juicios cognitivos ordinarios.

En el segundo supuesto, Sosa concede al argumento del sueño lo que podría denominarse una “competencia por defecto” (*default competence*), es decir, una presunción de inocencia que en la cuestión escéptica desplaza el peso de la prueba a quienes acusan de sinsentido a los argumentos cartesianos. No se trata de una estrategia circular o simplista. El punto de partida de Sosa es un hecho obvio: la extremada sofisticación de las teorías semánticas (generalmente o externalistas o suscriptoras de modelos tecnificados de verificacionismo) desde las que se dictamina la incoherencia de los escenarios escépticos cartesianos (caso del ataque de Putnam a la hipótesis del cerebro en la probeta) o la verdad en masa de nuestras creencias (la estrategia antiescéptica de Davidson). Dicha sofisticación implica tanto compromisos teóricos fuertes con tesis especialmente controvertidas como el recurso a argumentos cuyas sutileza formal y problematicidad material equivalen a vulnerabilidad; por lo que no resulta irracional la reversión del punto de vista: son estas hipótesis las que, por su oscuridad y por sus múltiples presuposiciones, ven comprometida su eficacia ante escenarios escépticos que, por contraste, parecen encontrarse mucho más libres de compromisos (al menos, explícitos) y resultan *prima facie* intuitivos. En resumen, Sosa, sin llegar a evaluar (positiva o negativamente) el valor de verdad del externalismo semántico, se limita a recordarnos que la eficacia de un argumento anti-escéptico está en función de su neutralidad teórica y que, por consiguiente, la tarea del epistemólogo es la superación de esos escenarios con el mínimo de asunciones y compromisos; lo cual, finalmente, implica la necesidad de abordarlos de *forma directa*. Se trata de encontrar el punto de menor resistencia en la muralla escéptica, labor muy diferente a la de reforzar teóricamente nuestras creencias para minimizar los posibles estragos de un escepticismo agresivo.

En cualquier caso, el último elemento introducido por Sosa en la recuperación del escepticismo (y, por ello, del proyecto epistemológico) cartesiano es el criterio de *relevancia*. Como señalábamos arriba, el objeto de la epistemología es la justificación del conocimiento humano y, en consecuencia, la obtención de credenciales suficientes para la salvaguarda de nuestras creencias. Los escenarios hiperbólicos (hipótesis del Dios engañador, el cerebro en la probeta, *The Matrix*...) podrán ser categorialmente coherentes, pero, en la medida en que son excesivamente remotos, es decir, en que su actualización no resultaría fácil, carecen de urgencia epistemológica. Por contraste, nuestra familiaridad con el sueño, el hecho de que los sueños forman parte de nuestra vida ordinaria y de que, por ello, el argumento del sueño, demasiado cercano para nuestra comodidad epistémica (*too close for comfort*)⁵, cuestiona la seguridad razonable (*reasonable safety*) de nuestras creencias; otorga a dicho escenario una ineludible significatividad.

No es difícil comprender ahora por qué la epistemología virtuosa posibilita y exige la confrontación con el argumento del sueño: los conceptos básicos de “conocimiento animal” y “conocimiento reflexivo” justifican su introducción; los requisitos cognitivos de simplicidad argumentativa y de seguridad razonable requieren su eliminación. Por ello, tampoco resulta extraño que la mitad del volumen que comentamos (tres capítulos) tenga como fin el desarrollo de dos argumentos frente a esa hipótesis, que otros *dos capítulos* se dediquen a establecer un marco y a definir un vocabulario en vistas a la realización

5 Cf. E. Sosa, 2007, *op. cit.*, I, p. 3.

de ese propósito y que, en último término, sólo el último capítulo, “The Problem of the Criterion”, que funciona como gozne entre los dos volúmenes de la obra, vaya más allá del problema del sueño. En definitiva, *A Virtue Epistemology* constituye, posiblemente, el análisis más minucioso de la hipótesis barajada por Descartes en la Primera Meditación del que disponemos.

Como acabamos de señalar, Sosa propone dos argumentos con el fin de traspasar este escenario. El primero, originalísimo, reemplaza la concepción ortodoxa del sueño (el *modelo alucinatorio*) por un nuevo paradigma (el *modelo imaginativo*), y, tras mostrar las implicaciones de esa transformación: el hecho de que la hipótesis del sueño amenaza tanto al conocimiento perceptivo como al introspectivo; llega a la conclusión de que el conocimiento de que no soñamos posee la misma fuerza cognitiva que el *cogito*: “Podemos tanto afirmar <Pienso, luego estoy despierto> como <Pienso, luego existo.>”⁶. El segundo argumento, desarrollado dentro del paradigma tradicional, se inspira tanto en *Sense and Sensibilia* de Austin como en el recurso cartesiano (esgrimido en la Sexta Meditación) a los criterios de riqueza experiencial, coherencia y normalidad epistémica. De este modo, lo que aquí Sosa pierde en originalidad lo gana en neutralidad teórica.

No es el propósito de esta nota ni exponer detalladamente los dos argumentos ni evaluarlos críticamente. Baste decir que ambos pueden resultar *problemáticos*: el primero, porque su tesis básica, *la imposibilidad de juzgar mientras se sueña*, esto es, el hecho de que el escenario del sueño transforme en apariencia hasta el dato de que pienso con independencia de que esté soñando, además de ser sumamente controvertida, asume tácitamente un principio extraordinario de significación, comprometiéndose con una forma extrema y difícilmente sostenible de *verificacionismo*; el segundo, porque la *distorsión cognitiva* asociada al sueño, más que posibilitar un conocimiento seguro, refuerza la intensidad y amplía el alcance del escepticismo cartesiano. En mi opinión, tampoco resultaría afortunado negar relevancia a la hipótesis extrema del Dios engañador. Al fin y al cabo, dicho escenario, cuestionando nuestras facultades racionales, se refiere a un hecho tan próximo a nuestra vida ordinaria como el propio sueño: la *locura*.

Paradójicamente, recuperando el argumento del sueño, Ernest Sosa podría haber proporcionado al escéptico radical su más pulida argumentación. Con independencia de ello, su propuesta marca un *cambio de rumbo* en la epistemología analítica. Teniendo en cuenta que la brevedad de esta nota crítica no puede hacer justicia a la *genialidad* del autor y que, en consecuencia, ni siquiera hemos podido sugerir los innumerables trofeos que se adquieren tras la lectura de una obra donde cada nueva página incluye un nuevo descubrimiento, recurrimos a este único hecho como unidad de medida de *A Virtue Epistemology*.

Bastaría con él para que supiésemos algo con seguridad: que nos encontramos ante un libro con vocación de *clásico*.

MODESTO M. GÓMEZ ALONSO

6 Cf. E. Sosa, 2007, *op. cit.*, I, p. 20.

G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme: Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, París, Vrin, 2008

Hablar de la importancia del escepticismo para el pensamiento moderno y contemporáneo no resulta hoy en día sorprendente. Gracias al trabajo pionero de autores como Richard H. Popkin y Charles B. Schmitt,⁷ si previamente el escepticismo moderno había sido el gran olvidado de las revisiones historiográficas del ámbito de la filosofía, puede decirse que al impulso de estos estudiosos se debería el abundante número de autores y publicaciones dedicados hoy en día a tales cuestiones en ambos lados del Atlántico. Investigadores como De Olaso, Laursen, Maia Neto, Charles o Curley, en el continente americano, y Brahami, Giocanti, Floridi, Cavaillé o el propio Paganini, en el europeo, darían cuenta de ello.

Sin embargo, y aún cuando las obras de Popkin y Schmitt todavía se mantienen como referentes ineludibles en el campo de los estudios de la recepción del escepticismo en la Modernidad temprana, tal desarrollo ha traído consigo, quizá, una modificación de las perspectivas o asunciones de partida, una suerte de transformación de los elementos paradigmáticos con que se abrió esta área investigadora. Precisamente la obra que nos ocupa, *Skepsis*, asumiría conscientemente y desde el principio el papel de testimonio de esta variación en la orientación de tales estudios.

De este modo, dos serían las tesis centrales en las obras de los precursores Popkin y Schmitt con las que ya no coincidirían, a juicio de Paganini, los investigadores actuales de este campo, resumibles, en realidad, en una sola. Por un lado, desde la perspectiva del autor, pese a la importancia de las fuentes antiguas, griegas y latinas clásicas y de la Antigüedad tardía, en el resurgimiento del escepticismo a lo largo de los siglos XVI y XVII en Europa, habría sido la original recepción de esas fuentes y las exigencias, los problemas y propuestas propias de los nuevos tiempos las que definirían, más bien, el perfil de la *Skepsis* moderna.

Por otro lado, y frente a una comprensión un tanto unilateral de los pioneros, de Popkin especialmente, por lo que respecta al papel del escepticismo en el contexto moderno, con las aportaciones del mismo al debate religioso de los inicios de la Modernidad, en términos de “fideísmo”,⁸ y una relación con la Filosofía, con la Metafísica primordialmente, entendida en un sentido meramente agresivo o destructivo, los nuevos estudios derivados de este impulso inicial habrían ampliado y aumentado la complejidad del campo de investigación, atendiendo a las relaciones que con las diversas corrientes de pensamiento renacentista habría tenido la *skepsis*. Así, se habría ido elaborando una historia, más bien, de las reacciones al escepticismo en la Modernidad, comprendiendo sus vinculaciones con la Metafísica de un modo mucho más constructivo y variado, analizando cómo ésta se habría ido transformando hasta configurar nuestro pensamiento actual al hilo de los problemas e inquisiciones planteados por el escepticismo.

7 El primero con su mundialmente conocido Popkin, R. H., *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford U. P., Oxford, 2003 (en su tercera y definitiva edición, no traducida aún en castellano, donde sólo disponemos de una previa: Popkin, R. H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. De Juan José Utrilla, FCE, México, 1983), el segundo con su reputado Schmitt, Ch. B., *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*, M. Nijhoff, La Haya, 1972.

8 Oponiéndose así a la unilateral unión que entre escepticismo y ateísmo establecieron estudios previos como el de Busson, H., *Les Sources et de développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Letouzey et Ane, París, 1920.

Así, si bien cabría, a juicio de Paganini, conservar la noción de “crisis escéptica”, pirrónica o académica,⁹ elaborada por Popkin, con que se apelaría a la recepción renacentista del pensamiento aporético de la Antigüedad, olvidado durante la Edad Media, no habría supuesto ésta, como podría desprenderse de las hipótesis de los iniciadores de este campo de estudio, un mero “*revival* del pensamiento antiguo”, sino que, antes bien, a lo que se habría asistido sería a una de las dinámicas centrales en la elaboración de la Modernidad, en la que aún hoy en día habitaríamos.

Desde una perspectiva contextual, pues, habría tratado el autor de realizar un recorrido por la cuestión escéptica en la Modernidad temprana yendo de la obra de Montaigne a la de Bayle, y pasando por, centralmente, Descartes para ello. Ciertamente, este tipo de lectura, llevada a cabo por todos los estudiosos de este ámbito de la historiografía filosófica, buscaría siempre comprender mejor el texto, sus articulaciones internas y las dinámicas filosóficas y culturales que pondría en marcha, evitando, por otra parte, reducir la obra a su contexto, disminuyendo o anulando su especificidad.

Y así, no se trataría tanto de realizar una intensiva búsqueda de las influencias y fuentes de las obras analizadas, cuanto de atender a la génesis y función del texto en su contexto, potenciando de esta manera aquello que de original presentara el mismo, tanto en el sentido de esclarecer qué elementos pertenecerían a la personalidad filosófica del autor, como cuáles serían novedosos por relación al medio dominante.

Precisamente, en la aplicación de esta metodología contextual habría señalado Paganini importantes transformaciones del escepticismo moderno, por relación al de la Antigüedad, así como implicaciones relevantes para el pensamiento actual, presentes en los textos de los autores que analizaría y que, posiblemente, una lectura interna al texto no habría desvelado. De esta manera, por ejemplo, daría cuenta de ello transformaciones muy relevantes para el devenir de nuestro pensamiento actual, como la de la clásica noción griega escéptica de la “aporía” en la moderna “duda”, presente ya en los textos de Montaigne y que iría inclinando la balanza de la *skepsis*, a juicio de Paganini, de la primacía del interés práctico o moral, a la pregnancia de la preocupación teórica o epistémica; o el tránsito del concepto de “aparencia” presente en los textos del clásico Sexto Empírico, a la idea de “fenómeno”, propia de los autores modernos, como Le Vayer o Campanella, y que iría ligada a un cambio en el modelo con que se concebiría el espíritu humano, del aristotélico al teatro interno de las representaciones, así como a una doctrina mecanicista de la percepción, como una de las consecuencias de las transformaciones de la Revolución Científica.

El ejemplo paradigmático de esta lectura contextual, con los presupuestos rupturistas por relación a los pioneros de este ámbito de investigación historiográfica esgrimidos por Paganini, sería el de Descartes. Desde esta interpretación, y frente a aquéllos, como el propio Popkin, que habrían atendido en exceso a las fuentes escépticas antiguas a la hora

9 Siguiendo aquí la conocida tripartición de la filosofía apuntada por Sexto Empírico en sus *Esbozos*: “Y por eso seguramente, sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la Filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido y otros aún investigan. Y creen haberla encontrado los llamados propiamente dogmáticos, como por ejemplo los seguidores de Aristóteles y Epicuro, los estoicos y algunos otros. De la misma manera que se manifiestan por lo inaprehensible los seguidores de Clitomaco y Carneades y otros académicos. E investigan los escépticos” (Sexto Empírico, 1993: 51). La tercera opción sería pues el dogmatismo, algo de lo que los pirrónicos, en realidad, parecerían acusar también a los académicos, siendo el suyo un dogmatismo de signo negativo (aunque los estudios actuales parecen contradecir esta última aseveración de la corriente pirrónica).

de entender las aportaciones cartesianas, sería el contexto de la *skepsis* más cercana en el tiempo al autor francés, la representada por los libertinos eruditos y ateos, como La Mothe le Vayer, aquel contra el que Descartes habría reaccionado y en cuyo crisol habría configurado los elementos centrales de su pensamiento: un intento de superación interna del escepticismo, por vía de su radicalización, y una configuración de un sujeto completamente novedoso, el del *cogito*, como punto arquimédico de esta proyectada victoria definitiva sobre la amenaza de la *skepsis*.

Sin embargo, y aún cuando el autor de este libro argumenta con precisión y detalle, ayudado por una completísima bibliografía y con una justificación textual más que sobrada, tanto su análisis de los textos cartesianos, como la orientación general de su libro, éste pecaría, a nuestro juicio, de una cierta unilateralidad, semejante a aquella de la que acusaba a Popkin y Schmitt en el segundo punto de las distancias que según este investigador los estudiosos actuales guardarían con estos autores, pero precisamente en algo que atañería al primer punto de esta divergencia indicada. Y es que sería el concepto de “ruptura” o de “crisis” escéptica, así como la supuesta originalidad y desconexión, en muchos sentidos, de los elementos propios del escepticismo moderno, por relación a sus formulaciones clásicas, aquello que permanecería como el trasfondo o presupuesto principal, y por momentos inconsciente o no suficientemente analizado, de la lectura contextual de Paganini, no faltando voces discordantes con sus interpretaciones a las que, por desgracia, apenas habría prestado el autor italiano más que una atención somera.

Es en este sentido en el que cabría hablar de la crítica de Perler, por mencionar al más destacado de los objetores, a la existencia de una “crisis escéptica”, principalmente pirrónica, en el Renacimiento.¹⁰ Tal como indicaría este autor, en polémica con esta noción central en la obra que nos ocupa, difícilmente podría encuadrarse en un mismo movimiento homogéneo de corte pirrónico a autores tan dispares en sus fuentes y pensamientos como Sanches, cuyo *Quod nihil scitur* parece suficientemente probado que nada debería a la lectura de Sexto Empírico y sí a una tradición mucho más reciente de anti-aristotelismo de origen medieval, o el mencionado Descartes, cuyas relaciones con las investigaciones epistemológicas escolásticas habrían quedado escasamente atendidas en Paganini en pro de la defensa de la tesis rupturista.

Y lo mismo cabría decir de la supuesta originalidad del escepticismo y anti-escepticismo modernos, con el pensamiento cartesiano nuevamente a la cabeza y es que, como habrían destacado autores como Fine,¹¹ aquellos elementos que Paganini, siguiendo una larga tradición interpretativa cuyos hitos podrían encontrarse en algunos estudios de Burnyeat,¹² habría propuesto como netamente modernos, y por ende cartesianos, a saber: el cuestionamiento de la existencia del mundo externo, la noción subjetiva del conocimiento o, por decirlo con otras palabras, la formulación explícita de un ego individualmente configurado, y la limitación al ámbito teórico de la *skepsis*, por la asumida imposibilidad

10 Perler, D., “Was There a “Pyrrhonian Crisis” in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard Popkin”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, 2004, 212-215.

11 Especialmente en Fine, G., “Sextus and External World Scepticism”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, 341-385 y Fine, G., “Subjectivity, Ancient and Modern”, en Miller, J. (ed.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge, 2003.

12 En Burnyeat, M. F., “Idealism and Greek Philosophy. What Descartes Saw and Berkeley Missed”, en *The Philosophical Review*, 91: 1, 1982, 3-40 o en Burnyeat, M. F., “The Sceptic in His Place and Time”, en Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (eds.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge U. P., Cambridge, 1984.

moderna de “vivir una vida escéptica”; podrían haber tenido su contrapartida en el pensamiento escéptico y cínico clásicos, entre otros.

No obstante, y pese a estas posibles limitaciones tan sólo sucintamente apuntadas de la obra de Paganini, creemos que ésta merece una atención detallada por parte de todos los interesados en aquellos elementos que constituyen la génesis moderna de nuestro pensamiento y ciertamente habría logrado su pretensión de constituirse en referente de un campo de investigación que ha alcanzado ya su madurez científica. Podría decirse, pues, que esta obra, como sucede con el clásico de Popkin, pertenecería a un autor o escritor, en el sentido de que abriría el campo a un sinfín de posibles contribuciones por parte de seguidores o detractores, de escribanos o escribas, como, en esta ocasión, nosotros mismos.

VICENTE RAGA ROSALENY

B. Sève, *Montaigne. des règles pour l'esprit*. París, PUF, 2007

Dos tesis originales y provocativas rigen este, por otra parte ordenado y minuciosamente documentado, trabajo monográfico sobre el pensamiento del escritor renacentista francés Michel de Montaigne. Por un lado, y enfrentándose con lo que viene siendo un tópico ya en los abundantes, en los últimos años, estudios filosóficos sobre el autor de los *Essais*, para Bernard Sève la “filosofía” de Montaigne no podría reducirse al escepticismo. Por otro, y en directa relación con esta primera tesis, sería el espíritu y no la razón, la regulación del espíritu por la razón, el asunto más importante y aquello que nos concedería la clave de lectura de la entera obra de este clásico de las letras francesas.

Desde la perspectiva de Sève, pues, la categoría escéptica sería demasiado estrecha para recoger en su interior la complejidad del pensamiento montañiano, aunque el autor daría cuenta, sin embargo, de la importancia de la misma en los *Essais* por relación al concepto que del espíritu y de la razón tendría este pensador. Y así, para este intérprete, el espíritu sería en Montaigne una suerte de potencia imaginativa no regulada que, planteando pseudo-problemas a la razón, conduciría al ser humano a una situación escéptica, siendo el propósito del escritor proporcionar, con la ayuda de la razón, las reglas para la dirección del espíritu. Tales reglas, suplementarias o adicionales, en el sentido de que procederían de una cierta exterioridad con respecto al sujeto y éste no tendría por qué sujetarse a ellas, las enumeraría Sève, constituyendo asimismo los diferentes apartados de su libro (tras una perspicua introducción al uso de las nociones de espíritu y razón en los *Essais*, así como una crítica relativa a los límites del escepticismo en el autor francés).

Con este planteamiento, pues, se opondría Sève a la interpretación dominante sobre Montaigne en el panorama francés, y casi cabría decir que internacional, con Tournon, Brahami y Giocanti a la cabeza,¹³ que de diversas y matizadas maneras habrían apostado, y defendido con solvencia, el carácter netamente escéptico del filosofar de este escritor del Renacimiento tardío. Sin embargo, aunque con ello Sève parecería remedar posiciones previas a las de estos autores, las propias de la lectura clásica de Montaigne, con

13 Tournon, A., *Route par ailleurs*, Champion, París, 2006; Brahami, F., *Le travail du scepticisme*, PUF, París, 2001; Giocanti, S., *Penser l'irrésolution*, Champion, París, 2001.

Villey, Friedrich y Frame,¹⁴ como principales representantes, que apostaban por un cierto humanismo *sui generis* del pensador de Burdeos, rechazando cualquier compromiso con el escepticismo, que entendían como una postura inaceptable, ciertamente el exégeta que nos ocupa se habría beneficiado en su lectura de las nuevas interpretaciones filosóficas de las que ha gozado en los últimos años el autor de los *Essais* y, aunque con límites, su apuesta heurística sería lo suficientemente compleja como para defender sólidamente una posición intempestiva.

Y es que, aunque como bien señala Sève, no habría en Montaigne una Teoría de las Facultades o un tratado semejante al *De anima* aristotélico, del que beberían los sucesivos estudios psicológicos clásicos y medievales, si resultaría marcada la distinción espíritu-razón, así como la de otras potencias anímicas y corporales en el autor bordelés, pudiendo derivarse muchas claves de los *Essais* del estudio detallado del campo semántico de tales operaciones.

El espíritu, diverso de la “mens” cartesiana y del “esprit” de Voltaire, sería en el contexto de la obra de Montaigne una potencia de invención, variando de individuo en individuo y caracterizada principalmente, como decíamos, por su desregulación. Por el contrario, la razón aunque limitada y falible, sería la facultad que en Montaigne vendría a actuar siempre en un segundo momento, para tratar de domar “le cheval échappé” de la voluble potencia espiritual,¹⁵ que a los problemas naturales y necesarios (propios de la condición humana y compartidos por los animales), naturales y contingentes (propios de situaciones concretas, como por ejemplo los derivados de la “vida pública”), añadiría otros artificiales e innecesarios, caracterizados por su insolubilidad y que serían los que conducirían al ser humano al estado escéptico en que lo encontraría el pensador francés.

¿Cómo regular pues a ese espíritu fértil pero, por su propia potencia sin barreras, infecundo y “problemático”? A eso trataría de dar respuesta Sève en su brillante interpretación de los *Essais*, reivindicando lo novedoso de la solución montañiana con respecto a otros modelos que se han tomado como respuestas al “problema escéptico” que plantearía el espíritu en la Historia de la Filosofía.

Así, si una de las posibilidades más significativamente barajadas en el decurso histórico del pensamiento europeo sería la de la regulación trascendente, como propondría en su sistema metafísico de manera destacada Platón, parecería evidente que tal opción quedaría descartada en Montaigne, quien si bien no negaría la posible existencia de unas leyes de la Naturaleza o de unos Principios trascendentes, sí los ubicaría más allá del alcance de la humana natura.

Pero, ¿qué decir de otra de las posibilidades más ampliamente manejadas en la Historia de la Filosofía como aquella que buscaría alcanzar la reglamentación del espíritu por vía de la regularidad de la experiencia, de un modo semejante a como podría haberlo definido Hume desde una perspectiva empirista o de un “escepticismo mitigado”? Pues un tanto sorprendentemente, por lo que luego se dirá respecto de las reglas “suplementarias”, de nuevo, para Sève, no sería éste el camino que habría tomado el pensador renacentista francés desde el momento en que en su pensamiento sería la diversidad y la diferencia, no la homogeneidad y la regularidad, lo que imperaría, no pudiendo de este modo articularse una experiencia que regulase de algún modo al voluble espíritu.

14 Villey, P., *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Hachette, París, 2 vols, 1908; Friedrich, H., *Montaigne*, Gallimard, París, 1968; Frame, D. M., *Montaigne's Discovery of Man: the Humanization of a Humanist*, Columbia U. P., Nueva York, 1955.

15 Montaigne, M. de, *Œuvres complètes*, Gallimard, París, 1962: I, 8, 34.

Así, no pudiendo ligarse por ninguno de estos dos procedimientos usuales en el curso del pensamiento filosófico, y ante la amenaza de la fantasía desbocada que caracterizaría a cada espíritu (ya que cada singularidad pretendería plegar incluso violentamente a sus artificiosas necesidades a las restantes), habría elaborado Montaigne su propia respuesta, con una serie de reglas no imperativas, externas, por las que el espíritu podría embridarse, a falta de algo mejor, a saber: la costumbre y la autoridad social, la corporalidad y la *conference*.

Por lo que respecta a la primera de estas reglas “suplementarias”, la costumbre, podría sorprendernos su referencia en Sève, ya que desde la perspectiva de este intérprete no habría tal cosa como una regularidad de la experiencia que actuase al modo humeano, por ejemplo. Sin embargo, mediante una distinción quizá un tanto forzada entre el acostumbrarse y la costumbre trataría de sortear el exégeta las posibles objeciones de sus lectores. Por otra parte, además, al distinguir entre la crítica montañiana de las costumbres, denunciadas en su contingencia, teóricamente, y su aceptación o justificación práctica, como una suerte de mal menor o de solución de emergencia frente a la violencia del espíritu, lograría el autor esclarecer una cuestión central y por momentos ambigua en diversos estudios sobre el escritor bordelés, apuntando además a uno de los posiblemente más relevantes rasgos diferenciales del escepticismo montañiano con respecto a su fuente griega clásica (que para Sève se conformaría *tout court* con las costumbres imperantes).

Y si el análisis de la regulación por la costumbre resultaría fino y matizado, aunque no exento de problemas, como hemos indicado, no menos lo sería el de las otras dos clases de reglas, más propias de la esfera del individuo o de sus relaciones interpersonales que del ámbito estrictamente social.

Por un lado, el cuerpo tan importante en los *Essais*, como ya desde el clásico libro de Starobinski quedó establecido¹⁶, sería ahora leído por Sève como principio de orden para el espíritu, al que estaría íntimamente ligado, “cosido”, siguiendo de algún modo el modelo de regulación instintiva del reino animal, donde no habría cabida para pseudo-problemas y deseos artificiales, ubicándose por tanto más allá de la situación escéptica a que se vería abocado el ser humano desorientado por el espíritu.

Por otro lado, y siguiendo aquí las enseñanzas de contemporáneos como Castiglione o Guazzo, Montaigne habría apostado por la interacción dinámica entre espíritus, por medio de la palabra, como un modo de producir efectos reguladores. Entendida de un modo deportivo, activo, como una “justa” o una competencia entre espíritus que tenderían a su embellecimiento mutuo (y por lo tanto, diversa de la clásica *disputatio* escolástica o del diálogo al modo platónico, aunque éstas, como la conversación cortesana de los mencionados autores italianos, de la que también se distanciaría un tanto dado que no se esperaría un fruto político de la *conference*, operarían como modelos o inspiradores de la original propuesta montañiana), la “justa de palabras” tendría como meta una regulación de los espíritus que, si bien no estaría garantizada en origen, sí sería esperable en el caso de que los “conferenciantes” se atuviesen a unas normas mínimas y evitasen siempre la “pedantería”.

Lo interesante de la lectura de Sève, y con lo que cerraremos nuestra breve reseña de su libro, es que frente a la interpretación de diversos autores, que habrían analizado ya en profundidad este aspecto central para la comprensión de la obra de Michel de Montai-

16 Starobinski, J., *Montaigne en mouvement*, Gallimard, París, 1982.

gne,¹⁷ no sería un exponente claro del partido escéptico tomado por el pensador bordelés la importancia dada al *conferer* en su pensamiento.

Si bien aceptaría Sève que las normas del buen conferenciar no serían previas a la ejecución singular de cada “justa de palabras”, que no habría, pues, unas reglas universales del *conferer*, y, asimismo, que podría ser la confrontación de pensamientos heterogéneos lo que caracterizaría en su indefinido movimiento dialógico a esta interacción hablada al modo montañiano, no vería en ello, pese a las declaraciones del propio Montaigne, nada específicamente escéptico. Es más, el rechazo de este *topos* interpretativo, acompañaría y reforzaría la tesis de Sève según la cual el autor bordelés, pese a sus exégetas más modernos, no sería escéptico sino que, antes bien, vería la situación aporética como resultado de una “enfermedad” del espíritu humano, sorteable mediante el uso de unas reglas “adicionales” que apoyasen a la razón en su búsqueda de asiento seguro.

Ésta sería la conclusión del trabajo de Sève, bien apoyada textualmente, y aunque no podemos dejar de valorar su trabazón argumentativa, así como su importancia a la hora de enfrentarse y cuestionar lecturas de Montaigne demasiado simplistas en su atribución al mismo del marbete “escéptico”, nos continúa pareciendo, más allá de objeciones de detalle, problemática. Y es que, ¿por qué no atiende el autor a la dimensión centralmente terapéutica del escepticismo clásico, que encontraría amplios ecos en la preocupación montañiana por disolver los pseudo-problemas planteados por el desbocado espíritu filosófico? ¿Por qué negar, como lo hace, cualquier dimensión dialogante al escéptico apelando a una plana “afasia” que caricaturizaría la posición aporética? ¿Cómo puede negar una dimensión moral al escepticismo, centro de sus preocupaciones y motivo de su rechazo del mismo como posición viable para Montaigne, sin atender a la herencia de las reglas para la vida ordinaria que podemos encontrar en, por ejemplo, un escéptico como Sexto Empírico?

En definitiva, parecería necesaria una atenta relectura de los clásicos pirrónicos para complementar un libro por otra parte excelente y, posiblemente, tan sólo estas limitaciones restarían un poco de brillo a un análisis exhaustivo y clarificador de un autor engañosamente “sencillo” y, por desgracia, aún poco filosóficamente leído en nuestro país como Michel de Montaigne.

VICENTE RAGA ROSALENY

17 Como el mencionado Tournon, especialmente en su *Montaigne : la glose et l'essai*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 1983 o, de manera destacada, Pesty, E., 2000, “*Conferer à la fin du XVI siècle*”, en *BSAM*, VIII: 17-18, 109-120, aunque la bibliografía al respecto es abrumadora.

ÍNDICE GENERAL

CITAS DE ZUBIRI.....	5
Estudios	
<i>Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra, vocación, vida intelectual y magisterio filosófico</i> (Jordi Corominas-Joan Albert Vicens).....	7
1. Presentación. 2. Vocación y vida intelectual en el joven Zubiri. 2.1. El despertar a la vida intelectual. 2.2. Primer proyecto de vida intelectual. “Sacerdote y hombre de estudio crítico”. 3. Tres maestros: las bases de la concepción zubiriana de la vocación. La vida intelectual y el magisterio filosófico. 3.1. Ortega, “maestro de filosofía”. 3.2. “Llega a ser el que eres”. 3.3. “El intelectual vive, principalmente, una vida interior”. 3.4. H. Bergson: la emoción filosófica. 3.5. Heidegger. “tenía necesidad del filósofo mismo”. 3.6. “La voz de la conciencia”. 4. Segundo proyecto de vida intelectual: “La existencia teórica”. 4.1. “La existencia teórica”. 4.2. Proyecto cultural. 4.3. Vida filosófica y científica. 4.4. La misión de la universidad. 4.5. Profesor de filosofía. 4.6. Pedagogía zubiriana. 5. Tercer proyecto de vida intelectual: la retracción. 5.1. El impacto del último Husserl. La vida teórica en <i>La crisis de las ciencias europeas</i> . 5.2. “Sin mundo, sin Dios y sin sí mismo”. 5.3. Sócrates como modelo de vida intelectual y de magisterio filosófico. 5.4. La retracción zubiriana. 6. Vocación, vida intelectual y magisterio filosófico en el último Zubiri. 6.1. La vocación. 6.2. La vida intelectual. 6.3. El magisterio zubiriano. 7. Xavier Zubiri, maestro de España. 8. Conclusión	
<i>Realidad y verdad: base metafísica y base noológica del inconformismo epistemológico de un investigador</i> (Fermín Muñoz Atalaya).....	95
I. Planteamiento. II. Desarrollo. III. Conclusión.	
<i>Zubiri en los retos actuales de la antropología</i> (Diego Gracia)	103
I. Sobre el estatuto de la Antropología filosófica. II. La inteligencia sentiente y la construcción de la realidad. III. El sentimiento afectante y la construcción de los valores. Conclusión.	
<i>La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y de la fenomenología</i> (Valentina Buló Vargas)	153

<i>Muerte y metafísica en Xavier Zubiri</i> (Francisco Javier Herrero Hernández) .	165
1. Muerte y filosofía. 2. Metafísica y fenomenología de la muerte. 3. “Saber estar en la realidad”: la idea del hombre y la muerte en X. Zubiri. 4. Muerte y metafísica en Zubiri	
<i>Estatuto noológico de la causalidad personal intramundana</i> (Jesús Sáez Cruz).	189
1. Planteamiento del problema. 2. La causalidad interpersonal en la aprehensión primordial de realidad. 3. El despliegue del logos en el campo de la realidad interpersonal. 3.1. Ida hacia las simples aprehensiones. 3.2. Movimiento de vuelta al momento individual. 4. El conocimiento de la causalidad interpersonal. 4.1. Punto de partida: sistema de referencia en el campo de realidad y su actualización problemática del fundamento de la causación interpersonal. 4.2. Término formal: los esbozos del contenido como posible fundamento. Conclusión.	
<i>Facticidad, intelección, noergia</i> (Jesús Conill)	215
1. Filosofías de la facticidad. 2. La corrección zubiriana de la analítica existencial de la facticidad. 3. Análisis de la intelección sentiente. 4. El peculiar carácter analítico de la noología. 5. Analítica noológica de la facticidad noérgica de la realidad.	
<i>La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano</i> (Juan Antonio Nicolás) .	233
1. Planteamiento del problema. 2. Transformación de la noción de ‘Crítica’. 3. La vía sensitivo-formal hacia el criticismo. 4. La dialéctica realidad-razón (+imaginación). Realidad como espacio de la crítica. 4.1. Las fuentes de la crítica. 4.2. El método de la crítica: sistema de referencia y esbozo. 5. Conclusión.	
<i>La congeneridad entre inteligencia y realidad: posibles significados de esta tesis zubiriana.</i> (Joathas Soares Bello).....	249
Introducción. 1. La congeneridad como fundamento del realismo. 2. La congeneridad y su carácter prefilosófico: el “horizonte”. 3. La congeneridad como horizonte filosófico específico	
<i>Impresión de realidad y comprensión de sentido</i> (Ramón Rodríguez).....	259
¿Análisis fenomenológico de la impresión de realidad?. El concepto fenomenológico de sentido. Impresión de realidad y sentido fenomenológico. El concepto hermenéutico de sentido. Cosa-sentido y cosa-realidad.	
<i>Intelección, sentimiento, valor</i> (Carlos A. Pose Varela).....	279
Introducción. El “inteleccionismo” zubiriano. ¿Un “inteleccionismo” moral?. Conclusión.	
<i>La crítica zubiriana al sensualismo moderno</i> (Carolina Rodríguez Rodríguez).....	293
0. Introducción. 1. El sensualismo moderno. 2. El sensismo zubiriano. 3. El probabilismo científico. 4. Conclusión.	

La concepción del conocimiento científico en <i>Naturaleza, Historia, Dios</i> : la interpretación ontológica del principio de indeterminación de Heisenberg (Mario Losada Labraña)	313
1. La física cuántica en la filosofía de Zubiri. 2. El principio de indeterminación de Heisenberg y la transformación de la realidad en el sentido de la física. 3. Las interpretaciones de la física cuántica y la posición de Zubiri. 4. Conclusión: ciencia y filosofía.	
<i>Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica</i> (Ana María Andaluz Romanillos)	321
Introducción. 1. Transcendentalidad y realidad. 2. Algunas concepciones de la realidad en la primera filosofía griega. 3. El problema de la inteligencia. Dominio de lo noológico sobre lo real. Su origen en la filosofía griega. 4. El problema horizóntico. Conclusión.	
<i>¿Existe una razón poética de lo real?</i> (Germán Marquínez Argote)	369
1. La experiencia primordial. 2. El logos poético. 3. La razón poética.	
<i>O estruturismo dinâmico de Xavier Zubiri e o problema da consciência</i> (Everaldo Cescon)	377
1. Introdução. 2. O dinamismo da realidade. 3. Ruptura exigitiva. 4. A abertura exigitiva que origina o humano. 5. A de.substantivação da psique. 6. Conclusão	
<i>Xavier Zubiri y la relación filosofía-teología</i> (Andrés Torres Queiruga).....	393
1. La teología en la vida de Xavier Zubiri. 2. El impacto de la teología postconciliar. 3. El modo del encuentro filosofía-teología en Zubiri. 4. Filosofía y renovación teológica. 4.1. La sacralización de los “conceptos” teológicos. 4.2. Síndromes extremos y “teologías bonitas”.	
<i>Dios y el horizonte de la humano. De Xavier Zubiri a María Zambrano</i> (M ^a Aránzazu Serantes López).....	409
Introducción. El acceso del hombre a Dios. Zambrano y Zubiri: la vía de la religación. La religación como sentir de la realidad: de la razón poética a la inteligencia sentiente. Bibliografía.	
<i>La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica</i> (Antonio González Fernández).....	419
1. Prolongar. 2. En Latinoamérica. 3. El interés por la metafísica. 4. ¿Se pueden establecer fuentes?. 5. Insuperable diversidad	
<i>La concepción zubiriana de la filosofía</i> (Antonio Pintor-Ramos).....	427
I. Elogio de la filosofía. A. ¿Una actividad intelectual trasnochada?. B. La extrañeza y el surgimiento de la filosofía. II. La metafísica como	

definición formal de la filosofía. A. ¿Una filosofía realmente “nueva”?. B. La estructura de la metafísica. C. “Meta-física”. III. La filosofía como saber de la trascendentalidad. A. ¿Noología o metafísica?. B. La filosofía como saber transcendental. C. La filosofía como vida en la verdad.	
<i>Lo real, lo irreal y lo humano. Releer a Zubiri</i> (Joan Cuscó Clarasó)	497
Filosofía y ciencia. Ciencia, filosofía y realidad. Realidad, silencio y música. Tiempo, música y recursividad. Experiencia y memoria. Nota final.	
<i>Indeterminación y polivalencia de la razón sentiente</i> (Jesús Ramírez Voss)	509
Introducción. 1. Zubiri y la lógica polivalente. El problema de las fuentes. 2. Verdad real y verdades de la lógica. 3. Paridad, sentido y verdad. El problema del método. 5. Verdades de razón. 6. Conclusión.	
<i>La primera idea de la noergía: una genealogía hacia la “Filosofía Primera” de 1952</i> (Fernando Danel Janet)	531
1. Introducción. 2. Hitos hacia la Filosofía primera. 2.1. El deslinde inicial. 2.2. La ousiología frente al ser. 2.3. La actuosidad. 2.4. Actualidad y actividad: los sentidos de la enérgeia. 2.5. ¿Impresión sin sujeto?. 3. La primera idea de la noergía. 3.1. El curso de “Filosofía primera”. 3.2. Repensando la coactualidad de inteligencia y realidad.	

Crítica de libros

Carta abierta al profesor Antonio Pintor-Ramos (E. Bonete Perales), p. 565. *Respuesta abierta al profesor Enrique Bonete Perales* (A. Pintor-Ramos), p. 572. M. Beuchot-M. Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada* (Anna Puchades Boluda), p. 574. C. Rodríguez Rodríguez, *Epistemología y lenguaje en Hobbes* (Ana M. Andaluz Romanillos), p. 577. E. Sosa, *A Virtue Epistemology* (Modesto M. Gómez Alonso), p. 583. G. Paganini, *Skepsis* (Vicente Raga Rosaleny), p. 588. B. Sève, *Montaigne* (Vicente Raga Rosaleny), p. 591