

## **NOTAS CRÍTICAS**



## ***Sobre la realidad (metafísica) y su lenguaje (Nota a propósito de un libro de Jesús Sáez Cruz\*)***

**ANTONIO HEREDIA SORIANO**

Doctor en Filosofía  
Catedrático de Filosofía  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Salamanca  
Salamanca / España  
heredia@usal.es

Recibido: 17/09/2014  
Aceptado: 03/10/2014

De vez en cuando aparece en el panorama bibliográfico alimento de pura filosofía; o de filosofía “pura”, como hace años se decía de la Facultad propiamente filosófica. Es tanto lo que –por reacción a épocas supuestamente más “puras” desde el punto de vista filosófico– hemos acercado la filosofía a la literatura y demás ramas del conocimiento, que hoy apenas hallamos libro filosófico limpio de polvo y paja; esto es, libre de todo el acompañamiento de las llamadas por el Estagirita “filosofías segundas”. Todo eso que de sociología, política, literatura, biología, economía, técnica, informática..., vienen añadiendo los filósofos en sus escritos, está bien y es necesario, pues siendo la filosofía un saber radical en el sentido más hondo del término, puede y debe extender su reflexión sobre esas y otras parcelas concretas de la vida y del conocimiento. Está bien –repito–, pero con tal de no reducir su papel a simple comparsa de aquéllas; con tal de que la visión filosófica no se vea aquejada de miopía por exceso de “culturalismo” o cientificismo. No se trata –insisto– de alejar la filosofía de lo “tocante y sonante”, de lo que roza y araña al hombre corriente de nuestro tiempo, de lo que le duele y alegra cada día, sino de iluminar la cultura viva de nuestro tiempo con el foco de una filosofía “pura”, “primera”, que es en definitiva la que por oficio busca relacionar lo disperso, concentrar lo separado; en una palabra, indagar el fundamento y sentido de la realidad, que es en definitiva a lo que aspira todo filósofo que se precie.

\* Sáez Cruz, Jesús: *Sobre el problema de la realidad*. Prólogo de Juana Sánchez-Gey Venegas. Mijas (Málaga), Original Writing Spain, 2013, 543 pp.

Es, de entrada, la primera nota que quisiera señalar del libro de Jesús Sáez Cruz: su optimismo cauto, de carácter epistemológico y existencial, sobre la posibilidad de una filosofía primera a la altura de nuestro tiempo. En un mundo que parece dominado por el principio postmoderno de la disgregación, cuyo reflejo en filosofía, aparte alguna buena y bienvenida cosecha, es el escepticismo metafísico, el autor nos propone otro camino. En diálogo abierto con todas las voces de la historia filosófica, acompañado de modo especial por las corrientes fenomenológicas y hermenéuticas contemporáneas, ha intentado ir más allá de ellas de la mano de Zubiri, procurando abrir sin precipitación, pausadamente, haciendo gala de un extraordinario esfuerzo de disciplina y método, una vía de acceso a las *cuestiones últimas*. Yendo paso a paso de la sensibilidad a la trascendentalidad por ese camino filosófico tan esforzado, ha buscado *la verdad de la realidad* a fin de ser y estar firmemente anclado en ella, y una vez conquistada, usarla como brújula de orientación para no perderse en este mundo bastante confuso y desorientado.

Profesor de mucha experiencia y de bien probado ejercicio pedagógico, como se pone de manifiesto por su dilatada trayectoria docente, iniciada hace ya casi medio siglo en recorrido escolar comprensivo de todos los niveles de la enseñanza, desde la primaria a la universitaria. El mismo libro que se presenta lo pone de manifiesto. No en balde su autor es salesiano, lo que significa haber asumido de ese gran pedagogo que fue Don Bosco, la *voluntad-de-llegar*; esto es, el deseo de que el fruto de la actividad escolar (sea al nivel que sea) no se quede en la nube autocomplaciente del sujeto que actúa y labora, sino que rinda efectiva cosecha en oyentes y lectores. Este libro, pues, tiene a mi juicio otra segunda nota que quisiera destacar: en su intención, estructura, desarrollo y lenguaje es ante todo un libro escrito con decidido afán pedagógico. Desde la primera página hasta la última domina al autor un deseo vehemente de ser claro, de construir un discurso asequible a la mayoría, de hacer comprender una materia, por lo demás, nada fácil. ¿Lo ha conseguido?

Nos encontramos aquí con la cuestión de qué lenguaje debe usar el filósofo para que se le entienda. Se habla con frecuencia, y con razón, de la oscuridad de muchos de ellos, recayendo la crítica precisamente sobre los más influyentes y punteros de la historia y, desde luego, sobre quienes –hayan sido o no punteros– han cultivado sobre todo la *metafísica* pura y dura. Acaso de esa oscuridad del lenguaje le viene a aquélla, a la filosofía sin más, el ser poco estimada del público en general, que la ha tenido y la tiene a veces como un arcano. Es evidente hoy la falta de adhesión, la ausencia de una verdadera mayoría popular seguidora del “descubrimiento” socrático. Sin embargo, la filosofía que podríamos llamar “aplicada” ha sido siempre más y mejor conocida de muchos; y no sólo porque trata más directamente de lo que interesa a todos, sino porque el filósofo, dejando

atrás el tratamiento teórico de los principios que ha expuesto en otro lugar, se ve forzado a echar mano de un lenguaje más asequible a la mayoría culta, que es la destinada a *ejecutar* la susodicha aplicación. Lo que parece probado es que en las épocas de bajo nivel teórico-sistemático y abstracto, como parece ser la nuestra, predomina precisamente el cultivo e interés por el lado práctico de la filosofía. Ahí están, por ejemplo, el desarrollo socio-institucional y la ascendencia popular que tienen hoy las cuestiones filosóficas relacionadas con la bioética, la ecología, la ciencia, la historia, la economía, la técnica, el derecho, la religión, la política...

Es claro que este libro de Jesús Sáez no es de aplicación, sino de *metafísica*; y que trata por tanto de los principios que explican, sostienen y dan sentido a todo el referido arco de la praxis humana. Se sitúa, pues, en ese ámbito de difícil acceso lingüístico y conceptual, casi inasequible a la mayoría popular, sea o no culta, esté o no iniciada en filosofía. Sea dicho esto para poner sobre aviso de las posibles críticas que pueden recaer sobre el libro, al igual que sobre otros de género parecido. Alguien de esa mayoría, dejándose llevar de la dificultad lectora que supone enfrentarse a una obra de filosofía pura, podría decir que es *oscuro*. Pero aparte que no es lo mismo texto oscuro que difícil, y dando por supuesto que para una lectura provechosa se requiere conocer el lenguaje filosófico, puede ocurrir que la dificultad de comprensión no proceda del texto –que puede ser a la vez claro y difícil–, sino del lector, que, conociendo, sí, los términos empleados por el autor, no proceda a su lectura conforme lo pide la naturaleza del discurso en cuestión. Es una verdad de Perogrullo, pero no está de más recordarlo, que es una *actitud lectora*, proporcionada y adecuada, lo primero que se ha de tener ante un libro cualquiera –también, por supuesto, ante un libro de filosofía pura, como este–, y no pedirle más de lo que puede ofrecer según su género literario, naturaleza y condición.

Siendo, pues, un libro de metafísica –y de alto vuelo–, y dada la exigencia de claridad que se reclama a todo libro de filosofía, démonos cuenta ante todo de la real diferencia que existe entre literatura y filosofía, por más que se reconozca la estrecha relación que hay entre ellas. Decía Ortega hablando de la diferencia entre una y otra, que así como la forma de expresión literaria vuelca sobre el lector todo su significado, y aun a veces más de lo que propiamente significa, “la expresión filosófica, en cambio, es hermética; aun en el caso más favorable, del pensador más claro, las puertecitas de la frase se cierran hacia el exterior. El sentido no sale afuera por su propio pie. Para entenderla, irremediablemente, hay que entrar en ella, y al estar dentro comprendemos el porqué de esa extraña condición aneja a la frase filosófica, que siendo frase y, por tanto, un decir, es al mismo tiempo, y mucho más que eso, silencio y secreto. [...] La frase filosófica no puede ser expansiva, porque es, por esencia, inclusiva. Pasa como con el amor o

el gran dolor, que cuando van a manifestarse, a decirse, se ahogan, estrangulada la garganta por la avalancha de cuanto habría que decir. El amor y el gran dolor son también, a su modo, sistemas y, consecuentemente, disciplinas de silencio y arcano” (OC, t.VI. Edit. Rev. de Occidente, p. 170).

¿Va, pues, de suyo que el lenguaje filosófico es naturalmente oscuro y misterioso? Démoslo por sentado, según parece deducirse de las palabras de Ortega. Tal vez por ello reclamaba para sí mismo y sus colegas la *cortesía de la claridad* (OC, t. VII. Edit. Rev. de Occidente, 3ª ed., p. 280). ¿Pero hasta dónde puede el filósofo, y más el filósofo metafísico, ser “cortés” en este sentido? No desde luego hasta el punto de desnaturalizar el tipo de conocimiento a que se dedica convirtiéndolo en “literatura”, alta literatura si se quiere, pero no por eso menos expuesta de dar gato por liebre<sup>1</sup>. Hay, pues, un límite en la buscada y deseada claridad filosófico-metafísica, que nace de la índole de su objeto y de la consiguiente naturaleza de la argumentación, cosa que la literatura propiamente dicha se salta a la torera, afanosa de brillantez y subjetividad, muy justo en su terreno, pero no tanto en un discurso que quiere ser ante todo conceptual. Decía a este respecto Juan Valera, agudo crítico y buen conocedor del percal, que “la oscuridad es falta en que incurre fácilmente quien filosofa, y más aún el que filosofa con elevación que el que filosofa de un modo rastrero. [...] Tal vez cierta oscuridad sea inevitable, o, al menos, harto difícil de evitar en la alta metafísica” (OC, t. II. Edit. Aguilar, p. 1520-1521). Sea dicho todo esto para comprender la dificultad lectora del libro que tenemos delante y valorar el esfuerzo de su autor, que, sin ocultar ni desvirtuar el arduo camino metafísico, ha hecho lo posible por hacerlo transitable a toda persona dotada de cultura media, media-alta, dispuesta a asumir la correspondiente actitud lectora. Es mérito destacable, fruto no ya de su cortesía *more orteguiano*, sino de su proceder metódico, no dar nada por sentado; seguir paso a paso los conceptos en su nacimiento y desarrollo; relacionarlos con otros semejantes para captar la respectiva singularidad de cada uno; y recapitular al final de cada sección, incluso de cada punto tratado, lo más importante de lo expuesto con anterioridad...

\* \* \*

El libro se divide en tres partes o secciones, se remata con una conclusión general y con una rica y selecta bibliografía con títulos en latín, alemán, español, francés, inglés e italiano. Concebida la primera parte como una introducción o guía para la lectura, se dedican unas ochenta páginas aproximadamente a poner

1 Otra cosa es que en aras de la divulgación “popular”, se apreste cautamente el filósofo a bajar la guardia del tecnicismo lingüístico, que está presente casi por necesidad en una monografía o tratado pensado expresamente como pieza de investigación o difusión entre especialistas.

en claro los supuestos sobre que el libro se asienta; esto es, como dice el autor, “las claves hermenéuticas del problema de la realidad”. Tenido, en efecto, ese problema como el único y gran problema de la metafísica tal como ha sido desde los griegos hasta hoy, el autor no comienza la búsqueda de esta disciplina esencial y su objeto a bote pronto, sino allanando el camino hacia ella dando tres pasos:

1. Dedicar el primero a analizar “las raíces históricas del problema de la realidad”; esto es, las diferentes filosofías que, dígase o no “metafísicas”, han tenido la pretensión de esclarecer, de una u otra forma, dicho problema. Y da este primer paso en alas del concepto de “horizonte”, tan querido de la hermenéutica, cuyo rico significado desbroza hasta llegar al concepto amplio y flexible de “fusión de horizontes”, que le ha permitido analizar y comprender mejor que ningún otro el proceso histórico, aceptando o rechazando en parte las distintas propuestas de ultimidad habidas. Consciente de que cada época histórica, y dentro de ella cada autor, opera necesariamente con prejuicios, se esfuerza aquí por descubrirlos facilitando así la comprensión de las diversas filosofías analizadas, yendo desde los griegos hasta Habermas.

Muestra el autor en su recorrido que la cuestión básica de la filosofía –el problema de la realidad– se despliega en horizontes históricos muy concretos, identificando los prejuicios a que responden cada uno de ellos: (a) la *movilidad*, en los griegos; (b) el *creacionismo* o la nihilidad, en todas las filosofías enraizadas de una u otra forma en la cultura judeo-cristiana, que es lo que conocemos como “historia de la filosofía occidental” casi en su totalidad; y (c) el *post-creacionismo* de la época contemporánea, que radicaliza los planteamientos mediante el desprendimiento (más o menos posible) de prejuicios, para poder atacar con mejor resultado que hasta aquí el acceso originario a la realidad. El autor, para quien no es esta una cuestión meramente intelectualista, abocada casi por necesidad al racionalismo filosófico y a la ontología sin más, cuando no a la pura abstracción; ni es tampoco una cuestión subjetiva o de sentimiento, rayana en escepticismo metafísico; después de decirnos lo que ha aprendido de la historia, incluyendo a los filósofos de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud) y a los críticos neopositivistas de la metafísica tradicional (Carnap), afirma y reclama el valor metodológico de este último horizonte (el *post-creacionismo*), que, si su génesis viene de muy atrás, aparece con claridad en el título de un largo ensayo de Brentano, *Abajo con los prejuicios* y, sobre todo, en el tan conocido lema de Husserl “volvamos a las cosas mismas” (*zurück zu den Sachen selbst*). Todo, pues, ha sido para Jesús Sáez estímulo: ya para incorporar positivamente métodos e ideas en vista de la metafísica a construir, ya para precaverse de los errores legítimamente criticados por unos o por otros a lo largo del tiempo. Reconoce que su posición, inspirada en Zubiri y abierta a otros a pensadores como Apel y Ricoeur, es la que ilumina su camino hacia la metafísica. Veámoslo.

2. Una vez analizada la primera clave hermenéutica desde la que, según el autor, podemos comenzar a comprender el problema de la realidad; esto es, el horizonte histórico en que se da, plantea y se despliega ese problema, aborda a continuación la cuestión del *concepto y objeto de la metafísica*. Lo hace morosamente, sin dar nada por supuesto, distinguiendo, primero, como se hacía en los tratados escolásticos, entre objeto material y formal, cuyos respectivos conceptos aclara. Recorre luego selectivamente la historia desde Platón hasta Zubiri, y aleccionado por ella, incorporando lo que cree oportuno, termina esta parte con la propuesta de su propia tesis acerca de dicha cuestión. Lo que interesa al autor aquí en última instancia es determinar qué debe entenderse por metafísica y cuál es su verdadero objeto. Necesario esclarecimiento, pues aparte que es preciso elegir entre los tres significados que *grosso modo* ha tenido esta ciencia a lo largo del tiempo –conocimiento del ente en cuanto *ente*, conocimiento del ente en cuanto *ser*, conocimiento de lo real en cuanto *real*, lo que supone saber qué es lo que se ha entendido y se entiende por ente, ser y realidad–; aparte de ello, el autor señala otras cuestiones disputadas implicadas en la determinación del objeto, a las que va respondiendo en el curso de la introducción a fin de obtener un claro significado del concepto y objeto de la metafísica, cuestión que ventila en el último punto de este segundo paso exponiendo su propia tesis.

Antes de llegar a ella, para tener una idea más precisa de la propuesta, expongamos brevemente algunas de las cuestiones o preguntas que se hace el autor en su camino: (a) ¿Es o no es necesario distinguir en el objeto de la metafísica el aspecto *material y formal*? Si se opta por el no, como hace, p.e., Ellacuría, ¿quedaría claro el campo propio de esta disciplina? (b) Supuesta la necesidad de la distinción, si el objeto material de la metafísica fuera el ente o el ser como contrapuestos de la realidad, ¿en qué se diferenciaría de la ontología este saber? ¿No se confundirían ambas ciencias? (c) Si la metafísica se apoya en un modo de entender la inteligencia, ¿qué es esta y cuál su objeto formal: el ente, el ser o la realidad? Por otro lado, ¿es tan distinta de los sentidos la inteligencia que no tenga nada que ver con ellos? o más bien, ¿no cabría pensar en una inteligencia sentiente, cuyo objeto formal fuera la realidad, de modo que no habría que *salir* de la sensibilidad para alcanzarla totalmente? (d) Si la metafísica es filosofía *primera*, como dijo Aristóteles, ¿qué función desempeñan las filosofías segundas –las que se ocupan de alguna región de lo real– respecto de aquella? ¿Cuál es su objeto material y formal? (e) Finalmente, ¿debería Dios ser también objeto de la metafísica? Supuesta la afirmativa, puesto que si nos ocupamos de lo divino ha de serlo en tanto que real y formando parte de la realidad ¿en qué se diferenciaría la metafísica (filosofía de la realidad) de la teología natural (filosofía acerca de Dios)?

Las respuestas a estas y a otras preguntas llevan a Jesús Sáez a exponer su propio concepto de la metafísica y su objeto, y lo hace siguiendo a Zubiri; pero



no a ciegas, sino críticamente, en apacible pero firme polémica con él, y con algunos ilustres zubirianos (Ellacuría, Diego Gracia, Pintor-Ramos) y con otras familias filosóficas (escolástica, neotomismo, Heidegger...), incorporando a la vez ideas de otras tradiciones (Ortega). Expongo aquí muy resumidamente su postura comenzando por la *quaestio nominis*:

(a) Los términos más adecuados para referirse a la *ciencia que se busca* (la metafísica) son los de “filosofía primera”, “filosofía de lo real en cuanto real” o “filosofía de la realidad transcendental”. Considera, pues, el autor erróneo y proclive a confusión el uso del término “ontología” aplicado sin más a la metafísica, pues la realidad, que es el objeto de esta, es otra cosa que el ente y el ser, objeto de aquella. Más aún, el mismo término de “metafísica”, que Sáez retiene en su libro por su larga tradición y sencillez expresiva, lo reputa en sí mismo inadecuado debido a sus reminiscencias históricas contaminantes.

(b) Frente a Ellacuría afirma que es preciso distinguir en el objeto de la metafísica los dos aspectos tradicionalmente aceptados: el material y el formal, pues de otra forma quedaría indefinido su campo de investigación propio y específico respecto de la ontología. En este supuesto: a) El objeto material de esta disciplina es la *totalidad “física” de lo real*; esto es, toda la realidad en su particularidad sin determinación alguna; realidad concreta y unitaria, no concepto, abstracción o nombre; no el ente o el ser, o la realidad histórica o inteligida, que sólo señalan una parte de ella. b) El objeto formal o perspectiva bajo la que la metafísica estudia el objeto material, es la *“transcendentalidad”*, esto es, lo real considerado como real, o realidad transcendental en su unidad física, lo cual está también en el orden de la realidad, no de la abstracción o del concepto. Lo formal metafísico indica simplemente la dimensión de transcendentalidad de la realidad sentida.

(c) Sáez defiende que la metafísica o filosofía de la realidad, por abarcar la *totalidad de lo real en su unidad* tiene la pretensión de alcanzar los principios últimos descriptivos o explicativos, las estructuras básicas de lo real en cuanto tal, y por ello ocupa un lugar fundamental en el organismo o sistema de las ciencias, y de ahí que sea llamada filosofía *primera* respecto de las que se ocupan del estudio de otras regiones de la realidad o filosofías segundas.

(d) El objeto material de la metafísica y de las ciencias o filosofías segundas es, en parte, el mismo: la realidad “material” dada en el sentir, pero sus objetos formales no coinciden: mientras que el de la metafísica es la *transcendentalidad de lo real*, la consideración de lo real *en cuanto real*, el de las ciencias es lo real *en cuanto tiene tales o cuales propiedades* que conoce mediante la cuantificación, medida y verificación experimental, según los métodos adecuados a las regiones de la realidad estudiadas. La filosofía de la realidad o metafísica se relaciona con

las ciencias respetándolas y teniéndolas en cuenta en aquello que les compete y a la vez profundizando en los objetos que estudia *en tanto que realidad*.

(e) Defiende también el autor que la metafísica, a la que se abstiene de darle el estatuto de ciencia por no caer en el campo resbaladizo de la ambigüedad del término, y por considerar que esta disciplina se halla en un nivel más profundo...; la metafísica –afirma Sáez– es radicalmente teo-logía, pues Dios, al ser momento de lo real en cuanto real (en el nivel transcendental), es también objeto suyo de estudio. La exigencia, pues, de ser teo-logía está dada en la misma naturaleza de la metafísica en cuanto saber transcendental de lo real. Estamos, pues, según él, en uno de los modos de acceso a Dios, *el intelectual*. De ahí la estrecha relación que ve el autor entre la “teo-logía” de la razón sentiente o filosofía de Dios en cuanto realidad y la “filosofía de la religión”.

(f) Finalmente, tratándose de un libro con pretensión de captar la realidad en su ultimidad transcendental, pensado además *more* zubiriano, no podía menos de hacerse presente también la teología revelada considerada en su relación con la teología filosófica. Para el autor es claro que entre una y otra hay mutua *complementariedad*, sin confusión de métodos y objetos, pues considera que ambas son autónomas en su orden, pero abiertas estructuralmente la una a la otra. Cada una de ellas aporta algo a la otra y a su vez necesita de la otra para su perfección. Es como un reflejo de la doctrina cristiana de la Encarnación, aplicada a la disciplina filosófica más radical. De esta forma, la metafísica que se propone en este libro, situada en el horizonte de la teología revelada, se convierte así, en la perspectiva del autor, en metafísica *integral*; o lo que es lo mismo, en una materia que aspira a captar la realidad –en cuanto es posible al hombre aquí y ahora– con toda la perfección y excelencia que cabe en la forma transcendental: punto al que confluje el esfuerzo investigador de Jesús Sáez.

3. El tercer y último paso de la introducción es un ensayo sobre el *problema del método*. Si hubiéramos de medir la importancia de este paso por el número de páginas que se le dedica en el libro, saldría claramente con ventaja respecto de los dos anteriores; y no es para menos, pues como decía el krausista Sanz del Río, el método caracteriza una filosofía y determina su valor; o como dice el mismo Jesús Sáez, “en nuestro método nos jugamos mucho personalmente”. De ahí su preocupación por dejar bien asentada su posición.

Después de unos apuntes preliminares sobre el método y su significado general, y después de recorrer los principales métodos que se han dado en la historia de la filosofía desde Aristóteles hasta Zubiri, poniendo de relieve sus aciertos y fracasos en la conquista de sus respectivos objetos de investigación, y en definitiva, de la realidad y su fundamento, se detiene largamente en exponer bajo la influencia sobre todo de los métodos zubiriano y fenomenológico, su propia

concepción del método formalmente metafísico, que marcha no a través de reglas lógicas, sino a través de la realidad, de formas de realidad; esto es, acontece en la vida misma.

Su punto de partida está en la *física realidad sentida*, en tanto que real; y como ella tiene un doble nivel (lo determinado y lo transcendental, lo descriptivo y la interpretación, lo analítico y lo sintético), ella misma impulsa a la inteligencia hacia adelante en busca del principio y fundamento de lo aprehendido en tanto que realidad. El ámbito del método –lo dado en la aprehensión– es, pues, abierto; nunca se reduce a lo que de él somos capaces de aprehender. De ahí la ampliación de la reflexión a otras realidades aprehendidas, hasta desear llegar al fundamento de todo lo real en cuanto real. Y como el método metafísico no lleva una dirección simple, como en línea recta, sino que en su unidad contiene, al modo de una esfera, un verdadero sistema de procesos, es marcha de ida y vuelta; su verdadera realización llega en la *experiencia* del fundamento. Por tanto, el método metafísico es abrirse paso formal y existencialmente en la realidad transcendental.

## CONCLUSIÓN

En diálogo abierto y crítico con toda la historia de la filosofía, en polémica apacible pero firme con algunas tradiciones como el tomismo, el racionalismo moderno o la escéptica postmodernidad, apegado sobre todo a Zubiri y algo más lejanamente a la fenomenología, el intento del autor por configurar una metafísica a la altura del siglo XXI es digno de encomio para quienes no han renunciado a buscar el último sentido de la realidad o tiempo perdido para aquellos que, aleccionados por tantas “metafísicas” fracasadas, han renunciado a arañar siquiera su dura corteza, han limitando su trato con ella a lo contable y medible a través de aparatos fabricados y controlados por la técnica más depurada. Sin renunciar ni mucho menos a las conquistas de la ciencia moderna, el esfuerzo de nuestro autor se sitúa sin embargo en ese horizonte de actuación intelectual que podríamos llamar *renovación en la tradición*, poniendo el énfasis sobre todo en la vía agustiniana, hoy al parecer en alza en el pensamiento cristiano.

\* \* \*

Permítaseme para terminar expresar algún deseo y algunas preguntas:

(1) Visto el lenguaje y la pretensión del libro, creo que no estaría de más al autor (y en general a los metafísicos españoles) acercarse a nuestra tradición krausista, pues verían en ella mucho de lo que intentan explicar: la división de la metafísica en dos partes fundamentales: analítica o descriptiva y sintética o

explicativa, así como la incorporación de la teología a su cuerpo doctrinal y al estilo de Aristóteles.

(2) Un aspecto de la polémica con el tomismo se refiere al rechazo del tercer grado de abstracción. Se insiste mucho en el libro que en la metafísica que aquí se busca no hay abstracciones, pero el hecho es que siempre que se ha rechazado eso se ha caído en la subjetividad: fideísmo, racionalismo, idealismo... Creo, pues, que habría que profundizar más en las características del tercer grado de abstracción, y compararlo con la afirmación de que la razón sentiente no abarca, como se dice, todos los contenidos talitativos del mundo. ¿Mediante qué proceso cognoscitivo se llegaría, pues, a eso otro “no talitativo”?

(3) Si la impresión primordial de realidad no es inducción ni deducción, ¿qué es, intuición? Esto merece ser aclarado para estar seguro que no andamos por la vía de la subjetividad.

(4) Los metafísicos españoles deberían hacer un esfuerzo en la cuestión del lenguaje para que su mensaje llegue a mayor número. No se trata ya de alcanzar la claridad conceptual, o de hacer un lenguaje conceptual (esto ya se hace), sino de volcar ese lenguaje en otro más *literario*, respetando en todo caso los límites que habrán de existir entre una y otra clase de discurso<sup>2</sup>. En este sentido hay que resaltar el gran esfuerzo hecho por Jesús Sáez, pero hay que seguir por ese camino.

Como reconoce el autor, publicar en pleno siglo XXI un tratado sobre el problema de la realidad puede parecer esperpéntico, irónico o trágico. Así será para muchos. Pero sobreponiéndose al “qué dirán”, lo que ha pretendido el autor jugando abiertamente sus cartas ha sido descubrir y afrontar los principales *problemas de la vida real y cotidiana*, convencido de que esos problemas son manifestación del problema más hondo de la realidad. Así pues, el libro quiere ser, como se ha dicho, una llamada a filosofar de veras; un volver a la realidad tratando de explicarla y de penetrar en las últimas razones, apuntando incluso a un Fundamento trascendente, visionado desde una plataforma intramundana y filosófica, ajena por principio y método a cualquier tipo de onto-teología. Lucha de Jacob, sin duda, la que ha librado Jesús Sáez.

2 Pensaba Ortega que “el filósofo tiene que extremar para sí propio el rigor metódico cuando investiga y persigue sus verdades, pero que al emitirlas y enunciarlas debe huir del cínico uso con que algunos hombres de ciencia se complacen, como Hércules de feria, en ostentar ante el público los *biceps* de su tecnicismo” (OC, t. VII. Edit. Rev. de Occidente, 3ª ed., p. 280).

**VALIENTE SÁNCHEZ-VALDEPEÑAS, Ángel Vicente, *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus Dionysiacum (LECTIO Buenanueva)*, Asociación Bendita María, Madrid 2013, 455 pp.**

**JESÚS MANUEL CONDERANA CERRILLO**

Doctor en Filosofía  
Profesor Encargado de Cátedra  
Facultad de Filosofía  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca / España  
jmconderanace@upsa.es

Recibido: 02/10/2014  
Aceptado: 03/10/2014

La tarea investigadora de Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas se centra en el estudio del *Corpus dionysiacum*. Su primer acercamiento fue su tesis doctoral sobre las conexiones entre este *Corpus* y la obra de Escoto Eriúgena. Tras la defensa de la tesis doctoral (*El Corpus dionysiacum y su influencia en la obra de Juan Escoto Eriúgena*, UNED, Madrid 2005), el autor afrontó específicamente la evolución del pensamiento eriugeniano. El autor señala que fruto de ese trabajo es la obra de la que nos ocupamos (pp. 33-34). En la actualidad trabaja en la revisión de una traducción del *Corpus* con vistas a su publicación.

El objetivo fundamental perseguido en esta obra es explicar el contenido del *Corpus dionysiacum*. El autor señala que no hay nada nuevo en este libro que no haya sido dicho ya (p. 34). Aun así, nos parecen muy valiosas la presentación de los temas abordados en el *Corpus* y la exposición del estado actual de las principales controversias acerca de su interpretación.

En coherencia con el objetivo señalado, opta el autor por un método expositivo que va desgranando articuladamente los diferentes temas que atraviesan los tratados, a diferencia, por ejemplo, de la magnífica obra de Schiavone que estudia los tratados por separado (cf. M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Marzorati Editore, Milano 1975). Se ahorran así posibles repeticiones o variaciones sobre un mismo tema y se gana, creemos, en claridad expositiva y en visión de conjunto. No se aborda, pues, en detalle el problema crítico de las variaciones doctrinales del mismo tema en diferentes obras ni se

estudia la influencia de este *Corpus* en Oriente y Occidente, lo que requeriría, ciertamente, como también señala el autor, un estudio de las traducciones latinas y siríacas, trabajo que todavía no ha sido realizado en profundidad y en su totalidad.

Aun con estas limitaciones –de las que es muy consciente el autor–, esta obra importa al que quiere mirar a los problemas mismos que aparecen en la historia del pensamiento y se interesa especialmente por su génesis. La recomendamos, pues, a todo aquel que se preocupa por acercarse al origen y devenir histórico de aquellas tesis de fondo que configuran nuestro modo de acercamiento y comprensión de la realidad.

Se agradece al autor que haya marcado con claridad sus objetivos, presupuestos, límites y, en especial, es de agradecer también las sugerencias que su obra abre para posteriores estudios e investigaciones. Algunas de estas perspectivas son señaladas explícitamente, como hemos recogido en un párrafo anterior.

No estamos ante una mera exposición de las controversias en las que se debaten los intérpretes actualmente, sino que el autor toma posición argumentada en cuestiones decisivas para la interpretación del *Corpus*: autor, destinatarios y objetivo que persigue. Para responder a estas cuestiones se parte de la agrupación en dos grandes corrientes de las interpretaciones del *Corpus* elaboradas en los siglos XIX y XX: una acentúa el platonismo-neoplatonismo del autor, otra, en cambio, su condición de cristiano. Respecto a la identificación del autor hay que recordar que el intrincado proceso por el que se llegó a la conclusión de que el autor del *Corpus dionysiacum* no podía ser Dionisio Areopagita ha sido uno de los esfuerzos filológicos e historiográficos más importantes de Occidente en el ámbito de las humanidades. Pero la lectura inteligente de Ángel Vicente permite algunas conclusiones de interés respecto a su identificación (no tanto en cuanto al autor concreto, sino más bien a su perfil). Para ello Ángel Vicente identifica en el *Corpus* referencias a tres grandes controversias de ese momento (finales siglo IV e inicios del V): la del paganismo contra el cristianismo; la lucha de la ortodoxia dentro del platonismo y la lucha de la ortodoxia dentro del cristianismo (calcedonianos y anticalcedonianos). Una lectura atenta del *Corpus* le permite al autor jerarquizar la importancia de estas controversias y extraer conclusiones diferentes de las imperantes en la tradición interpretativa.

En efecto, en la interpretación de los destinatarios y del mensaje del autor (aspectos ambos inseparables) ha sido tradicional entender que el *Corpus* o bien estaba dirigido a la predicación del Evangelio a los paganos cultos o bien que se trataba del último intento del platonismo para seguir perpetuándose en un ambiente cristiano, lo que le obligaba a emplear ese ropaje conceptual. La obra que nos ocupa, decíamos, se sitúa en una dirección interpretativa diferente que se está abriendo paso no sin dificultades (las críticas provenientes de la hermenéutica

tradicional y sus propias inconsistencias interpretativas, motivadas en ocasiones por la dificultad de comprensión del *Corpus*). La hipótesis a la que se suma Ángel Vicente afirma que el autor del *Corpus* es un teólogo cristiano (posiblemente monje primero y obispo después) que se dirige a teólogos cristianos para mediar en las controversias cristológicas y trinitarias desencadenadas a partir del Concilio de Calcedonia tratando de establecer entendimiento entre las diferentes posturas a fin de conseguir la paz. Para ello el autor no solo identifica las causas de las controversias (intervención en las mismas de individuos sin preparación, empleo de términos griegos controvertidos, alejamiento de la Tradición, de la Escritura y de la Iglesia), sino que indica también una serie de propuestas para poner fin a estas polémicas (alejarse a los no entendidos, ceñirse a las Escrituras y la Tradición... cf. p. 432-434). Una de las propuestas que más éxito histórico, teológico y espiritual (místico) han tenido es la contundente afirmación de la incognoscibilidad e inefabilidad de Dios en cuanto es supraesencial (que es precisamente y no sin motivo el título del libro que nos ocupa). Nos parece que esta línea interpretativa abre nuevas vías de comprensión del *Corpus* que son mucho más fructíferas que la interpretación tradicional, pues hacen más comprensible la obra al acercarla al contexto socioreligioso en el que se escribió.

En esta misma dirección, Ángel Valiente deja claro que el neoplatonismo del *Corpus* no es puro y simple neoplatonismo trasladado a un contexto cristiano. No hay propiamente un cristianismo neoplatonizado, ni un neoplatonismo cristianizado, sino que en el *Corpus* se encuentra el esfuerzo de un verdadero teólogo que emplea el elemento filosófico neoplatónico para mediar en unas controversias teológicas aportando una palabra autorizada por coherente, meditada y profunda. En este sentido no hay en el *Corpus* procesión a partir de Dios, sino verdadera creación: “aunque el esquema exterior es neoplatónico, el contenido esencial es cristiano” (p. 429). Tampoco son plotinianas la reflexión en torno a la belleza del Uno (el bien es superior a la belleza, p. 430). En otras ocasiones, como al tratar de entender la encarnación del Verbo, la síntesis no es tan ajena a las críticas de desvirtuación del mensaje cristiano. Dada la ambigüedad de esta fusión tan particular entre neoplatonismo y cristianismo tal vez no lleguemos nunca a saber si su autor es un cristiano formado en el platonismo o un neoplatónico convertido al cristianismo (p. 35). En todo caso sí parece que era uno de los convencidos de que si el cristianismo no era capaz de asimilar en profundidad la mejor expresión cultural de su época (de cada época habría que decir), su cristianismo sería, tal vez una religión mayoritaria, pero sin fundamento sólido (p. 134-135). Probablemente “Dionisio” era consciente de que la cultura es para cada época la gramática que han de emplear los cristianos para evangelizar a sus contemporáneos. La tesis es, pues, que la obra de Dionisio está dirigida a cristianos cultos (teólogos), de ahí el empleo de la filosofía neoplatónica, y que no pretende, por tanto, discutir con

los no cristianos como objetivo prioritario. Su pretensión última es intervenir con ánimo conciliador en las disputas teológicas de la época (pg. 21).

Examinadas las que nos parecen tesis de fondo, exponemos brevemente el contenido y la articulación del libro. La introducción nos parece demasiado extensa. Consideramos que algunos de sus apartados (los tres primeros) podrían haberse integrado en el capítulo primero que ejerce de capítulo introductorio por abordar temáticas que ayudarán al lector a contextualizar la problemática que se examinará en los capítulos siguientes. Por el contrario, sí son muy oportunas las páginas de la introducción donde el autor presenta sus posiciones claves en asuntos como los supuestos metodológicos desde los que abordará su investigación, las tesis cardinales que sostendrá y la razón de la estructura de la obra (especialmente el apartado IV).

La obra quiere ser una exposición del contenido del *Corpus* ordenada con fortuna en seis grandes temas (capítulos 2 a 7), pues el primer capítulo es “una primera aproximación”. Este capítulo, tras exponer las polémicas que condujeron a la conclusión de su carácter apócrifo, trata de identificar al verdadero autor, tarea inconclusa a día de hoy, tal vez por imposible, dado el estado de nuestros conocimientos sobre la época. Aún así admira, sin duda, la enorme erudición e imaginación de los investigadores que han intervenido en la polémica. Se abordan muy brevemente a continuación el contenido de cada uno de los tratados, la cronología de los mismos, las ediciones y las traducciones de que disponemos.

El capítulo segundo está dedicado a extraer las implicaciones y explicaciones del interés constante del autor del *Corpus* por vincularse a las Escrituras y a la Tradición de la Iglesia. Este interés nos hace pensar que estamos ante un teólogo cristiano que quiere serlo muy conscientemente. Por temática, este capítulo ejerce de marco de referencia para la exposición del resto de capítulos.

El capítulo tercero es con seguridad el más importante. Su tema da título al libro con toda razón, pues la indagación sobre el ser de Dios es decisiva en el *Corpus* y es la que más eco histórico ha tenido. Aborda las dificultades para comprender el ser de Dios que, sorprendentemente, ha de carecer de esencia, o mejor dicho, es supraesencial. No cabe ninguna duda de que esta cuestión quedó ya para siempre abierta, así como temáticas a ella vinculada: la preeminencia del ser sobre el bien o viceversa y la posición de Dios frente a su creación. La indecisión que muestra Dionisio sobre estas cuestiones no es fruto de falta de lucidez, sino más bien todo lo contrario, atendiendo a la condición en que nos encontramos los seres humanos.

Una vez abordado este tema crucial con la pericia expositiva de Ángel Vicente, se sigue con naturalidad la temática del capítulo cuarto que explica los métodos teológicos que emplea Dionisio para expresar el ser de Dios. El capítulo se esfuerza con acierto en mostrar que no se trata de métodos alternativos, sino



en realidad diversas formas complementarias de acceso a la realidad de Dios en la medida en que es posible para el hombre. El orden de estos capítulos nos parece muy pertinente: el método debe adaptarse al objeto y por eso es preciso que el ser de un objeto y su método de conocimiento formen siempre las dos caras de una misma moneda.

La estructuración de los capítulos que siguen también nos parece acertada: una vez abordado el ser de Dios (en la medida de lo posible para el conocimiento humano) conviene abordar precisamente la creación y, puesto que el contexto es neoplatónico, no queda más remedio que hacerlo exponiendo la concepción jerárquica del universo y sus implicaciones (capítulo 5). A pesar de lo dicho por el autor, no creo que esta parte sea solo la más neoplatónica del *Corpus* (con consecuencias difícilmente aceptables para un cristiano). Consideramos que también del tema del capítulo siguiente, el sexto, puede decirse lo mismo. El problema del mal no solo es una cuestión de difícil encaje en la interpretación de la obra de Dionisio, sino que es un tema muy problemático para el neoplatonismo mismo que termina por convertirlo en una consecuencia necesaria del hecho de la procesión del ser del Uno.

El capítulo 7 estudia la imagen, semejanza, divinización y unión con Dios. Este tema (con el que finaliza el libro) ocupa el lugar que le reserva el esquema neoplatónico de explicación del *exitus-reditus*. Mientras los capítulos anteriores abordaban el *exitus* de la realidad, ahora se aborda específicamente el *reditus* de la realidad más importante de todas: el hombre que vuelve a recuperar, de algún modo, su unión primigenia con Dios a través de los conceptos claves de imagen, semejanza, divinización y unión. Es de alabar en la exposición que, tratándose de neoplatonismo en gran medida, se siga un esquema neoplatónico de estructuración de la materia.

De todo lo dicho se sigue que esta obra es una muy buena introducción al *Corpus* por diversos motivos. En primer lugar por exponer los temas cruciales que lo configuran, más allá de su ubicación en una u otra de las obras de "Dionisio". En segundo lugar porque también se presentan cuestiones importantes que ha ido abordando la crítica histórica, más allá de las conclusiones a las que haya llegado: unas cerradas, otras abiertas y otras, aunque aparentemente concluidas, dignas de ser de nuevo sometidas a consideración. En tercer lugar por la claridad y orden en la exposición de todos los asuntos anteriores. Y, por último, por la abundante y actualizada bibliografía que cierra la obra. Echamos de menos, no obstante, algunos índices que ayudarían mucho a la consulta y al estudio del *Corpus* a partir de esta obra que pretende ser una monografía (p. 34): índice de conceptos, de términos griegos, de autores y de pasajes citados.

En conclusión hemos de decir que para esta obra tenemos sobre todo alabanzas por el trabajo realizado por su autor y la petición de que nos regale su

traducción anotada del *Corpus*, que esperamos sea pronto, pues con seguridad ha de ser una aportación de interés al conocimiento de una fuente muy valiosa en la formación de la espiritualidad, teología y cultura de oriente y occidente. Será ocasión también de un renovado acceso a este Grande que no deja de enriquecer a todos los que a él nos acercamos.

**ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María, *Las armonías de la razón en Kant. Libertad, Sentimiento de lo bello y teleología de la naturaleza*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2013, 366 págs.**

**CIRILO FLÓREZ MIGUEL**

Doctor en Filosofía  
Profesor Emérito  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Salamanca  
Salamanca / España  
cirilo@usal.es

Recibido: 22/09/2014  
Aceptado: 03/10/2014

Se trata de un texto amplio, cuyo tema es la finalidad en la filosofía de Kant; tema que ya había sido analizado por la autora en un texto anterior. En este caso el análisis tiene como objetivo la *Crítica del Juicio* de Kant, a propósito de la cual se pregunta en qué medida esa obra de Kant intenta articular las dos *Críticas* anteriores; tarea que cumple, tesis básica del texto, sirviéndose del tema de la finalidad. Para explicar esto defiende que la *Crítica del Juicio* es en el fondo “un discurso sobre el hombre”, en el que destaca lo sensible tanto en el propio hombre como fuera de él, en la naturaleza. Una de las preocupaciones fundamentales de la autora es la de explicar el papel de lo sensible en las tres *Críticas* kantianas. Para ello construye una argumentación didáctica y apoyada en textos kantianos, que va desgranando a lo largo de la obra.

La argumentación, en la primera parte del texto, se apoya en el peso de la moralidad en la filosofía de Kant; y así en el capítulo 2º de la primera parte, centrándose en la *Fundamentación*, analiza el contraste entre la finalidad de una voluntad buena que actúa de acuerdo con la representación de la ley y los fines dependientes de la sensibilidad movida por inclinaciones; destacando el concepto de reino de los fines como el espacio para la realización de los fines morales, espacio que en la *Crítica del Juicio* adquirirá un relieve peculiar.

En el capítulo 3º continúa desarrollando el argumento del contraste entre la causalidad de la naturaleza y la causalidad de la voluntad, destacando el hecho de que la presencia de la sensibilidad en el ámbito de la razón práctica se realiza por el camino del sentimiento y no de la intuición, como era el caso de la razón

pura. Es decir, que así como en el ámbito de la razón pura el elemento *a priori* de los conceptos necesita de una materia para tener contenido, en el ámbito de la razón práctica ocurre lo mismo; pero en este caso el contenido no lo proporciona la intuición, sino el sentimiento, a partir de apetitos e inclinaciones. De todos modos, en el ámbito de la razón práctica no se puede “explicar” el hecho de la libertad de la misma forma que cabe “explicar” los fenómenos en el caso de la razón pura. Esta dificultad plantea la exigencia de analizar nuevos caminos, cosa que hace la autora estudiando la diferencia entre “obrar por interés” y “tomar interés por algo”, lo que lleva a destacar la relevancia del “sentimiento moral” en general y del sentimiento del placer o del dolor en particular, en cuanto componente sensible, que permite una cierta concordancia entre deber y querer, camino que encontrará su solución en la *Crítica del Juicio*. Una de las peculiaridades de la argumentación es que apunta siempre hacia la *Crítica del Juicio*, que según la autora es el texto en el que Kant da solución a las dificultades con las que se va encontrando en su obra anterior al buscar la armonía entre lo sensible y lo moral, la naturaleza y la libertad.

En el capítulo 4º analiza la “tercera naturaleza” y el papel que dicho concepto juega en la búsqueda de esa armonía; y en el capítulo 5º, que cierra la primera parte del texto, va desgranando las dificultades que se le van presentando a Kant en el desarrollo de su filosofía y se detiene en el análisis del “objeto de la razón práctica” o supremo bien, que sería “la encarnación u objetivación de lo moral y lo sensible” (147); asimismo analiza las dificultades que en torno a este objeto se le van presentado a Kant, para concluir esta primera parte del texto diciendo que “para fundar la posibilidad de la síntesis en este mundo será necesario ampliar el concepto de legalidad de lo sensible” (176), lo que va a ocurrir en la *Crítica del Juicio*, que va a ser el objeto de análisis de la segunda parte del texto.

Las dos primeras *Críticas* desembocan en una fragmentación del hombre, que la tercera *Crítica*, la *Crítica del Juicio*, va corregir con un replanteamiento del discurso acerca del hombre como ser sensible. Tal replanteamiento tiene lugar en un nuevo territorio de la realidad en el que encuentran su articulación lo sensible y lo moral. Ese nuevo territorio es el de la historia, lo que conduce a la autora a calificar a la tercera *Crítica* de Kant como una “crítica de la razón histórica”; tesis que va a ir justificando, con textos y reflexiones didácticas, en el desarrollo de este primer capítulo de la segunda parte y capítulo 6º del libro, en el que ocupa un lugar central el análisis de lo bello y su peculiaridad en el ámbito de los sentimientos, peculiaridad centrada en el juicio de gusto y su cualidad de juicio desinteresado frente a los juicios interesados tanto de lo agradable como de lo bueno.

En el capítulo 7º analiza las peculiaridades del juicio de gusto, la primera de las cuales es la intersubjetividad, dimensión que se manifiesta en la universalidad

de dicho juicio, así como en el sentido común que hace posible esa universalidad. La experiencia de lo bello, que tiene lugar en el juicio de gusto, se funda en el sentimiento estético, apoyado en un “juicio público” y fundado en la reflexión y no en planteamientos privados. La reflexión implica una “capacidad de enjuiciamiento”, que no es otra cosa que el “reconocimiento del otro”, poniéndonos en su lugar. Lo que en definitiva significa gusto es la participación en una comunidad, asumir un punto de vista comunitario, juzgando reflexivamente; es decir, no según mi sentimiento (egoísmo), sino según un sentimiento universal (comunitario), que es el gusto reglado, “intersubjetivo” y establecido comunitariamente como “validez universal”, al cual nos acoplamos no “enjuiciando” los objetos, sino enjuiciando lo que la comunidad ha establecido como válido, que es lo que Kant denomina “sentido común estético”, que se apoya en la “ejemplaridad”, que es la que funda la “validez universal” como ideal a realizar.

Siguiendo el tema del juicio de gusto entramos en el capítulo 8º, que se centra en la finalidad estética. En este capítulo se inicia la argumentación distinguiendo la finalidad estética de la finalidad práctica. La finalidad estética es una finalidad sin fin; lo que quiere decir que es una finalidad formal y subjetiva basada en la armonía de la imaginación y el entendimiento; siendo esta armonía la que fundamenta la peculiaridad de lo estético frente a lo teórico y lo práctico. El juicio de gusto tiene su fundamento en la forma de las representaciones, que es lo que hace de él un “elemento peculiar” frente al juicio de conocimiento, así como frente a la norma moral, como se esfuerza por demostrar la autora a fin de destacar lo que ella llama rendimiento para la ampliación del sentimiento de placer, que trae consigo un nuevo concepto de naturaleza, entendido como adecuación final al juicio, en el cual tiene lugar el encuentro de la naturaleza y la moralidad, que aporta nuevas perspectivas a la filosofía crítica, como se va a intentar mostrar en los últimos capítulos del libro.

El capítulo 9º analiza el planteamiento kantiano de la teleología, que es el tema que cierra la *Crítica del Juicio*. Empieza analizando el concepto de “fin natural”, las cosas como fines naturales, para desembocar en la naturaleza o mundo como “sistema de fines”, que según su interpretación implica una idea conforme a la cual cabe interpretar la naturaleza y que lleva a pensar en un entendimiento originario como causa del mundo. Cerrando el capítulo aborda el concepto de “fin final” de la naturaleza, distinguiendo tres sentidos de dicho concepto, cuyo análisis da paso al último capítulo del libro con el que se cierra la investigación.

El capítulo 10º y último del libro cierra, como una especie de conclusión, la argumentación que ha venido desplegándose a lo largo del libro y que se concreta en la vinculación en el sujeto humano de las dimensiones natural y moral; vinculación que la autora expone en este capítulo a través del análisis de los conceptos

de “fin último” y “fin final”. El sujeto humano, como ser sensible, es el fin último de la naturaleza, y como tal y dado su carácter de ser moral, es al mismo tiempo “fin final” de la misma, pasando a ser el orientador tanto de su naturaleza propia como de la naturaleza exterior, introduciendo en ella la teleología, a la que queda subordinado el mecanismo de la naturaleza. Armonizar naturaleza y moralidad, mecanismo y teleología se convierte en un ideal, que como tal tiene que ir siendo realizado en el mundo bajo la orientación del hombre; con lo cual la dimensión moral del hombre queda “encajada” o “encarnada” en la naturaleza misma, confirmando el primado de la razón práctica sobre la razón pura, que es una de las tesis fundamentales de la filosofía kantiana. El hombre y su libertad pasan a ser señores de la naturaleza y la armonía entre esos dos elementos, naturaleza y libertad, configura un nuevo *a priori*, en el que los otros dos quedan unificados.

El libro es un riguroso trabajo articulado sobre textos kantianos organizado siguiendo las pautas didácticas de la enseñanza, lo que hace que haya reiteraciones, que en un trabajo de clase tienen su sentido; pero que en un texto para la lectura deberían ser eliminadas; y de esa manera el texto ganaría en fluidez, sin perder, por otra parte, rigor en la exposición de los argumentos.

**BERCIANO VILLALIBRE, Modesto, *Metafísica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (SAPIENTIA RERUM. Serie de Manuales de Filosofía), 2012, 314 pp.**

**ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS**

Doctora en Filosofía  
Catedrática de Teoría del Conocimiento y de Metafísica  
Facultad de Filosofía  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca / España  
amandaluzro@upsa.es

Recibido: 16/07/2014  
Aceptado: 03/10/2014

No puede decirse que la producción bibliográfica actual sobre metafísica sea copiosa, pero sí mantiene un ritmo constante. Y una consideración de la misma pone de manifiesto que los escritos sobre metafísica siguen interrogándose por los grandes problemas de la gran tradición filosófica en torno al ser, al hombre y a Dios. El tratamiento de estos problemas se hace con frecuencia en forma de cuestiones sueltas más que en forma de tratados sistemáticos; pero en ambos casos se pone de relieve que metafísica significa también hoy saber de ultimidades, pretensión de inteligibilidad última de lo real, que, incluso partiendo de la experiencia sensible y contando con lo que sobre ella nos dicen las ciencias particulares, intenta ir más allá de éstas.

Sin embargo, las sucesivas crisis de la metafísica o, en términos más positivos, los distintos horizontes de la metafísica occidental, si bien no impiden una continuidad básica en la noción de metafísica, sí obligan a preguntarse por el sentido de la metafísica hoy y por el enfoque adecuado para una metafísica actual.

El presente libro plantea y desarrolla de una forma sistemática los temas clásicos de la metafísica. El tratamiento de estos pretende tener un carácter introductorio. Pero uno de los rasgos más destacables y valiosos del libro es el intento de su autor de ofrecer una apropiación actual de los mismos.

Modesto Berciano, catedrático de Metafísica en la Universidad de Oviedo, de donde es actualmente Profesor Emérito Honorífico, especialista en Heidegger y autor de una importante cantidad de publicaciones sobre metafísica, teología

natural y grandes problemas de la historia de la filosofía, asume en este libro el difícil papel de repensar la metafísica hoy. El objetivo de M. Berciano es presentar una “metafísica actual” (p. 7).

Ello supone plantear y afrontar algunas preguntas previas: ¿Tiene sentido hablar de metafísica hoy? ¿Cuál sería su enfoque más adecuado? ¿Cuál debe ser el punto de partida de una metafísica actual? (cap. I).

En relación con estas preguntas el profesor Berciano formula y desarrolla dos orientaciones principales. La primera de ellas es el diálogo con la historia de la metafísica; la segunda y más peculiar del libro es la declaración del autor a favor del enfoque de la metafísica de Aristóteles (Cf. Cap. I).

Una metafísica actual tiene que empezar por tomar en consideración tanto las diferentes concepciones históricas de la metafísica como las críticas u objeciones a la misma: desde Platón hasta la postmodernidad, pasando por Aristóteles, el pensamiento cristiano, el racionalismo, el empirismo, Kant, el Idealismo alemán y Heidegger, entre otros (Cap. II).

Este diálogo con la historia no obedece a motivos de simple curiosidad y de erudición, sino que quiere ser el marco adecuado en el que plantear las preguntas de sí, a pesar de ello, tiene sentido seguir hablando hoy de metafísica y qué aspectos debería integrar (Cap. III).

La historia de la metafísica nos muestra que ésta retorna una y otra vez porque los motivos que subyacen a ella siguen presentes. Entre ellos, la aspiración del hombre al saber, la problematicidad de la experiencia, la insuficiencia de las ciencias y el reconocimiento de sus límites, por parte de la nueva física, para dar respuestas últimas; la distinción entre la realidad fenoménica y la nouménica, la incapacidad misma de la metafísica para responder a las preguntas que ella misma plantea y que quedan abiertas, y el interrogante, nunca resuelto del todo, por el sentido de nuestra existencia y por los fines supremos de la razón.

La consideración de la historia, lejos de cerrar el camino hacia la metafísica, a lo que conduce es al reconocimiento de instancias y vías que han de entrar a formar parte de una metafísica actual. A la luz de la historia, en una metafísica actual deberían tomarse en consideración todos estos aspectos: la experiencia como punto de partida y la contribución de las ciencias al conocimiento de la realidad; la relación sujeto-objeto en la constitución del conocimiento; el sujeto finito temporal e histórico, y lo implícito y presupuesto en éste, como un ámbito previo a lo objetivo; la dialéctica en sus múltiples acepciones; una visión dinámica de la realidad, presente tanto en la filosofía como en las ciencias; la hermenéutica, según la cual lo conocido es siempre susceptible de reinterpretación; y finalmente, la reflexión sobre el ser como distinto del ente y la pregunta por un principio absoluto.



Modesto Berciano intenta recoger todos esos elementos y sistematizarlos en torno a un punto de partida y núcleo central: la experiencia en su complejidad y problematicidad.

Como decíamos, uno de los aspectos más contundentes del libro desde el comienzo es la declaración del autor a favor del enfoque de la metafísica de Aristóteles (Cf. Cap. I).

Pero dicha opción no quiere significar una repetición de Aristóteles, en el sentido vulgar del término *repetición*. La cuestión que está en juego es la importante y a la vez clásica cuestión del *punto de partida* de la metafísica. Lo que el autor defiende al elegir el enfoque de Aristóteles es la necesidad de partir de la experiencia y su complejidad. Es en esta perspectiva del punto de partida de la metafísica en la que el prof. Berciano prefiere seguir la línea trazada por Aristóteles, frente a las metafísicas que sitúan el punto de partida directamente en Dios y frente a aquellas que lo sitúan en el sujeto o en el objeto en tanto que conocido.

Considerada por el empirismo, el positivismo, el neopositivismo, como una instancia crítica de la metafísica, lo que Berciano viene a defender es que la experiencia no tiene por qué ser vista como una instancia antimetafísica, si, superando un concepto pobre de experiencia, se repara en la complejidad y problematicidad de la misma.

El capítulo IV está destinado a mostrar dicha complejidad y problematicidad. Los argumentos se encuentran en la misma historia de la filosofía e incluso en el propio conocimiento científico. Entre los exponentes de dicha complejidad cabe mencionar: lo implícito y reclamado por la misma experiencia sensible, como son las causas y los primeros principios de la metafísica aristotélica; la mediación del sujeto en la constitución de la experiencia, en la línea de los *a priori* kantianos; la experiencia entendida al modo hegeliano de experiencia de la conciencia; la experiencia como intuición de esencias, según la fenomenología husserliana; o de acuerdo con Heidegger, la experiencia que tiene el hombre como *ser-en-el-mundo* y la experiencia en el círculo entre lo pre-sabido y lo sabido, lo implícito y lo explícito. Además, tenemos experiencia de la problematicidad de la experiencia. Su contingencia o su insuficiencia para dar cuenta de sí misma hace que vayamos más allá de ella. De esa problematicidad nace justamente la metafísica, tal como han puesto de manifiesto Aristóteles, Kant, Heidegger y Zubiri, entre otros. La misma ciencia es hoy consciente de los límites de la experiencia científica para alcanzar el mundo real.

La experiencia en su complejidad y problematicidad se presenta como el punto de partida adecuado de una metafísica actual. Y de todos los exponentes mencionados, Berciano opta por seguir como modelo el representado por la metafísica de Aristóteles, quien sintetizó la complejidad de la experiencia en “una expresión: *lo que es*” (p. 65).

Aristóteles parte de la experiencia y busca sus causas y primeros principios. De acuerdo con este modelo, el libro estudia en sucesivos capítulos los grandes temas de la metafísica: el ente en cuanto ente como objeto de la metafísica y las propiedades transcendentales del ente (caps. V-VI); los primeros principios del ente (cap. VII), la substancia en sus distintos aspectos (caps. VIII-XII) y la causalidad (caps. XIII-XV).

El desarrollo de cada uno de los capítulos sigue un esquema general común: se plantea la importancia del problema en el marco del punto de partida de la complejidad de la experiencia; se estudian los momentos históricos más importantes, desde la filosofía griega hasta la actualidad filosófica, sin olvidar las aportaciones de las ciencias, y se concluye habitualmente con una valoración sobre la problemática tratada, en la que a menudo se pone de relieve que la complejidad del problema impide respuestas definitivas.

Temas tan antiguos y aparentemente tan abstractos como el de los transcendentales y el de los primeros principios del ente, tienen importantes repercusiones para la comprensión de la realidad, de nuestro yo, del conocimiento y de la ciencia. Que principios como el de identidad o el de contradicción no sean demostrables no significa que no sean presupuestos necesarios, como ya viera Aristóteles o como en la filosofía actual defiende la pragmática transcendental de Apel, por mencionar algún ejemplo.

En general, los conceptos con los que Aristóteles pretendió una intelección de lo real han sido objeto de reflexión, con distintas modulaciones y desde diferentes perspectivas, a lo largo de toda la historia de la metafísica. Pero una metafísica actual debe preguntarse, por ejemplo, a propósito de la substancia: “¿Qué concepto de substancia sería más conforme con la realidad y debería ser tenido en cuenta en una reflexión metafísica actual?” (p. 130). Berciano no se decanta por ninguno en particular; más bien ve en las diferentes doctrinas sobre la substancia aportaciones a tener en cuenta. A su juicio, la cuestión principal es la del fundamento, la del ser de la substancia finita, la cual no tiene en sí misma su razón de ser. Ésta es una cuestión que queda abierta y que no debe dejar de plantearse en una metafísica actual.

Uno de los aspectos por el que sí se decanta el autor es por la defensa del carácter dinámico de la realidad, visto ya por Aristóteles, teorizado por diversas corrientes filosóficas desde posiciones muy diversas (marxismo, idealismo, hermenéutica) y confirmado por las ciencias, como puede advertirse en la teoría de la evolución y en la física actual, que concibe los elementos últimos de la materia como cuantos de energía.

Pero la estructura dinámica de la realidad plantea interrogantes como los siguientes: “¿Cómo surge lo nuevo?” ¿Son necesarios dos principios? (p. 144).

Precisamente, una de las posiciones que defiende Berciano es la insuficiencia de la materia como principio único para dar cuenta de la complejidad de la experiencia; otra cosa distinta es que la ciencia, con sus métodos, no pueda descubrir más principios que la materia. De acuerdo con U. Moulines, “dado que la noción de ‘materia’ está hoy día tanto o más oscura que nunca, afirmar ‘todo es materia’ es una afirmación por lo menos igualmente oscura y aún más aventurada (...) Es mucho más plausible un pluralismo, que admita que la realidad (o mejor dicho, la multitud de realidades) puede subsumirse bajo distintas categorías ontológicas básicas y mutuamente irreducibles” (p. 192).

De hecho, la pregunta por la vida sigue siendo hoy un misterio; en el marco de la evolución humana siguen pendientes dos grandes interrogantes: “Uno es la base genética de la transformación de simio en humano; el otro es la transformación de cerebro a mente” (p. 187).

Entre los aspectos de interés actual, cabe destacar también ciertas distinciones de la tradición metafísica en torno a la causalidad: por ejemplo, la distinción entre la causa eficiente como principio del movimiento y la causa eficiente como principio de la existencia; la diferencia entre causa principal y causa instrumental; la distinción entre causa física y causa moral. A mi modo de ver, estos diferentes sentidos de la causa eficiente podrían ser valiosos para responder a ciertos intentos actuales de poner en entredicho la libertad de la voluntad apoyándose en simples experimentos.

Lo mismo podría decirse respecto a la actualidad de la problemática de la finalidad de la naturaleza, la cual reaparece en el ámbito de las teorías cosmológicas y de la biología, como se pone de relieve en las teorías del principio antrópico y del diseño inteligente.

Además del trabajo de reconstrucción histórica de los problemas y del intento de una apropiación actual de los mismos, cabe destacar como otro rasgo característico de este libro la declaración expresa de ciertas convicciones del autor.

A la ya mencionada sobre la insuficiencia de la materia como el principio único de la realidad, podría añadirse su defensa del valor ontológico de la causalidad, que apoya en dos razones principales: “la existencia de lo contingente, de lo finito, y el aumento de ser en el proceso de la evolución” (p. 218). Consciente del modo como se plantea en la ciencia, Berciano declara que “recurrir a leyes es quedarse en el funcionamiento de una realidad ya hecha (...) Esto le puede bastar al físico. Pero el filósofo se pregunta, más allá del funcionamiento, por las causas de las leyes (p. 222).

En su idea de metafísica defiende la diferencia entre ente y ser. Por eso, a los capítulos sobre los principios, los componentes y las causas de entes, sigue otro capítulo sobre la pregunta por el ser (cap. XVI). En lo que concierne a la noción

de ser, hay que destacar su insatisfacción ante la propuesta heideggeriana del ser como *Ereignis*.

Su dedicación a la investigación de la obra de Heidegger no le impide sostener de modo contundente la necesidad de ir más allá del *Ereignis* y afirmar un ser subsistente: “La pregunta por un principio primero y absoluto parece más propia de la reflexión filosófica que quedarse ante un simple acaecer o ante el mero hecho de que la realidad de experiencia es” (p. 281).

Con ello, la metafísica entraría en el ámbito de lo teológico. Precisamente, otra de sus convicciones es que la metafísica, de acuerdo con Aristóteles y con la filosofía moderna y contemporánea, ha de intentar desligarse de lo teológico en su reflexión, en el sentido de que, más que punto de partida, lo teológico es algo con lo que la metafísica tropieza al final, “como le sucedió al mismo Aristóteles” (p. 81). En esta perspectiva, también le indujo a seguir el enfoque de Aristóteles el hecho de que éste incluyera el principio absoluto en la metafísica general en vez de abordarlo en tratado independiente. A partir de él, la teología tuvo influjo en la metafísica ya en el platonismo medio; y luego en el cristianismo. Por todo ello el último capítulo está dedicado a la pregunta por un principio absoluto (cap. XVII).

Lo que justifica la pregunta por un primer principio es la complejidad y problematicidad de la experiencia; su carácter no absoluto “remite *hacia otra* realidad que sea su fundamento y dé razón de ella” (p. 281). Se trata, por tanto, de un principio que está “más allá de la experiencia”, es decir, “transcendente” (p. 282); y siendo trascendente, no va a ser posible “una identificación y comprensión del mismo” (p. 282). Por eso, la reflexión metafísica nunca puede ser definitiva. Sin embargo, siempre estará justificada la búsqueda de un principio “que sea lo más coherente posible con la experiencia de la realidad alcanzada en cada época” (p. 282).

Por otro lado, por principio absoluto entiende principio del ser; por eso, el principio aristotélico del movimiento no es en realidad un principio absoluto. En esta perspectiva, otra de las convicciones del prof. Berciano es que la idea de creación es adecuada para una metafísica actual. Lo que sí queda abierto es “qué idea de creación habría que aceptar hoy” (p. 308).

Como puede apreciarse, el libro mantiene hasta el final una argumentación fuertemente consistente con la idea de la experiencia compleja y problemática como el punto de partida adecuado para una metafísica actual.

Al denso contenido del libro acompaña un importante trabajo de fundamentación bibliográfica. Además de una Bibliografía inicial, en la que se recogen algunas fuentes principales y estudios especializados, cada uno de los capítulos va precedido de una Bibliografía especial sobre el tema en cuestión, que inclu-

ye tanto las fuentes como títulos relevantes (clásicos y recientes) de estudios especializados.

A mi modo de ver, este libro no debe ser leído como un libro de metafísica aristotélica. El esquema de Aristóteles se sigue principalmente en dos aspectos: la experiencia problemática como punto de partida y el aristotélico *que es* (*tò ón*), como objeto de la metafísica, por un lado, y la disposición o estructuración sistemática de los problemas fundamentales en los que desde Aristóteles ha cristalizado la reflexión metafísica sobre esa experiencia problemática, por el otro.

Pero el libro es, ante todo, un libro de metafísica actual, en el que se muestra que los temas planteados por Aristóteles son susceptibles de ser repensados y completados a la luz de las aportaciones de los desarrollos científicos más recientes y de la larga tradición de la metafísica.

Además, es un libro de metafísica actual por otra sencilla razón: porque los grandes problemas siguen quedando abiertos. A lo largo de la obra se va dibujando la visión de la metafísica como un camino del pensar en proceso y construcción constantes<sup>1</sup>, en la que se adivina la influencia de Heidegger, a quien ha dedicado una buena parte de su producción filosófica; pero al que, por otro lado, como se ha visto, tampoco duda en criticar.

De todos modos, Heidegger constituye una de las bases fundamentales de la concepción que tiene M. Berciano de la metafísica, según puede apreciarse en la siguiente declaración, justamente a propósito de la imposibilidad de dar una respuesta definitiva a la pregunta sobre el primer principio: “Heidegger dice también que ‘el preguntar es la devoción del pensar’. El pensar es preguntar y permanecer en camino; renunciar a preguntar es renunciar a filosofar. Hay que permanecer preguntando y construyendo camino, aunque este no llegue a ser una carretera desde un ‘de dónde’ a un ‘a dónde’” (p. 282).

1 “La metafísica parece que ha de ser un camino; camino que ha de repetirse a partir de nuevas experiencias; proceso hermenéutico, en el que habrá que reinterpretar constantemente el camino ya andado. Como tal, la metafísica no sólo es posible, sino que es necesaria. Deberá partir de una experiencia lo más integral que sea posible; e intentar llegar a conclusiones sobre la concepción más coherente con esa experiencia; y estar siempre dispuesta a repetir las mismas preguntas y a andar una y otra vez su camino desde nuevos puntos de partida” (p. 82).



**TORRALBA ROSELLÓ, F., *La ética como angustia. Kierkegaard y Aranguren*. Barcelona: Proteus, 2013, 153 pp.**

**JOSÉ LUIS GUZÓN NESTAR**

Doctor en Filosofía  
Profesor Adjunto  
Facultad de Filosofía  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca / España  
jlguzonne@upsa.es

Recibido: 31/01/2014  
Aceptado: 03/10/2014

Francesc Torralba es profesor en la Universidad Ramon Llull de Barcelona y dirige la Cátedra «Ethos» de Ética Aplicada de dicha universidad. Él estudió filosofía y se doctoró con un trabajo sobre el autor danés, que después ha estado presente en su producción: *Punt d'inflexió. Lectura de Kierkegaard* (1992), *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard* (1993) e *Ironía y destino. La filosofía secreta de Sören Kierkegaard* (2013).

Esta obra, *La ética como angustia*, que entra plenamente dentro de su especialidad, está compuesta de una introducción, tres capítulos, unas conclusiones y la bibliografía. La introducción lleva por título «Aranguren, lector de Kierkegaard» y es donde manifiesta su intención: «explorar la recepción del pensamiento de Sören Kierkegaard (1813-1855) en la obra del profesor José Luis López Aranguren (1909-1996)» (p. 11), para quien el autor danés es uno de los tres autores más considerables de la segunda mitad del siglo pasado (Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey) (cf. pp. 12-13).

El pensador señala que, después de don Miguel de Unamuno y del escritor mallorquín Joan Estelrich (1896-1958), López Aranguren es quien, dentro de la filosofía española, «ahonda con más profusión y penetración intelectual en las categorías kierkegaardianas y las introduce en su propia filosofía práctica» (p. 12).

El primer capítulo, titulado «La galaxia Kierkegaard», es una aproximación a las claves de su pensamiento. Quizás la parte más significativa, y a la par más lograda –en mi opinión–, es el desarrollo de las categorías clave: instante, repeti-

ción, decisión, seriedad, angustia, desesperación, preocupación, autenticidad, fe y esperanza.

La segunda parte o capítulo, bajo el título «la huella de Kierkegaard», recoge la opinión de López Aranguren para quien el autor danés es padre de diversas ramas de la filosofía y la teología. En concreto, la teología dialéctica, el existencialismo y la filosofía y teología de la esperanza. Según Torralba la influencia de Kierkegaard trasciende estos círculos señalados, que la crítica ha ido consolidando y aquilatando, para extenderse por la filosofía del lenguaje, la filosofía lacaniana, la hermenéutica de Hans Georg Gadamer, el pensamiento postfreudiano heterodoxo, *il pensiero debole* de la postmodernidad y el pensamiento personalista tanto francófono como germánico (cf. pp. 87-88).

No desatiende tampoco la huella del pensador danés en la teología católica. Al hilo de lo que señala Aranguren, Torralba añade otros pensadores. La lista está bastante bien cumplida aun no siendo exhaustiva: Romano Guardini (1885-1968), Erich Przywara (1889-1972), Henri de Lubac (1896-1991), Karl Rahner (1904-1984), Hans Urs von Balthasar (1905-1988), Johann Baptist Metz (1928-) y Joseph A. Ratzinger (1927-). Una de sus conclusiones es que, «a pesar de su talante esencialmente luterano, Kierkegaard aporta una serie de reflexiones en el campo de la teología cristiana, de la espiritualidad, de la oración, en definitiva, de lo que significa ser cristiano en el mundo, que no sólo han fecundado la teología luterana, sino a los grandes teólogos católicos del siglo XX» (p.110).

La tercera parte se titula «Contrapuntos» y en ella Francesc Torralba sintetiza el diálogo que José Luis López Aranguren ha realizado con otros filósofos de diversas tendencias. En concreto, recrea la relación Kierkegaard-Lutero, Kierkegaard-Pascal y Kierkegaard-Unamuno. Se detiene, evidentemente, en el último. Sostiene que Unamuno en su cercanía al pensamiento del autor danés recreó las doctrinas de la individualidad existencial, de la angustia y del irracionalismo anticipándose de un modo original a muchos temas del existencialismo posterior (cf. p. 133). Subraya que la fe de Unamuno se hallaba radicada en pensadores del ámbito evangélico, que conocía excelentemente, y estaba un poco alejada del modo de vivirla del catolicismo de su época. Se detiene en el influjo kierkegaardiano en dos obras de don Miguel: *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, que no se han de tomar como ejemplos exclusivos, ya que son muchos los elementos que unen a ambos pensadores, como la fascinación por *El Quijote*, a quien presentan como caballero de la fe, el fiel solitario que lucha contra el absurdo y la sinrazón (cf. p. 141) o una parecida comprensión de la relación entre filosofía y religión: «Según Aranguren, Kierkegaard y Unamuno participan de la misma manera de comprender la relación entre filosofía y religión. No hay entre ellas ninguna mediación, ni posible transición racional. La filosofía empieza donde termina la religión» (p. 137).



En «A modo de conclusión» Francesc Torralba sostiene que José Luis López Aranguren fue un intelectual «heterodoxo» que mantuvo una actitud muy crítica frente a las diversas corrientes que se encontró en su tiempo y que elaboró su propuesta filosófica por medio de una prolija erudición filosófico-teológica. En este sentido, el recurso a Kierkegaard es una clave que nos despeja algunos interrogantes de su pensamiento: «No fue, en sentido estricto, un existencialista, pero su prosa filosófica y su modo de entender el acto de pensar está preñado del giro existencial propio de la filosofía kierkegaardiana» (p. 147).

Aranguren comprende el trasfondo teológico y espiritual de Kierkegaard, capta el alma kierkegaardiana y, a través de ella, intenta describir la suya, a la vez que explica como pocos algunas de las categorías fundamentales de su pensamiento y, sin ser un devoto integral del pensador danés, «le sedujo su voluntad de verdad, su capacidad crítica, su penetración psicológica y la descripción que lleva a cabo del estadio ético» (p. 148). Le cabe el mérito de haber sistematizado su filosofía como nadie lo supo hacer en nuestro contexto.

Sorprende positivamente la extensa obra de este joven profesor, quien cada año nos deleita con algunas obras filosóficas, caracterizadas a la par por la claridad expositiva y la cuidada fundamentación metodológica y de contenido. Recomiendo vivamente su lectura y estudio para quienes se acercan al estudio de la filosofía contemporánea, y más concretamente a este gran pensador danés que fue Sören Kierkegaard que, en voz de muchos filósofos del siglo XX, fue uno de los tres más grandes pensadores de la centuria anterior. También es una obra muy recomendable para quienes se preguntan y estudian la relación filosofía-teología.



**FEYERABEND, P., *Filosofía natural. Una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza desde la Edad de Piedra hasta la era de la física cuántica*. Barcelona: Debate, 2013, 337 pp.**

**JOSÉ LUIS GUZÓN NESTAR**

Doctor en Filosofía  
Profesor Adjunto  
Facultad de Filosofía  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca / España  
jlguzonne@upsa.es

Recibido: 31/01/2014  
Aceptado: 03/10/2014

La que se consideraba hasta ahora la última obra de este autor austriaco era *La Conquista de la abundancia* (*Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction Versus the Richness of Being*, ed. por B. Terpstra, Universidad de Chicago, 1999), que apareció como póstuma. Lo que casi nadie podía sospechar es que a los casi veinte años de su muerte todavía apareciera otra obra, que por otro lado es fundamental para entender en cierta medida su evolución intelectual: *Naturphilosophie*<sup>1</sup>.

Generalmente, en la comunidad filosófica, hay una idea bastante estereotipada de Paul Feyerabend. Esta idea estereotipada y confusa deriva en buena medida de la etiqueta con que va precedido el autor. Se le considera un «anarquista epistemológico». Ahora bien, ¿qué supone este tipo de epistemología o teoría de la ciencia?

El «anarquismo epistemológico o filosófico», o más concretamente, el «liberalismo anarquista» nos lo presenta en dos obras fundamentales del autor: *Contra el método* (*Against the Method*, 1975) y *Adiós a la razón* (*Farewell to Reason*, 1987). En ellas sostiene que la ciencia es una actividad esencialmente anarquista y libertaria ya que, si analizamos su historia, no encontraremos estándares

1 H. HEIT-E. OBERHEIM (Hrsg.): *Naturphilosophie. 1. Auflage*. Suhrkamp, 2009. [Veröffentlichung eines erst länger nach seinem Tod im Philosophischen Archiv der Universität Konstanz gefunden Manuskripts aus den 70er-Jahren].

invariables; al contrario, nunca sigue caminos prefijados o determinados. Esto le llevará a afirmar que «*anything goes*» (*Todo vale*). En *Adiós a la razón* afirmará que este lema que está a la base de su teoría cabe ser leído en dos direcciones: o bien, como una hipótesis de la que se parte, o también como una conclusión que se saca una vez que contemplamos y analizamos la historia.

Pese a los muchos matices que cabe hacer sobre estas afirmaciones, se ha mantenido la idea general no sólo de que los estándares científicos son deudores de ciertas condiciones sociales e históricas, sino también la convicción de que no podemos evaluar una teoría comparándola con otra para ver cuál es la mejor, pues a la raíz está la matriz de la inconmensurabilidad de las teorías científicas, que nos conduce al núcleo irreductible del «*anything goes*» («*Todo va*», «*todo vale*», «*todo está permitido*»).

*Naturphilosophie* nos ayuda a conocer mejor el significado del anarquismo epistemológico y de toda la producción del autor vienés. Los editores, Helmut Heit y Eric Oberheim, nos ayudan en el estudio introductorio a situar la importancia de la obra.

Mientras aparecía *Contra el método* (1975) Paul Feyerabend trabajaba al mismo tiempo en una obra de *Filosofía Natural* que tenía por título «Introducción a la filosofía natural». La planeó como una obra en tres tomos en la que se presentarían todas las concepciones sobre la naturaleza a lo largo de la historia. El proyecto no se hizo realidad y cayó en el olvido. Los trabajos de Eric Oberheim y Torbjorn Humboldt, a raíz de un seminario de la Universidad Humboldt de Berlín sobre *Contra el método*, que se encontraban investigando en la ciudad de Constanza, en una carpeta descubrieron el manuscrito encuadernado bajo la tesis doctoral de Feyerabend (*Zur Theorie der Basissätze*).

La obra consta de una introducción realizada por los editores (Helmut Heit y Eric Oberheim), donde se pone de relieve la importancia de la obra y la óptica con que debe ser leída. A continuación seis capítulos amplios en que se recorre toda la historia de un modo sumario, y que concluyen con un breve capítulo de «resumen y perspectivas». La obra cuenta con tres documentos póstumos del autor que contribuyen a resituar la obra en el conjunto y a interpretar de un modo diferente su producción. Estos tres documentos son: «Carta a Jack J. C. Smart, diciembre de 1963», «Preparación (*Solicitud de un Año Sabático*, 1977)» y «Memoria sobre el año sabático de 1980». Una abundante bibliografía (pp. 315-335) pone punto final a esta extraordinaria y clarificadora obra. Estos tres últimos documentos no tienen otra finalidad que la de situar la problemática del programa de investigación sobre filosofía natural en la obra de Feyerabend. De la presencia viva de su preocupación por lo natural en la *Carta a Smart* (1963) a su disolución en la *Memoria sobre el año sabático de 1980* (1985).

A lo largo de los seis capítulos da un repaso del estudio de la naturaleza. En los dos primeros recoge los testimonios más antiguos del estudio de la misma

para, al final del segundo, acercarnos a la teoría explicativa del mito, del que está convencido que ayuda a comprender mejor y a dominar la naturaleza.

En el capítulo tercero nos ofrece Feyerabend una interpretación realista de algunas manifestaciones culturales del arte primitivo y de la literatura homérica.

En el cuarto y quinto aparecen en escena los filósofos. Para Feyerabend, «la imagen del hombre y de la naturaleza, tan sugestiva y tan precisa, de Homero experimentará en los siglos VIII y VII una serie de transformaciones que poco a poco darán lugar a la *poesía*, la *filosofía* y la *ciencia* occidentales» (p. 139). En contra de lo que es común (por la influencia de Aristóteles en la *Metafísica* 983b 18 ss), no será Tales de Mileto el iniciador de la filosofía propiamente dicha, sino Anaximandro, que «recoge elementos de Tales y de Hesíodo, los sitúa en un contexto libre de contradicciones, suprime las intervenciones individuales de dioses personales, da más importancia a las frases narrativas y entra más en detalles que sus predecesores. Es “racional” por su materialismo, su sentido del orden y su crítica a sus predecesores y es “científico” porque se preocupa de los detalles y porque introduce conceptos que más tarde desempeñarán en la ciencia un papel que no puede ignorarse» (pp. 179-180).

El sexto capítulo es un «cajón de sastre» donde se introduce toda la historia de la filosofía de la naturaleza occidental (de Aristóteles a Niels Bohr y a Bohm). Comienza con el programa de investigación aristotélico, que es caracterizado como un «programa de filosofía natural» del que se desprenden todas las otras partes. Así, afirma: «la teoría del conocimiento de Aristóteles no es una disciplina separada, sino una *consecuencia natural de los principios universales de su filosofía natural*» (p. 231).

La publicación contiene además numerosas ilustraciones (algunas de dibujos antiguos) y también cuenta con unos magníficos esquemas realizados por el autor.

Esta sorprendente y novedosa obra nos ofrece un buen conjunto de posibilidades donde escoger. Si somos filósofos de la ciencia nos ofrece una extraordinaria crítica a la misma; si filósofos de la naturaleza, un despliegue magnífico de su historia desde la perspectiva particular de su autor; si historiadores de la filosofía, una original visión de la misma.

Para concluir, me gustaría subrayar dos aspectos que pueden resumir la visión original del maestro Paul Feyerabend en esta obra. Por un lado, la filosofía de la naturaleza se revela como un nuevo «hilo de Ariadna» que nos permite conocer mejor su producción y la evolución de su pensamiento. Por otro, como crítico de la filosofía de la naturaleza y de la ciencia, nuestro autor sostiene que la ciencia, los mitos y la magia se encuentran más cercanos entre sí de lo que la ciencia moderna y contemporánea acepta.

Una obra a la par sencilla y poliédrica que dará sin lugar a dudas pie a muchas lecturas divergentes.



**DEWITT, R., *Cosmovisiones. Una Introducción a la Historia y a la Filosofía de la Ciencia*. Barcelona: Buridán, 2013, 469 pp.**

**JOSÉ LUIS GUZÓN NESTAR**

Doctor en Filosofía  
Profesor Adjunto  
Facultad de Filosofía  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca / España  
jlguzonne@upsa.es

Recibido: 30/04/2014  
Aceptado: 03/10/2014

La obra del profesor Richard DeWitt se presenta como un trabajo propedéutico de historia y filosofía de la ciencia. Es una traducción, realizada por Josep Sarret Grau, a partir de la segunda edición inglesa de la obra “Worldviews. An Introduction to the History and Philosophy of Science” (2010). A pesar de su claridad, nitidez y su forma tan cartesiana de afrontar las explicaciones, es una obra de envergadura y comprenderla puede llevar tiempo y esfuerzo.

Richard DeWitt estudió Filosofía en la Universidad del Estado de Ohio y Biología en la Universidad de Idaho. Además, trabaja como investigador y sus estudios se centran en el área de las matemáticas, la lógica filosófica y la filosofía de la mente. Actualmente es profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Fairfield desde el año 2006 aunque trabajó como asistente entre 1989 - 1994 y como profesor asociado entre 1995–2005. Imparte clases de historia y filosofía de la ciencia y tiene numerosas publicaciones sobre estos ámbitos del conocimiento.

La obra lleva por título “Cosmovisiones” y por subtítulo “Una introducción a la Historia y la Filosofía de la Ciencia”. La palabra “cosmovisiones” juega un papel importante. DeWitt sostiene que se ha utilizado de forma muy general, pero él nos ofrece una definición más precisa: “un sistema de creencias interconectadas de modo parecido a como lo están las piezas de un rompecabezas. Es decir, una cosmovisión no es meramente una colección de creencias separadas, independientes, no relacionadas, sino un *sistema* de creencias entrelazadas, interrelacionadas, interconectadas” (p. 19). Y después ofrecerá el ejemplo de la “cosmovisión aristotélica” para comprender mejor la definición que nos ofrece.

Utiliza en diversos momentos la metáfora del “puzzle” como sinónimo de “sistema”: “La metáfora del puzzle ilustra la propiedades fundamentales de la forma en que utilizo la noción de cosmovisión. En primer lugar, las piezas de un puzzle no son independientes ni están aisladas, sino que están interconectadas. Cada pieza encaja con las piezas que la rodean, y cada una de estas con las que la rodean a ella. Todas las piezas están interconectadas e interrelacionadas, y el resultado global es un sistema en el que las piezas individuales forman un todo sistemático, coherente, entrelazado e interconectado” (p. 22).

El libro tienes tres partes que se corresponden con el triple objetivo que se fija su autor: “A grandes rasgos, mi enfoque es el siguiente: a) introducir algunos de los temas fundamentales de la historia y la filosofía de la ciencia; b) explorar la transición desde la visión aristotélica del mundo a la visión newtoniana del mundo; y c) explorar los retos a los que tiene que hacer frente la visión del mundo occidental debido a una serie de desarrollos recientes, concretamente: la teoría de la relatividad, la teoría cuántica y la teoría evolucionista” (p. 14).

En consecuencia, la primera parte proporciona una introducción a algunos de los temas fundamentales de la historia y la filosofía de la ciencia. Se tratan aspectos como la noción de cosmovisión o visión del mundo (que da título al libro). También se abordan aspectos tales como el método y el razonamiento, las pruebas, la verdad, el contraste entre hechos científicos y hechos filosófico-conceptuales; la falsabilidad, el instrumentalismo y el realismo.

En la segunda se describe la cosmovisión aristotélica y se analiza el paso de esta visión a la newtoniana del mundo, además de destacar el papel que han desempeñado algunos de los temas filosóficos y conceptuales que están implícitos en este proceso de transición. Dos metáforas sirven para configurar ambas cosmovisiones. La aristotélica bajo la figura de “organismo” o del “puzzle” (pp. 20 ss), la newtoniana como una “máquina” (pp. 226-227): “En suma, la visión teleológica y esencialista del universo, que iba de la mano con la ciencia de la visión aristotélica del mundo, fue reemplazada por una visión mecanicista del universo-máquina, que iba de la mano con la nueva ciencia” (p. 227).

Finalmente, la tercera parte aborda los retos que plantean a la visión occidental del mundo los avances y descubrimientos más recientes de la ciencia, sobre todo, los de las tres teorías más relevantes de los últimos tiempos: la teoría de la relatividad, la teoría cuántica y la teoría de la evolución. Estos nuevos desarrollos plantean la necesidad de una serie de cambios importantes en algunas de aquellas creencias fundamentales en las que la mayoría hemos sido educados, principalmente al menos en el mundo occidental.

El autor manifiesta que es complicado indicar en estos momentos la forma concreta que adoptarán dichos cambios. Sin embargo, es cada vez más proba-



ble que las próximas generaciones hereden una visión del mundo claramente diferente a la nuestra.

Convendría tener en cuenta que el libro está pensado para ser leído como un todo y, aunque sus tres partes principales se relacionan en la forma que ha sido indicada, es posible leerlas de manera independiente, porque gozan de una cierta exención y autonomía.

Es curioso constatar que, al mismo tiempo que se discuten las nociones de cosmovisión, verdad, prueba y hechos empíricos frente a hechos filosóficos/conceptuales, el autor subraya que estas no son categorías absolutas, ya que se basan en una combinación de evidencias empíricas y opiniones personales. Al mismo tiempo aborda también distintos tipos de razonamientos comunes, como la tesis de Quine-Duhem y sus implicaciones para el método científico, la falsabilidad, el instrumentalismo y el realismo, los problemas y enigmas de la inducción, etc.

Por último, hay que indicar que los temas anteriormente señalados nos proporcionan el contexto necesario para el análisis, en la segunda parte, de la transición de la visión aristotélica del mundo a la visión newtoniana y para el estudio, en la tercera, de tres grandes teorías que ponen en cuestión nuestra propia visión del mundo: teorías de la relatividad, la mecánica cuántica y el evolucionismo.

Es particularmente didáctico el modo de presentar la transición de la cosmovisión aristotélica a la newtoniana, pues parte de detectar los problemas no resueltos de la primera. El capítulo 18 lleva por título “Resumen de los problemas con que se encontró la cosmovisión aristotélica”. Siguiendo el modo kuhniano de estudio de las “revoluciones científicas” DeWitt nos señala la manera cómo se produjo el cambio, que casi nunca suele ser inmediato ni rápido. De este modo, nos señala que “no quiere dar la impresión de que el puzzle de creencias aristotélico permaneció intacto desde la época de Aristóteles hasta el siglo XVII, y que luego, casi de la noche a la mañana, tuvo que ser abandonado. De hecho, el puzzle aristotélico sufrió varias modificaciones durante los 2000 años transcurridos desde la época de Aristóteles hasta el siglo XVII [...], (aunque hubo un núcleo persistente que se puede cifrar en la idea de una Tierra corruptible en el centro del universo, un cielo perfecto en la región supralunar, y el universo concebido de una forma totalmente esencialista y teleológica” (p. 215).

Cabe destacar de la segunda parte los capítulos dedicados a los sistemas copernicano, tychónico (Tycho Brahe), al kepleriano y al galileano como precursores de la visión general de la nueva ciencia, así como a la caracterización de las leyes científicas y a los desarrollos del paradigma newtoniano en los siglos XVIII y XIX.

Finalmente, la explicación de la transición anteriormente citada y los temas relacionados crean el marco para el análisis que se llevará a cabo en la tercera

parte del ensayo, sección que contiene más aportaciones didácticas y filosóficas que las anteriores. En concreto, DeWitt analiza con detalle las implicaciones teológicas y filosóficas (éticas y metaéticas) de las nuevas teorías (relatividad, cuántica y evolucionismo), de las que sostiene que “mientras que la teoría de la relatividad y la teoría cuántica tienen implicaciones para el tipo de universo en que vivimos, la teoría de la evolución las tiene principalmente para el lugar que ocupamos nosotros en este universo” (p. 435) y, al tiempo “nos obliga a repensar nuestro lugar en el universo y casi con toda certeza a reconsiderar los puntos de vista religiosos y éticos tradicionales” (p. 436).

El análisis de la filosofía y de la historia de la ciencia que nos ofrece Richard DeWitt está impregnado de la contemporánea filosofía del lenguaje. En este sentido, cabe su forma de abordar la cuestión de la verdad desde una perspectiva “semántica”, especialmente su explicación de la teoría de la verdad como “correspondencia” (pp. 33 ss.) y como “coherencia” (pp. 36 ss.). En este mismo orden de cosas, es muy significativa la observación final sobre las “metáforas”. Cada “cosmovisión” lleva aparejada una “metáfora” que nos ayuda a resumir una visión general del universo. Así, la cosmovisión aristotélica iba unida a la “metáfora” o “analogía” del *organismo*, “un organismo cuyas partes funcionaban conjuntamente para conseguir objetivos o propósitos naturales”, la cosmovisión newtoniana se asociaba analógicamente a una *máquina*, “cuyas partes empujaban, tiraban de o interaccionaban con otras partes”. El problema que nos plantea el autor, quizás también como una implicación filosófica de los cambios que se han introducido en la consideración de las ciencias, es la dificultad de encontrar una metáfora que nos proporcione un esquema cognoscitivo cercano a nuestra sensibilidad y conocimiento. Dice DeWitt: “Pero los descubrimientos más recientes resultan algo desconcertantes: el universo que sugieren no se parece a nada que hayamos experimentado. Es decir, las influencias no locales demostradas por experimentos como los de Aspect sugieren un universo que no se parece a nada que nos resulte familiar [...]. Debido a esto, es posible que el universo sugerido por los recientes desarrollos científicos no se preste a ser resumido por ninguna metáfora sencilla” (p. 436).

Se trata de un libro de lectura sencilla y comprensible con una perspectiva didáctica muy clara. Prueba de ello es que la obra está muy bien estructurada y la relación entre las distintas partes se lleva a cabo de forma ágil y suficientemente coordinada.

El concepto de “cosmovisión”, que se convierte en hilo conductor de la obra, es profusamente presentado, pero el autor lleva cabo un estudio minucioso, pormenorizado y clarificador de las diversas visiones que ha habido a lo largo de la historia. Bajo este prisma de análisis de las cosmovisiones, Dewitt hace un trabajo

excelente al examinar conceptos científico/filosóficos generales que se asocian con cada una de estas cosmovisiones.

Fruto de su profunda visión histórica también nuestro autor sabe contextualizar las aportaciones y teorías diversas. A este propósito es interesante destacar el “revisionismo” de muchas teorías a las que reniega considerar “ingenuas”. Según DeWitt algunos científicos y filósofos en la historia fueron desprestigiados, o incluso condenados, pero con frecuencia se desconocían las razones que sostenían sus afirmaciones. De conocer las razones que estaban a la base de sus teorías quizás nuestra apreciación de una cierta “ingenuidad” hubiera terminado por estar mediada por una “lúcida ingenuidad”. No siempre el desconocimiento, o la pertinacia de los autores son los únicos responsables de los últimos cambios producidos. Muchos antiguos sabios tenían razones de peso para creer aquello que sostenían.

Este trabajo cuenta con unas extensas notas comentadas que van de la página 438 a la 457. En esta sección el autor hace referencia a las obras en que se ha basado y hace comentarios bibliográficos bastante sugerentes. A continuación, DeWitt nos refiere su bibliografía (pp. 458-463).

El libro resulta, además, un excelente resumen de la filosofía e historia de la ciencia, escrito con una gran claridad y sencillez. Aunque abundan las obras relativas a estos temas, no es fácil adquirir la sencillez y concisión que “Cosmovisiones” nos ofrece.

