

## RESEÑAS

Mauricio BEUCHOT PUENTE OP, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, UNAM, México, 1996, 147 pp.

El mexicano Mauricio Beuchot, conocido por sus investigaciones en cuestiones semióticas, pragmáticas, hermenéuticas y sobre filosofía analítica y filosofía del lenguaje, aplica en esta obra sus conocimientos en un tema clásico de gran interés para él: la metafísica. Por varias de sus obras puede verse que no son estos sus primeros pasos en el tema. Cabe mencionar entre sus obras su *Metafísica*. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo (UNAM, México, 1987) y *La esencia y la existencia en la Filosofía escolástica medieval*. Su repercusión en la *Filosofía analítica actual*. (UNAM, México, 1992), además de su participación en la primera traducción al castellano de la obra lógica del portugués Juan de Santo Tomás, por la Universidad Nacional Autónoma de México. Pero sorprende que no mencione prácticamente ninguna cuestión de metafísica. El libro, aunque no sea de metafísica, es sobre ella. El autor es consciente de que “hablar de la interpretación de la realidad, es decir, no sólo de hermenéutica, sino además de metafísica, hoy en día tiene sus riesgos” (p. 5), pero su propósito en este libro es ver cuál es el alcance, la situación actual y la real necesidad de una metafísica. Esta obra muestra cuáles han sido los últimos pasos dados en la filosofía, y de qué modo es posible en la vertiente hermenéutica insertar una metafísica u ontología lo suficientemente rígida como para fundamentar un sano filosofar, pero también una cierta docilidad como para no caer en posturas demasiado rígidas. En definitiva, una metafísica que tenga unidad, que sea propiamente una, pero que pueda contener en ella diferencias y que aliente progresos. La obra está dividida en cinco partes, además de una mínima introducción, la conclusión y una variada bibliografía.

### *I. Epiteoría hermenéutica de la metafísica*

En el comienzo analiza brevemente dos metateorías de la metafísica. Luis Cencillo (tanto como Juan David García Bacca) “*se da a la tarea de poner al descubierto las posturas vitales, sobre todo inconscientes, de las que surge un saber o una cosmovisión.*” (p. 14). Del mundo griego en que surgió la metafísica aristotélica quedan hoy muy pocas características similares. Sin embargo esto no invalida el pensamiento metafísico, ni lo encierra en aquella época desplazándolo de la nuestra. Puede verse

que, a pesar de la ‘actualización’ que ciertamente se hace necesaria, aún hoy puede encontrarse validez en aquellos planteos.

## II. Sistema y problema en la ontología de Nicolai Hartmann

En este capítulo Beuchot estudia y toma los puntos fundamentales de Hartmann en cuanto a la ontología y en cuanto a la tarea filosófica, partiendo de su gran división entre “(i) *el pensamiento sistemático constructivo* y (ii) *el pensamiento problemático investigador*” (p. 24). La fenomenología cumple un papel esencial y antecedente en la metafísica: “*el fenómeno es lo primero que aparece a nuestra vista. En él se hallan contenidos los principios del ente. Hay que arrancárselos; y es menester un proceder especial para lograrlo*” (p. 35) Beuchot trata también otros puntos importantes de la ontología de Hartmann como su exigencia sobre la precisión de las nociones de ‘ser’ y de ‘ente’, o su innovador punto de partida de la filosofía ‘más acá del idealismo y del realismo’.

## III. La metafísica en la filosofía analítica

La parte dedicada a la filosofía analítica es la más extensa. Expone con claridad en sus puntos esenciales las opiniones sobre la metafísica u ontología de Moore, Russell, del Círculo de Viena, de Wittgenstein, Carnap, Waismann, Ayer, Popper, Quine, Bunge y Strawson. Y se ve que es cierto que en el planteo histórico que nos presenta Beuchot “*la metafísica, en el seno de la filosofía analítica, ha atravesado por una odisea*” (p. 41). Expulsada la metafísica con violencia de los ámbitos filosóficos en épocas de mayor crudeza (Círculo de Viena), el autor nos advierte que es muy difícil saber a qué metafísica se está/estuvo expulsando. En los últimos planteos ya no sólo es aceptada, sino que también es admitida como necesaria, aunque se la acepte a veces con cierto recelo. Son interesantes los distintos matices de rechazo o aceptación que encuentra la metafísica en estos autores y los motivos que producen esto. «*Actualmente cuenta la filosofía analítica con muchos pensadores que podríamos llamar decididamente ‘metafísicos’*» (p. 89). Beuchot advierte que si bien es cierto que los neopositivistas no deben confundirse con los filósofos analíticos, y que entre los que se reconocen dentro de una misma escuela hay claras diferencias que no pueden ser llamadas menores; los ubica juntos en este capítulo porque sus posturas tienen puntos coincidentes y conducen a consideraciones similares. Cada uno de estos autores, al hacer su planteo frente a ‘la metafísica’, en realidad parece hacerlo ante ‘alguna metafísica en particular’. El autor propone una no-

ción de metafísica para todos ellos: “*En cuanto a lo que se ha de entender por ‘metafísica’, podemos adoptar la definición nominalista de Quinton, como ‘el intento de alcanzar una imagen general del mundo con procedimientos racionales’. No es sino la traducción al lenguaje ordinario de la tarea asignada en la tradición aristotélica a la ontología o metafísica como ciencia del ente en su totalidad*” (p. 92).

#### **IV. Metafísica y posmodernidad**

Como consecuencia, en gran medida, del rigor del neopositivismo “*en las filosofías de la ‘posmodernidad’ se habla de una posmetafísica, entendiéndola algunos de sus propugnadores como una nueva superación de la metafísica, y otros como una renovación de la metafísica misma*” (p. 93). Como son muchos estos filósofos, Beuchot expone el pensamiento de tres de ellos por ser suficientemente representativos: Vattimo, Derrida y Foucault, este último a través de su seguidor, Eugenio Trías. El mismo Heidegger había anunciado que la metafísica consiste en el olvido del ser y la atención exclusiva hacia el ente. Beuchot reclama: “*La metafísica tomista no ha incurrido en el olvido del ser y ha salvaguardado la diferencia ontológica. En su atención al ser, más allá de los entes, se cifraba la primacía que Santo Tomás concedía al esse (ser o acto de ser) por encima de los entes*” (p. 94). Un punto importante en los posmodernos es la consideración según la cual la metafísica, o la metafísica dura, es ‘violenta’. A largo plazo implica incluso dictaduras. Pero Beuchot ante esto advierte: “*uno está tentado a decir que la que en realidad es violenta es la antimetafísica [...] En efecto, la antimetafísica es más violenta que la metafísica*” (p. 99). Ante las metafísicas que nacen en Roger Bacon y prosiguen en Descartes y en Wolff la crítica sobre su violencia es cierta. Su visión exclusivista, racional, rígida y univocista es en cierta medida ‘violenta’. Pero Beuchot defiende un punto intermedio entre la pura univocidad y la equivocidad total que defiende la diferencia y la tolerancia, pero que culmina en la ambigüedad y el caos. El mismo Heidegger no negó la importancia de la metafísica, sino el peligro del olvido del ser: “*La superación de la metafísica no tiene el sentido de algo que se abandona, sino de algo de lo que uno se sobrepone, como de una herida*” (p. 94). Muchos ‘posmetafísicos’ han declarado la muerte de la metafísica. Vattimo sigue fielmente a su maestro en este punto: no elimina la metafísica. Sólo la debilita, le resta importancia. Beuchot comenta que incluso el mismo Vattimo ha tenido que ‘defender’ a la metafísica en una conferencia ante los embates de quienes pretendían eliminarla por completo, ya que un nihilismo a

ultranza se convertiría también en ‘violento’. Beuchot afirma que una metafísica analógica como la aristotélico-tomista no es violenta y no es alcanzada por las críticas de los posmodernos. Derrida, filósofo de la diferencia, necesita también de cierta unidad, cierto fundamento con el cual contrastar. “*Para Derrida, la metafísica no puede acabarse*” (p. 106). Beuchot propone, al terminar este capítulo, que la hermenéutica haga de puente entre la metafísica y la semiótica, enfrentadas en los embates filosóficos de este siglo.

### V. *La metafísica y Latinoamérica*

En este capítulo el autor presenta el pensamiento de tres pensadores con la intención de elaborar metafísicas latinoamericanas, con la innovación de proponer metafísicas desde una perspectiva de liberación socioeconómica. El primero de ellos es el argentino Juan Carlos Scannone, con su original analéctica, método filosófico que reelabora la analogía tomista a la luz de la metodología dialéctica. Esta dialéctica no se centra en la Totalidad, como en Hegel, sino que convoca su atención sobre la alteridad, la diferencia. Enrique Domingo Dussel, otro argentino, retoma la analéctica, pero agrega a la metafísica un enfoque ético que se antepone al punto de vista meramente teórico. Por último el colombiano Germán Marquínez Argote expone un estudio de dos tipos de analogía: la de atribución y la de proporcionalidad. Si bien la analogía de atribución se da en la realidad, muchas veces implica una situación de injusta opresión. En cambio la analogía de proporcionalidad se da entre pares, por lo que a veces es llamada ‘analogía horizontal’. Beuchot destaca que Marquínez Argote no reconoce la analogía metafórica (o de proporcionalidad extrínseca), juzgándola un juego de palabras que no sólo es hueco, sino que además puede ocultar una ideología. Para el colombiano, entonces, en cuanto al pensamiento del ser, de la realidad, “la analogía por atribución está íntimamente penetrada de univocismo y totalitarismo” (p. 119), por lo que sólo se podrá utilizar la analogía de proporcionalidad. Beuchot desarrolla otros aspectos de este autor, y analiza puntos que llevados hasta sus últimas consecuencias implican contradicciones o grandes desprolijidades. Por último, desarrolla su punto de vista sobre la posibilidad de una ‘metafísica latinoamericana’ y sobre la validez de anteponer la ética a la metafísica.

En la conclusión Mauricio Beuchot escribe: “*para la interpretación del ser en la filosofía contemporánea se necesita como alternativa una metafísica u ontología que configure un sistema abierto, pero sin caer en la asistematicidad*” (p. 129). Y encuentran-

do esta característica en el aristotelismo, y más aún en el tomismo, desarrolla algunos puntos de la analogía que considera importantes, así como algunas nociones de metafísica aristotélica-tomista, aunque considero que de modo demasiado técnico y breve. Remarca el hecho de que no puede haber filosofía sin fundamentos, pero que tampoco pueden estos pretender abarcarlo todo. Se trata en definitiva de una pequeña obra de defensa de la metafísica, un análisis de su necesidad en la filosofía y un pedido de adaptación a estos tiempos que vivimos. Sin duda una obra útil en su propósito. Además, diáfana en sus planteos, permite su uso como introducción a los autores de los que habla.

**Ignacio Pérez Constanzó**

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

Valentín CRICCO, *Semiótica agustiniana. El diálogo “El Maestro” de San Agustín*. Universidad de Morón, Morón, Argentina, 2000, 298 pp.

La formulación del problema del signo y del lenguaje en San Agustín reviste capital importancia en su obra y, en el diálogo *El Maestro*, la particular referencia a la función didáctica. El tratado que es objeto de estudio en *Semiótica agustiniana* remite al cuestionamiento del valor de aquéllos en la medida en que, como afirma Agustín, “los signos nada enseñan”, aunque “sin signos nada aprendemos”. En este espacio paradójico se inscribe la palabra del maestro, proferida como significante y acto en que el lenguaje cobra un carácter, al mismo tiempo, testimonial y escénico, exigiendo de aquél una radical puesta en situación y compromiso.

Desde esta perspectiva, *Semiótica agustiniana* propone una lectura del diálogo desde la pregunta que abre el texto: “¿Es posible leer a San Agustín ‘en presente’?”. El planteo lleva al autor a un tratamiento del texto bajo la mirada de su “contemporaneidad”. Para superar este desafío, Cricco, recurre al acto de lectura que intenta la comprensión del texto en forma simultánea al descubrimiento del yo en la actualidad de la significación. Sujeto y signo se identifican en la conjunción didáctica, como se muestra en *Semiótica agustiniana*, siendo ésta la intención del habla (¿qué pretendemos producir cuando hablamos?, se pregunta Agustín). La obra se atiene rigurosamente a la escritura del diálogo agustiniano, cuyo orden discursivo señala su desarrollo temático, recuperándose el pensamiento de Agustín desde las franjas marginales del texto antes que del canon

doctrinario tradicional. La propuesta es, entonces, ofrecer la semiótica como una vía alternativa a la teología y una posibilidad de sentido, incluso para el pensamiento crítico o agnóstico del hombre actual. El trabajo está encarado en el contexto de la semiología contemporánea, advirtiéndose influencias de la fenomenología, junto con las teorías sobre el signo de Umberto Eco y el post-estructuralismo de Deleuze y Derrida.

*La palabra, el verbo interior y la recursividad* es la estructura ternaria (trinitaria), relevante del primer capítulo del diálogo, que impone su dinámica al desarrollo de *Semiótica agustiniana*. El desenvolvimiento de esta estructura genera un espacio textual múltiple de coexistencias y analogías en que obras filosóficas y literarias de diferentes épocas, clásicas y modernas, se ordenan en una red, para desplegar el sentido dialógico de *El Maestro* según la propuesta del libro.

El primer parangón que se establece es entre *El Maestro* de San Agustín y *Pedagogogo* de Clemente de Alejandría. Esta analogía comporta una descripción del aprendizaje y la nutrición como fundamento y soporte del espíritu y del cuerpo al modo de la paideia platónica, que lleva a una comparación entre la iconografía bizantina y la románica, como representación de la imagen del hombre en ambas culturas. La palabra entre el padre y el hijo, entre Agustín y Adeodato en el diálogo, se comprende, así, como el “engendramiento del hijo y del texto”, afirmándose en su simultánea generatividad, natural y espiritual y, por lo tanto, convirtiéndose en suprema docencia.

*Semiótica agustiniana* muestra, a partir de este núcleo generativo, las posibilidades del lenguaje agustiniano a partir de tres citas expuestas en el diálogo, una de la *Eneida* de Virgilio, otra de las *Verrinas* de Cicerón y la tercera de la epístola a los Corintios de San Pablo, cuyos fragmentos comportan, según lo explica el autor, una red hipertextual de importantes derivaciones pedagógicas y ontológicas. Estas centran el problema como una indagación sobre el sentido de la “nada” -a partir del verso de Virgilio- y en la cuestión del ser -a propósito del versículo de San Pablo- y ambas remiten al argumento ontológico del *Proslogion* de San Anselmo. En este contexto tal referencia alcanza la raíz del ser – el fondo existencial- del maestro y del discípulo como el fundamento de la enseñanza. La lectura que propone Cricco del argumento ontológico anselmiano, justificando la réplica hecha por Gaunilo, traslada el problema del ser al fondo existencial del sujeto. Este es, sin duda, el nudo argumental en que se sostiene *Semiótica agustiniana* y representa un aporte crítico para una *ontosemiótica* –afirma el autor- en

función de la enseñanza y, en este sentido, representa un original enfoque que apunta, finalmente, a una ontología pedagógica de sesgo realista en el sentido medieval.

Si, como dice Agustín, “con los signos nada aprendemos”, la docencia se trasporta a la acción cumplida por el maestro para constituirse en el dispensador del significante. El lenguaje se convierte en ser y acción significativos, en signo comprometido y representación, más allá de su carácter referencial y anecdótico. La escritura del texto es praxis didáctica y aquí, la obra de Cricco llega al punto más polémico de su trabajo. La transcodificación semiótica que su obra emprende se cumple a través de un proceso de deconstrucción pero, en vez de toparse al final del proceso con la nada de sentido como en quienes formulan actualmente esta teoría, descubre, mediante la metonimia del Cristo/Maestro del alma (es la *inventio* agustiniana), las figuras “crísticas” de la “maestría interior”. Estos modelos circulan en un *plano de inmanencia* a través de toda la historia de la filosofía y la literatura. Aparecen en escena y en un presente de la escritura Boecio, Abentofáil, Nicolás de Cusa, el maestro Eckehart, San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Pascal y Kierkegaard, quienes representan y ejercen la maestría de la interioridad, convirtiéndose en auténticos maestros del alma. A su vez, el otro miembro de la metonimia – el Cristo teológico- es convertido, en una audaz apuesta hermenéutica, en “encarnación” analógica de la experiencia “crística” que trata de encontrar en la inmanencia la trascendencia del Otro. «La representación originaria de la metonimia –escribe Cricco, pág. 283- se ha transformado, por la preterición del signo agustiniano, en la fórmula secularizada: *lo crístico es autodidáctica del sujeto*. Acontece, entonces, la radical inmanencia de lo “crístico” en lo humano como situación sacrificial del yo por el absoluto de la muerte y el “desamparo del Padre” (Mateo, 27), asumidos como suprema docencia». Tres son las figuras crísticas que, en *Semiótica agustiniana*, ponen el coronamiento de la obra, son ellas el *Príncipe Idiota* de Dostoyevsky, Leopoldo Bloom como el sujeto despojado de sustancia (divina), protagonista del *Ulises* de James Joyce y las “crucifixiones” de la carne lacerada de las pinturas de Francis Bacon.

*Semiótica agustiniana* asume el agustinismo desde un ángulo lateral, pero no por ello menos auténtico y fiel al Maestro. La semiótica traduce el texto teológico para el hombre actual y, desde esta lectura de San Agustín “en presente”, el obispo de Hipona cobra vida como pensador contemporáneo.

*Susana Violante*