

## RESEÑAS

NUBIOLA, Jaime-CONESA, Francisco. *Filosofía del lenguaje*. Herder, Barcelona, 1999.

No es habitual que un aficionado a la filosofía del lenguaje haga una crítica académica sobre un tema que no es de su especialidad. En efecto –para cumplir con la autopresentación de sí mismo correspondiente a las condiciones dialógicas habermasianas- me dedico habitualmente a filosofía de las ciencias y, desde allí, ciertos temas afines como la lógica, la hermenéutica de la base empírica y el tema del significado como criterio de demarcación (debate Carnap-Popper) me han llevado necesariamente a temas de filosofía del lenguaje, un mundo inconmensurable e importantísimo que, precisamente por ello, requiere, en cierto modo, toda una especialidad.

Sin embargo, este libro, que ahora comento, tiene algunas peculiaridades que me han permitido saltar el delicado territorio de la especialización –salto que a veces es necesario dar.

Lo que habitualmente conocemos como “tomismo” (y qué es eso es una pregunta que, por ahora, permítaseme dejar sin respuesta) no se ha ocupado de la filosofía del lenguaje. Hay, por supuesto, una filosofía del lenguaje de la cual muchos tomistas se ocupan: qué dijo Tomás sobre los nombres divinos, sobre la analogía, sobre su denso y rico lenguaje para expresar sus no menos densos razonamientos metafísicos; los debates intra-escuela sobre la predicación del acto de ser, etc. Pero lo que no hay es un diálogo con lo que habitualmente se entiende como filosofía del lenguaje, esto es, la contemporánea. Por supuesto, quien parta del respetable punto de partida de que ese diálogo no vale en absoluto la pena puede cesar aquí la lectura de esta reseña y no perder más su tiempo.

Si ha seguido leyendo, vuelvo a decir que, en muchas universidades de orientación cristiano-católica, nuestros alumnos no se forman en absoluto en los intrincados y difíciles temas de filosofía del lenguaje. Sí ven a algunos autores en historia de la filosofía contemporánea, pero como un mundo aparte, cuya conexión con “la verdad” (Tomás de Aquino) corre por cuenta del aventurado que intente efectuarla.

Hay, por supuesto, todo un mundo “tomista” que se ha ocupado de la filosofía del lenguaje, esto es, filosofía del lenguaje actual. Pasando por el tomismo analítico, siguiendo por la lógica de Bochenski y llegando a los nunca del todo valorados esfuerzos de Llano y “el Nubiola del 84” hay todo un mundo de intento de diálogo y síntesis superadoras hechas desde el mismo corazón de personas de formación “tomista” (sigo colocando esa misteriosa palabra entre comillas). Pero ese mundo tampoco parece llegar a nuestros alumnos. Hay, por lo demás, infinidad de ejemplos de manuales de filosofía del lenguaje muy bien hechos. Nosotros podríamos citar unos pocos. Pero, nuevamente, son “otro mundo”.

Nubiola y Conesa han logrado cruzar el puente entre esos dos mundos. No estamos en presencia de un simple manual hecho desde cierta perspectiva actual, sin diálogo con Tomás, ni tampoco en presencia de otro manual que explique otra vez la especie sensible expresa, impresa y súper-expressa, el signo formal y la cogitativa. No. Estamos en algo que cumple lo que se espera de un buen manual –introducir al principiante- pero desde una síntesis personal que los autores han hecho entre lo que conjeturamos es lo mejor de Santo Tomás con los planteos más interesantes de la filosofía del lenguaje actual. Lo que quiero decir es: los autores no escriben con la intención de presentar una síntesis nueva y revolucionaria. Simplemente, ya la tienen, ya la viven, y desde ella escriben con toda humildad lo que parece ser un texto elemental pero no lo es.

Así, nos encontramos con los temas que cualquiera esperaría en un texto como este –una semiótica, con sus aspectos semánticos y pragmáticos histórica y temáticamente presentados- pero, si no nos damos cuenta, pasamos por alto cuestiones importantísimas. Cuestiones tales como una teoría del signo donde Peirce y la noción tradicional del signo formal y la intencionalidad conviven perfectamente, con un Wittgenstein abierto a la metafísica desde su propia teoría de los juegos del lenguaje, con una teoría de la verdad donde la “*adecuatio*” es separada límpidamente de todo tipo de representacionismo objetivista; con toda una pragmática donde el tema del contexto lleva a una hermenéutica donde autores tan complejos como Heidegger, Gadamer y Ricoeur son rodeados de un realismo que desde el principio del texto había sido el secreto puente de unión entre la tríada inseparable de pensamiento, lenguaje y mun-

do. Y, como si esto fuera poco, el libro concluye con una teoría del lenguaje religioso que es importantísima para la formación de cualquier seminarista que quiera entender al mismo tiempo el realismo filosófico y el contexto filosófico del mundo en que vive, viendo que de esa armonía surge una mayor, y no menor, interpretación –valga la redundancia- del fenómeno del lenguaje.

Textos como este son muy escasos en ambientes filosófico-cristianos. La renovación de nuestros textos básicos de formación no es una tarea fácil ni exenta, obviamente, de riesgos. Pero no podemos seguir en esta dialéctica aparentemente sin solución: o nuestros alumnos conocen sólo a Santo Tomás (bueno, ojalá lo conocieran realmente a él muchos que se jactan de conocerlo) o lo enterramos a 200 metros bajo la tierra como símbolo de nuestra apertura al mundo actual. No: la apertura al mundo actual debe darse desde una sólida formación en los textos de Sto. Tomás, junto con una actitud, una pre-comprensión, podríamos decir, de empatía a los autores contemporáneos, superando el pre-concepto negativo, en términos gadamerianos, de que todos ellos padecían de una grave oligofrenia porque no hablaban del *actus essendi* ni de la *quidditas rei materialis*.

Por supuesto, lo dicho no implica a) que la síntesis propuesta por los autores esté libre de crítica, b) que lo hayan hecho todo. Obvio, pero hay obviedades que parecen no ser tales. Los autores odiarían estar libres de crítica; están formados en una tradición peirciana donde la mutua crítica de la comunidad científica es la mejor caridad mutua, y han preferido el riesgo de transitar caminos hasta ahora inexplorados que quedarse amarrados a ese puerto “seguro” donde el temor al error predomina sobre el amor a la verdad.

Ahora bien: ¿hay algo que en mi opinión “falte”? Esa pregunta supone si hay algún autor contemporáneo que en nuestra opinión sea relevante para la teoría de la verdad y el significado, tan relevante que hubiera merecido ser puesto a la altura de Peirce, Wittgenstein, Gadamer, etc. Sí: es Husserl. No el Husserl estereotipado supuestamente idealista de la reducción eidética de Ideas I. Hablamos del Husserl del acercamiento asintótico a los aspectos de la esencia; al Husserl de la empatía, la intersubjetividad, el mundo vital. Si se quiere una pragmática y una hermenéutica realista, esos elementos no pueden faltar.

Pero no criticamos a los autores por este “olvido de Husserl”. Nadie puede hacerlo todo. Es obvio, por otra parte, que al menos uno de los autores proviene de una tradición donde Husserl parece muy asociado a un justificacionismo cartesiano que poca justicia hace a una intersubjetividad lingüística, esencial para la teoría del significado. Pero estas cosas se irán aclarando con el tiempo.

Tiempo: esa es la clave. No sé bien, aún, qué es el tomismo del siglo XX, pero tiene el indudable mérito de haber rescatado y explicado al Tomás del *actus essendi*. Pero tenemos todo el siglo XXI para construir al tomismo del siglo XXI. En ese sentido es providencial, tiene forma de anuncio, que esta síntesis, presentada bajo la forma de un humilde manual, haya aparecido en 1999, junto con el programático cap. VII de la “*Fides et ratio*”. Siguiendo una analogía de Putnam que le gusta citar a Nubiola, estamos todos en alta mar, en medio de maderos, construyendo pequeños o grandes barcos y hablándonos los unos a los otros. Si el tomismo del siglo XXI quiere carta de ciudadanía en esa aventura, no se presentará como un destructor cargando sus cañones contra los herejes, sino como un rostro amigo que tiene un hermoso casco, una hermosa base, desde la cual dialogar, ayudar y dejarse ayudar. Suponer lo contrario es suponer que el legado filosófico de Tomás es lo mismo que la visión beatífica.

**Gabriel J. Zanotti**

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

ARTIGAS, Mariano. *La mente del universo*. Eunsa, Pamplona, 1999. 465pp.

Estamos ante un libro absolutamente único en su género, que hace nuestra tarea singularmente difícil. Una primera cuestión que queremos introducir para facilitar algo nuestra labor será definir nuestro lector ideal. Artigas escribe desde Navarra para el mundo. Puede ser que lo escuchen. Mi preocupación es que lo escuchemos nosotros. Yo escribo desde Artigas para los alumnos de universidades católicas.

Hace unos años tuve como alumno a un chico “gift”, un superdotado. No estaba bautizado y las autoridades del lugar donde estudiaba estaban aterrorizados de él porque torturaba a alumnos y profesores creyentes con superdotadas preguntas. Posible-

mente parte de la terrible maldad de quien escribe esta crítica es que yo me divertía enormemente con esas preguntas; lo único que puedo decir en mi defensa es que también me las hacía a mí. Recuerdo bien su estilo: entraba directamente a mi oficina y sin mediar introducción lanzaba su ataque y sus ojos se quedaban examinando, evaluando y calificando la respuesta. Sólo una vez, creo, me saqué un 10. Entró al despacho, y directamente, preguntó: ¿qué es la vida? Su evaluado profesor se reclinó pícaramente sobre su asiento y, pausadamente, contestó: “es un determinado nivel en la auto-organización de la materia”. Fue la primera vez que mi superdotado y agnóstico alumno puso cara de asombro. Fue la única vez que tardó unos segundos en decir algo. Luego le confesé que me había “copiado” en el examen: Mariano Artigas me había “soplado”.

La pequeña historia introduce al tema. Hace años que Mariano Artigas se viene dedicando a filosofía de las ciencias y a filosofía de la naturaleza. Tiene doctorados en Física y en Filosofía. Pero no radica allí su peculiaridad.

Los estudios tradicionales de filosofía y teología en universidades católicas tienen de sobra manuales de filosofía de la naturaleza que siguen la tradición de Aristóteles y Santo Tomás. Dentro del tomismo del siglo XX, la dedicación a filosofía de la naturaleza constituye todo un mérito, y también constituye un mérito el esmero en la conservación de esa tradición. Empero, desde mediados del siglo XIX hasta hoy, la física contemporánea ha superado el mecanicismo de la física moderna y ha constituido ella misma una cosmovisión en sí, desde la cual se hace filosofía de la naturaleza y metafísica. Eso está ahí, “afuera”. En las aulas, el alumno oye hablar de forma sustancial, de acto y potencia, de cambio y movimiento, de materia prima. Lo aprende más o menos de memoria sabiendo que es importante entender que el alma es forma del cuerpo y que la sustancia no es lo mismo que los accidentes, con fines noblemente teológicos. Mientras tanto, “afuera” se habla de física cuántica, del principio de indeterminación, de energía concentrada y de energía expandida, del big bang y el big chash, de lo infinito del universo, de relatividad, de la emergencia y evolución de los vivientes, de materia infinitamente dividida en partículas, partículas y más partículas (¿dónde quedó el “*unum*” allí?), de la materia auto-organizada y del caos. Pero el caos se produce en la mente de aquel que quiera saber qué tiene que ver lo

que aprendió con lo que la ciencia de su tiempo le dice. ¿Qué actitud adoptar? Finalmente ninguna, porque hay que dar los exámenes y recibirse. Pero, ¿y la verdad? ¿En qué medida estamos siendo fieles a la verdad? ¿Puede un manual tomista de principios del siglo XXI ser escrito de espaldas a la ciencia de su tiempo? ¿Sí? ¿Entonces la filosofía de la naturaleza de Tomás no tiene nada que decir a la ciencia de su tiempo, excepto la acusación de oligofrenia porque no “entiende” la forma sustancial, acusación escrita desde un contemporáneo y muy científico computador? ¿O entonces la ciencia de nuestro tiempo no tiene nada que decir a la filosofía de la naturaleza de Tomás, excepto la acusación de sin sentido absoluto, de retraso (hasta mental) irremediable o, como mucho, una actitud de respeto ante algo absolutamente histórico?

No, por supuesto que no. Ni una cosa ni la otra. Claro. Sí, claro, pero mientras tanto la situación sigue igual: los manuales dicen una cosa, los científicos otra. No. En todos los aspectos, Santo Tomás es perenne no porque sea un conjunto de fórmulas muertas (y lo peor de lo muerto no es que no cambia, sino que da mal olor) sino porque es un contenido y un estilo de filosofar tan vigoroso que siempre puede ponerse en diálogo con su tiempo. Y Artigas lo vio, y muy claramente.

Ya en 1989 y en 1992 publica dos obras donde se podía ver un progreso real del pensamiento tomista que, coherentemente con el estilo de Tomás, guarda lo mejor de la tradición y desde ella la renueva. Esas dos obras eran, respectivamente, Filosofía de la ciencia experimental y La inteligibilidad de la naturaleza. Pero Artigas no se quedó allí. Hay veces que, en el pensamiento de un autor, lo que parecían ser sus obras definitivas no eran sino el preanuncio de su gran obra de síntesis. Y estamos ante ella. El pensamiento de Artigas siguió madurando hasta esta obra donde tenemos algo único, que “debe”, en nuestra opinión, ser considerado primero más por un tomismo anquilosado (contrario al espíritu de la filosofía de Tomás) que por el pensamiento “no” tomista. En este libro tenemos una síntesis de filosofía de la ciencia y de la naturaleza en diálogo permanente con todos los aportes de la ciencia contemporánea. Una auténtica renovación de los contenidos que habitualmente estamos acostumbrados a estudiar.

Me detengo ante una obvia objeción. ¿Que sea un diálogo, una síntesis nueva, una renovación, lo constituye en verdadero en todos sus aspectos? No, desde luego,

aunque obviamente veremos que esta síntesis tiene poco que temer en cuanto a errores gruesos. Pero lo constituye en un ejemplo a seguir, en un estilo digno de ser continuado, al cual, por supuesto, lo peor que podemos hacer es quitarle el “elogio” de la crítica. El espíritu de la síntesis de Artigas, más que todos los detalles concretos de su contenido, es aquello que esperamos sea un oleaje sanamente imparabile y contagioso para todos los textos de filosofía de la naturaleza de los tomistas del siglo XXI.

Pero, ¿cuál es la “fórmula” de Artigas? La clave está en la sistematización detallada (son unas 400 bellas y densas páginas) de los supuestos e implicaciones de la ciencia, que se encuentran ellos mismos, fuera de lo que la ciencia, según su método, puede decir, pero que son retroalimentados, ampliados y precisados por los contenidos de la ciencia actual. He allí la clave. Los supuestos (fundamentos) e implicaciones (logros) de la ciencia no están analizados desde la ciencia misma, sino desde la filosofía de la naturaleza y de la ciencia. Artigas no elabora, por ende, los fundamentos últimos de su filosofía desde la ciencia. Pero esta última retro-justifica, los amplía y los precisa. Por eso esta síntesis tiene como componente esencial el diálogo con los contenidos de la ciencia actual. Por ejemplo, la ciencia positiva actual no fundamenta que el “*unum*” se dé en los vivientes. Pero los logros de la biología actual retroalimentan la unidad, amplía su significado y precisa su contenido. Desde luego, para hacer eso, punto por punto y caso por caso, se requiere una capacidad de distinción permanente y un entrenamiento constante en la no-confusión de niveles de análisis. Pero en ese sentido es donde Artigas sigue más a la tradición de Tomás: porque es él quien entrena permanentemente en esa forma de filosofar. El “*oportet distinguere*” no está dicho cada dos renglones pero está tácito en cada línea de esta obra.

¿Y cuáles son esos supuestos? Son tres: ontológicos, gnoseológicos y antropológico-valorativos. En esa tríada Artigas ha logrado colocar todas las preocupaciones de la ciencia contemporánea en armonía con lo “más perenne” (si se nos permite esa expresión) de la filosofía de Tomás. Demos algunos ejemplos.

En el orden ontológico, una de las cuestiones más importantes y fundantes está en la auto-organización de la materia. Hay en la materia, en todos sus niveles, una autonomía de las causas segundas. No son títeres en las manos de Dios ni tampoco absolutamente autónomas de su “sostén en el ser”. Sí, ya sé que eso ya lo sabemos.

Pero Artigas toma las teorías actuales del origen del universo, del origen de la vida, del caos y del azar, las depura de reduccionismos y malentendidos y las explica en armonía con la concepción de Tomás de la naturaleza, que no es otra cosa sino “... el plan de cierto arte, concretamente un arte divino, inscrito en las cosas, por el cual esas cosas se mueven hacia un fin determinado: como si quien construye un barco pudiese dar a las piezas de madera que pudieran moverse por sí mismas para producir la forma del barco” (Comentario de la Física, libro 2, cap. 8, lecc. 14, n. 268), impresionante cita de Tomás que Artigas ha rescatado del olvido para refrescar la memoria de aquellos que desde la ciencia actual niegan a Dios y a todo lo religioso y también la de aquellos que desde Dios (y cierto tomismo no está exento de esto) han tachado como herética cualquier teoría que dé pie a algo de evolución en la naturaleza misma.

En el orden gnoseológico, Artigas hace un largo rastreo por los avatares de la racionalidad en la filosofía contemporánea de las ciencias. No le cuesta nada hablar de una racionalidad creativa, interpretativa, cualitativa, que usa la intuición, no reducida a la racionalidad cuantitativista del iluminismo inmanentista. Pero no sólo porque, otra vez, la noción de racionalidad de Tomás tiene cuerda suficiente para ello, sino porque Artigas redescubre esa racionalidad depurada de positivismo en las discusiones de los epistemólogos contemporáneos, desde Popper hasta Feyerabend. Artigas tiene un estilo muy peculiar: no es popperiano, ni kuhuniano, ni lakatosiano, no se casa con nadie, pero no es “anti” nadie. Atento a criticar cualquier exageración y/o reduccionismo que encuentre, rescata, al mismo tiempo, toda gota de verdad de estos autores, los comprende en su época, explica sus límites, precisa su lenguaje. Uno puede disentir con este o aquel detalle de interpretación de tal o cual autor, pero hay que destacar dos cosas: la conclusión y el estilo. El estilo es no ser antinadie sin casarse con nadie. Estilo digno de ser considerado. La conclusión está en la misma noción de racionalidad: una racionalidad creativa y hermenéutica, que alcanza certezas en una verdad contextual. Pero, reiteramos, redescubierto todo ello en autores contemporáneos que, a veces, no tenían ellos mismos conciencia del valor de lo que estaban diciendo.

Por último, en el orden valorativo, la ciencia tiene valores. Está “cargada de valores”. Desde la sola búsqueda de la verdad, hasta la importancia y selección de los

temas a tratar, queda totalmente descartada la separación absoluta entre ser y deber ser en la ciencia. No se trata simplemente de decir que un científico describe objetivamente los hechos aunque después deba orientar moralmente bien sus resultados. No: el punto es que en el contenido mismo de los que se dice hay una hermenéutica previa sobre la importancia, sentido y finalidad de lo que se está diciendo. Esto vale para la ciencia como para cualquier preferencia lingüística.

Después de todo esto, tal vez alguien se pregunte: ¿qué falta? ¿cuáles son las críticas? Ante todo, si nada faltara, si no hubiera nada que criticar, todo lo que hemos elogiado estaría en contra del espíritu de filosofar que hemos elegido. Toda síntesis humana es perfectible e incompleta, y reclama, pide, como elogio, diversidad de opiniones críticas, que colaboren, desde diversas perspectivas, con la búsqueda del autor.

Desde nuestra perspectiva, sólo queremos proponer lo siguiente. En la misma línea de Artigas, un autor que ayudaría mucho es Husserl. No sólo por la crítica de Husserl al positivismo, no sólo por el tratamiento de Husserl al tema de la esencia, tema ante el cual Artigas es sumamente sensible, sino porque entre la filosofía de la naturaleza y la ciencia experimental hay en estadio intermedio que ayudaría a depurar el diálogo y los límites entre una y otra: el mundo vital, el mundo de la vida, cuya certeza no es la del metafísico ni tampoco la razonable certeza de una teoría bien corroborada. Decimos esto porque es a partir de la certeza no problemática de su mundo vital que el científico se eleva hacia su hipótesis. Una fenomenología del mundo vital, como la propuesta por Husserl en *La Crisis de las ciencias europeas*, debería ser re-elaborada, en diálogo con la tradición tomista, para explicar: a) de dónde parte el científico, b) por qué su mundo vital no lo arroja a una hermenéutica relativista y post-moderna de su punto de partida.

En la misma línea, en los supuestos gnoseológicos debería hacerse más explícito el diálogo entre la filosofía de las ciencias, la hermenéutica y la filosofía del lenguaje actuales. Pero un autor no lo puede todo. Por eso llamamos a la interdisciplinariedad. Artigas vive una hermenéutica realista, pero hay que sistematizarla. Eso también es una tarea urgente del tomismo del siglo XXI. Que la ciencia es una interpretación del mundo está totalmente asumido por Artigas. A su vez, está asumido que es una interpreta-

ción que tiene un alto contacto con la verdad. Pero eso no es tan fácil de explicar frente a las interpretaciones postmodernas de la hermenéutica. Trabajo pendiente.

Por último... El diálogo con Popper llega a su máximo nivel de acuerdo en este libro. Pero no me detendré en este punto. Porque el diálogo Artigas-Popper da para todo un ensayo. Que Dios nos dé fuerzas, en honor de Artigas.

*Gabriel Zanotti*

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

NUBIOLA, Jaime. *El taller de la filosofía*. Ediciones Universidad de Navarra S.A. (EUNSA). Pamplona, España. Segunda Edición, Febrero de 2000. Colección Astrolabio, Serie Filosofía. ISBN: 84-313-1703-5. 248 páginas.

Jaime Nubiola es conocido en el ámbito académico de habla hispana, y en buena parte del ámbito anglosajón, por la creación del Grupo de Estudios Peirceanos. Su prolongada trayectoria en el desarrollo de la enseñanza académica, y la dirección en la elaboración de numerosas tesis doctorales; le han dado una amplia experiencia en el campo de la “escritura filosófica”. Su nueva obra representa la apertura de su corazón filosófico, desde el cual ofrece una serie de reflexiones y consejos dirigidos a los jóvenes que deciden iniciarse en el camino profesional de la filosofía.

El título y su correspondiente imagen de tapa resultan más que sugerentes, “quieren resaltar además la dimensión manual que el trabajo intelectual tiene y que a menudo es pasada por alto” (p. 14). De este modo, la obra se constituye no sólo en una serie de consejos generales, sino que también desciende al terreno concreto, de las vicisitudes básicas por las que debe transitar quien aspira a hacer de la investigación y escritura filosófica una profesión. Como la vida filosófica es una vida de reflexión y comunicación de lo descubierto, ocurre que: “El foco de estas páginas se encuentra en la peculiar articulación de pensar y vivir que acontece en el esfuerzo por escribir” (p. 16).

El libro está organizado en cuatro capítulos: el primero, de carácter más introductorio y general, describe algunos rasgos esenciales de la vida intelectual en su

dimensión más personal. La parte central de la obra, dedicada propiamente a la escritura, está dividida en dos capítulos: el segundo orientado a lo que se refiere a la iniciación en la escritura filosófica y el tercero dedicado al desarrollo profesional de la escritura filosófica en los distintos ámbitos del quehacer académico. Finalmente, en el cuarto capítulo, se abordan algunos aspectos de la dimensión comunicativa de la vida intelectual que pueden ser útiles a quien comienza su investigación en filosofía.

El primer capítulo titulado “El horizonte de la vida intelectual”, lo considero el más enriquecedor, puesto que encontramos toda una exposición de los fundamentos que deben guiar la vida filosófica y la comunicación humana. En efecto: “Una introducción a la escritura filosófica requiere como primera etapa el descubrimiento de la vida intelectual, sus objetivos, sus medios, sus riesgos y sus peculiares ventajas. (...) Esta primera sección pretende desvelar cuál es el genuino horizonte de la vida intelectual, cómo se enriquece mediante el adentramiento de uno mismo, su proyección en la dimensión racional y afectiva y, finalmente, su relación con la escritura de quien se dedica a la filosofía” (p. 22).

El segundo capítulo lleva por título “Aprender a escribir”. Nubiola se esfuerza por señalar que la conexión entre la vocación filosófica y la escritura no es meramente accidental; por el contrario “como la búsqueda de la verdad es esencialmente comunicativa, la escritura es la expresión más genuina de la vida intelectual” (p. 83). Por tal motivo, a lo largo de este capítulo, se analiza el valor de la escritura en la búsqueda de la verdad, comenzando por analizar las dificultades que más aquejan a quien se inicia en la escritura. La escritura, en quien tiene vocación filosófica, se encuentra íntimamente vinculada con el compromiso por transmitir la verdad y por vivir en la verdad. De este modo, Nubiola afirma la necesidad de ser transparentes y claros tanto en la expresión como en el testimonio. Finalmente, cabe mencionar que la escritura debe atender a los beneficios que ofrece la informática.

En el tercer capítulo se aborda el papel de “la escritura profesional en filosofía”. En este marco temático, los consejos se dirigen a lograr un empleo eficiente del tiempo requerido para realizar un escrito y da los distintos ámbitos en los cuales se pueden presentar los escritos elaborados. También se atiende a los distintos géneros literarios en filosofía, otorgándole particular relevancia a la elaboración del curricu-

lum vitae. Los diversos géneros literarios en filosofía cubren una amplia gama sobre la cual “puede establecerse una gradación basada en la diversa preparación (forma y tiempo) que en cada género se requiere para lograr un producto de calidad” (p. 153). La tesis doctoral, que constituye el primer escrito de envergadura, es el requisito más importante para dedicarse a la docencia universitaria. Finalmente, cuando se encuentre la oportunidad de presentar un escrito, conviene recordar que “quien se dedica a la filosofía será juzgado por la calidad de sus publicaciones” (p. 163).

Finalmente, en el cuarto capítulo titulado “Prácticas comunicativas e investigación”, se analiza la importancia de la comunicación en la vida intelectual. “Para llegar a su plenitud, para pensar en la verdad y vivir en la verdad, quienes se dedican a la filosofía han de poner su mejor empeño en comunicarla” (p. 185). En este sentido, se hace indispensable madurar en la escucha atenta, la cual se logra creciendo en la actitud de silencio y en el cultivo de fecundos momentos de soledad meditativa. Sin embargo, cabe destacar que “la soledad del sabio es soledad acompañada” (p. 191). Un modo de crecer en la capacidad comunicativa es mediante el desarrollo en plenitud de la relación interpersonal educativa. Paralelamente, es importante generar espacios en los cuales se puedan formar verdaderas comunidades de investigación, en las que se fomente el trabajo en equipo; ya que “el diálogo con los demás, con los que nos precedieron y con los que están a nuestro lado –incluso el diálogo con nosotros mismos– es la fuente por excelencia de la que surge el pensamiento” (p. 205). Esta búsqueda mancomunada de la verdad, debe considerar el aprovechamiento de la comunicación digital, en el acceso a los objetivos comunes.

Los últimos dos puntos del capítulo cuarto merecen un comentario particular. En el primero se aborda el tema de la comprensión y el pluralismo. En virtud de lo cual, enunciar la presencia de un principio de caridad en el análisis de los problemas, no implica un sincretismo que confunda los distintos niveles de certeza posibles en el tratamiento de los problemas, sino la convicción de que ningún parecer agota la realidad; es decir que “una aproximación multilateral (...) a un problema o a una cuestión es mucho más rica que una limitada perspectiva individual” (p. 221). Se recupera así el valor de una búsqueda comunitaria de la verdad. Finalmente, el apartado titulado “filosofía para un nuevo milenio”, describe la coyuntura socio-cultural en la cual se

encuentra el pensar filosófico. La historia de la ciencia contemporánea nos ha enseñado que, a medida que aumenta el saber, crece también la conciencia de que muchas cosas aún no se saben. Esta convicción reclama de los investigadores la aguda conciencia, de la necesidad de forjar profundas relaciones comunicativas fundadas en la búsqueda amorosa de la verdad, el respeto a la pluralidad y la aceptación de las limitaciones personales y colectivas.

De este modo, y en virtud de la sencillez y profundidad de los conceptos presentes, el nuevo libro de Jaime Nubiola, se convierte en un elemento indispensable, tanto para quien se inicia en la vida filosófica, como para aquel alumno, que comienza su proyecto de tesis doctoral. Hubiera sido útil un apartado indicando, las pautas metodológicas básicas de distribución y diagramado de un proyecto de investigación, así como las normas básicas en la realización de citas y notas.

**Mario Šilar**

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

SCARPONI, Carlos A. *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, Educa, Buenos Aires, 1996, 873 p. Publicación íntegra de la tesis doctoral presentada y defendida en la Facultad de Teología de la UCA.

No había hasta el momento un estudio suficientemente extenso y profundo sobre el pensamiento de Jacques Maritain respecto de la Filosofía de la Cultura. La presente publicación del Dr. Scarponi da un cuadro amplio sobre la Filosofía de la Cultura en las diferentes etapas del pensamiento del autor francés, cuya importancia estriba en haber elaborado una meditación muy original acerca de la cultura.

Después de una introducción general en la que el autor presenta el origen y las motivaciones del estudio, plantea el enfoque de su trabajo, a saber: dos partes basadas según un criterio divisivo de orden cronológico en “un recorrido histórico-genético de la Filosofía de la Cultura” y “en la elaboración de sus principios fundamentales”. La primera, a la que Scarponi da gran importancia, muestra el itinerario existencial de

Maritain comprendido entre los años 1906 y 1930, años en los cuales se fue gestando la Filosofía de la Cultura.

Es la vida misma de Jacques Maritain el elemento originante y fundamental, caracterizada por “un hambre y sed de verdad” y de dar sentido a la misma. Su pasión por servir al proletariado y a la humanidad inspirados en el amor y la justicia, su crítica a la burguesía, su laicismo y anticlericalismo deseoso de liberación, conforman las semillas de trascendencia que más tarde darán fruto en su corazón de bautizado. Aquí mismo el autor descubre la riqueza de la vida de Maritain y de su esposa y testigo Raïssa, quien vivió en profunda unidad con Jacques (cap. I).

En sus años previos al bautismo como en los que le precedieron la orientación dominante del pensamiento de Maritain es la “cultural”. Orientación de la que se desprenden dos conclusiones. La primera, consiste en la importancia de dicha orientación como clave de lectura e interpretación de la obra de Maritain. La segunda destaca la relación de los restantes ámbitos del filosofar con la Filosofía de la Cultura, remarcándose así la importancia de esta última, no sólo en sí misma considerada sino en su relación con toda la obra maritainiana. Jacques Maritain es un “contemplativo en el mundo” que vive, late y goza con los hombres de su tiempo a fin de iluminar lo temporal con lo eterno (cap. II).

En el tercer y último capítulo de la primera parte, Scarponi propone un análisis de la “progresiva configuración” del pensamiento de Jacques Maritain, cuya clave de lectura es la distinción entre lo temporal y lo espiritual. El recorrido está hecho a través de las obras pertenecientes al momento pre y post-bautismal. Es en la experiencia existencial (explicada en los capítulos anteriores) donde Maritain encuentra el orden de su pensamiento que se traduce en sus escritos: partiendo de un “humanismo temporal” al irse acercando a la fe, el primero se conjuga con ésta promoviendo, de este modo, el “humanismo de la persona”. Es la misma experiencia la que también lo abre a una nueva comprensión de la historia, dando origen así a la Filosofía de la Historia y a la Filosofía de la Cultura que alcanza su plenitud en el Cristo total, única posibilidad de auténtico humanismo.

En la segunda parte, La filosofía plenamente tal de la cultura. Principios fundamentales, Carlos Scarponi propone estudiar la obra de Maritain rastreando los principios fundamentales de la Filosofía de la Cultura, dándoles un orden sistemático que el mismo Maritain no realizó. Dichos principios son presentados en tres capítulos: “La cultura como desarrollo integral del hombre en cuanto hombre”, “La cultura como orden humanista a crear en la historia” y “Religión y cultura”.

En el primer capítulo el acento está puesto en la explicitación de la realidad fundamental de la persona humana a fin de que dicha noción sirva como guía para estructurar el estudio sobre la relación entre la persona y la cultura. El origen de la cultura está en la naturaleza del hombre y en su libertad. Es el hombre mismo el “sujeto”, el “objeto” y el “término” de la cultura pues él mismo es la “tierra cultivada” por la recta razón, la tierra formada por el cultivo interior de las virtudes intelectuales y morales.

Es decir que el cultivo que el hombre realiza de su naturaleza humana es natural y por lo tanto la cultura aparece también como algo natural al hombre. Por otra parte, este cultivo que el hombre realiza de su propia naturaleza no es natural en el sentido en que no conforma una realidad donada por la misma naturaleza sino, antes bien, la cultura aparece como obra de las libertades humanas que se suman a la dinámica de la naturaleza. De este dinamismo dialéctico procede el cultivo del hombre de su propia naturaleza humana.

Mas el desarrollo cultural no se limita al desarrollo individual sino que se funda en el carácter intrínsecamente social de la naturaleza humana. El hombre es –como ya lo anticipó Santo Tomás- “un animal naturalmente social y político” que necesita de los otros para progresar en su vida racional: “la noción de civilización o cultura (...) debe definirse por relación a los valores de suyo comunicables que comporta la vida social” (p. 397).

El segundo de ellos es particularmente importante pues consiste en mostrar uno de los aportes más significativos del autor francés: la concordancia del hombre en su actuación individual y social y el desarrollo de los acontecimientos humanos a través de la historia (campo de la Filosofía Moral) con la Filosofía de la Historia, cimentada

en el “misterio del mundo”; misterio que encierra el reconocimiento del hombre como ser libre y como dependiente de los designios divinos.

Se pone de manifiesto así, una Filosofía de la Historia vinculada estrechamente al Reino de Dios pero no por esto reducida a la Teología de la Historia, dado que la primera depende de la Filosofía Moral (cuyo objeto son los actos y acontecimientos de la condición existencial del ser humano) y considera la dirección hacia el Reino de Dios pero, sobre todo, dice referencia a la obra misma que se realiza en la historia humana: la cultura.

Continúa la reflexión sobre los vínculos existentes entre el hombre y la cultura, entre la reflexión ética y la historicidad. Estas nociones surgen del concebir al hombre como un ser histórico-cultural, de aquí que el autor proponga profundizar la relación entre antropología y cultura.

Scarponi destaca al hombre como ser histórico-cultural en tanto así Dios lo ha creado, con el fin de “progresar sobre la tierra simultáneamente, en el orden de la cultura y en el orden espiritual hacia grados de existencia temporales y espirituales cada vez más elevados durante toda la duración de la historia, para finalmente entrar en el Reino de Dios y en la visión beatífica” (p. 588).

“La cultura como orden humanista a crear en la historia” participa de un movimiento de la humanidad hacia su realización cultural. Tal como el autor explicó en el capítulo anterior, la humanidad no sólo debe reconocer que procede de la Sabiduría Divina sino que, a lo largo de la historia está llamada a colaborar con la obra de Dios. En este sentido hay un “ir haciendo”, un movimiento progresivo que pasará por cambios y renovaciones que darán origen a nuevos climas en el devenir histórico, tendientes al bien temporal y a la elevación de la humanidad. Utilizando la expresión de Maritain: un ideal histórico concreto (perteneciente al dominio ético) será realizado como movimiento, como realidad que se va haciendo, constituyéndose así como “imagen dinámica del futuro”. Dicho proceso tiene una expresión clara para Jacques Maritain en la vocación temporal del Pueblo de Israel, cuya misión es “acelerar el movimiento histórico, el desarrollo cultural del mundo para que se ajuste al designio de Dios” (p. 712).

Es en el último capítulo donde el autor presenta cómo toda la especulación filosófica de Maritain sobre la cultura tiene su motivación y su fin en el estudio de la relación “cultura y religión”. Maritain es un convencido de que la verdadera interpretación de la cultura en sus movimientos históricos se fundan en las Verdades Inmutables de la Iglesia, orientándose así hacia “nuevos tipos culturales”.

La religión cristiana y las culturas son dos universos heterogéneos pues, la unidad de la primera responde a un orden sobrenatural, mientras que la de la segunda es fruto del orden natural. Mas esto no implica que no mantengan estrechas relaciones, las cuales se encuentran ancladas en el mismo lugar: el hombre. Aparecen, de este modo, tres elementos claves para abordar el tema “Religión y cultura”, a saber: la revelación cristiana, las culturas y el hombre.

La gran originalidad de Jacques Maritain, expresada en particular en éste capítulo final, consiste en cómo él entendió a la cultura como desarrollo “integral” del hombre en cuanto tal, recibiendo el peso más importante la misma noción de “integral”, pues encierra no sólo los aportes de la fe sino también de la historia conformado así el verdadero humanismo que sólo se da en Cristo y por Cristo. Sólo desde el Cristo Total se puede hablar de un desarrollo pleno del hombre, un “humanismo integral” basado sobre los pilares de la libertad y la gracia.

La cultura es, para Maritain, obra de la libertad del hombre que tiende hacia la luz del proyecto creador de Dios, es decir a un término metahistórico. Éste es el problema central: el problema de las relaciones, diferencias y conexiones entre cultura y religión, entre lo temporal y lo espiritual, cuestión de esencial importancia y eje de la misma experiencia existencial de Maritain a la que le dedicó prácticamente su vida.

En la conclusión, Scarponi resume los principales resultados de su investigación, de los cuales sugiero detenerse en dos de ellos. Por un lado el espíritu lleno de Dios de Jacques Maritain, que desde su más tierna infancia se inclina a servir a la humanidad en su destino temporal. Maritain, como hijo de su tiempo, supo darle valor a su “experiencia existencial” siendo ésta el elemento original de su obra filosófica y en particular de su Filosofía de la Cultura. Fueron su pasión y sed de verdad y su vocación por la suerte temporal de la humanidad las semillas de trascendencia que,

junto a Raïssa, vieron nacer el verdadero humanismo que no excluía la apertura a la religión. Un humanismo cuya “imagen de hombre” requiere de la religión Cristiana, pues ésta ha sido instituida por Aquel que sabe quién es el hombre y a qué está llamado su ser.

Por otro lado hay que resaltar la experiencia de la ausencia de la verdad, el sufrimiento de Jacques junto a Raïssa por no conocerla y al mismo tiempo la esperanza de que la verdad se les revelaría y les comunicaría el sentido de la existencia. Es particularmente cara al autor de esta tesis la experiencia existencial de Maritain puesto que lo revela como un hombre de esperanza, como un hombre que, ante el ocultamiento de la verdad, deja una puerta entreabierta a lo desconocido, para poder dar crédito a la existencia. Un hombre al que la esperanza no sólo no lo defraudó sino que se le presentó como pilar fundamental para la Filosofía Moral y en especial para la Filosofía de la Cultura. Sin esperanza hubiera sido imposible hablar de un “humanismo integral” ya que éste se basa en la confianza en el hombre.

Maritain es fundamentalmente realista pues concilia la naturaleza herida del hombre por el pecado con la gracia, la libertad con los designios de Dios. Por todos los temas y por la óptica con los que lo ha elaborado el autor, en profundo diálogo con la experiencia existencial y la obra de Jacques Maritain, esta obra constituye uno de los riquísimos aportes de los últimos años al campo de la Filosofía Moral y de la Teología Moral y al pensamiento de Maritain.

*María Laura Picón*

BOERO, Héctor. *Los límites del campo finito*. Ediciones del Rectorado. UNT. 2000.

Nos encontramos frente a una obra de gran interés, puesto que pone sobre el tapete una problemática de suma actualidad. Lo hace desde uno de los senderos a mi juicio más promisorios en el desarrollo actual de la filosofía: el del diálogo con la ciencia, en el cual las conclusiones científicas se transforman a su vez en nuevos temas de reflexión filosófica, en un constante proceso de retroalimentación que produce fecundos resultados. Este es el camino elegido por pensadores de la talla de Pop-

per, Monod o Prigogine. En el caso del Ingeniero Boero, esto es posible puesto que se amalgaman en él una sólida formación científica y un profundo estudio de los clásicos de la filosofía, lo que ya rindió sus frutos en una obra anterior, *Un origen y un futuro tecnológicos*.

En este caso, aparece como telón de fondo uno de los viejos problemas de la filosofía: la incesante dialéctica entre lo finito y lo infinito, como polos en medio de los cuales el hombre se debate, y a partir de la conciencia de su contingencia y de los propios límites, dispara su razón en el permanente intento de trascender sus fronteras.

En esta obra, el concepto de campo finito es analizado desde diferentes ámbitos, mostrando su validez epistemológica en diferentes disciplinas, como la arquitectura, la psicología, la astrofísica, la biología, así también como en el plano jurídico, en el orden social, en la tecnología y en la ciencia en general. Esto le permite al autor mostrar que, en todos los casos, es posible postular la existencia de límites superiores e inferiores que determinan un ámbito más allá de los cuales se produce un colapso que trae aparejado el derrumbe del sistema de referencia, se trate este de una vida humana, una sociedad o un motor.

A partir de aquí, se desarrollan dos ideas sumamente interesantes; por un lado, se postula una esencial unidad entre lo físico, lo biológico y lo tecnológico. Desde este punto de vista, estos no constituyen tres ámbitos separados, tres compartimentos estancos sin vínculos entre sí, sino, por el contrario, tres instancias diferentes de una misma realidad. Existe, así, una continuidad innegable entre lo físico y lo biológico, como fue señalado ya por numerosos pensadores. El Ingeniero Boero va más allá y postula una unidad también con lo tecnológico, puesto que muestra que en los tres ámbitos rigen reglas analógicas y pueden ser explicados a partir de los mismos principios. No existe oposición, entonces, entre hombre y naturaleza; las obras de la naturaleza y el hombre -dice- parecieran tener un único origen; se recuperan así los antiguos vínculos que unen al hombre con el mundo natural; la tecnología es posible por la puesta en marcha de leyes similares a las que rigen el mundo de lo físico y lo biológico. El hombre comparte con la naturaleza una intrínseca capacidad creadora y es capaz, igual que esta, de generar nuevas conquistas, en el incesante despliegue de su arsenal de posibilidades. Entre hombre y naturaleza, entonces, no hay oposición sino

continuidad. Esto le permite postular el inminente surgimiento de una nueva ética fundamentada en el respeto de aquello que nos rodea, superando la oposición entre tecnología y naturaleza, cambiando el modo del hombre de instalarse en el mundo, en pos de un desarrollo más armónico. Dice el autor: Ambos protagonistas, hombre y naturaleza, participan de situaciones límites en ambos sentidos, hacia la expansión y hacia el colapso, en la euforia y en la depresión.

Por otro lado, surge de esta propuesta una certera crítica a una visión unilateral del mundo que ha cobrado gran fuerza en la actualidad, dominada por una excesiva valoración de lo económico y regida exclusivamente por el principio de utilidad. Frente a esta concepción, rígida e inflexible, el autor se propone rescatar el otro polo de desarrollo humano, que parece haber sido descuidado: la creatividad y el arte, puesto que estas se trascienden a sí mismas y permiten señalar un nuevo camino, en pos de restablecer el equilibrio antes de llegar a límites catastróficos.

Se refleja acertadamente en esta obra, también, el sentimiento de incertidumbre propio del hombre actual, que se encuentra desorientado frente a los vertiginosos cambios que se están produciendo. Esto ocurre, como bien lo señala Boero, porque se está operando un cambio en ciertas estructuras que caracterizaron tradicionalmente al uso de la razón. El hombre, por lo tanto, se encuentra frente al desafío de aprender a pensar de otra manera, que, sin perder el rigor, le permita incorporar categorías más flexibles. Esto, sin lugar a dudas, redundará en un enriquecimiento del concepto de razón, produciendo cambios culturales insospechados. Para el autor, la razón parece haber entrado en una nebulosa; sin embargo, descubrir los límites resulta un acicate para disparar al pensamiento hacia la búsqueda del infinito.

Nos encontramos, así, con una obra de grata lectura, que con gran claridad toma como punto de partida el terreno de las explicaciones científicas para introducirnos desde sus conclusiones en profundas reflexiones filosóficas, lo que revela a todas luces la irrenunciable vocación humanística del autor. Esto se complementa muy acertadamente con la expresión artística de las Licenciadas Sandra y Andrea Boero, algunos de cuyos trabajos aparecen reproducidos en el libro, y que desde otro ámbito de representación reflejan la problemática trabajada esta obra, mostrando que lo simbólico constituye otro camino a transitar en el proceso de transmitir significacio-

nes. Podemos decir que se concreta, así, la aspiración propuesta por el autor de amalgamar diferentes ámbitos del quehacer humano, ciencia, arte y filosofía, orientándose desde distintos puntos de vista hacia una reflexión sobre los temas que preocupan al hombre de hoy.

**Cristina Bosso**

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

GARCÍA BAZÁN, Francisco, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, 251 páginas.

“El hombre se encuentra configurado por la experiencia de lo sagrado, el mundo religioso, en sentido arcaico” (p. 62).

Tal es, podemos afirmar sin ninguna duda, la afirmación central que irriga toda la obra, llevada a cabo por un gran erudito en el campo de la filosofía y de la historia de las religiones.

Ahora bien, ¿qué quiere decir el autor con el término arcaico? Hay un sentido primitivo de “religión” que se ha visto eclipsado por la interpretación que ofrece el cristianismo del mismo término, En efecto, dicho sentido “significa reunir de nuevo, releer, o volver a pasar sobre algo con el pensamiento, la lectura o la palabra” (p. 44), de tal modo que “lo esencial de la religión estriba en la repetición solícita de un orden original”(ibídem). En cambio, el cristianismo ha dado a este término el sentido primordial de “*religatio*”, donde prima la relación que se establece entre el hombre y un Dios, absolutamente personal, a través del vínculo de la piedad, del respeto y del temor.

Con este sentido, sostiene el autor, “desaparece un concepto de religión y se reemplaza por otro de origen judío e impulso cristiano que dominará total y restrictivamente al intelecto occidental” (p. 48).

Así se ha llevado a cabo una especie de mirada unilateral de la experiencia de lo sagrado. Descubrir otras experiencias de lo sagrado que puede tener el hombre,

cuando entiende la religión en sentido arcaico, lleva al autor a abordar las diferentes expresiones de lo sagrado en tiempos remotos como en la actualidad.

Se analiza, por ello, el mito y su expresión, es decir, el lenguaje en el cual se expresa el relato primordial acaecido en el origen del tiempo, su alegoría y su simbolismo. También, los ritos como repetición dinámica del vínculo que el hombre establece con lo sagrado, descubriéndose así que “la religión en su esencia desnuda es tanto una experiencia humana de respeto hacia la esfera de lo sobrenatural, divino y sagrado, como el conjunto de actos exteriores emparentados que objetivan dicha veneración como una vivencia compartida que trata de reactualizar el nexo con tal esfera” (p. 50).

La mística y el lenguaje de la misma son otros modos de acercarse a comprender la experiencia de lo sagrado, el contacto con lo que excede el lenguaje y que en cuanto tal es inescrutable e indecible, que sólo se vivencia.

El esoterismo, el gnosticismo y el maniqueísmo, a través de sus diversas expresiones, son diferentes modos en los cuales lo sagrado se ha hecho presente históricamente. Sus ritos de iniciación y el develamiento de los misterios, después de un singular proceso, delatan que el hombre se acerca a lo sagrado por caminos pocos convencionales.

Un fenómeno que ha merecido singular atención para el autor son las sectas y sus diversas ramificaciones en las sociedades actuales así como también los movimientos pseudoespirituales y el sincretismo religioso “que ponen en guardia acerca de los conflictos y reservas que suscita en el alma religiosa la proliferación anárquica y desesperada de las sectas en un tiempo de desacralización aguda” (p. 201). Dichos movimientos han surgido “de una quiebra e inversión de la escala de valores en las sociedades contemporáneas y que representan atentados de lesa humanidad frente a los que las grandes religiones del mundo, y entre ellas el cristianismo, no encuentran respuestas apropiadas” (p. 157).

Hacer frente a estos desafíos exige plantearse “el futuro de la religión” en tiempos donde “se proclaman valores vacíos sin sustentos en sí mismos, porque insensatamente se diluye el valor supremo de lo sagrado en sí mismo y se somete la dignidad

humana, que ha dejado de ser un don instaurado desde su raíz religiosa y secreta no manipulable”, puesto que ya “no se reconoce una presencia sagrada intrínseca al sujeto y al mismo tiempo transubjetiva” (p. 77).

En suma, una obra que tiene el mérito de hacer pensar, a través de todos los modos descritos de relacionarnos con lo sagrado, qué sería del hombre si no fuese un ser religioso.

*José María Nieva*

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*