

# PENSAMIENTO

Revista de Investigación e Información Filosófica

## EDITORIAL

Recepciones y presencia de Aristóteles en la Historia de la Filosofía . 3-4

## ARTÍCULOS

MANUEL CORREIA **La lógica aristotélica y sus perspectivas** 5-19

DAVID TORRIJOS-CASTRILLEJO **Propuestas de Franz Brentano para una correcta interpretación de Aristóteles** 21-44

DIEGO S. GARROCHO SALCEDO **El bien como objeto perceptivo de las pasiones en la epistemología moral de Aristóteles** ..... 45-60

IGNASI LLOBERA TRÍAS **Akrasía inversa genuina de la primera persona** ..... 61-75

JOSÉ ANGEL ACHÓN INSAUSTI **En la encrucijada. El Renacimiento y la era global o el diálogo entre experiencia y expectativas** ..... 77-101

## ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

MANUEL LÁZARO PULIDO **La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco** ..... 103-114

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO **La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural en el primer tercio del siglo XIV: Brito, Burley y Odonis** .... 115-128

(El índice sigue en la tercera página de cubierta)

vol. 73 • núm. 275



enero-abril 2017

*mológico esencialmente distinto»* (p. 231). Y el modo natural de dar el paso a esa mayor profundización desde la propia experiencia es a través de una tradición filosófica.

Con respecto a la segunda cuestión, podemos señalar algunas consecuencias: el papel de la analogía en el ámbito de la antropología, la incorporación de la dimensión subjetiva a la teología natural, el concepto de naturaleza (en la tradición clásica y en la perspectiva personalista) y las relaciones entre las principales ciencias filosóficas.

Burgos señala, por lo que respecta a la analogía, que ésta debe ser superada *en el ámbito de la antropología*. Pues la analogía se basa, en cierto modo, en lo común que hay en todos los seres. Pero, desde esta perspectiva, se pierde lo específico, lo propio de cada ser y, en concreto, lo propio de la persona humana. En efecto, hay realidades propiamente personales como la afectividad, la subjetividad, las relaciones interpersonales, la vida como narrativa, la libertad o el amor que no se alcanzan (o que se alcanzan de manera poco profunda) desde la analogía común de los seres. De hecho, en la mayoría de ellos, algunas ni se dan (¿podemos hablar de la subjetividad de las piedras, por ejemplo?).

Con respecto a la Teología Natural, Burgos repasa las vías tomistas de la existencia de Dios y concluye que con ellas se accede a un Ser muy peculiar (Motor Inmóvil, al Acto Puro, a la Causa Primera, al Ser necesario e Inteligencia Ordenadora), pero no a un Ser Personal (salvo, quizá, la última vía). Pero si el punto de partida es la persona humana, parece que se puede llegar a un Dios Personal, pues sólo un Dios Personal puede ser la causa de un ser personal. Este camino podría llevar, en último término, a unir esos dos dioses separados de Pascal: 'el dios de los filósofos' del 'Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob'.

Con respecto al concepto de 'naturaleza', Burgos señala que dicho concepto se fundamenta, en cierto modo, en la teleología aristotélica. Sin embargo, parece propio de la persona humana no sólo la teleología sino también (y especialmente) la autoteleología. Y propone una reformulación del concepto de 'naturaleza' aplicado a la persona humana en esta dirección.

El último capítulo, finalmente, consiste en una síntesis del método propuesto a lo largo de todo el libro: experiencia (en la que intervienen a la vez la dimensión intelectual y la sensible), comprensión y filosofía como profundización crítica de dicha comprensión.

A mi entender, repito, lo que Burgos pretende en esta obra no es sólo exponer y difundir el pensamiento de Wojtyła sino dar un paso más: continuar con lo que Wojtyła comenzó y no pudo concluir. Al adoptar un punto de partida diferente, dicho método tiene, en mayor o menor medida, una repercusión en todas las ramas de la filosofía, como es natural. Es como si desde el centro hacia los extremos se fuese extendiendo la rosa de los vientos en todas las direcciones. Por ello, de todos los libros que ha escrito Burgos, éste es, sin duda, el más audaz. Y, justamente por eso, me parece el más interesante.— SERGIO LOZANO ARCO

TURRÓ, S., *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*, UBe, Barcelona, 2016, 228 págs.

El libro de Salvi Turró nos ofrece una grata oportunidad para preguntarnos sobre el sentido de la modernidad y de la filosofía moderna desde una perspectiva historiográfica que resitúa las líneas de filiación, continuidad y ruptura entre nosotros y nuestro pasado filosófico moderno. La cuestión sobre el sentido de la filosofía moderna y la noción de modernidad es expuesta en dos planos o momentos, que estructuran el texto en dos partes, a saber: *La filosofía moderna: conceptos y perspectivas*, y *La comprensión del mundo en la modernidad*. Estos dos planos han de entenderse internamente conectados. La interconexión está supeditada a la búsqueda de un posicionamiento mediador que revitalice nuestro presente filosófico. En otras palabras: descubriremos un posicionamiento actual consciente de sí mismo y de los supuestos teórico-prácticos que todo discurso intersubjetivo reconoce en su continuidad con la modernidad, reactivando la dimensión de la reflexión sobre la acción humana y la racionalidad inherente. No es éste un texto de rupturas y disconti-

nidades sino una apuesta con matices y constructivamente crítica de la vigencia del proyecto ilustrado.

La primera parte reconstruye y problematiza el sentido y la periodización de la modernidad como época filosófica, sacando a la luz las sedimentaciones significativas ocultas que reavivan las polémicas, muchas veces estériles, entre modernidad y posmodernidad. El recurso historiográfico se advierte ahora muy útil para desbaratar tópicos y activar la reflexión filosófica crítica que exhibe, en cierta manera, las insuficiencias de las comprensiones hegeliana, neokantiana, fenomenológica y heideggeriana, entreviendo como el debate popular entre modernidad y posmodernidad queda en realidad en segundo plano, abriéndose un nuevo debate sobre la continuidad de lo moderno, una vez se haya entendido la apuesta alternativa que se nos plantea, una apuesta que precisamente reevalúa el pensamiento actual. Por este motivo el libro que reseñamos es un texto de actualidad, un planteamiento que es justamente una invitación a la reflexión, utilizando los problemas filosóficos que han redefinido la modernidad para orientarse en el mundo (como recuerdo lejano de aquel *mundus*, a su vez eco del *kósmos* timeico) alejándose de lo sedimentado acriticamente desde el tópico. En todo caso, el texto permite reconstruir la posibilidad de la misma noción de «mundo», ya que sin ella no podemos seriamente plantearnos las últimas cuestiones que delimitan la modernidad.

Si nos detenemos y examinamos las comprensiones que el autor considera relevantes (que articulan los diferentes accesos a la óptica final desde la que «observaremos» lo moderno) nos damos cuenta que hay una necesidad de resolver o resituar la supuesta antinomia entre comprensión racional y desarrollo histórico, y en este sentido la comprensión en el hegelianismo inauguraría la genealogía de la modernidad como época. En Hegel, se trata de localizar la mediación entre lo verdadero eterno y lo histórico-contingente, que resultará ser la posibilidad de una historia de la filosofía como verdadera actividad filosófica. El hegelianismo posterior revertirá en cierta manera su sentido, y bajo la influencia de Kuno Fischer se nos

impondrá una visión mucho más rígida de la filosofía moderna que ha tenido mucho éxito. La comprensión neokantiana se aparta de la reflexión absoluta del idealismo y rompe parcialmente con la comprensión hegeliana de la modernidad. Se abandona la lectura del pensamiento moderno como un despliegue de lo absoluto y se adopta una perspectiva epistemológica como necesidad de retorno al posicionamiento crítico-gnoseológico. Según esta comprensión, los autores idealistas habrían interrumpido la línea que va del kantismo al neokantismo, sin embargo, descubriremos continuidad de significados epocales a pesar de la ruptura epistemológica. Esto quiere decir que la reconstrucción de la síntesis categorial y el origen del concepto, en su relación, no excluyen la historización del pensamiento. En relación a esta problemática, la comprensión fenomenológica puede sacar a la luz los substratos significativos y culturales en el proceso genético de transmisión y renovación científica y filosófica. Husserl acabará facilitando la revisión de la herencia moderna, abonando el «terreno» de las facticidades (*Lebenswelt*, historicidad, transmisión cultural) en diálogo con la tradición, para, en definitiva, darnos cuenta que la *Krisis* de las ciencias europeas era una crisis del mismo sentido de la actividad científica. La comprensión heideggeriana invierte la reducción neokantiana que enlaza la concepción de la realidad a un problema epistemológico. Para Heidegger, detrás de toda manera de pensar y conocer se oculta un posicionamiento que se pregunta por la posibilidad del ser del hombre, o sea, hemos cambiado el paso respecto a la ambición fenomenológica. De esta manera, los actos categoriales y objetivantes que fundan el sentido de la científicidad presuponen determinadas maneras de entender que es el ente; asimismo, el substrato último de la historia que hemos ido reconstruyendo y deconstruyendo para comprender el presente y posibilitar una reflexión filosófica, se nos presenta como una búsqueda ontológico-metafísica en toda su radicalidad. Los supuestos metafísicos aquí son articuladores. Es necesario un nivel más profundo que sobrepase las lecturas neokantianas y fenomenológicas, es decir, el de la determinación del

ser de lo ente. Aquí está presente una comprensión ontológica de la realidad que cada época, como configuración histórico-esencial del pensar, prescribe. Esta comprensión es la ontoteología, produciéndose ahora un nuevo acercamiento a Descartes y Kant, que el texto reseñado tematiza y conecta con las comprensiones anteriores hasta conseguir explicar cómo la esencia de la modernidad consiste en desplegar la constitución ontoteológica que la metafísica incorporaba desde que Platón definiera el ser como *ser-ideos*.

Estas comprensiones han de mediar con la complejidad de la modernidad como voluntad de dominio técnico, que en realidad es una herencia compartida. Una retrospectiva hasta el origen de la modernidad pone en primer plano la dependencia que tienen en relación a la operación cartesiana, donde el momento teórico y el tecnológico se compenetran, donde la ontología mecanicista se transmite como aquella construcción teórica que permite alcanzar el proyecto de dominio práctico que habían formulado los renacentistas. Salvi Turró sintetiza magistralmente estas operaciones conectivas que se han transmitido como la base de una concepción del mundo reglada, de un orden del mundo que es necesario también, desde nuestra contemporaneidad reconstruir de otra forma. Pero la determinación de la modernidad como periodo filosófico exige la observación previa que entre el ámbito del *mundus* y la nueva concepción que inaugura Galileo y Descartes hay un cambio de alfabeto que evidencia el hecho de que haya periodos de desestabilización progresivos de las ideas precedentes hasta su sustitución. Ahora bien, cambios de alfabeto y de texto caracterizan solo una parte del proceso que hace emerger «modernidades». En este sentido, el autor nos presenta la interacción de los dos puntales de la tradición: el libro de la naturaleza y el libro de la escritura o revelación. Si uno procede por sustituciones el otro por crisis, pero éste último persistirá al lado del nuevo libro geométrico de la naturaleza, hasta que se vea reformulado, es decir, hasta el cuestionamiento final del estatuto de la revelación, tambaleándose el eje vertebrador de la cosmovisión cristiana. El autor nos hace ver que no podemos

privilegiar únicamente el momento de sustitución del antiguo libro de la naturaleza. Los argumentos que se suministran giran en torno a las consecuencias de la crítica bíblica y su impacto en el ámbito de la ilustración alemana. La nueva filosofía de la historia substituirá el libro de la escritura. Ahora sí que podemos hablar de hundimiento de la cosmovisión timeica. La unidad del *mundus* queda dispersada hasta el replanteamiento kantiano de la filosofía de la historia, y sus proyecciones en el idealismo alemán, que suplantó el papel del libro de la escritura, recomponiendo el *mundus* desde una teleología de la acción humana en el mundo. Sin embargo, la reconstrucción del *mundus* será un nuevo orden humano (posición de la subjetividad libre) bajo la dirección del cómo tendría que ir el curso del mundo si tuviese que adecuarse a fines racionales. Pero la posición de hombre moral kantiano no reintegra todavía la perdida unidad en un orden nuevo, reparando las escisiones, ya que es necesaria la deriva idealista hacia los principios constitutivos de la conciencia como despliegue progresivo de la razón, y en suma, como remundanización de la realidad a través de lo histórico. El autor destaca los nexos entre filosofía moderna y teología cristiana indicando como el planteamiento kantiano-fichteano es el heredero de la primacía ontológica de la libertad. La realización del «Reino de Dios» (el ideal que el bien supremo deba realizarse en la historia) como destino del hombre pone de manifiesto la importancia del tema de la libertad en la modernidad, desplegando el autor sus implicaciones morales, sociales y políticas. La primera parte del texto concluye con la exposición de la filosofía moderna a la luz de la intersubjetividad, demostrándose la necesidad de incorporar en el debate de lo moderno la doctrina fichteana de la intersubjetividad, sin la cual no es posible la completa fundamentación de la filosofía práctica ni la conversión de la filosofía trascendental en fundamentación última, para concluir que el espíritu humano es necesariamente intersubjetivo. Ahora bien, antes de aceptar sin más esta tesis en relación a un debate contemporáneo, hemos de entender la envergadura filosófica de la

operación fichteana y dotar al derecho y a la moral de una fundamentación al lado de su proyección en la reconstrucción del orden del mundo. En este sentido va dirigida la exposición de los argumentos fichteanos que facilita el autor.

La segunda parte del texto reseñado profundiza en muchos aspectos planteados en la primera parte. Ahora nos centramos en los intentos de reconstrucción del orden del mundo. La modernidad es introducida como la «cosmética filosófica» en el pensamiento clásico alemán. Se resitúan los temas práctico-teleológicos buscando la función mundanizadora de la filosofía, es decir, la filosofía como dadora de mundo articulado y coherente respecto a los fines de la racionalidad, donde se recupera la unidad físico-moral en las filosofías absolutas del idealismo. Está en juego la construcción de una nueva unidad comprensiva de sentido. El autor apunta, en su exposición, que la modernidad no se reduce a un único modelo de pensamiento, evitando reducir unilateralmente la filosofía moderna a una de sus posibilidades internas. Esto nos obliga a precisar desde qué posicionamiento nos acercamos a lo moderno y como puede desarrollarse nuevamente su relación con lo posmoderno, y si es realmente de interés.

La problemática que plantea la recepción hegeliana de Kant y Fichte, como muy bien es sintetizada por nuestro autor, es un requisito necesario para entrar en la segunda parte. La integración del despliegue histórico-fáctico de la intersubjetividad en el horizonte de los resultados apriorísticos del transcendentalismo kantiano-fichteano señala el umbral desde el cual transitar hacia el catálogo de posicionamientos filosóficos que presenta esta segunda parte. Hay, en cierta manera, un dinamismo implícito que puede alterar un orden del mundo que nutre los planteamientos abstractos y que condiciona lo que sabemos del mundo. Es necesario aislar conceptualmente este dinamismo.

La exigencia de universalidad intersubjetiva es condición *sine qua non* para que haya mundo, una postura plenamente racional frente a la «inmundicia» de lo meramente agregado, exigencia que presupone

un hombre moral que mantiene viva la esperanza en la realización de un orden del mundo. Desde aquí podemos reflexionar sobre el sentido de la existencia y el mismo supuesto de mundo, y se nos descubre de esta manera la actualidad misma del posicionamiento kantiano, que en el texto es ampliamente desarrollado, respecto al sentido y justificación de una acción moral en el mundo. El mundo fenoménico exige la inclusión de la exposición intersubjetiva que aporta la ley práctica, viendo como la actividad intersubjetiva y el concepto de libertad se posicionan como la singularidad del edificio kantiano que se trasmite a la modernidad. Este posicionamiento es la mejor garantía para no comprender unilateralmente la modernidad desde un único modelo. Además, los límites que ha impuesto la crítica de la razón, desde esta transmisión, no excluirán el poder pensar una experiencia trans-discursiva de la divinidad. Salvi Turró nos presenta un modelo de intelección entre discursividad racional e intuitividad inefable que intenta fijar las líneas maestras de la comprensión fichteana de la manifestación de Dios en la conciencia. Cierra esta parte (y el texto) el capítulo *Mundo y acosmismo: Hegel versus Spinoza*.

Los dos últimos capítulos han puesto de manifiesto la importancia de Fichte como receptor y consumidor de la filosofía trascendental y su transmisión en el contexto del idealismo (Schelling-Hegel) donde lo definitivo y singular será saber lo que se manifiesta, definiendo un proceso, una historicidad. Lo pasado no será error sino etapa del proceso, y de esta manera, una reconstrucción historiográfica de la modernidad cobra ahora pleno sentido. Sin embargo, esta relevancia de Fichte-Kant ha de ser matizada y pasada por el filtro hegeliano y el omnipresente desiderátum spinozista de una voluntad indiferente de Dios (además del hundimiento de los «dos libros») que proyecta nuestra reconstrucción de la modernidad hacia resultados en cierta manera imprevisibles. El proceso de reconocimiento intersubjetivo ha de mediar con una elevación de la conciencia a la perspectiva divina. Cerrar el texto con Hegel y sus repercusiones nos remiten también a su

principio, pero ahora hemos incorporado la perspectiva del Absoluto, más allá de la del espíritu objetivo que refería y completaba un ámbito intersubjetivo sociopolítico, insuficiente para «salvar» nuestra modernidad. Hablar de modernidad no puede excluir lo trascendente. Este capítulo final nos permite observar las relaciones entre «mundo» hegeliano, *kosmos-natura* del modelo timeico y la *natura naturata* «acósmica» de Spinoza. Estamos ante la plena irrupción de Dios en la historia del mundo que rompe con el esquema de la temporalidad lineal y de la causalidad mecánica de la serie spinozista de los modos. Entraríamos en la época del espíritu con todas sus consecuencias. Este es el sentido de nuestra modernidad.

En conclusión, nos encontramos ante un texto muy bien documentado y estructurado, con una exposición rica en matices y notas a pie de página precisas, que argumenta, justifica y a la vez sugiere. El texto exige una lectura pausada y meditativa. No es un texto divulgativo, sino de proyecto. Además de mostrar las articulaciones sistemáticas entre los diferentes autores que configuran la historia de la filosofía moderna, nos aporta perspectiva propia en la vigencia de la filosofía como orientadora y reorganizadora del mundo y de mundo, mostrándose este concepto como algo elaborado racionalmente, no meramente dado empíricamente o exhibido desde una cotidianidad a-filosófica de la inmediatez. En definitiva, cualquier debate entre modernidad y posmodernidad tendría que pormenorizarlo, pero aceptada su tesis nos damos cuenta que hay una forma de considerar la modernidad que desborda esa contraposición, una consideración que escapa de lo in-mundo y a la vez exige un conocimiento no-mundano. El texto nos introduce directamente, y esto hay que destacarlo, en la larga experiencia del autor como docente, y la perspectiva que se nos ofrece es producto de una larga meditación sobre el sentido de la filosofía moderna. La historia del mundo, como epifanía de lo divino, puede ahora aunque sea bajo la sombra de melancolía remitirnos nuevamente a la reconstrucción del orden del mundo.— LLUÍS SALVADOR

CACCIATORE, GIUSEPPE, *Sulla Filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Il Mulino, Bologna, 2013, 206 págs.

El adagio hermenéutico que estipula que *un texto sin su contexto deviene un pretexto* parece estar fuera de toda duda. Más problemático es, sin embargo, acotar lo que ese contexto primario pueda ser: los más subjetivistas dirán que el individuo es en toda su complejidad (también la social) el foco no reducible del discurso, mientras que los predominantemente historicistas y sociológicos entenderán que lo que ya le viene dado a ese individuo es la superestructura fundamental de su sentir mundano. La colección de escritos que Cacciatore nos brinda en este texto tiene como telón de fondo este enconado debate. Publicados en el seno de una investigación ambiciosa y amplia, cuyo objeto es la relación de la teoría de los valores con la historia y su acontecer fenomenológico, las aproximaciones de cada uno de los artículos (seis y un apéndice, que es una reseña comentada) aquí reunidos ofrecen en su conjunto una sucinta pero suficiente aproximación a las teorías fundamentales de algunos de los autores insignia de la filosofía española de la primera mitad del pasado siglo a partir del prisma de la *quaestio historica*.

La ruptura que supuso la (tardo)modernidad en el discurso y la conciencia finita del hombre tiene mucho que ver con la aparición de la conciencia histórica del pensamiento. Quizás por ello el primero de los artículos esté dedicado a la obra cervantina por antonomasia, tenida muy en cuenta por Ortega y su prole espiritual. *El Quijote* es, en toda su magnitud y vasta extensión, un tratado de ambigüedad típicamente moderna. Que la locura es lo anverso a la aparente cordura y que el sentido común es el menos común de los sentidos es algo que en sus páginas queda destilado. Así quedan estas sezonadas cínicamente, o de forma discreta y solamente intuitiva si se quiere, pero en ellas así insinuado en toda su crudeza. Así no dejó de recordarlo María Zambrano, apunta Cacciatore (p. 33), y lo hizo porque la de Cervantes fue una época dura y antipática, como la propia de Zambrano, y fabu-