



Selecciones: M. HEIDEGGER, R. E. PALMER. Reflexión y crítica: P. J. CHAMIZO DOMINGUEZ, C. MORENO MARQUEZ, M. FERNANDEZ DEL RIESGO. El estado de la cuestión: J. J. ACERO. Didáctica: J. J. GARCIA NORRO. Informaciones.

perspectiva meramente empírica, aunque sea reconstructiva?

Por otro lado, creo que Habermas no deja de tener algunos *aprioris* no suficientemente discutidos. Por ejemplo su planteamiento evolutivo, que se refiere sobre todo a la especie y que tiene el peligro de reducir la racionalidad, la comunicación, la moralidad a meros mecanismos adaptativos. Y en la misma línea, su visión durkheimiana de la religión, como mera función ético-social, que simplemente se da por buena, especialmente por su utilidad teórica: «Esta teoría [de la religión de Durkheim] permite colmar el hueco filogenético que presentaba la construcción de Mead» (II/80). Pero su funcionalidad no es garantía de verdad. Aquí ha faltado una confrontación con las ciencias de la religión (especialmente la fenomenología), formidablemente desarrolladas después de Durkheim. En este punto Habermas parece ser presa de sus prejuicios, que son los de toda una época.

Por fin, Habermas da la impresión de ser un tanto víctima de la ingenuidad de los grandes pensadores. El, que ha criticado cuidadosamente a sus predecesores (sobre todo Hegel y Marx), eliminando todo «macrosujeto» de la historia y tratando de apegarse más a su contingencia y, que en el método, concede tanta importancia al falibilismo y la atención a la variación histórica, acaba cayendo en la tentación de creer que con su posición teórica ha captado —más allá de todo relativismo histórico— las estructuras del devenir histórico. Y esto porque, como dice en las palabras finales de su libro, *nosotros* estamos en la época que nos permite ese acceso privilegiado a la realidad de las cosas. ¿No viene con esto a sumarse la larga lista de geniales ingenuos que pensaron que *con ellos* se desvelaba, por fin, la estructura y el sentido último de la realidad?

Es posible que estas críticas deriven en parte de una comprensión no suficientemente profunda de esta obra, por lo demás muy valiosa. Su lectura es una meditación llena de sugerencias y luces sobre nuestro atormentado tiempo. Su traducción al castellano, espléndida, es de agradecer.

José M. Vegas

PEGUEROLES, Juan, S.I., *San Agustín: Un platonismo cristiano*. PPU (Promociones Publicaciones Universitarias) Barcelona, 1985. 279 pp.

El autor es un bien conocido especialista del pensamiento de S. Agustín —38 trabajos publicados de 1954 a 1984—. Preséntanos aquí una síntesis clara, bien expuesta, de sus aproximaciones a la filosofía agustiniana. Es un libro bonito —que reproduce varios de los anteriores trabajos del autor—, centrado todo él en la visión de Agustín como pensador platónico, pero con un platonismo ante todo y sobre todo cristiano. Explícanse: la concepción agustiniana de la participación, las diversas formas de la famosa prueba agustiniana de la existencia de Dios —en sus dos modalidades de prueba por grados de ser y de prueba por las verdades eternas; la relación entre Dios, el tiempo, la forma y la materia; y, después, problemas de la relación entre el hombre y Dios: relación epistémica (el fundamento del conocimiento de la Verdad: la *memoria Dei*); relación agápica (el bien, el amor y la Ley; libertad y amor), con derivaciones hacia el problema de la antropología filosófica agustiniana.

Pegueroles sabe bien qué se trae entre manos. Conoce estupendamente a S.

Agustín. Cítalo con soltura, profusión y, no obstante, sin cansar nunca. Sabe ser persuasivo en sus interpretaciones. Algunos capítulos constituyen hermosos comentarios de texto, que ayuda mucho a cualquier estudioso de S. Agustín ya simplemente por la selección y el cotejo de fragmentos del Obispo de Hipona.

A todas esas cualidades de su libro une Pegueroles a veces un atrevimiento notable. Reconoce con valor (p. 235) que la «libertad agustiniana no se mide por la capacidad de elección (entre varios bienes) sino por la capacidad de alcanzar el fin, el bien propio» y añade: «La necesidad, por más paradójico que parezca, es un elemento esencial de la libertad agustiniana. El primer grado de libertad o *liberum arbitrium* es amor necesario del Bien como *pax*. Somos libres, en un grado inicial, porque hay en nosotros una voluntad natural y necesaria del fin/bien. La libertad verdadera o *libertas* (que hemos de conseguir) será amor necesario del Bien como *ordo*»; una lectura que el reseñante le parece sumamente correcta, pero que, sin embargo, ni el propio Pegueroles analiza hasta sus últimas consecuencias (al revés: cae él mismo en incongruencias, al menos de expresión) ni, en todo caso, es compartida por todos los lectores de S. Agustín. A mi juicio, estriba una raíz de las incompresiones en traducir literalmente «*liberum arbitrium*» en la pluma del tagastense como «libre albedrío», cuando sería mejor traducirlo como «libre voluntariedad» —según ha explicado el reseñante en otros trabajos. (Para S. Agustín —y eso lo expone claramente Pegueroles— es *liberum* el *arbitrium* en esto sólo, a saber: en que, siendo una decisión de la voluntad, está en la mano de uno, en su poder, el tomarlo, puesto que el estar algo en su mano o poder es no venirle dado independientemente, o al margen, de su voluntad. Tal argumentación es perfectamente compatible con el determinismo).

La única falla sería del libro que estoy reseñando es su escasa claridad, por no decir su marcada confusión, acerca de las dos tesis centrales de la doctrina filosófica agustiniana: la de grados de verdad y la que identifica verdad con existencia. Abundan las referencias textuales a una y otra tesis. Insértanse ambas en su adecuado contexto. Sin embargo, ni se someten a dilucidación interpretativa (y ése es un punto flaco general del libro: nunca o casi nunca se entra en una discusión argumentada entre diversas interpretaciones posibles pero mutuamente opuestas, sopesándose pros y contras de cada una) ni se les saca la debida punta. Al revés, embótase su filo y escamotéase casi de qué se trata: de grados de existencias, grados de ser; por lo tanto, de que hay cosas que son más (existentes) que otras, siendo Dios lo único plenamente real o existente; y trátase, en segundo lugar, de que aquello que es verdadero es, en esa misma medida, existente y viceversa —de suerte que mal podrá mantenerse la dualidad aristotélica entre aquello de lo que se predica verdad o falsedad (los contenidos enunciables, significados o expresados por oraciones) y aquello de lo que se predica existencia real (las cosas). Las muchas declaraciones al respecto que, textualmente citadas, va hilvanando el propio Pegueroles vienen, empero, ensombrecidas a la hora de la interpretación: o se quita todo énfasis de las palabras clave (el *magis esse*, el *non sunt*, el *solus es*, etc.), o, meramente, transcribense sin poner el dedo en la llaga de la contradicción que eso encierra (o, como mínimo, parece encerrar), sin que se ponga de relieve cómo, por consiguiente, está S. Agustín abocado a sustentar una ontología y una lógica contradictorias —cuya articulación sistemática requería sin embargo instrumentos conceptuales que, con mucho, excedían aquellos de que podía él disponer. (Así cuando Pegueroles nos dice, sin comentarios, en la p. 37, que para el Santo los seres por participación "son y no son, son buenos y no son buenos", ¿no resulta obvio que hubiera sido menester dilucidar eso para decir si el intérprete juzga que tales

contradicciones son, para S. Agustín, literalmente verdaderas o no?) En alguna ocasión defórmase el sentido de los textos agustinianos. Así al insistirse —contrariamente a la literalidad de lo que machaconamente dice S. Agustín de que *ser es lo mismo que ser-verdadero*— en la concepción (no-agustiniana) de la verdad como adecuación del ser a su idea: p. 55; concepción que tan solo sería fiel al pensamiento del tagastense si ahí *idea* se entendiera como idea ejemplar divina: esa dimensión ontológica de la voluntad no es para Agustín nada realmente diverso de la dimensión óptica: la verdad como (grado de) existencia.

Y plásmese esa oscuridad en que se dejan tales puntos centrales de la filosofía agustiniana —casi como con vergüenza ante esas tesis, con sus consecuencias lógicas ya aludidas— en la negativa de Pegueroles (p. 40, n. 17) a aceptar que la participación agustiniana se dé también con respecto a la existencia; básiase en este argumento: la participación por composición es recepción de la perfección en un sujeto, lo cual supone que está ya ahí tal sujeto, y por ende «no puede evidentemente aplicarse a la existencia: si el sujeto *todavía no es*, ¿cómo puede participar del ser?; y si el sujeto *ya es*, ¿qué necesidad tiene de participar del ser?» Entenderíase ese reparo como objeciones a la filosofía agustiniana; pero no como punto interpretativo, pues Pegueroles conoce, tiene que conocer, mejor que nadie numerosos textos en que nítidamente asevera el Doctor africano que las criaturas sí participan, en su ser mismo, en el existir, de Dios, del *Ipsum Esse*, de la *Essentia* (e.e. del Ser: hubiérame gustado que acentuara o dijera claramente Pegueroles que «ser» es la correcta traducción del término «essentia» en la pluma de Agustín). Y, por lo que atañe a la contradicción encerrada en el que la criatura participe en su ser de Dios, esa contradicción —desde el ángulo de la filosofía agustiniana— no es sino la propia criatura, contradictoriamente ubicada en su entrelazamiento inextricable de ser y no-ser: es, en la medida en que participa (su existencia) del Ser mismo; no-es, en la medida en que tal existencia es participada no más. Porque no-es, y en la medida en que no-es, necesita que le comunique ser el Ser, por participación de Sí mismo. Porque es, y en la medida en que es, es ya un sustrato o sujeto receptor de aquella perfección —como la existencia— que recibe en tal participación.

A pesar de esas críticas, debo recalcar que —si bien, como estudio filosófico, el libro sufre de un planteamiento insuficientemente analítico y crítico— es así y todo un libro de consulta excelente para todo estudioso de S. Agustín, además de ser ameno y estar muy agradablemente escrito así como bien editado (si bien hubieran sido de agradecer índices temático y analítico).

Lorenzo Peña

SCHWEIDLER, Walter: *Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie* (La superación de la metafísica. Sobre un final de la filosofía moderna). Klett-Cotta, Stuttgart, 1987. 268 pp.

El joven filósofo de la Universidad de Munich Walter Schweidler, bajo la inspiración sobre todo del profesor Robert Spaemann, ha logrado llevar a cabo una investigación iluminadora sobre la filosofía actual. Nos hallamos ante una meditación

sobre los límites de la filosofía en diálogo principalmente con Carnap, Spengler, Wittgenstein y Heidegger. Su tema es, pues, la filosofía de la filosofía.

Aunque investiga las filosofías actuales desde el punto de vista de la superación de la metafísica, los resultados a los que llega afectan a la esencia de la filosofía. En el capítulo primero presenta el proceso de autorreflexión del filosofar moderno que va desde Descartes hasta Nietzsche como el punto de partida de la tendencia hacia la superación de la metafísica. Los cuatro siguientes capítulos desarrollan las líneas fundamentales de esa superación en la filosofía actual. Los dos últimos capítulos reflexionan sobre las consecuencias de la superación de la metafísica para la concepción actual de la naturaleza de la filosofía. Preceden un prólogo y una introducción, que nos ponen en la pista de lo que el autor intenta.

La autointerpretación de los filósofos más influyentes de nuestro siglo (Carnap, Spengler, Wittgenstein y Heidegger) incluye la negación consciente de la filosofía. Su mensaje se resume en dos expresiones: «superación de la metafísica —*Überwindung der Metaphysik*—» y «sustitución de la metafísica —*Ersetzung der Metaphysik*—». El sentido de esas expresiones, a la vez que su relación con la negación de la filosofía al menos como saber que pretende manifestar algo sobre la realidad, puede barruntarse en las siguientes afirmaciones: «La filosofía es metafísica mientras oculta ante sí que no se habla en ella más que de sí misma. Que no hay ninguna filosofía sin metafísica significa que no habría ninguna filosofía que pudiera examinarse a sí misma completamente. No se puede dar, por tanto, un argumento filosófico ni a favor ni en contra de la superación de la metafísica» (p. 183). Es decir, la filosofía no puede ir más allá de la pura descripción de sí misma. La metafísica constituye un desvío —*Ablenkung*— que hay que superar.

Pero la superación de la metafísica constituye en cierto modo una autosuperación de la filosofía. Con razón hablan algunos de final o muerte de la filosofía, pues ya no sirve para fundamentar la vida humana. El fundamento hay que buscarlo en otros sitios. Cada uno de los cuatro grandes inspiradores de la filosofía actual sustituyen el papel fundamentador o metafísico de la filosofía por algo distinto: Carnap por la ciencia, Spengler por la política, Wittgenstein por la religión y Heidegger por la poesía. A ninguno de ellos le impulsa a preguntarse por la naturaleza de la filosofía un auténtico interés filosófico, sino condicionamientos no filosóficos de tipo científico, político, religioso o poético.

¿Es tal concepción de la filosofía la correcta? ¿Se reduce verdaderamente la filosofía a mera descripción de sí misma? Walter Schweidler, con plena conciencia, no sin ciertas dudas (Cfr. pp. 13, 232-234), parece inclinarse por esta concepción actual de la filosofía. Su actitud respira un cierto pesimismo filosófico. La filosofía no es, en ningún caso, sabiduría y ni siquiera, salvo en su desvío metafísico, hace alusión a ella.

Los méritos de este ensayo, uno de los cuales es su labor de síntesis de una problemática actual, no debe impedirnos ver algunos aspectos no tan positivos. Noto la aceptación de determinados paradigmas o modelos de la filosofía actual con exclusión de otros no tan influyentes, pero no menos actuales, de las filosofías, por ejemplo, de Whitehead, Max Scheler, Ortega y Zubiri. Además, en cuanto a bibliografía, se le ve al autor totalmente encerrado dentro del ámbito filosófico de lengua alemana e inglesa. En consecuencia pienso que no sólo la filosofía tiene límites. Esta interpretación de la filosofía actual también los posee.

Idefonso Murillo