

contra el nihilismo, Camus destaca la importancia tanto del arte como del amor en su papel de redentores del sentimiento del absurdo. Si es que la racionalidad empuja al hombre a la infelicidad, la injusticia y la esclavitud, entonces habrán de considerarse como nuevos valores “la extraña libertad de creación” (p.31) de que disfruta el artista, una libertad ligada a la locura y al genio, y la irracional fuerza del enamorado, una fuerza extravagante y absurda capaz de dotar de sentido una existencia igualmente absurda.

En definitiva, Camus es optimismo dentro del crudo realismo que azota nuestra época. Camus es esperanza filosófica para tiempos filosóficamente difíciles, esperanza en que el hombre puede vivir en paz, y por ello defiende que el derecho a ser feliz, más que un derecho, es un deber natural que sobrevive a la destrucción de todo lo que era sólido. Para hacer verdaderas las aspiraciones del ser humano postnietzscheano sólo será necesaria una esperanza, un destino, una meta, y Camus tiene el coraje de afirmar, en la mitad del salvaje siglo XX, como testigo del Holocausto y sus secuelas, que hay aún motivos para creer en que la humanidad encontrará su destino a partir de la rebeldía, el amor y la belleza.

Rubén MARCIEL PARIENTE

SEGURÓ, M.: *Los confines de la razón. Analogía y metafísica trascendental*. Barcelona, Herder, 2013.

El libro de Miquel Seguró se propone analizar el desarrollo del problema de la analogía y su alcance metafísico en los más destacados representantes del neotomismo trascendental. Esta corriente de pensamiento fue iniciada por Joseph Maréchal y pretende integrar en una metafísica coherente las intuiciones de Santo Tomás de Aquino y la crítica kantiana.

Así, el neotomismo trascendental procura articular una metafísica que, por un lado, sea construida a partir de la subjetividad trascendental descubierta por Kant y, por el otro, pueda poner al descubierto las estructuras fundamentales de lo real en general y lo Absoluto en particular, tal como ellos son en sí mismos. Por tanto, este proyecto metafísico teísta refleja una pretensión de partir de la filosofía de Kant para ir más allá de ella. Dado que la analogía puede entenderse, a grandes rasgos, como el discurso sobre lo Absoluto formulado desde lo finito, Seguró lleva a cabo un análisis de las diferentes concepciones acerca de esta cuestión sostenidas por los filósofos más importantes del neotomismo trascendental, a fin de poner de relieve los fundamentos de sus teorías metafísicas y calibrar el alcance de las mismas. Adelantemos que la conclusión a la que llega Seguró es negativa: toda metafísica del conocer que tome la subjetividad trascendental como punto de partida debe resignarse a que el alcance de sus tesis quede necesariamente limitado por un “cerco trascendental”, es decir, por la imposibilidad de sostener de modo legítimo proposiciones especulativas acerca de lo real en sí mismo, dado que con ello se rebasan los límites impuestos por la metodología trascendental adoptada.

Seguró mantiene que la metafísica de José Gómez Caffarena es más consciente de las limitaciones implicadas por el método trascendental que las de los filósofos neotomistas trascendentales que el mismo Caffarena considera referentes de su pensamiento, a saber, Joseph Maréchal, Emerich Coreth, Karl Rahner y Johannes Lotz. A fin de poder evaluar estas propuestas metafísicas, Seguró dedica el primer capítulo (pp. 29-65) de su obra a una exposición concisa, clara y documentada de las concepciones de la analogía mantenidas por los cuatro últimos pensadores y las concepciones ontológicas en que ellas se sustentan. De Maréchal destaca Seguró el

intelectualismo finalista, esto es, la interpretación del conocimiento como una dinámica trascendental que parte del sujeto humano y exige un Absoluto en sí mismo como punto final de su desarrollo a través de estadios intermedios del saber objetivo. Tal Absoluto es Acto puro y se entiende posteriormente como origen de lo finito en general y del dinamismo noético en particular. Tan sólo en el marco de esta dinámica del conocer es posible la analogía. Para Coreth, en cambio, el punto de partida de la metafísica debe ser la pregunta en tanto posibilidad trascendental, dado que ella revela, como su fundamento, el horizonte incondicionado del ser en virtud del cual los entes son. La analogía es una dialéctica triádica de afirmación, negación y eminencia, la cual comienza con el saber atemático del ser y conduce, a través de la aprehensión de las determinaciones de los entes, al conocimiento analógico del Ser Absoluto en tanto Plenitud superlativa de la totalidad de las determinaciones positivas de los entes. Por su parte, Rahner adopta tanto el enfoque crítico-trascendental como el método fenomenológico-existencial heideggeriano, por lo que su metafísica del conocer tiene como punto de partida la interrelación del sujeto-en-el-mundo con el objeto intencional. Sea a través del examen del juicio (en su obra *El espíritu del mundo*) o de la pregunta (en obras posteriores) se llega a la concepción del ser como horizonte sólo dentro del cual es posible el juzgar o preguntar. La dinámica trascendental del ser finito parte del saber atemático del ser como horizonte y culmina en el Ser Infinito, el cual es el fundamento de tal horizonte. Este Ser es Misterio Sagrado y debe considerarse analógicamente, es decir, mediante una retirada de la predicación de un concepto que tiene lugar al mismo tiempo que éste se predica. Por último, Lotz (quien, aunque no podamos detenernos en este punto, también retoma planteos de la filosofía heideggeriana) entiende que en el juicio se pre-

dicar una esencia de un ente y que esta afirmación presupone la co-afirmación de un “es” previo universal en cuanto horizonte atemático y trascendental de los entes. Tal “es”, sin embargo, remite asimismo al ser en tanto fundamento del ente, y a partir de allí al Ser Pleno que es causa ejemplar de todo ente. Este Ser debe concebirse analógicamente como Plenitud eminente de todas las determinaciones posibles, sin que ello implique un conocimiento integral del mismo.

El segundo capítulo (pp. 67-115) se ocupa de la metafísica de Caffarena y su concepción de la analogía. Según Caffarena, el punto de partida de la metafísica debe ser la reflexión sobre la estructura trascendental del hombre. Tal reflexión debe alcanzar al lenguaje, pues éste refleja esa estructura y su alcance. El lenguaje se refiere a la realidad mediante la afirmación, dado que ésta expresa una pretensión de verdad o conformidad de nuestros conceptos con la realidad en sí. Tal exigencia de verdad no es afectada por el hecho de que nuestras afirmaciones estén limitadas al ámbito fenoménico. Esta tensión entre pretensión de verdad y límite cognoscitivo reaparece en la concepción caffareniana del ser como interpretación. El ser no es sino una afirmación nunca plena ni perfecta de la realidad, aunque guarda una cierta correspondencia con ella. Señala Seguró que estas tesis de Caffarena, más fieles al criticismo kantiano que las de sus predecesores, presentan una aporía, pues parece necesario tener un saber previo de la realidad en sí para establecer que la afirmación humana es sólo una interpretación aproximativa de ella. Por lo demás, piensa Caffarena que, en última instancia, tan sólo mediante una opción por el “sentido”, basada en la conciencia fundante de que “mi vida tiene un porqué”, se puede afirmar la vigencia transfenoménica de lo real. La crítica de Seguró es, en este caso, que tal intento caffareniano de ontologizar su epistemología puede cuestionarse a partir de los presupues-

tos de esta última, dado que el “sentido” como tal no puede ser otra cosa que (ya) una interpretación de lo real. Además, Caffarena también enfocó esta cuestión desde la perspectiva de la libertad del existente, pues ella revela una apertura y orientación final al Bien. En consonancia con el espíritu de la filosofía de Kant, la exigencia absoluta de la moralidad permite postular “cierta realidad” del Bien Infinito.

Por otro lado, la analogía es, según Caffarena, el discurso humano sobre lo Absoluto y consiste en una dialéctica triádica. Una afirmación inicial atribuye un efecto a su causa y, negada la adecuación entre esos términos, se conserva la afirmación en eminencia, de modo significativo pero más allá del representar objetivo. Esta dialéctica está enraizada en una fe filosófica según la cual la dupla ente/ser se unifica en la simplicidad de un Absoluto, el cual es así pensado heurísticamente mediante un “paso al límite”. Indica Seguró que esta concepción del “paso al límite” es de índole kantiana y no hace justicia a la metafísica del Aquinate.

En la crítica histórica y filosófica de la concepción de la analogía de los neotomistas trascendentales incluida al final del capítulo (pp. 100-115) destaca la tesis de que estos filósofos afirman *a priori* lo Infinito a partir de la necesidad del dinamismo espiritual del cognoscente finito, lo cual despierta sospechas de proximidad con el argumento ontológico. Por tanto, o bien deberían rechazarse sus conclusiones, o bien transferirlas al ámbito práctico como lo hace Caffarena.

El tercer capítulo (pp. 117-136) intenta calibrar el carácter crítico del pensamiento de Caffarena al comparar tres elementos del mismo con los correspondientes en el pensamiento de Maréchal. En primer lugar, el interpretacionismo de Caffarena es más fiel al criticismo kantiano que la afirmación existencial del Absoluto Infinito, en cuanto Fin necesario del dinamismo trascendental del

cognoscente finito, sostenida por Maréchal. En segundo lugar, si bien el dinamismo intelectual de Maréchal puede entenderse como originado por un aspiración de encuentro personal y libre con lo Absoluto, es decir, como un dinamismo que unifica implícitamente la razón teórica y la práctica, la propuesta caffareniana de dar explícitamente el primado a la razón práctica es más adecuada al espíritu del kantismo. En tercer lugar, al afirmar Maréchal la existencia del Absoluto en tanto Fin de la dinámica noética parece confundir una condición de posibilidad del conocimiento con un Ser existente. Como contrapartida, revaloriza Caffarena, en consonancia con Kant, el empleo de lo simbólico en el discurso analógico sobre Dios. El alcance ontológico-cognoscitivo de este discurso depende en última instancia, como se ha visto, de la cuestionable validez de la opción por el “sentido” propuesta por Caffarena.

Al comienzo del cuarto capítulo (pp. 137-182) se señala que los autores estudiados se sirven, de una u otra manera, de la analogía de atribución, y que llegan no más que a una postulación tan necesaria como heurística de lo Absoluto. La misma idiosincrasia de esa analogía, mantiene Seguró, implica la posibilidad de pensar lo Infinito, con las debidas correcciones, a partir de la graduación ontológica encontrada en lo finito y, por tanto, en última instancia, conlleva la identidad entre ser y pensar o conocer. El examen que lleva a cabo Seguró muestra, de hecho, que todos los autores estudiados, pese a sus diferencias, coinciden en sostener implícita o explícitamente una identidad entre ser y conocer. Dado que tal identidad descansa en la subjetividad trascendental tomada por esos autores como fundamento rector, todo intento de conocer un Absoluto existente en sí mismo a partir de la primera no sería más que una ilusión trascendental. Por último, Seguró indica que a fin de replantear el problema de la analogía deberían introducirse al menos cuatro

consideraciones: 1) subrayar, en la reflexión sobre nuestra existencia contingente y la pregunta por el “Origen” que se plantea desde esa perspectiva, la *diferencia radical* entre ambos términos; 2) concentrarse en tesis del Aquinate como, por un lado, la diferencia entre *esse* y *essentia* y, por el otro, la concepción de Dios como Acto Puro de existir que es infinito y causa eficiente primera de todo lo finito, teniendo en cuenta que del “efecto” se puede conocer indirectamente algo de la “causa”; 3) estudiar la polémica acaecida a lo largo del siglo pasado entre los partidarios de la *analogía entis* y los de la *analogía fidei* acerca del modo en que debería formularse un habla análoga sobre Dios; 4) no omitir el examen de la profunda experiencia del mal, que nos interpela como existentes contingentes y se muestra como un “exceso” irreductible para el pensamiento humano.

La concisión de las exposiciones del pensamiento de otros autores que realiza Seguró es necesaria en un libro que pretende dar cuenta tanto de los aspectos fundamentales de los proyectos metafísicos de los pensadores de un movimiento filosófico contemporáneo como de sus fuentes en la tradición filosófica. Cabe destacar que esta concisión nunca afecta la claridad de las exposiciones. Además, el lector siempre encontrará que los planteos y argumentos de otros pensadores expuestos en el libro son suficientes a fin de evaluar las críticas y observaciones efectuadas por Seguró. La tesis principal del libro, a saber, que las metafísicas del conocer examinadas, en la medida en que adoptan como punto de partida la subjetividad trascendental, deben resignarse a que la validez de sus afirmaciones quede limitada al ámbito fenoménico, nos parece debidamente justificada. Por otro lado, quisiéramos señalar que, si bien Seguró afirma que el primado de la razón en su uso práctico es el “tamiz metafísico” por el cual todo trascendentalismo metafísico en algún momento debe pasar (p. 130), tal vez hubiera

sido de provecho explorar un poco más detenidamente el alcance metafísico que puede derivarse de la tesis kantiana del primado de la razón práctica. Pensamos en el proyecto de una metafísica como “ciencia de progresar mediante la razón del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible” esbozado por el Kant tardío en los borradores de su inconcluso *Los progresos de la metafísica*. Tal proyecto combina una afirmación de la validez objetiva práctica de las ideas de la razón por parte de la razón práctica, afirmación que se deriva de la exigencia incondicionada de realizar el sumo bien, con un intento de determinar los objetos de tales ideas mediante simbolización por parte de la razón teórica. La simbolización entraña un conocimiento de lo suprasensible por analogía. Este conocimiento analógico no es, en tanto tal, ni pleno ni directo, pero permite cierta determinación de los objetos de las ideas de la razón, objetos cuya existencia es afirmada por el credo moral de la razón práctica. La analogía es entendida, al igual que en *Prolegómenos*, como la igualdad de dos relaciones entre términos completamente diferentes, y su forma es $a : b = c : x$. El término x hace aquí referencia a un objeto suprasensible, el cual es conocido analógicamente por medio de la igualdad entre una relación entre dos objetos sensibles (a y b) y una relación entre un objeto sensible y el mencionado objeto suprasensible (c y x). Por ejemplo, el fomento de la felicidad de los hijos (a) es al amor de los padres (b) como la prosperidad del género humano (c) es a eso desconocido en Dios (x) que denominamos amor. El cuarto término, a saber, Dios y su amor, es entonces conocido analógicamente, esto es, no tal como es en sí mismo, sino, como dijimos, mediante su relación con un elemento perteneciente al ámbito de la experiencia y la igualdad entre esta relación y otra relación entre dos elementos que también pertenecen al mencionado ámbito. De este modo, el concepto de padre y su inhe-

rente amor por los hijos se muestra como símbolo de Dios. En suma, pues, para Kant la analogía, en tanto representación humana de lo Absoluto, desemboca en la cuestión del símbolo, tesis que, cabe destacar, es uno de los puntos más importantes del libro de Seguró. Una obra que pone sobre la mesa la cuestión del fundamento del pensamiento humano y las paradojas que lo acechan. Por eso la metafísica siempre es relevante.

Martín ARIAS ALBISU

GALVÁN, V. (Coord.): *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, 286 p.

El evangelio del diablo. Con este título intempestivo, Valentín Galván junto con otros estudiosos de la obra de Foucault, saca a la luz este interesante texto bajo la editorial “Biblioteca Nueva”, cuyo subtítulo reza: *Foucault y la Historia de la locura*.

Transcurridos ya algo más de cincuenta años de la publicación de la tesis doctoral de Michel Foucault en 1961, que llevaba por título *Historia de la locura*, parece más que oportuno preguntarse por sus diferentes lecturas y repercusiones, modulaciones, destinos etc. a lo largo de este tiempo.

El texto está dividido en dos partes, que son inauguradas, por una conferencia y una entrevista transcritas inéditas de Foucault, *Historia de la locura y antipsiquiatría* (1973) y *No existe cultura sin locura* (1961).

La primera parte se compone de una serie de elaboraciones teóricas, que se nos presentan como las más fundamentales de la *Historia de la locura*; y la segunda parte, constituye un apartado dedicado a recoger las

diferentes recepciones de la obra, así como sus distintos movimientos antiinstitucionales que se han localizado en diferentes países.

Gran estudioso del pensamiento foucaultiano, Valentín Galván es profesor de filosofía en Sevilla, en la universidad Pablo de Olavide. En este caso, será el coordinador de este ensayo, y también autor del capítulo XV, ubicado en la segunda parte de la obra, dedicado a la recepción de la célebre obra foucaultiana en España.

Naturalmente, para este ensayo, Galván cuenta con la participación de prestigiosos investigadores que completan el resto de capítulos. Éstos son: P.A. Rovatti, M. Colucci, G. Leyva, M. Canavese, C. Candiott y V. Portocarrero.

El evangelio del diablo pretende trazar las líneas de contorsión de un texto que jamás se consideró completo ni definitivo por parte del propio Michel Foucault. Así, en el prólogo de su obra de 1961 dirá “Quiero que este objeto-acontecimiento, casi imperceptible entre tantos otros, se re-copie, se fragmente, se repita, se imite, se desdoble y finalmente desaparezca sin que aquel a quien le tocó producirlo pueda jamás reivindicar el derecho de ser su amo, de imponer lo que se debe decir, ni de decir lo que debe ser. En suma, quiero que un libro no se dé a sí mismo ese estatuto de texto al cual bien sabrán reducirlo la pedagogía y la crítica; pero que no tenga el desparpajo de presentarse como discurso: a la vez batalla y arma, estrategia y choque, lucha y trofeo o herida, coyuntura y vestigios, cita irregular y escena respetable.”¹

Desde luego, para comprender la importancia que tuvo dicha obra de Foucault en nuestro país, sería muy conveniente describir las líneas más generales que se exponen en el capítulo XV que dedica V. Galván a la recepción en España de la obra citada.

¹ Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica*. Parte I. Trad. Juan José Utrilla. Ed. Fondo de cultura económica, México, 2012, p.9