

sólo en la composición y división, es decir, en el juicio de la razón. El 4º, y último, ratifica varias tesis sobre la verdad con textos tomistas.

Las tesis mantenidas por Juan de Santo Tomás son las siguientes: a) *que la verdad es anterior al bien*; b) *que Dios es la suma verdad*, asuntos que son manifiestamente tomistas; y c) *que en rigor las verdades creadas no son eternas, pues sólo son eternas las divinas*, y que “ha de tomarse la verdad eterna, en las cosas creadas, de la conformidad a la verdad divina eterna” (p. 280). Esto último también es claro en Tomás de Aquino, pues las verdades humanas están presentes sólo al pensarlas, pero la *presencia* no equivale a *eternidad*, porque el pensamiento humano es sucesivo, no eterno. Por eso las verdades de la razón no son eternas. Como la verdad de las cosas creadas no se da al margen de la mente divina, se pueden llamar eternas en cuanto que se identifican con el pensar divino, no en cuanto que están en las realidades creadas.

Por su parte, las claves interpretativas que Juan Cruz ofrece en la *Introducción*, se encuentran divididas en dos amplias partes. En la primera se estudia la *verdad trascendental*, y la segunda queda referida a la *verdad formal*. En ambas se expulsa esclareciendo con expresiones propias el pensamiento de este comentador tomista.

En el planteamiento de Juan de Sto. Tomás y de su introductor Juan Cruz, se echa en falta una cuestión de *método cognoscitivo*, a saber, mediante qué nivel cognoscitivo se conoce que la verdad es un *trascendental* de los tradicionalmente llamados *metafísicos*. Por otra parte, estoy de acuerdo con ellos en que el *juicio* sea la primera sede *explícita* de la verdad, pero me distancio en que admito que no es ni la única ni la más alta.

Juan Fernando Sellés

Siep, Ludwig: *Der Weg der Phaenomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phaenomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, 383 págs.

‘*El camino de la fenomenología del espíritu*’ analiza la génesis de dos obras primerizas del joven Hegel entre 1801 y 1807, cuando tenía entre 30 y 36 años. Según Ludwig Siep, en aquella ocasión Hegel ya demostró el talante verdaderamente innovador, sin dejar indiferente a ninguno de sus seguidores, cosa que no siempre ocurre con sus escritos posteriores.

En su primer escrito sobre *La diferencia entre los sistemas idealistas de Fichte y Schelling* reconoció la dependencia de sus análisis respecto de la tradición de pensamiento alemán, aunque ya entonces el mismo se caracterizó a sí mismo como el último metafísico capaz de proponer un sistema filosófico innovador. Por su parte, *La fenomenología del Espíritu* lleva hasta sus últimas consecuencias la pretensión hegeliana de elaborar un sistema filosófico donde se superen las diferencias, que el propio Kant había seguido manteniendo entre sujeto y objeto, o entre sensibilidad y racionalidad, o entre materia y espíritu, o entre filosofía y religión, cuando él mismo había declarado que su simple formulación constituía un *sinsentido*. Por eso el joven Hegel defendió un proceso de progresiva racionalización donde se superaren estas diferencias, aunque ello comporte una posible inversión naturalista de la propia metafísica, o incluso una posible desmitificación de tipo gnóstico de la religión, como de hecho acabó sucediendo posteriormente, especialmente por parte de la izquierda hegeliana. Según Ludwig Siep, Hegel abrió en estas dos obras la posibilidad de interpretar estas diferencias como simples cambios de puntos de vista en la forma como el saber absoluto se puede presentar a sí mismo, cosa que ya no sucederá en su pensamiento posterior. De hecho el último Hegel en su *Filosofía del Derecho* de 1820 recurre a una noción de Espíritu Objetivo, para de este modo otorgar una prioridad a las configuraciones ya dadas de cada cultura, sin que sea ya posible un uso dualista y ambivalente de la dialéctica, como ocurría en sus primeros escritos. Por eso la *Fenomenología* supone el mayor esfuerzo por lograr la completa racionalización de la religión cristiana, dando el primer paso hacia el así llamado idealismo absoluto. Pero en la *Fenomenología* también irrumpe por primera vez con fuerza una forma peculiar de positivismo materialista y de ateísmo anticristiano, donde ambos extremos se pueden invertir con relativa facilidad, como el mismo demostró en *la dialéctica entre amo y esclavo*, también de aquella época. En cualquier caso sus posteriores seguidores han vuelto a tematizar el *problema de la diferencia* como la cuestión básica sobre la que gira toda la filosofía posterior a Hegel. Ya sean de derechas o de izquierdas, incluido el postmodernismo filosófico posterior a Heidegger, o el propio análisis filosófico, todos coinciden en este punto. Por su parte Siep opina que Hegel no resolvió de forma adecuada este problema, pero los posteriores tampoco han sabido escapar de los malentendidos que entonces se produjeron.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda el *problema de la diferencia* sigue siendo la cuestión decisiva de todo el pensamiento posterior

a Hegel. Sin embargo la reconstrucción propuesta por Ludwig Siep plantea un problema. ¿Realmente las propuestas del joven Hegel admiten estas dualidades y ambivalencias, o más bien son resultado de una interpretación meramente metodológica de los propios principios normativos de la dialéctica, desde presupuestos meramente pragmatistas, cosa absolutamente contraria a los principios programáticos de su idealismo Absoluto? Por otro lado, las dualidades y ambivalencias que la razón introduce en el uso de sus propias construcciones, ¿no se podrían haber evitado si se hubiera otorgado al *silogismo práctico* un origen y un alcance adecuado? De ser cierta esta posibilidad, se podrían proseguir las sugerencias posteriores del propio Hegel para ver los problemas con que el mismo se encontró, como recientemente también se ha sugerido (cfr. Schnädelbach, H.; *Hegels praktische Philosophie*, Suhrkamp, 2000), aunque siga siendo aún hoy día el talón de Aquiles de la filosofía después de Hegel por no haberlos resuelto de forma satisfactoria para todos.

Carlos Ortiz de Landázuri

Stoellger, Philipp: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, 583 págs.

‘Metáfora y mundo de la vida’ defiende el uso reflexivo metodológico de la *metáfora* que hizo Blumenberg (1920-1996), al modo como antes ya ocurrió en Vico, Lutero, san Agustín y la escolástica franciscana, sin fomentar por ello una vuelta a una metafísica de la presencia fáctica, como denunció Heidegger. Según Philipp Stoellger, el recurso a la metáfora permite justificar una *hermenéutica del mundo de la vida* desde un *horizonte fenomenológico* de alcance verdaderamente metafísico, o estrictamente religioso, sin reincidir en un escepticismo como el que se hizo presente en Derrida y el postmodernismo filosófico posterior. En su opinión, el recurso a la metáfora da lugar a procesos de *metarracionalización*, o racionalización secundaria, que permiten extrapolar la validez de un determinado razonamiento para otros casos semejantes, generando un proceso de ilimitada ampliación del propio conocimiento, como ya fue señalado por Jünger, Ricoeur, Plessners o Cassirer. Además, el recurso a la metáfora por parte de la razón también ha generado una posterior