

Casi nonagenario, Hilary Putnam (nacido en 1926) podría ser acreedor al sentido de las *retractationes* de san Agustín y decir de su propia obra que el efecto de la lectura es equivalente al efecto de la escritura. Formado en la tradición de una filosofía, como la analítica, para la cual la tradición carece de sentido más allá de las referencias que puedan hacerse a obras que se han demostrado falibles en menos de una generación, Putnam ha conservado, sin embargo, lo que él mismo llama, en la última página de *Ética sin ontología*, “algún sentido de la historia” (p. 136; cf. *La filosofía judía*, pp. 74, 175, n. 16 y 176, n. 21) y, desde luego, también un maravilloso sentido del humor, que le permite bromear sobre su condición de *quantum philosopher* que pone en aprietos a los lectores que no sean él mismo y traten de determinar su posición en momentos distintos. En *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism* (Harvard UP, 2012), Mario De Caro y David Macarthur han reunido en más de seiscientas páginas, que recorren los últimos quince años de la producción de Putnam y enmarcan perfectamente los dos libros objeto de esta reseña, lo que podríamos llamar su *sképsis*, una actitud que no explica del todo su extraña renuencia a formar una escuela: Putnam es, en este terreno, un buen alumno de sí mismo, probablemente el mejor. Lo que Putnam dijo una vez de Stanley Cavell —que escribía exclusivamente para individuos— podría decirse de él mismo. (Véase su artículo ‘Philosophy as the Education of Grownups: Stanley Cavell and Skepticism’, de 2006, incluido en *Philosophy in an Age of Science*.)

En *Ética sin ontología* y, sobre todo, en *La filosofía judía* encontramos, sin embargo, la *hypólepsis* de Putnam: Putnam es también un buen alumno de los maestros (o “héroes”, como prefiere llamarlos) que le han proporcionado “una guía para la vida”. La hipoléptica de Putnam, el mundo de sus conexiones y relaciones,<sup>1</sup> lo vincula, por una parte, con el pragmatismo de John Dewey, entendido como una tercera Ilustración que seguiría a la primera Ilustración “vinculada a Platón y a Sócrates” y a la “Ilustración con mayúscula” de los siglos XVII y

HILARY PUTNAM, *Ética sin ontología*, traducción de Albert Freixa, Alpha Decay, Barcelona, 2013, 207 pp. ISBN 978-84-92837-41-0. (*Ethics Without Ontology*, Harvard UP, 2004.)



**Palabras clave:**

Hilary Putnam  
filosofía judía  
filosofía analítica  
ética  
ontología  
tradicción



XVIII (*Ética sin ontología*, pp. 20-21), y, por otra, con el judaísmo de tres figuras imponentes de la filosofía del siglo XX: Franz Rosenzweig, Martin Buber y Emmanuel Lévinas, a las que se une, parcialmente al menos, la no menos imponente del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. En la introducción autobiográfica a *La filosofía judía*, Putnam sigue a Wittgenstein al escribir que el sentido de las palabras de un *homo religiosus* “no se agota en los criterios propios del lenguaje público, sino que está profundamente incardinado en el tipo de persona que el individuo religioso concreto ha elegido ser y en las imágenes que constituyen los cimientos de vida” de ese individuo (p. 18).

*Ética sin ontología*, recién traducido al español, precede originalmente a *La filosofía judía*, pero su prioridad temporal no es más importante que la prioridad argumental que debe orientar la lectura. *Ética sin ontología* incluye, en la segunda parte, dos conferencias sobre la relación entre la Ilustración y el pragmatismo que proporcionan una clave para la peculiar comprensión de la filosofía judía como “forma de vida” que Putnam —tomando prestado el sintagma de Pierre Hadot sobre la filosofía antigua como *manière de vivre*— preconiza y practica. Putnam impartió esas conferencias en la cátedra Baruch Spinoza del Departamento de Filosofía de la Universidad de Ámsterdam. El tema de las conferencias, según Putnam, tenía que ver con el corazón de la filosofía de Spinoza: la Ilustración. Durante su estancia en Ámsterdam, Putnam asistió a los oficios del *Sabbath* en la sinagoga que había expulsado a Spinoza. “¡Resulta extraño —escribe— pensar que Spinoza y yo hemos sido miembros del mismo *minyán*!” (p. 12). La extrañeza del autor se contagia al lector. Literalmente, el problema de Spinoza, en el doble sentido del genitivo, reside en su convicción de que la Escritura deja a la razón absolutamente libre y no tiene nada en común con la filosofía: cada una tiene su propio apoyo (“*omnino mihi persuasi, Scripturam rationem absolute liberam relinquere et nihil cum philosophia commune habere, sed tam hanc, quam illam proprio suo talo niti*”, *Tractatus*



Hilary Putnam

La filosofía  
judía,  
una guía para  
la vida

ALPHA DECA

HILARY PUTNAM, *La filosofía judía, una guía para la vida*. Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein, traducción de Albert Fuentes, Alpha Decay, Barcelona, 2011, 189 pp. ISBN 978-84-92837-12-0. (*Jewish Philosophy as a Guide to Life*, Indiana UP, 2008).

*theologico-politicus*, Praef., 10 Gebhardt; las cursivas son del propio Spinoza). El sintagma “filosofía judía” (como los sintagmas correspondientes “filosofía cristiana” o “filosofía musulmana”) sería el resultado de una conexión que habría que justificar. Que la Escritura deje la razón absolutamente libre no significa, sin embargo, que deje libres, ni siquiera relativamente hablando, otras instancias humanas, tradicionalmente subordinadas a la razón. “Filosofía judía” se justificaría *gramaticalmente* —con un término tan spinoziano como wittgensteniano— por la conexión de la Escritura con una ética sin ontología o una relación con Dios que no siguiera la pauta *teológica* que, desde Platón, han seguido los filósofos al menos hasta la caricatura husserliana del “dato” Dios que habría que describir fenomenológicamente (*cf.* pp. 119-122). No puede decirse que la filosofía judía del siglo XX haya sido ajena al problema de Spinoza desde la renovación del anatema por Hermann Cohen hasta lo que Lévinas llamó *l’arrière-plan de Spinoza*. Naturalmente, puede haber —como concluía Lévinas— numerosas interpretaciones del spinozismo. Sin embargo, es característico de Putnam que su elección de los tres filósofos judíos estudiados —“los tres filósofos judíos más importantes del siglo XX” (p. 13)— le permita dejar a un lado tanto la “sobriedad” o “antinomia redentora” de Maimónides” (pp. 89, 93, 156, 162, 163 189, n. 7) como —sin mencionarlas— las grandes corrientes de la mística judía o la Cábalá, lo que en sí mismo supone una interpretación de Spinoza. En cierto modo, su aproximación a la filosofía judía es equiparable a su utilización de la historia de la filosofía: en su examen de la “Ilustración vinculada a Platón y a Sócrates”, por ejemplo, Putnam alude a “la analogía griega de la revelación” (*i. e.*, “las historias sobre los dioses”, p. 142) y sigue, en su lectura de la *República*, la traducción inglesa de Cornford, de la que no se puede decir que haya captado el silencio de Platón —la ironía y el dramatismo de los diálogos— que los filósofos judíos (y musulmanes) de la Edad Media leyeron (u oyeron) entre líneas y en el que creyeron descubrir la referencia de

1. Véase el importante pasaje de su discurso de despedida en Harvard: “The other issue, I think, is connection. It is in general an error to try to reduce one of our language-games to anything that looks on the surface like a very different one. Generally, if they look different on the surface, then they really are different. It is the rare case when that is only an appearance. And in a way, it is an error to think, ‘If these language games—that of talk about appearances and sensations, and that of neurology, and that of behavior—are all different, then there are no connections.’ What I am suggesting is that analytic philosophy, starting with logical positivism and perhaps earlier, valorized one kind of connection too much. It valorized strict equivalence: biconditionals, definitions, finding out that  $p$  if and only if  $q$ . Such connections are rare. But *softer* connections —‘When we conceptualize in this way, we rely on the availability of this other form of conceptualization’— are all over the place. And part of the impression, post-Wittgenstein, that all that is left is the end of philosophy, or quietism, or saying nothing, is the failure to see any interest in the enormous range of connections, connections among all our different language-games, which are still largely unexplored” (“To Think With Integrity. Hilary Putnam’s Farewell Lecture”, *The Harvard Review of Philosophy*, VIII/2000, p. 10).

la profecía y la revelación. Los diálogos platónicos no son, como pensaba Rosenzweig, “aburridos” (p. 58). La propia prosa de Rosenzweig trataba de reflejar un “pensamiento hablado”.

Que el bien se encuentre más allá del ser y de la esencia es una proposición socrática o platónica (*Rep.* 509 b). La respuesta de Glaucón sigue siendo la mejor de las *hypólepsis*: καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

*Antonio Lastra*  
*Instituto Franklin de Investigación en*  
*Estudios Norteamericanos*  
*Universidad de Alcalá*