

## RESEÑAS

Basabe, Alberto: *La metafísica realista de Xavier Zubiri. Interpretación metafísico-apriorística de la metafísica de realista de Zubiri*, Mundáiz, San Sebastián, 1992.

La presente obra, *La metafísica realista de X. Zubiri*, edición de la tesis doctoral de Alberto Basabe presenta un estudio y exposición razonada del núcleo de la metafísica zubiriana, metafísica que es considerada como *un realismo radical*. Frente al idealismo que ha afectado a gran parte del pensamiento europeo, Zubiri propone un realismo metafísico de nuevo cuño capaz de responder a las exigencias del yo moderno sin desvirtuar su talante realista.

Esta filosofía realista es estudiada (tras una primera parte donde se detiene en las nociones de trascendentalidad y realidad, resaltando lo que la filosofía zubiriana tiene de "realista" y de "moderno"; cfr. pp. 37-66) en lo que A. Basabe llama el *factum transcendente* de la filosofía de este filósofo: la aprehensión (impresiva) primordial de realidad. El "hecho" de la aprehensión de realidad es, afirma Basabe, un dato que se ofrece inmediatamente a la experiencia, sin prejuicios acerca de su naturaleza, y es un "hecho" *transcendental* en cuanto es el último punto de resolución de todo el sistema zubiriano, no reducible a otro concepto y desde el que cobran sentido el resto de los temas filosóficos abordados por Zubiri. Este *factum transcendentale*, la aportación zubiriana a la filosofía contemporánea, abre la radical versión de la inteligencia a la realidad y de la realidad a la inteligencia como bien expone Basabe (cfr. Parte II, especialmente pp. 83-88, 104 ss.).

En el análisis de ese *factum transcendente*, Basabe descubre notas importantes que nos ayudan a entender el talante filosófico del pensador donostiarra: por un lado, su talante descriptivo fenomenológico; por otro, su carácter sistemático-funcional, e incluso su comprensión de la trascendentalidad y realidad propias de su pensamiento. Todo ello apoyado, en último término en la particular articulación de inteligencia y realidad. La actualidad intelectual (y asentada en ella la conceptualización de la verdad real) como aquella *unidad de actualidad* de la realidad aprehendida y de la

inteligencia, unidad de actualidad que se presenta como la más básica, primaria y patente constatación de la inteligencia; ésta última es a su vez la herramienta con que, para Basabe, Zubiri supera el problema crítico (cfr. p. 100) que ha lastrado el pensamiento de los últimos siglos tanto en corrientes idealistas como realistas (recuerdo, tan sólo, a modo de ejemplo, el “realismo mediato” que Zubiri conoció bien en la Escuela de Lovaina y que pretendía alcanzar, desde supuestos modernos, desde la crítica, las conclusiones propias de la filosofía realista).

En este *factum transcendente* encontrarán adecuada comprensión el resto de las nociones metafísicas de Zubiri. Este es el núcleo sobre el que pivota toda su filosofía: la realidad, entendida como *de suyo*, (p. 97), su talidad y transcendentalidad, la formalización, desde donde se permite el paso a un estudio metafísico de la realidad en sus elementos propios (sustantividad, esencia, notas, constructividad, constitución, individualidad[...]; pp. 121-150). Basabe se detiene incluso a mostrar la fecundidad de la comprensión zubiriana de la realidad en dos temas: la generación de esencias y la evolución autosuperante.

Todo el planteamiento zubiriano de la realidad tiene como vértice el problema del hombre, esa realidad o sustantividad abierta. La realidad humana en cuanto, por un lado, asentándonos en el *factum transcendental*, descubrimos su papel único en el universo como el lugar donde se manifiesta y actualiza la realidad y la actualidad de todas las cosas, y, en cuanto realidad personal, nos abre (por su exigencia de fundamento) al tratamiento filosófico de Dios.

La última parte del libro se centra en una exposición de lo que el autor considera, frente a Zubiri, que es el *factum transcendente*, el ente, en un intento de transcender el mismo *factum transcendente* de la obra del pensador vasco, del que nos dice, pese a sus importantes aportaciones, que no ha logrado la suficiente radicalidad ontológica (cfr. pp. 233-275), volviendo al concepto de *ser* de la tradición realista clásica, un ser aprehendido por la inteligencia como el “ente no yo”, captado por un acto que es, a su vez, un acto de automanifestación (cuyo estudio se centra en pp. 277-309).

La exposición del pensamiento zubiriano por parte de A. Basabe pretende llevarlo a su radicalidad metafísica, aunque descartando conceptos como los de funcionalidad y constructividad, y enfrentándola a una metafísica realista del *ser* y del *ente*.

Idoya Zorroza

Domanski, Juliusz: *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Cerf / Ed. Universitaires de Fribourg, Paris / Fribourg, 1996, 126 págs.

El breve y jugoso libro de Domanski recoge cuatro conferencias pronunciadas por el autor en el Collège de France acerca de la concepción de la filosofía en la Antigüedad y al comienzo del Renacimiento, precedidas por un prefacio de Pierre Hadot, en el que éste señala las profundas coincidencias entre ambos, pese a haber desarrollado sus investigaciones de manera totalmente independiente. La tesis que comparten Hadot y Domanski subraya la finalidad práctica del concepto de filosofía, entendida como un modo de vida, más que como una especulación eminentemente teórica, pero mientras el primero se centra en la filosofía antigua y en su obra más reciente —*Qu'est-ce que la philosophie antique?* (París, 1996)— amplía la perspectiva histórica hasta la época moderna, Domanski se ocupa sobre todo del periodo renacentista y se remonta, en busca de los orígenes, al pensamiento antiguo. De este modo, las investigaciones de uno y otro resultan complementarias.

En el primer capítulo, dedicado al ideal de filosofía de la Antigüedad y a su puesta en duda por la patristica, aclara el autor que el significado del adjetivo “práctica” aplicado a la filosofía y, dentro de ella, a la ética, debe entenderse en el sentido de una “ética realizada, una ciencia de las costumbres no solamente teórica, sino «practicada», encarnada, por así decir, en las costumbres del filósofo, un arte de vivir ejercido por él mismo. [...] Desde Platón, pasando por la reflexión metafilosófica de los filósofos helenistas hasta Plotino, una *communis philosophorum opinio* nos dice que, para ser un verdadero filósofo, no basta saber cómo hay que conducir la propia vida, sino que es además indispensable vivir en pleno acuerdo con ese saber” (p. 11). La filosofía es verdaderamente tal en la medida en que impregna la personalidad misma del filósofo, su comportamiento. El contacto con el cristianismo rompe, según Domanski, la unidad compacta entre el contenido teórico y su realización vital en favor del aspecto teórico, al dudar los Padres de la Iglesia de que los filósofos griegos hubieran llevado realmente a la práctica la doctrina que enseñaban. En la escolástica medieval, de la que trata el segundo capítulo, se confirma esta tendencia mediante un nuevo factor, que tiene que ver con la organización del saber en las universidades y el lugar reservado a la filosofía, la cual, subordinada a la teología, es puesta al mismo nivel que las artes liberales y revestida de un carácter propedéutico. Todo ello contribuye a una tendencia, cada vez más manifiesta,

## BIBLIOGRAFÍA

“a dar a la filosofía un carácter únicamente «teórico» y «científico», tendencia que tenía una significación muy particular y que no era conforme a ninguno de los modelos anteriores de la noción de filosofía” (pp. 48-49). A la filosofía y a la fe se asignan, respectivamente, la dimensión teórica y la práctica, produciéndose así una separación entre ambos aspectos.

La imagen demasiado unívoca esbozada en el capítulo precedente es corregida y completada mediante la exposición de otros modelos filosóficos vigentes en la Edad Media, entre los que destaca el que considera al monje el filósofo por excelencia o el que, como ocurre en Pedro Abelardo, concibe a los filósofos paganos como una especie de cristianos no bautizados. En ambos casos, se reproduce de alguna manera la idea de la filosofía como modo de vida. Estas tendencias no escolásticas se consolidan en los siglos XIV y XV y anuncian la concepción de los humanistas, objeto del capítulo cuarto. Un ejemplo del cambio que se opera en este periodo lo constituye la afirmación de Petrarca, quien se lamenta de que la lectura de todos los libros morales de Aristóteles le habían hecho quizá más docto, pero no mejor; de manera semejante, tanto Erasmo como el mismo Petrarca encuentran en las obras de Cicerón, Séneca, Horacio o Virgilio una ayuda efectiva para ser mejores. La idea del *homo felicitabilis* de Buridán está presente en esta época como aspecto esencial de la noción de filosofía, orientada de nuevo a la práctica e identificada en muchos casos con el modo de vida cristiano y de la que el concepto erasmiano de *philosophia Christi* es el prototipo más significativo.

Las abundantes citas textuales de las fuentes, así como la amplia bibliografía manejada hacen que este breve libro constituya una valiosa aportación a un tema cuyo interés y actualidad están fuera de toda duda.

Víctor Sanz

Donati, Pierpaolo: *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Editrice A.V.E., Roma, 1997, 378 págs.

Pierpaolo Donati, profesor Ordinario de la Universidad de Bologna y presidente de la Asociación Italiana de Sociología, trata en este libro de la difícil relación entre el pensamiento social cristiano

y las ciencias sociales en el contexto de la sociedad contemporánea.

La relación entre pensamiento social cristiano (PSC, en adelante) y ciencias sociales ha sido problemática, por no decir negativa, en los últimos siglos. Desde la sociología y otros saberes afines se ha calificado a la teología moral como doctrina obsoleta, a-histórica, utópica, abstracta y autoritaria, por cuanto se percibe como una intromisión en un campo extraño, en virtud de un pretendido saber total extrínseco a la realidad social misma. Consecuencia de esta valoración ha sido la exclusión del PSC del proyecto social y cultural de la modernidad. Sin embargo, el proyecto iluminista ha conservado en su seno valores del cristianismo secularizados. La evolución de las sociedades complejas actuales ha traído consigo la pérdida del fundamento para esos mismos valores que para continuar siendo operativos requieren una nueva fundamentación, imposible ya desde el humanismo de la modernidad.

Desde la teología, la percepción de las ciencias sociales ha oscilado entre la hostilidad y la confusión. Por una parte, ciertas formas de teología han pretendido reflexionar sobre el mundo sin tener en cuenta los avances de las ciencias sociales; por otra, al querer salvar esta distancia, otros enfoques teológicos han dado en reducir sus consideraciones al plano de la sociología. Para Donati, es necesario que las ciencias sociales y el PSC establezcan relaciones significativas mutuas, progresivas y no regresivas, como formas no antitéticas de saber social. Entre esas relaciones se destaca la pregunta que constituye el tema central del libro: ¿en qué medida las nuevas expresiones del PSC pueden influir en la vida pública de las sociedades actuales?

En concreto, es urgente interrogarse sobre la consistencia del PSC, no tanto en sí mismo considerado, cuanto en su relación a la posibilidad de incidir sobre la investigación científica y la acción práctica en el campo socio-político. Encontrar una respuesta exige examinar las condiciones de posibilidad del diálogo entre PSC y ciencias sociales. Entre ellas están las siguientes:

a) El PSC no puede ser reducido a una función consolatoria para sistemas sociales basados en principios a-morales. La aspiración universalista del PSC no se fundamenta en el humanitarismo de atención a la marginalidad social, que sólo podría generar el universalismo de una supuesta "religión civil". La función social a la que aspira es mucho más decisiva: el discurso acerca de la "sociedad buena".

b) El PSC no puede entenderse como un sistema doctrinal cerrado, autorreferencial y deductivo, sino como una forma particular de conocimiento que propone una hermenéutica propia, abierta a fuentes ajenas a la revelación religiosa, en concreto a la consideración directa del mundo y la sociedad, objeto de las ciencias sociales. El fundamento de la validez del PSC no es, por tanto, meramente deductivo –es decir, exclusivamente dependiente de su coherencia con la revelación– sino que es también inductivo. El PSC es relevante para las culturas en la medida en que garantiza la plena reflexividad de los sistemas sociales.

c) El PSC se propone como guía ética de la praxis humana porque se sitúa en la perspectiva de sentido, en el contexto de la distinción inmanencia-trascendencia. Pero para serlo efectivamente requiere de mediaciones culturales, tales como las propias ciencias sociales. La peculiaridad del PSC es que no encuentra equivalentes funcionales en su carácter de guía práctica.

Todo ello nos lleva a la consideración del status epistemológico del PSC. Para el autor, este es el problema clave, porque no se trata de interpretar la teología moral como manifestación cultural de una sociedad, ni de juzgar a la sociología desde la revelación. Se trata más bien, de encontrar las formas de relación entre ambos saberes, reconociendo la independencia de cada uno de esos ámbitos. Independencia, sin embargo, no significa total inconmensurabilidad. El PSC tiene un lugar en el contexto cultural y científico-social en la medida en que se articula como: principios de reflexividad que configuran una hermenéutica propia de la vida social; criterios de evaluación a la luz de un meta-código de referencia que, primando los derechos de la persona, tenga en cuenta otros criterios éticos relevantes; directrices de acción que no son imposiciones externas y coercitivas definidas a priori, sino que se proponen como “proyectualidad” en nombre de la dignidad humana.

Desde estos presupuestos, Donati dedica los diferentes capítulos a algunos de los temas más relevantes actualmente en el diálogo entre PSC y ciencias sociales: dignidad humana, solidaridad, subsidiariedad, familia, democracia y, finalmente, el problema de la paz. En las conclusiones, el autor dibuja un cuadro conceptual tentativo para enmarcar posibles relaciones entre discurso teológico y discurso sociológico en la cultura contemporánea, que sean capaces de superar las incomprensiones recíprocas.

En resumen, el libro trata un tema de indudable interés tanto para las ciencias sociales como para la teología moral. El análisis de los problemas es riguroso y bien documentado y abre al lector a

consideraciones de importancia para hacerse cargo del estado de la cuestión y de posibles vías de diálogo entre ambas tradiciones de pensamiento.

Pablo García-Ruiz

García López, Jesús: *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos*, Eunsa, Pamplona, 1997, 323 págs.

Jesús García López concibe la *gnoseología* como una ciencia teórica que aplica las nociones comunes y los primeros principios de la *metafísica* al ámbito específico del propio *saber especulativo*, así como al resto de las ciencias (Introducción). La *gnoseología* también se concibe como una *fenomenología* que nos permite distinguir *tres fases* en todo *proceso especulativo* del conocimiento: el pensar, el juzgar y el percibir. Mediante el *pensar* el hábito de los primeros principios especulativos formula *juicios* atributivos y existenciales con el concurso de diversas evidencias *perceptivas* inmediatas, a fin de expresar la *verdad* o adecuación entre el pensamiento y la realidad (cap. 1). A su vez la *gnoseología* atribuye a este proceso diversas propiedades en virtud de las nociones comunes y los primeros principios que a su vez toma de la *metafísica*. La certeza y la evidencia en razón del *principio de contradicción y de tercer excluido* (cap. 2). La semejanza y la oposición de contrarios en virtud del *principio de identidad* (cap. 3). La intencionalidad y la autoconciencia del conocimiento intelectual y sensible a partir del *principio de verdad*, entendida como verdad lógica, o verdad adecuación (cap. 4). La inteligibilidad de lo real en razón del *principio de razón suficiente* (cap. 5). La génesis del error y la refutación del inmanentismo en virtud del *principio de veracidad esencial del intelecto*, entendido en este caso en el sentido de verdad ontológica, aunque se refiera a la verdad del propio proceso del conocimiento, más que a la verdad del ser sin más (cap. 6). La voluntad, la libertad y el deber ser se conciben como manifestaciones específicas del obrar moral a partir del *principio del bien* en sus diversas formulaciones, tanto ontológicas como simplemente prácticas o basadas en la *sindéresis* (cap. 7 y 8).

Posteriormente se justifica el peculiar conocimiento de estos primeros principios y nociones comunes en consonancia con la peculiar estructura ontológica de los seres finitos: es decir, en virtud del *principio del acto y la potencia* (cap. 9); del *principio de causalidad eficiente* (cap. 10), del *principio de finalidad* (cap. 11), del *principio hilemórfico* (cap. 12) y del así llamado *principio del orden* (cap. 13). En todos estos casos se aplican estos principios al orden lógico, gnoseológico y moral, respetando a su vez la jerarquía de seres creados; desde el cuerpo hasta el alma, desde los accidentes hasta las sustancias, incluidas las cuatro causas en particular en su conjunto.

En conclusión: García López pone de manifiesto como la filosofía clásica inspirada en Aristóteles y Tomás de Aquino formuló una teoría del *conocimiento como proceso* que es perfectamente comparable con los análisis *fenomenológicos* más estrictos acerca de los datos inmediatos de la propia conciencia. A partir de aquí la *gnoseología* se concibe como una *fenomenología* donde el pensar, el juzgar y el percibir se remiten a un hábito de los primeros principios teóricos y prácticos, que a su vez se fundamenta en la estructura *ontológica* de los seres creados. Evidentemente entre estos distintos niveles y grados de conocimiento surgen aporías y contradicciones que históricamente han provocado numerosas *crisis de fundamentación* aún más insolubles, especialmente la inmanentista. Sin embargo, García López recurre a su larga experiencia magisterial para poner de manifiesto como el *hábito de los primeros principios especulativos y prácticos* sigue siendo el gran instrumento, el órgano por excelencia, para solventar estas situaciones críticas; distinguiendo distintos niveles de realidad, o incluso desdoblando las distintas virtualidades que tiene su propio uso, a fin de salir reafirmado de estas aparentes crisis aún con más fuerza. En este sentido la *fenomenología* puede ser una ayuda a la *gnoseología*, siempre que ambas mantengan una dependencia respecto de la *metafísica*.

Carlos Ortiz de Landázuri



González, Angel Luis (ed.): *Las pruebas del Absoluto según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1996.

El título de este libro describe con sobria precisión su contenido. A lo largo de sus páginas se estudian los cinco argumentos para demostrar la existencia de Dios que se pueden encontrar en la obra de Leibniz. El análisis del argumento cosmológico leibniziano ha sido desarrollado por Andrés Fuertes. María Socorro Fernández se ha encargado de la demostración de la existencia de Dios por las verdades eternas. José María Aguilar se ha ocupado del argumento leibniziano de la armonía preestablecida. Y finalmente Consuelo Martínez y Alberto Hernández han tratado el argumento ontológico y el argumento modal respectivamente. Angel Luis González suscribe, además de la lógica presentación del conjunto de trabajos, la introducción, en la que se presenta el marco teórico que dio origen al interés y sostuvo el esfuerzo de tan notables investigadores. Su relevancia, pues, es grande, mucho más teniendo en cuenta que este libro es la síntesis de trabajos de investigación más extensos.

Al sumergirse en su lectura, enseguida se advierte que cada trabajo está desarrollado con extraordinario rigor, tanto desde el punto de vista histórico como desde el aspecto analítico. Los autores no se conforman con ir a los textos considerados centrales, sino que rastrean las diferentes formulaciones que los argumentos adoptan en el desarrollo de la filosofía leibniziana. De este modo se logra un doble objetivo: hallar con precisión los elementos que se han de considerar fundamentales en cada uno de los argumentos y, por otro lado, se pone de manifiesto la utilidad del análisis diacrónico para el conocimiento en profundidad de la evolución del pensamiento del filósofo de Hannover. Además, cada uno de los autores hace gala un exhaustivo conocimiento de las fuentes y de la abundante bibliografía leibniziana, así como de una notable capacidad de síntesis, sin la cual el examen de las diferentes formulaciones de un mismo argumento se convertiría en una multitud inconexa de temas. El esfuerzo por la claridad permite de esta manera alcanzar una profunda y breve formulación de lo esencial en el punto de partida, en el proceso demostrativo y en las diferentes conclusiones.

Ahora bien la semejanza del desarrollo de los estudios de los diferentes argumentos se limita al rigor, a la profundidad y a la claridad de su desarrollo. Dicho parecido no conduce a los distintos autores a obviar su personalidad y las propias posturas metafísicas que sostienen. Este libro es un buen ejemplo de un grupo de tra-

bajo en el que compartir perspectivas conduce a desarrollar con la libertad propia del pensar metafísico diferentes puntos de vista.

Finalmente, aunque en este libro se tratan los argumentos para demostrar la existencia de Dios, hay que subrayar la valentía de cada uno de los autores al enfrentarse en sus análisis a los temas más difíciles y espinosos de la filosofía de Leibniz. A lo largo de estas páginas se descubrirán aportaciones originalísimas sobre, por ejemplo, la evolución del pensamiento leibniziano, su ontología modal que tanta importancia sigue teniendo en la metafísica de la modalidad del siglo XX, la causalidad como razón, el intento tantas veces fallido de escapar del necesitarismo espinocista o el tratamiento de los diferentes tipos de infinitos. Además los autores no dudan en confrontar el pensamiento del filósofo de Hannover con toda la historia de la metafísica, desde Aristóteles y Santo Tomás, pasando por Kant y Hegel, y hasta las más recientes interpretaciones de la filosofía de Leibniz.

Enrique Moros

Kuhn, Friedrich: *Ein anderes Bild des Pragmatismus*, Klostermann, Frankfurt, 1996, 305 págs.

Friedrich Kuhn, en *Una imagen nueva del pragmatismo*, ha defendido una recuperación del uso auténtico que Peirce hizo de la *lógica abductiva*. En su opinión ya 1878, en las *Illustration of the Logic of Science*, Peirce exigió un fundamento diferenciado para tres nociones similares de probabilidad: los índices de *creencias subjetivas* de De Morgan, el cálculo de *probabilidades objetivas* de Boole y los procesos de *convergencia inductiva* que Venn estableció entre ambas. Consideró la probabilidad como una simple *propiedad lógica* de las conclusiones de los razonamientos inductivos, sin aceptar los planteamientos conceptualistas, psicologistas, nominalistas o materialistas. A su vez separó progresivamente dos métodos. El uso del método inductivo de *ensayo y error* basado en una probabilidad *inversa*; y el método *abductivo de análisis retroductivo* de aquellas *creencias válidas* que, a su vez, hacen posible la toma de *decisiones* y configuran el núcleo del propio *pragmatismo*. Por ello en 1868 justificó el ideal regulativo de una progresiva aproximación asintótica a largo plazo según criterios falibilistas donde la *realidad* sólo se alcanza en una *Comunidad de Inves-*

tigadores al final del proceso. En cambio en 1878 justificó el paso ("Übergang") de la duda a la creencia o convicción a partir de un *realismo crítico*, similar al señalado recientemente por Apel y Hookway. Pero, según Kuhn, este paso se basa en tres presupuestos *personalistas* y *metafísicos* perfectamente justificables: el *tijismo* o el paso del azar a una probabilidad *subjetiva condicionada* mediante un *método de ensayo y error* similar al de Bayes, sin necesidad de recurrir a márgenes o *intervalos de confianza* en sí mismos injustificados, como propuso Lavin; el *sinejismo* o el paso desde un *continuo finitista* a una probabilidad *objetiva* o *frecuencial* mediante una *máxima pragmática*, que ya no solo aporta una *teoría del significado* en sí misma insuficiente, como propuso Hookway, sino un *método de abducción* capaz de reconstruir el proceso continuo de nuestro conocimiento; y el *agapismo* o el paso final hacia unas *creencias válidas* que permiten otorgarles un *peso*, o *valor de cambio* específico, sin minusvalorar el posible *autoalcance* de este *realismo crítico* como hizo Apel.



Carlos Ortiz de Landázuri

Livi, Antonio: *Crítica del sentido común. Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe*, Rialp, Madrid, 1995, 335 págs.

El *realismo metódico* de Etienne Gilson justificó la existencia del mundo extramental en nombre de una evidencia del *sentido común* conocida a partir de la experiencia empírica (p. 71). Por su parte, Antonio Livi retoma esta tesis habitualmente minusvalorada por los estudiosos de Gilson se pone así de manifiesto el enorme impacto que esta propuesta tan decisiva para la *metafísica* ha tenido en las más diversas corrientes actuales de pensamiento, aunque no siempre se le haya dado el mismo sentido. Hoy día en general se rechaza la paradójica pretensión positivista e idealista de elaborar una filosofía "*sin supuestos previos*", ya sea de tipo intelectual o sensible. En su lugar las distintas corrientes del pensamiento actual reconocen el valor *propedéutico* o simplemente *pre-ambular* de estos principios conocidos por el *sentido común*. En efecto, la negación de cualquiera de ellos conlleva su propio reconocimiento implícito, sin poder evitar la aparición de una contradicción de tipo pragmático aún más irresoluble. De todos modos no ha sido fácil llegar a esta caracterización del *sentido común* dados los abusos

filológicos que con frecuencia se han hecho de este término para expresar realidades enormemente equívocas, sin poder evitar la aparición de numerosos malentendidos (Introducción). Para contrarrestar esta “*mala prensa*” del término en cuestión la investigación se divide en tres partes con tres objetivos muy definidos:

1) *Definición* del término desde un doble punto de vista. *Formalmente* se describe el *sentido común* como un conjunto de *presupuestos objetivos* o condiciones de posibilidad inherentes a cualquier proceso de *comunicación* y de *conocimiento compartido*, al modo de los primeros principios especulativos y prácticos del saber teórico, aunque con un espectro de posibilidades de aplicación más amplio. Por el *contenido* abarca cuatro *nociones metafísicas* básicas: el yo, el mundo, la libertad y Dios, a las que se les atribuye una *existencia real*, mediante los correspondientes juicios existenciales, predicativos o estrictamente universales.

2) *Demostración de la existencia del sentido común* a partir de tres supuestos distintos: a) La lógica de la comunicación y del consenso, como es el caso de Gadamer, o de Karl-Otto Apel; b) la lógica de la investigación científica, como es el caso de Popper o de Evandro Agazzi; y c) la estructura argumentativa del propio discurso filosófico, especialmente a partir de Wittgenstein y Heidegger. Se trata de comprobar como la sociología del conocimiento, el análisis del propio lenguaje científico y las distintas corrientes de pensamiento actual han avalado con argumentos decisivos la validez de este tipo de presupuestos implícitos, aunque haya habido profundas discrepancias en el modo de interpretarlos.

3) *Aplicaciones de la lógica epistémica* propia del sentido común a los más distintos tipos de saber, especialmente a la filosofía, a las ciencias particulares y a la fe revelada, incluida la propia teología. La *metafísica* como ciencia racional es esencialmente crítica de sus propios presupuestos implícitos, pero a sí misma se pone un límite muy preciso: nunca puede negar aquellos principios del *sentido común* que a su vez son una condición de posibilidad y de sentido de su propio saber. Por su parte la *fe* se legitima en nombre de una revelación que supera con creces las posibilidades de la razón, pero que a su vez acepta la posibilidad de demostrar unos *preambulos fidei* que hacen razonable dicho acto de fe. De aquí que también la teología debe aceptar en su punto de partida estos principios que hacen posible la *comunicación de un conocimiento compartido*, incluida ahora la propia *fe revelada*, por más que su término final exceda con mucho las evidencias ahora propuestas por el *sentido común*.

En conclusión: Antonio Livi ha puesto de manifiesto la vigencia que aún siguen teniendo las propuestas de Etienne Gilson relativas al *sentido común*. Con este fin ha planteado en toda su radicalidad el problema del punto de partida de la filosofía, de la ciencia y de la propia teología. En su opinión, los desarrollos posteriores del pensamiento actual no han hecho más que confirmar aquellas apreciaciones un poco intuitivas de Etienne Gilson. Evidentemente siempre se podrá afirmar que esto no es muestra de la *fortaleza* de la que hoy día hace gala la metafísica, sino más bien de la *debilidad* inherente al pensamiento contemporáneo, que ha hecho de su propia falta de fundamentación una virtud, o incluso una forma de caracterizar el así llamado "*pensiero debole*". Pero Livi invierte desde un principio este modo aún más debilitado de enfrentarse al pensamiento contemporáneo, dándole un sentido aún más positivo. Desde un principio pone de manifiesto como el *sentido común* sin duda alguna no es el final ni el término donde debe reposar la especulación filosófica. Más bien se concibe el sentido común como un paso obligado tanto en la filosofía actual como en tiempos pasados. El haberlo olvidado probablemente ha creado la falsa ilusión de una filosofía "*sin supuestos*" en donde la temeridad se hace virtud, sin otorgar al *sentido común* la capacidad de reflexionar sobre sus propias condiciones de sentido. Así tomado el *sentido común* es lo más contrario al *dogmatismo* que con frecuencia se le ha atribuido, y se transforma en una ayuda insustituible para llevar a cabo una *crítica del sentido* que reconozca las condiciones de finitud y temporalidad donde se lleva a cabo.

Carlos Ortiz de Landázuri

Polo, Leonardo: *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, 261 págs.

Polo da en este libro una visión continua de la historia de la filosofía. Si bien, es cierto, que el panorama histórico de la filosofía no es homogéneo, pues a lo largo de la historia encontramos profundas diferencias de planteamiento que comportan con frecuencia descalificaciones o críticas; no por eso, se debe concluir que la historia de la filosofía es discontinua: dando lugar a una opinión vulgar que aprecia la filosofía como una discusión inaca-

bable e inútil sobre asuntos cuya pretensión de verdad es indecible, y por tanto, irrelevante para los intereses de la vida humana.

Para deshacer esa opinión es preciso encontrar un criterio que ordene las diversas actitudes filosóficas, y que muestre la seriedad de sus distintas posturas. En este libro, Polo descubre como criterio de enlace entre los grandes filósofos las tesis que éstos mantienen acerca de los trascendentales, es decir, sobre los temas más abarcales, y por otra parte, siempre entreverados en el vivir humano.

De esta manera, las diferentes doctrinas filosóficas se caracterizan principalmente por la primacía y el orden en que establecen los diversos trascendentales. De modo global, Polo establece tres planteamientos filosóficos a los que se reducen todos los demás. Estos son el realismo, el idealismo y el nominalismo. El realismo sostiene la primacía del trascendental *ser*, siendo el segundo trascendental la *verdad*, y el tercero el *bien*; es decir, establece que la verdad y el bien se fundan en el ser. Por otro parte, el sujeto-objetualismo altera ese orden: no es el ser, sino la verdad o el bien los que constituyen el primer trascendental. Si se sostiene la primacía o autofundamentación de la verdad, se instaaura el idealismo; en cambio, si se le concede la primacía al bien, o la *perseidad* de la voluntad, se mantiene una postura nominalista.

En suma, las diversas direcciones por las que ha caminado la filosofía a lo largo de la historia son debidas al modo de entender el primero de los trascendentales.

Salvador Piá

Sierra, Beatriz: *Dos formas de libertad en J.J. Rousseau*, Pamplona, Eunsa, 1997, 301 págs.

Formando parte de esa caterva de autores malentendidos y manipulados por intereses teóricos, J. J. Rousseau sobrevive a sus admiradores y detractores porque su pensamiento constituye, en ocasiones, uno de esos viajes introspectivos que descubren, bajo aparentes contradicciones y paradojas, una profundidad filosófica inusual. Quizá, porque los problemas sin solución son difíciles de advertir para todos los que están únicamente empeñados en dar solución a los problemas, suelen escasear los trabajos serios que quieren rescatar de la amalgama de cuestiones colaterales algún

difícil nudo que desatar. Pero la cuestión se agrava cuando para poder desatar el nudo hay que aprender a reconstruir todo el proceso lógico que lo llegó a enredar. La autora de esta monografía recoge, con este propósito, el hilo de la libertad rousseauiana y paso a paso consigue ir enlazando cuestiones con la pretensión de reproducir la dinámica que Rousseau imprimió a su obra, desde una perspectiva que se muestre más coherente para el lector. Para ello propone una síntesis del pensamiento rousseauiano que concilie, bajo la perspectiva de la célebre relación «libertad-naturaleza», los escritos filosóficos y autobiográficos del autor o, mejor dicho, propone una interrogación acerca de si el concepto de libertad encarnado en su proyecto antropológico-educativo de los escritos más propiamente filosóficos, se muestra también en los autobiográficos.

A su juicio, Rousseau plantea en el *Emile*, el *Contrat social* y los *Discours* una propuesta pedagógica que en las *Confessions*, los *Dialogues* y las *Réveries* no será capaz de realizar. Y es que dicha propuesta, en principio acorde con la naturaleza humana es, sin embargo, según manifiesta el propio autor, imposible de llevar a cabo en una sociedad que se ha alejado del anhelado ideal natural, del ser como verdad; y que confunde «ser» y «parecer», verdad y mentira, en un empeño hipócrita por considerarse auténtica sin poner fin a su propio enmascaramiento. Ser y parecer deben conciliarse, a juicio de Rousseau, en el interior del hombre mismo, a través de la propia virtud y no en virtud de algo tan externo como la avidez de saber teórico propia de la época ilustrada. Por ello, Rousseau se propone encarnar dicha conciliación en el *Emile* y más tarde en él mismo, e ir poco a poco reconstruyéndola, lo cual va a servir a la autora como estructura sobre la que cimentar los conceptos fundamentales rousseauianos de libertad, unidad y felicidad, que recorren cuestiones como la relación entre independencia e individualismo, libertad y ley, libertad y felicidad, teleología y perfectibilidad, autonomía, límite y limitación, estado natural y bondad natural, naturaleza y orden, etc.; pero, sobre todo, le servirá como clave para intentar encontrar el delicado equilibrio, tantas veces planteado y siempre esquivo, entre naturaleza y libertad.

De la libertad natural a lo natural de la libertad, pasando por la perfectibilidad como facultad mediadora y por la virtud como donadora de unidad, la autora lleva a cabo ese viaje interior que constituye la obra de Rousseau, hasta que, en los escritos autobiográficos encuentra la clave de su pretensión de unidad. Y digo pretensión porque, pese a que su pensamiento puede verse bajo

una cierta perspectiva de sistema, en Rousseau se rompe inintencionadamente la ansiada unidad. La autora advierte que el tipo de unidad que Rousseau muestra en sus escritos autobiográficos no coincide, en efecto, con la de los escritos filosóficos y que esta contradicción se ve agravada por el hecho de que, para Rousseau, libertad y felicidad reposan precisamente en la unidad. Es decir, la unidad externa o formal que la virtud aportaba en los escritos filosóficos a la libertad como independencia, se ve truncada por la falta de virtud del propio Rousseau, objeto de los autobiográficos, quien no obstante o, quizá por ello, acabará renunciando a dicha forma de libertad para dejarse seducir por la libertad como transparencia o ensoñación, mucho más apropiada a una naturaleza interior que se siente bienintencionada y busca en la debilidad inherente a la naturaleza humana una lógica explicación tanto para la falta de virtud como para la de vicio y, sobre todo, una forma de redención en la que, gracias a la sinceridad o transparencia y al conocimiento de uno mismo en soledad, ser y parecer se vean finalmente reconciliados.

Así, lo que comienza siendo un tratado sobre filosofía de la educación en Rousseau, desemboca en un interesantísimo cuestionarse ontológico acerca del problema del ser y la apariencia, del desvelarse del ser y el ocultarse del parecer, de la hipocresía ontológica que se refleja en el yo como puro espejismo.

Mónica González