

AGAZZI, E.: *Philosophie. Science. Métaphysique*, 2ª Ed. Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1987, 85 págs. (Tr. it. Massimo, Milano 1987).

Integran esta breve publicación cuatro ensayos en los que se propone una reflexión acerca del valor y el influjo de la ciencia en la sociedad actual. El autor, profesor de Filosofía de la ciencia en las universidades de Friburgo y Génova, se plantea en primer lugar la cuestión de la intencionalidad del discurso filosófico: la filosofía nace como la búsqueda del porqué, como un intento de fundamentación racional de la verdad. Este objetivo determina la configuración propia del saber filosófico, distinguiéndolo de sus "sucedáneos culturales" más extendidos: el mito y la técnica (p. 3). Todos implican un ejercicio de la racionalidad humana, pero en grados distintos. El mito supone un ejercicio hermenéutico de la razón, en cuanto que proporciona un cuadro interpretativo, pero no suministra las razones que lo fundamentan. La técnica busca la eficacia de la aplicación práctica, la utilidad. Sin embargo, no siempre el éxito técnico va acompañado por el conocimiento de las razones del mismo.

Dejando claro que el objeto de la filosofía no se agota, como pretenden algunos, en una "atribución de sentido" (pp. 26-27), Agazzi señala la importancia de reconocer la tarea específica de la racionalidad filosófica en el ámbito de la orientación de la vida del hombre, tarea que compete a la "filosofía práctica". Cuando no se le asigna esta función, se acaba atribuyendo a otras formas de actividad, como el mito o la técnica que, al no contar con el soporte de la racionalidad filosófica, desembocan en la arbitrariedad o la violencia.

En el segundo capítulo, Agazzi advierte las consecuencias nocivas que se siguen de la aplicación unívoca del paradigma de las ciencias experimentales, esencialmente sectoriales y especializadas, al saber filosófico (p. 20). En toda actividad científica subyace el empeño por superar el estado de la pura constatación y buscar una explicación de lo constatado. Esto implica no tomar lo inmediato como lo originario, y se lleva a cabo por un proceso en el que se entrelazan sin solución de continuidad las funciones de la *empíria* y del *logos*, en tres momentos: la constatación, la interpretación y la fundamentación, que adquieren características distintas en las diversas formas de conocimiento científico.

El estudio histórico del impacto de la revolución científica en la filosofía es el tema central del capítulo III. Agazzi describe el proceso que ha llevado a un cambio radical: mientras antes de la revolución científica el prototipo de ciencia era la metafísica, se pasa en la época moderna no sólo a poner en duda su primacía sino su mismo carácter de saber científico: pasa de ser la "ciencia primera" a ser la "ciencia imposible". Y, paradójicamente, el mismo argumento que se tomaba como fundamento de su preeminencia es el que se aduce a partir de Kant para exigir su eliminación: el carácter meta-empírico de su objeto.

El autor ofrece una explicación de este cambio desde el punto de vista metodológico. Para ilustrarlo, selecciona algunos textos significativos de filósofos y científicos, centrandose su atención en la propuesta formulada por Galileo de adoptar una nueva vía de aproximación al conocimiento de la naturaleza. Esta propuesta, que no era evidente *a priori*, fue objeto de una acogida desigual entre sus contemporáneos: mientras la mayor parte

de los filósofos manifestaron reservas explícitas, la reacción de los científicos fue más favorable y dio lugar a aplicaciones fecundas, que culminaron en la mecánica de Newton.

Este nuevo enfoque no tenía necesariamente en sí mismo, según Agazzi, un efecto disolvente de la metafísica, pero le fue conferido por Kant, al extrapolar unas afirmaciones válidas en el ámbito de las ciencias naturales al del conocimiento en general: Newton, siguiendo a Galileo, había establecido que *la física* tiene en cuenta sólo los fenómenos, dejando de lado las primeras causas, las cualidades, los principios. Kant afirmó la imposibilidad de *todo discurso cognoscitivo* acerca de la cosa en sí y, de ahí, dedujo la imposibilidad de la metafísica. El resultado del problema estaba condicionado desde su planteamiento: la muerte de la metafísica era la única conclusión a la que se podía llegar, al tomar como punto de partida un paradigma de ciencia preconcebido, y al decretarlo como el único válido, queriendo encasillar dentro del mismo toda otra forma de conocimiento. En palabras de Agazzi, "Kant sobrepasa las prescripciones de Galileo y probablemente también las de Newton: éstos defendían una visión de la ciencia como empresa teórica «limitada» a los fenómenos, mientras que él «redujo» toda empresa teórica a un nivel fenoménico, identificándola con la ciencia" (p. 59).

En el último capítulo el autor expone una concepción epistemológica que permite explicar la autonomía de la filosofía y de las ciencias experimentales sin menoscabo de la fundamental unidad de conocimiento científico. Señala también el equívoco de la pretensión neopositivista de invalidar la metafísica con pretextos

metodológicos, ya que en sus puntos básicos la metafísica y las ciencias experimentales se elaboran con el mismo método: la constatación de la experiencia, una mediación de la misma, y el uso sintético de la razón.

Esta comunidad metodológica básica no significa que el autor propugne una vuelta a la concepción de una ciencia homogénea al estilo pregalileano. Existe una distinción real entre las ciencias experimentales y la filosofía. La decisión de adoptar como criterio de verdad la verificación empírica condiciona el objeto de estudio de las ciencias experimentales: en ellas el nivel de significación está constituido sólo por conceptos empírico-sensibles, exigiéndose como condición necesaria para ser incorporados en el discurso científico que incluyan una referencia a la experiencia sensible como condición definitoria. El universo de referencia se limita así a un "recorte" de la realidad, no es la realidad completa.

Cada ciencia, afirma Agazzi, "construye" su objeto mediante la adopción de una serie de "predicados básicos" (*prédicats de base*) que delimitan su "entero" (*entier*) de estudio. Pero la elección de un "entero" determinado no resta legitimidad a que otros puedan interesarse por un "entero" distinto. La metafísica estudia toda la realidad, se sitúa en el "entero" sin condiciones previas, sin imponer a los predicados elegidos la exigencia de la confrontación empírica directa. Como todo conocimiento, parte de la experiencia; pero no se agota en la referencia empírica.

El planteamiento de Agazzi proporciona así elementos para superar una concepción reduccionista del conocimiento científico. Su teoría de la construcción del objeto científico explica con rigor lógico la peculiar

fiabilidad de las ciencias empíricas, al suministrarles la base necesaria del control experimental, y al mismo tiempo salvaguarda la validez de otras aproximaciones, al dejar abierta la posibilidad de construir objetivamente diversas.

M^a Pau Ginebra i Molins

CROMBIE A.C.: *Historia de la Ciencia: de San Agustín a Galileo*, (siglo V-XVII), 2 vol., Alianza, Madrid, 51987, (292 + 354 págs.)

La obra consiste en un estudio, bien documentado, de la historia de la ciencia medieval en la civilización latina de occidente. El autor sintetiza los resultados de las investigaciones recientes, destacando como elemento más significativo "la continuidad esencial de la tradición científica occidental desde la época griega al siglo XVII y, por tanto, hasta nuestros días" (p. 12). Esta interpretación —corroborada por un número cada vez mayor de estudios— rompe los clichés difundidos por la historiografía iluminista de la falta de conexión total entre la filosofía y la ciencia medieval y el triunfo de la razón científica.

El *volumen I* (siglos V-XIII) está estructurado en cuatro capítulos. En el *primer capítulo* (pp. 24-43), se recogen las ideas sobre el mundo y la naturaleza que permearon la civilización cristiana occidental desde el siglo V al XII. Se inicia con la afirmación del origen griego de la ciencia. Asimilada parcialmente en el occidente cristiano, su desarrollo no siguió una trayectoria lineal durante los siglos V al XII, debido a las invasiones de los pueblos bárbaros y, a partir del siglo VII, también a la in-

vasión de los árabes en el Imperio oriental, con el consiguiente abandono del conocimiento del griego durante esos siglos.

La alta edad Media se caracteriza más por recopilar y compilar que por elaborar síntesis originales. Todo el saber se incluye dentro de una cosmovisión predominantemente teológica y moral que tiene su meta en la otra vida. A finales del siglo XII se advierte ya un cambio de perspectiva: de la unión —en el siglo XII todavía embrionaria— del empirismo de la técnica con el racionalismo de la filosofía y de la metafísica, nacerá un nuevo método, una nueva ciencia, que tratará de descubrir con su nuevo modo de abordar la naturaleza, su estructura racional.

El *capítulo II* (pp. 44-67) está dedicado al influjo que tuvo, en el sistema científico del siglo XII, la recepción de la ciencia greco-árabe.

La mayor aportación árabe, además de su función como transmisores en occidente de la producción científico-filosófica griega, estuvo en su modo peculiar de abordar la ciencia: conocer la naturaleza para dominarla.

Las obras de Aristóteles, Ptolomeo, Galeno y Euclides, ofrecían un sistema racional completo que explicaba la totalidad del universo, y chocaba frontalmente en algunos puntos con la concepción que poseían los científicos cristianos. Fue precisamente el intento de conciliar la filosofía aristotélica con la teología cristiana, lo que suscitó las elaboraciones más interesantes en la filosofía y en las concepciones de la ciencia, durante los siglos XIII y XIV.

Si, desde el punto de vista que estamos considerando, el siglo XII se caracteriza por la recepción, ciertamente no pasiva, de la producción científica griega, los siglos XIII y

XIV son períodos de síntesis y de descubrimientos verdaderamente originales. El autor dedica el *capítulo III* (pp. 68-160) a la descripción del sistema científico del siglo XIII, interesante en sí mismo y no sólo por su conexión con la filosofía y la ciencia de la edad moderna. Se tocan, también en este capítulo, las modificaciones más relevantes que se introdujeron durante el siglo XIV.

Por lo que se refiere a las ciencias, el aspecto más destacado es la utilización creciente de las matemáticas para la resolución de problemas físicos concretos, aplicación que, hasta entonces, había encontrado fuerte resistencia por la separación radical que estableció Aristóteles entre el nivel físico de abstracción y el matemático. Desde cierto punto de vista, toda la historia de la ciencia europea, desde el siglo XII al XVII, puede ser considerada como una penetración gradual de las matemáticas (combinadas con el método experimental) en los campos que entonces se consideraban reservados exclusivamente a la física.

Por último, el *capítulo IV* (pp. 151-216) se dedica a la relación entre la ciencia teórica y la técnica durante el período medieval, actividades que hicieron posible la transición al nuevo sistema científico del siglo XVII.

El autor no deja de mencionar, aunque sólo sea de pasada y con ocasión de las prácticas médicas, el influjo -indirecto pero real- que ejerció la concepción cristiana de la vida sobre la capacidad inventiva, capacidad que, sin duda, es estimulada por la necesidad física y económica, pero que encontró una expresión única en el occidente cristiano gracias a la Teología: "Al afirmar la infinita dignidad y la responsabilidad de cada persona, esta Teología dio un

valor al cuidado de cada alma inmortal y, por tanto, el socorro caritativo del sufrimiento físico, y dio dignidad al trabajo y un motivo para la invención. La actividad resultante produjo la habilidad práctica y la flexibilidad mental al enfrentarse con problemas técnicos de la que es heredera la ciencia moderna" (p. 216).

El *volumen II* consta de dos extensos capítulos. El *primero* (pp. 11-112) se dedica a la evolución de las ideas sobre el método científico y a las críticas de los principios fundamentales del sistema científico del siglo XIII, que se realizaron desde finales del siglo XIII hasta el siglo XV, actividad que preparó el camino para los cambios más radicales de los siglos XVI y XVII. El *capítulo II* (pp. 113-293) está consagrado a la revolución científica propiamente dicha.

La tesis central del capítulo I, apoyada en numerosos estudios historiográficos, es la afirmación de que los métodos experimentales y matemáticos se configuraron *dentro del sistema medieval de pensamiento científico*. Por tanto, "una visión más exacta de la ciencia del siglo XVII ha de mirarla como la *segunda fase* de un movimiento intelectual en occidente que comenzó cuando los filósofos del siglo XIII leyeron y asimilaron en las traducciones latinas a los grandes autores científicos de la Grecia clásica y del Islam" (p. 105).

El *Capítulo II*, como ya hemos señalado, se dedica a la revolución científica en cuanto tal, de modo particular, a las aportaciones de Galileo.

Por su estructura y buena fundamentación de los temas, la historia de las ciencias de Crombie, se considera el texto más autorizado, a nivel mundial, sobre el período comprendido entre los siglos V y XVII. La primera edición inglesa aparecida en 1958, ha

sido traducida a 7 idiomas. La primera edición castellana en Alianza Universidad (1974), conoce ya cinco reimpressiones (1979, 1980, 1983, 1985 y 1987). Completan oportunamente los volúmenes un índice de autores y temas y abundante bibliografía para la profundización en cada uno de los aspectos tratados en los capítulos.

M^a Angeles Vitoria

DERRIDA, Jacques: *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1989. 372 págs. (Colección "Teorema").

Así como la filosofía postmetafísica italiana —el pensamiento *débil*— ha tenido una buena acogida en nuestro país, no ha pasado lo mismo con la filosofía francesa: catorce años se ha hecho esperar la traducción de esta obra de Derrida. Por ésto hemos de felicitarnos al verla impresa.

Se trata de un libro *diferente*; no tanto por *lo que dice*, por el sentido interno o argumento del texto, ni por su forma de decirlo siguiera; sino por *el mismo decirlo*, en el que se entrelazan forma y contenido, auténtico objetivo de Derrida. Precisamente la presentación de Carmen González Marín alude a la "disolución de fronteras estrictas entre filosofía y literatura" (p. 9). Un ejemplo de ello lo constituye el que el libro, como cabía esperar, no tiene un prólogo, ya que admitir como entra un *logos* sería incongruente con la intención del autor, sino que inserta en su lugar el capítulo titulado "Tímpano" —la membrana cuya vibración permite la audición—; y en él Derrida nos "pregunta, con Zaratustra, si será necesario rompernos los oídos a golpes de címbalos, tímpanos, de señalar un

a priori condicionante del sentido intelectual del lenguaje, constituido por su materialidad: *lo otro* de la filosofía, su límite, sus márgenes. Y se trata, a partir de ahora, de incluirlo en nuestra propia reflexión, o mejor, en nuestro propio decir filosófico.

El libro está compuesto por diez artículos o conferencias fechados entre 1965 y 1972. Esta misma observación da pie a distinguir los cinco primeros trabajos, anteriores a 1970, de los cuatro últimos, posteriores a esa fecha. Se aprecia una metodología más madura en los últimos, y una documentación y laboriosidad más minuciosa en los primeros.

Desde el punto de vista temático cabe componer tres grupos. El primero de ellos lo forman dos primeros trabajos y el último: son como la sintética exposición de las intenciones de Derrida: el *a priori* del sentido (Tímpano), la *diferancia* (La *diferencia*) y la escritura (Firma, acontecimiento, contexto). Entre otras cosas son los trabajos rigurosamente congruentes con su propuesta de construcción del sentido en busca de lo no presente, de lo que mora debajo y antes. Se aprecia, por ejemplo, en el término *diferancia*: él mismo concluye en la mutación literal (*a* por *e*) el contenido de lo que expresa. O en la interpretación derridiana de la firma como "acontecimiento y singularidad única que implica la no presencia del signatario" (p. 370); por eso, glosa Derrida, he firmado "no aquí —donde aparece la graffa—, "sino allá": en todo el escrito. De esta forma urde Derrida una especie de literatura de las ideas, en la que signifiante y significado se unen y entrelazan: el sentido asume lo que no lo es, la filosofía su otro, el texto sus márgenes.

Un segundo grupo lo forman tres trabajos dedicados el examen porme-

norizado de temas capitales para el punto de vista del autor: el concepto de tiempo (Ousia y gramme), el concepto de ser –por lo menos, del ser que usamos en el lenguaje– (El suplemento de la cópula), y el problema del yo como origen de la conciencia (Qual, cual). Y el tercer grupo lo forman otras cuatro investigaciones sobre aspectos determinados del lenguaje: signo, imaginación y lenguaje (El pozo y la pirámide), la ciencia lingüística (El círculo lingüístico de Ginebra), la fenomenología del lenguaje (La forma y el querer-decir) y la noción de metáfora (La mitología blanca). El libro se completa con un escrito sobre la situación histórica de su propia línea filosófica (Los fines del hombre). Todos estos trabajos comentan pormenorizadamente autorizados representantes de la historia del pensamiento humano: Aristóteles, Rousseau, Hegel, Husserl, Heidegger o Nietzsche.

Puede decirse que la intención del autor es herencia heideggeriana. Debemos minorar la preeminencia de la presencia y la inmutabilidad e inteligibilidad del ser a ella debida. Frente a la superioridad del presenciar consciente, Derrida propone la primacía de la escritura "operación diseminante separada de la presencia según todas sus modificaciones" (p. 372) como manifestación de lo previo a la presencia: la diferencia, "el origen no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente de las diferencias" (p. 47). Lo no presente del discurso filosófico se sitúa, ciertamente, en el lenguaje; y lo más material del lenguaje se sitúa, en concreto, en la estructura. Unido el sentido a éste su otro, la diferencia pasa a ser lo central del pensamiento humano; por eso se prefiere la metáfora sobre el concepto, el inconsciente al consciente, el oído que guarda velada la

fuente a la vista que manifiesta en presente.

Para estos objetivos la temática de los capítulos es ciertamente oportuna, y esta bien trabajada en los detalles. Tiempo y presente –comparando Aristóteles, Hegel y Heidegger–; el fenómeno (presente) y lo latente –Husserl–; la noción de signo, que lleva a lo latente, frente al concepto presente –en Hegel–; las interpretaciones habituales de la metáfora; el yo como origen de la presencia, anterior a ella –la fuente de Valéry–; junto con los estudios del lenguaje. Pero hay que observar que el estudio derridiano de estos asuntos es algo complejo, a veces más expositivo e interrogativo que resolutivo, como, por otro lado, es congruente. Además, en algunos casos es ambiguo: se asocia a la deconstrucción del sentido todo un conjunto de sugerencias temáticas, como el voluntarismo nietzscheano, la tópica freudiana del inconsciente y hasta la contracultura llamada de izquierdas, que realmente no van de suyo con la propuesta derridiana. Es de señalar el estricto alcance del pensamiento expuesto en esta obra: la sugerencia heideggeriana podía mover a indagar niveles cognoscitivos del hombre superiores a la presencia consciente –habituales, por ejemplo–, mientras que a Derrida le ha conducido a asociar el presente con lo infraconsciente, aquello que está bajo la conciencia: lo corporal del lenguaje humano.

Finalmente, cabe felicitar al autor por el título de la obra. Ya que, si es posible alguna de la escritura, alguna literatura de las ideas, y es eso lo diferente, es, desde luego, algo marginal a la filosofía.

Juan A. García González

ELTON BULNES M.: *Amor y reflexión. La teoría del Amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*, Ed. Eunsa, Pamplona, 1989, 325 págs.

En el principio de cualquier actividad teórica se hace presente de alguna forma el fin que se quiere lograr. A su vez nunca se puede lograr este fin sin la efectiva puesta en práctica de aquel principio que lo hace posible.

Por otro lado, la captación del fin es una consecuencia de un amor no siempre racional, sino de un *Amor Puro*, que puede ser anticipado desde un principio, en la medida que se afirma como incondicionado. De igual modo que la puesta en práctica de este principio teórico requiere el ejercicio de una peculiar reflexión interior, que se debe autotranscender a sí misma, para no encorvarse de un modo inmanente. Solo así se puede captar como la donación de un fin, que a su vez exige una respuesta de Amor Puro incondicionado.

Paradójicamente este proceso reflexivo requiere una interrupción abrupta de sí mismo desde un principio. De otro modo nunca sería posible la captación de esta meta tan peculiar que se persigue, ya que siempre quedaría mediatizada por otras posibles reflexiones posteriores igualmente válidas. En este sentido la captación del fin último debe ser consecuencia de un *Amor Puro* o incondicional, o suprarreflexiva a pesar de que aparece inserta desde un principio en todo tipo de reflexión, ya que justamente hace posible su propia autotranscendencia, sin derivarse del fin que persigue.

Estas paradojas del *Amor y la reflexión* es el tema que ha expuesto magistralmente María Elton Bulnes, a partir de un estudio sosegado y mi-

nucioso de la obra de Fénelon, autor muy poco conocido en el panorama actual de publicaciones en castellano. Además, el tema es de una actualidad valiosa, cuando después de Wittgenstein se comprueba que la filosofía sigue teniendo un punto de referencia místico que siempre aparece al final de sus reflexiones especulativas, a pesar de que estaba gravitando de un modo determinante desde el principio. Problema que paradójicamente se ha visto aún más agudizado después de Heidegger, cuando la postmodernidad comprueba que siempre aparece una *diferencia radical* que se introduce entre el principio y el fin de la actividad filosófica, sin poder evitar que haya márgenes, o puntos de ruptura, que han escapado a muestra reflexión inicial. De este modo se produce una crisis de la razón, que ha dado lugar a una crisis aún más radical del sujeto, ya que ahora se pone en cuestión la mística secularización que ya se había hecho presente en el racionalismo cartesiano, a pesar de que muy pocas veces se había reparado en ello.

En este sentido Fénelon va a significar un punto de discordancia en el monótono planteamiento que de este tema se ha dado en la modernidad y que paradójicamente se sigue dando en la postmodernidad, a pesar de sus diatribas aparentemente rupturistas en contra del logocentrismo imperante en la metafísica occidental. Como señala la autora, Fénelon fue más allá de estos planteamientos *antigolocentristas*, o antirracionalistas, más allá incluso que Kierkegaard, y sospechó que el modelo de S. Agustín sigue siendo un punto de referencia obligado en cualquier tematización de las relaciones entre la inmanencia y la trascendencia, entre el individuo y lo absoluto, entre el sujeto y su fundamento, entre el principio del filo-

BIBLIOGRAFIA

sofar y el fin que persigue, entre la forma imperfecta de reflexionar que la caracteriza y el Amor Puro y que esa misma actividad le descubre.

Para lograr este objetivo la investigación se desarrolla de un modo directo y conciso a través de cuatro apartados. Primero se enmarca el peculiar racionalismo de Fénelon respecto al de Descartes y Malebranche, mostrando sus semejanzas y sus diferencias, sin admitir la mística secularizada de sus contemporáneos. En el segundo se analiza el concepto de *Amor Puro* o desinteresado, como término final de la actividad reflexiva, que de algún modo se hace presente desde un principio, a fin de evitar que el propio proceso de immanencia reflexiva termine haciendo inviable la propia contemplación filosófica, que siempre se debe situar más allá del propio sujeto. En el tercero se analiza su concepto de espontaneidad del espíritu, tal y como aparece en la propia conciencia que se autotransciende a sí misma, sin confundirla con la mera espontaneidad de la conciencia natural, como ocurrió en Rousseau. Finalmente se compara su concepto de Amor Puro con el kantiano de desinterés, estableciendo una clara diferencia entre el respectivo *antieudemonismo* de ambos autores.

Evidentemente la investigación que ahora comentamos tiene una intención claramente *propedeutica*, o preparatoria, sin renunciar por ello a otros presupuestos teóricos que ahora no se cuestionan. Por este motivo se le podrá reprochar su interés por recuperar a un racionalismo trasnochado, muy influenciado por la mística española del XVI, y que además ha sido mal encuadrado tradicionalmente dentro del quietismo, a pesar de que Fénelon siempre fue respetuoso con las observaciones que

se le hicieron. De igual modo que se pueden considerar fracasados todos estos intentos de buscar una fundamentación última de la filosofía a través de la mística, cuando ella misma nos obliga a interrumpir el proceso discursivo que pone en marcha. Aunque ahora se considera que justamente esta interrupción permite evitar el círculo vicioso de la reflexión que pone en marcha la falsa mística de la indiferencia, ya sea quietista o secularizada, para en su lugar recuperar un nuevo sentido realista de la acción humana.

Pero con independencia de estas valoraciones sistemáticas, hay que reconocer que María Elton ha recuperado a un autor poco conocido, que se le puede situar a la altura de Kierkegaard, Pascal, Rousseau, o del propio Kant, en la medida que cuestionó de un modo aún más radical el proceso de fundamentación filosófica llevado a cabo por el racionalismo moderno. Y no cabe duda de que éste sigue siendo el tema central que hoy día sigue preocupando a la *postmodernidad*, a pesar de que la "mística" siga estando aparentemente poco de moda, sobre todo si quiere ser verdadera mística.

Carlos Ortíz de Landáuzuri

FERNANDEZ AGUADO, Javier:
Dios causa sui en Descartes y otros ensayos, Samsa, Madrid, 1989.

"Sólo ahora llegamos propiamente a la filosofía del nuevo mundo, la que empezaremos con Descartes. Con él entramos, en rigor, en una filosofía independiente, que sabe que surge substantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Ahora

ya podemos sentirnos como en nuestra casa y gritar al fin como el marino, después de una larga y difícil travesía por procelosos mares: ¡Tierra!" (HEGEL, G.W.F., *Sämtliche Werke: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frommann, Stuttgart 1965, t. 19, p. 328)..

La famosa expresión hegeliana no ha perdido actualidad. Descartes, como también señalaba el filósofo alemán, es un héroe para muchos de nuestros contemporáneos: es él quien ha empezado la verdadera aventura del hombre que confía ilimitadamente en su poder racional.

Aun no compartiendo el entusiasmo hegeliano, considero que el estudio del pensamiento moderno no puede prescindir del detenido análisis de la filosofía cartesiana. Casi todos los manuales de historia de la filosofía hacen coincidir el comienzo de la edad moderna con la publicación del célebre *Discours de la méthode*. Y no es una elección arbitraria: al profundizar en las raíces de muchas cuestiones que ocupan a nuestros contemporáneos, no pocas veces se detecta el influjo de las conclusiones cartesianas.

Por esto me ha interesado la lectura de estas páginas, que presentan algunos aspectos centrales de la filosofía de Descartes. Aunque se trate de cuatro ensayos distintos, los artículos están estrechamente relacionados entre sí y ahondan paulatinamente hacia el núcleo de cada tema, hasta llegar a una visión unitaria del concepto de causalidad en la ontología y en la teodicea cartesiana.

Quien conoce la filosofía moderna, bien sabe que el enfoque cartesiano de la noción de causa constituye la clave para interpretar los posteriores desarrollos desde Spinoza hasta Hegel, y entender el problema

de las relaciones entre el finito y el infinito. Como he estudiado este último aspecto a través de las obras de Luigi Pareyson, estos ensayos me han ofrecido continuas ocasiones para reflexionar y completar razonamientos ya incoados.

He leído otros escritos del prof. Fernández Aguado, al que me une una larga amistad romana. Sabía que tampoco éste me habría decepcionado. Entre los méritos del presente ensayo, me limito a mencionar tres: el profundo conocimiento de la obra cartesiana; la claridad de la exposición; el amplio uso de la bibliografía. Además hay que destacar las atentas valoraciones críticas, que, con objetiva ponderación, ayudan al lector a formarse un juicio propio ante las estructuras del sistema de Descartes.

Al terminar esta líneas, sólo me queda desear que el autor siga dando a la imprenta nuevas obras que enriquezcan el panorama filosófico actual.

Francesco Russo

GONZALEZ PORTA, Mario Ariel: *Transzendentaler Objektivismus. Bruno Bausch kritische Verarbeitung des Themas der Subjektivität und ihre Stellung innerhalb der Neukantianischen Bewegung*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 1990, 390 págs.

Bruno Bauch constituye uno de los autores más importantes y, sin embargo, menos conocidos del Neokantianismo de la Escuela de Baden. Su consecuente desarrollo del programa windelbandiano (interpretación unitaria de la filosofía crítica y su concepto central, la trascendentalidad, sobre la base de la noción del Valor), hacen de su pensamiento una

de las manifestaciones sistemáticas más acabadas de la escuela la cual, históricamente, constituyó la alternativa rival a la más conocida de Rickert.

El trabajo desarrolla las líneas principales de su evolución intelectual (desde su *Disertación* a su obra póstuma), la cual se encuentra signada temáticamente por el intento de superación del antagonismo Valor-Realidad, y se concentra en el tratamiento de su motivo central, el desenvolvimiento de la variante no-subjetivista de la filosofía trascendental que rompe de modo radical con el primado de la conciencia sumiendo la filosofía de la subjetividad en el marco de una filosofía de la naturaleza.

La investigación no ofrece interés, sin embargo, únicamente como contribución al conocimiento de un autor descuidado sino que, a partir de él, traza un panorama global de la evolución del Neokantianismo en uno de sus temas principales y contribuye, de éste modo, a una revisión de generalizaciones usuales.

El surgimiento del Neokantianismo estuvo históricamente ligado a la lucha contra el psicologismo y la delimitación de las cuestiones de validez frente a las de génesis (y esto, no solamente en el campo estrictamente epistemológico). A partir de ese verdadero leitmotiv de la "vuelta a Kant", unilateralmente predominante en la etapa fundacional, el desenvolvimiento sistemático, la polémica con tendencias rivales, así como la evolución de las ciencias humanas, conduce hacia 1910 a un nuevo desarrollo, menos conocido, que se bifurca en dos líneas coexistentes. La primera, cuyo origen se debe fijar en Lask y que habrá de alcanzar una expresión sumamente articulada en Bauch, tiende a una radicalización del antipsicologismo fundacional y ex-

plícita y desenvuelve el platonismo transcendental de Lotze, del cual Windelband había tomado su punto de partida. La segunda, promovida (con características y motivos muy diversos) por Natorp y sobre todo Hönigswald, se preocupa por una superación de las unilateralidades del muchas veces primitivo antipsicologismo inicial e, introduciendo núcleos temáticos no conocidos a los fundadores, pone el acento en la clarificación de las relaciones positivas entre subjetividad trascendental y psicológico-concreta. En torno a estas dos grandes líneas de desarrollo se dibujan una rica multiplicidad de temas parciales y cuestiones específicas, con respecto a las cuales el Neokantianismo forma frentes móviles y sumamente dinámicos, no asimilables a la ordenación usual de escuelas o comprensibles en el marco de una paralización esquemática de sus desarrollos. El trabajo reconstruye con gran minuciosidad histórica las innumerables polémicas surgidas en el movimiento en el marco antedicho (Lask-Rickert, Cassirer-Lask, Bauch-Natorp, Bauch-Rickert, Hönigswald-Natorp, Kroner-Rickert, Bauch-Kroner, etc.), sirviéndose para ello de numerosos materiales olvidados o hasta el momento no conocidos, clarificando al mismo tiempo las alternativas sistemáticas y sus relaciones recíprocas, con lo cual ordena, corrige y precisa los análisis sumamente generales e indiferenciados sobre el punto existente hasta el momento.

Finaliza el trabajo una literatura actualizada y clasificada, así como una Bibliografía completa de las obras de Bauch, sus críticos y sus comentaristas.

Juan Cruz Cruz

KITCHENER R.F.: *Piaget's Theory of Knowledge: Genetic Epistemology & Scientific Reason*, Yale University Press. New Haven and London, 1986. 230 págs.

En esta obra el autor se ocupa del estudio de un aspecto del pensamiento de Piaget que tal vez es el menos conocido en el contexto general de su amplia producción: las cuestiones filosóficas de la Epistemología Genética, con el fin de responder a los problemas centrales del desarrollo del conocimiento. El más desconocido quizás, pero no el menos importante, puesto que el propio Piaget se define a sí mismo, en contra de la opinión de la mayoría, como "epistemólogo". Kitchener intenta poner de manifiesto, y ciertamente lo logra, la gran actualidad de la Epistemología Genética en el campo de la filosofía de la ciencia contemporánea. La vinculación del pensamiento de Piaget con las principales corrientes y pensadores del s. XIX que incidieron en los aspectos históricos y sobre todo evolutivos, han determinado los aspectos y caracteres más definitorios de la Epistemología Genética. A este respecto, la razón será considerada como una razón dinámica en evolución frente a la concepción estática y fija que aparece por ejemplo en la filosofía de Kant, con cuya teoría del conocimiento guarda, por otro lado, ciertas afinidades. Se trata de una razón vinculada a la acción dirigida a la adaptación al medio, de una razón funcional e instrumental y no puramente teórica, en consonancia con las corrientes de la filosofía de la ciencia histórico-crítica francesa, que introducen un carácter de relativización en la proclamada necesidad de los conceptos científicos. Por tanto, la razón y sus productos (teorías, conceptos, etc.) están sometidos a un proceso de

evolución tanto a nivel histórico como individual.

La relación que Piaget establece entre la Epistemología Genética y la psicología genética, sin llegar a confundirlas, puesto que ésta "busca en el estudio del niño la solución de problemas generales tales como el mecanismo de la inteligencia, de la percepción, etc., pues sólo mediante el análisis de la formación de tales mecanismos se llega a su explicación causal", y aquélla "tiene por objeto el examen de la formación de los conocimientos como tales, es decir, de las relaciones cognoscitivas entre el sujeto y los objetos" (Piaget, J. En el Prefacio al *Diccionario de Epistemología Genética* de A. Battro), que reflejada mediante un estudio riguroso en el capítulo que dedica el autor a la teoría del desarrollo cognitivo y en la que se hallan los principales fundamentos epistemológicos en orden a definir y explicar cómo se logra la objetividad desde la dimensión de la racionalidad científica: la descentración perceptual, el paso de la percepción al pensamiento, el tránsito de la acción ejercida sobre los objetos a las operaciones o acciones intemporales en función de conceptos, son todas condiciones de la objetividad y de la racionalidad científica. Igualmente, el paso del egocentrismo perceptual a la objetividad racional, íntimamente relacionada con la génesis del "sujeto epistémico" a partir del sujeto individual, marca el paso de la psicología genética a la Epistemología Genética y se constituye, a su vez, en fundamento de la objetividad. La vertiente estructuralista del pensamiento piagetiano queda perfectamente diseñada en el estudio que hace sobre las funciones de asimilación y acomodación como modelo teórico de la explicación de los conocimientos, a través de cuya mutua relación se van confi-

gurando las estructuras en los diferentes estadios por los que pasa el desarrollo de las nociones, tanto en el campo de los conocimientos individuales como en el nivel de los conocimientos científicos. La epistemología de Piaget es una epistemología constructivista, ajena por completo al creacionismo y en la que los cambios estructurales surgen por un proceso interactivo entre las funciones de asimilación (sujeto) y acomodación (objeto), rechazando cualquier concepción del conocimiento que impliquen preformismo bien en el objeto (empirismo) o en el sujeto (racionalismo). Por el contrario, es resultado de una construcción gradual por parte del "sujeto epistémico" como consecuencia de su interacción con el entorno. El constructivismo de Piaget está comprometido, de este modo, con un cierto realismo, sin ser realista, y con un cierto idealismo (racionalismo) sin ser racionalista.

El sentido, la naturaleza y el fin de la Epistemología Genética, tal como lo deja reflejado en los capítulos 5 y 6, es el estudio del conocimiento en función de su desarrollo, tanto desde el punto de vista del sujeto individual como en el campo de la razón científica. Dentro de este proceso de adquisición de los conocimientos plantea los problemas de hecho y de validez y la contribución respectiva del sujeto y del objeto en el conocimiento, y no se cuestiona si es posible el conocimiento, sino "cómo aumentan los conocimientos". Para ello juega con un concepto fundamental en su epistemología genética como es el de "equilibración mayorante" gracias al cual los cambios en la ciencia se explican a través del paso por períodos de equilibrio cada vez más estables, aunque sin llegar a un equilibrio definitivo, condición necesaria para que el conocimiento en general y

el científico en particular puedan seguir avanzando. La Epistemología Genética es, pues, la nueva filosofía, ahora de orientación científica, la nueva ciencia empírica, la nueva teoría de la ciencia. A este respecto, Kitchener compara la Epistemología Genética con las principales corrientes epistemológicas de la modernidad para insistir finalmente y detenerse en la teoría del "constructivismo y estructuralismo dialéctico". Sin duda los modelos más afines a la teoría epistemológica de Piaget son el de Kant y la dialéctica, ya que, en primer lugar, se declara antiempírica, al explicar el conocimiento desde una génesis sin estructura, y en segundo lugar, del racionalismo, como muy bien señala Kitchener, retoma no tanto el racionalismo epistemológico de Descartes y Leibniz, que aceptan el nativismo y el innatismo y eso supondría explicar el conocimiento desde una estructura sin génesis, cuanto un racionalismo como perspectiva intelectual, al estilo de la Ilustración. Las afinidades con Kant provienen a partir del papel activo que uno y otro asignan al sujeto epistémico, el cual estructura, interpreta y categoriza la experiencia. Pero no acepta su explicación trascendental porque la Epistemología Genética no concibe las categorías y conceptos con los que operamos en la realidad como fijos, sino sometidos a un proceso de evolución, a pesar de que el concepto de sujeto epistémico podría dar lugar a interpretaciones, como señala Kitchener, del estilo del ego cartesiano, de la razón kantiana o del Espíritu de Hegel. Ahora bien, aunque es verdad que el "sujeto epistémico" implica, ciertamente, una racionalidad universal más allá de las diferencias (por eso se trata de los mecanismos comunes existentes en cualquier nivel

BIBLIOGRAFIA

de desarrollo y de un sujeto a priori por medio de cuyas construcciones operatorias el conocimiento se constituye y, en este sentido, se podría hablar de un conocimiento transcendental), diferiría, sin embargo, del concepto de a priori kantiano entendido como "lo absolutamente independiente de toda experiencia". La dialéctica la acepta Piaget en el marco de su teoría estructuralista y constructivista, porque ello le permite explicar el conocimiento desde la relación interactiva entre estructura y génesis. Desde 1974, en efecto, Piaget ha realizado múltiples investigaciones íntimamente relacionadas con conceptos implícitos en la dialéctica hegeliana, tales como las contradicciones, afirmaciones, negaciones, correspondencias y, sobre todo, el concepto de equilibración de las estructuras junto con la idea de desarrollo de los conocimientos que se producen por medio de una construcción dialéctica.

Finalmente, me parece de gran importancia la relación real que establece Kitchener entre la Epistemología Genética como filosofía de la ciencia y las principales filosofías de la ciencia contemporánea como las de Kuhn, Toulmin, Popper, Lakatos, Stegmüller, etc., porque también para ellas el problema del desarrollo del conocimiento científico es el problema fundamental de su filosofía de la ciencia: explicar desde una perspectiva histórico-genética como se produce el progreso y el cambio científico, la racionalidad de la ciencia, la inconmensurabilidad de las teorías, la continuidad o discontinuidad del desarrollo científico, la idea de ortogénesis o tendencia direccional en el desarrollo epistémico que se dirige hacia un equilibrio ideal entre organismo y medio, entre sujeto y objeto epistémico, aunque más que

de equilibrio habría que hablar de un proceso de equilibración para poner de relieve que el desarrollo del conocimiento científico está abierto y nunca hallará un final definitivo.

Jesús Martínez Velasco

LIVI, Antonio: *Filosofía del senso comune, Logica della scienza & della fede*, Edizioni Ares (coll. Regione e fede, 10), Milano, 1990, 224 págs.

El autor constata la escasa atención que se ha prestado al tema del sentido común en buena parte del pensamiento moderno y contemporáneo. A partir de este dato y considerando su valor epistémico, se propone reconstruir la noción filosófica de sentido común y de filosofía del sentido común para mostrar la fecundidad de este planteamiento en su aplicación a la metafísica y a la sabiduría sobrenatural: es condición de posibilidad del *carácter científico* de la primera, y presupuesto necesario para el reconocimiento de la *racionalidad de la fe*. El autor, evidencia asimismo la virtualidad de la filosofía del sentido común que —por responder a la realidad como tal y a las posibilidades reales pero limitadas de nuestro modo de conocer— es apta para evitar de raíz toda forma de escepticismo y de racionalismo y, en definitiva, todas las falacias sofísticas.

Dada la excelente articulación lógica de los temas, seguimos en la reseña el orden trazado por el autor.

El ensayo se estructura en tres partes, precedidas de una introducción sobre la historia y semántica del término "sentido común". En esta *Parte Introductoria* (pp. 9-30) se precisa que el discurso no versa sobre la *κοινη δυναμις* de Aristóteles,

no sobre el *sensus communis* (sentido interno) de los escolásticos, sino que la noción estudiada conecta más de cerca con el *intellectus primorum principiorum* de Santo Tomás, aunque sin identificarse.

A través de un bien documentado análisis semántico, se van perfilando de manera nítida las características de esta acepción del s.c.: lo que todos espontáneamente saben y piensan como verdadero, bueno y justo, aunque no sean formalmente conscientes o, siéndolo, no sepan justificarlo racionalmente. Se trata, pues, de aquella condición *natural* al hombre, por la que formula juicios *inmediatos* y universales, dictados por la *evidencia de la realidad*.

Una más rigurosa definición de s.c. es lo que se lleva a cabo en la *Parte I*, eminentemente teórica, que aparece dividida en dos capítulos. El primero (pp. 33-40) se dedica a la *definición formal*; el segundo (pp. 41-62), a la justificación de los contenidos del s.c., es decir, a su *definición material*. El autor parte del concepto del experiencia (*εμπειρία*) que indica –sin reduccionismos– todo lo que viene *dado* al conocimiento humano. La noción de s.c. queda así incluida en la de experiencia siendo, precisamente, aquel ámbito de experiencia propio de la naturaleza humana como tal. A nivel de formulación lógica de la experiencia, el s.c. se coloca en los juicios de evidencia anmediata y de evidencia mediata (inferencia espontánea).

Los contenidos del s.c. –definición material– son un conjunto orgánico de certezas que pueden reducirse a las siguientes: el mundo, el yo, el orden moral y Dios como Causa Primera y Último Fin.

El mundo como universo de cosas es la primera evidencia intelectual. En un segundo momento, el conoci-

miento inmediato distingue *el sujeto* que conoce, que toma conciencia de sí como un ser-en el-mundo como un ser entre los seres: el *yo* se percibe a sí mismo como sujeto cognoscente en el acto de conocer, en el acto de "objetivar" el mundo en el que se encuentra.

En el propio yo, el sentido común encuentra todas las características del mundo, de las cosas del mundo; y como una característica básica del ser es la fuerza, la energía, el acto, y por tanto, la causalidad, el yo se experimenta como causa en el contexto de una evidencia de la causalidad como sinónimo de ser. Se experimenta además como causa que, poseyendo una dimensión espiritual (conocemos experimentalmente la existencia de la propia alma que percibe, sufre, ama, piensa), causa más y mejor.

Además, el s.c. intuye el orden cósmico el dinamismo finalístico (la racionalidad intrínseca del universo) y la emergencia, entre todas las cosas, del yo (de las personas libres y responsables) como seres racionales capaces de conocer ya actuar racionalmente ese orden cósmico, que es el finalismo de la naturaleza. Este aspecto evidencia la ley de la naturaleza (como ley física y también moral) y constituye el paso de la tercera a la cuarta certeza del s.c.: de la certeza de la libertad y responsabilidad moral a la certeza de Dios Causa Primera del orden universal y, por tanto, también como Fin Último de la elección moral.

A la existencia del s.c. –de ese conjunto orgánico de certezas indubitables que todos alcanzan y que es punto de partida de todo conocimiento y fundamento de toda prueba, y a la *demostración de la existencia del sentido común* se dedica, precisamente, la segunda parte de la obra (capítulos III, IV y V).

El camino seguido por el autor es diverso del tradicional, pues no teoriza una facultad cognoscitiva especial (sensitiva o intelectual), ni tampoco una función particular de la facultad intelectual (intuición o simple aprehensión, raciocinio, etc.). Empeña un análisis fenomenológico que concluye con la afirmación crítica de la existencia del sentido común y de su valor normativo para la lógica de las ciencias y de la filosofía. Ciertamente puede sorprender el calificativo *crítico* aplicado a la justificación de las certezas que forman parte del s.c., dado que no son derivadas (deducidas); el autor lo reconoce, señalando su carácter *sui generis* sin que deje por ello de ser crítico: el ejercicio de la crítica se sitúa, en este caso, en la individuación fenomenológica rigurosa de la experiencia común a todos los sujetos y a todos los ulteriores conocimientos. Este interesante análisis se desarrolla en los capítulos III a IV.

En el capítulo III (pp. 65-88) — *Lógica de la comunicación y del consenso*— los argumentos de la lingüística, de la filosofía analítica y hermeneútica, de la semiótica, de la sociología y de la historia, confluyen en la afirmación del s.c. como base común que consiste la comunicación intelectual entre los individuos y entre las diversas culturas. Frye, Newmark, Steiner, Landesman, Searle, Gadamer, Moore, Wittgenstein, Apel, Agazzi y Jaki, son los principales autores en los que se apoya el estudio.

El siguiente capítulo (pp. 89-110) — *La lógica de la investigación científica*— muestra como las certezas del s.c. son la condición de posibilidad *ex parte obiecti*, en cuanto que ofrecen el horizonte objetivo universal del que se extrae el objeto formal específico; y son también condición de

posibilidad *ex parte subiecti* al proporcionar los instrumentos lógicos básicos (principio de identidad, de no contradicción, de causalidad, de finalidad, etc.). Nuevamente el desarrollo teórico se acompaña e ilustra con numerosas referencias a filósofos y científicos (Bunge, Margenau, Einstein, Planck, De Broglie, Whitehead, Agazzi, Palladino, Manno, Russell, entre otros).

El último capítulo de la Parte II — *La lógica del discurso filosófico* (pp. 111-154)— es la confirmación de la existencia del s.c. a partir del estudio de los contenidos de la filosofía. Las certezas del s.c. son la materia de la reflexión filosófica: por su misma naturaleza, la filosofía es reflexión sobre la experiencia, y en esto se distingue del s.c., es decir, del acercamiento espontáneo e inmediato a la realidad. Las certezas del s.c. — punto de referencia de todo otro conocimiento y dotadas del primado veritativo, tanto en sentido lógico como cronológico— son así condición transcendental de posibilidad de la filosofía y, a la vez, su límite constitutivo.

El discurso interdisciplinar acerca del s.c. se continúa en la Parte III, en la que se evidencia sus importantes consecuencias en Metafísica y Teología.

En el capítulo VI (pp. 157-182) se explican en qué modo la necesidad y posibilidad de la metafísica pueden ser reivindicadas por el s.c. que, al mismo tiempo, señala sus límites.

El nervio del último capítulo — *La fe en la Revelación* (pp. 183-209)— es la exposición de cómo el s.c. resulta imprescindible para la sabiduría de la fe, que requiere las premisas de la existencia del alma, libertad, Dios como Causa Primera y Fin Último, etc. La formulación dogmática de la fe, estando en relación directa con el

s.c., no implica en cambio, necesariamente la filosofía como ciencia.

En la síntesis conclusiva (pp. 210-215), el autor considera que la más rigurosa definición del s.c. esbozada en la Parte I, unida a las pruebas de su existencia –argumento desarrollado en la Parte II– ofrecen argumentos válidos contra la gnosis moderna (desde el racionalismo filosófico hasta la ideología del cientismo) y contra su equivalente dialéctico que es la desconfianza en la razón especulativa (el irracionalismo pragmatista o nihilista, que cuando alcanza el ámbito de la cultura teológica, se presenta como fideísmo).

En efecto, la filosofía realista –un término que puede considerarse equivalente al de filosofía del sentido común– al asumir las instancias positivas del idealismo trascendental y del cientismo, y reconocer como nervio de su gnoseología que las certezas del s.c. son el *primum cognitum* del pensamiento humano, impide el perderse de la razón en el escepticismo y, al mismo tiempo, por ser un presupuesto y un límite de la ciencia, impiden la tentación racionalista del saber absoluto e incondicionado.

Junto al gran valor teórico de la filosofía realista, se destaca la indudable eficacia de las instancias críticas del escepticismo contemporáneo en la demolición del idealismo hegeliano y del cientismo neopositivista, señalándose, a la par, que cuando se ha detenido en la *pars destruens* y no ha sido capaz de acoger las instancias positivas de la metafísica o de las ciencias particulares, ha producido nuevos equívocos filosóficos.

Nos encontramos, en suma, ante un estudio modesto en extensión pero de generosa amplitud temática y de gran profundidad, en el que el rigor lógico y la claridad del esquema

se acompañan de un estilo grato que hace amable la lectura.

Al elogio –en nuestra opinión merecido– por la buena articulación lógica de los temas, cabe añadir, en el contexto de una valoración metodológica, el equilibrio logrado en el uso de los enfoques histórico-documental y especulativo que confluyen en una armoniosa síntesis en la que las líneas esenciales del discurso no se desvanecen en el laberinto de la erudición sino que, por el contrario, cobran vigor, quedando evidenciadas y corroboradas.

Celebramos la publicación de esta obra que consideramos una interpretación personal e interesantísima de los pilares gnoseológicos de la filosofía realista, cuyos cimientos más profundos fueron indicados por Santo Tomás. No dudamos que quienes buscan una justificación crítica de la génesis y fundamentos del conocer, encontrarán en estas páginas amplia satisfacción; y también quienes dedican sus esfuerzos a la construcción del edificio unitario y completo –no reduccionista ni holista– del saber humano.

María Angeles Vitoria

LOPEZ QUINTAS, Alfonso: *Cuatro Filósofos en busca de Dios*, Ediciones Rialp, Madrid, 1989, 213 págs.

En la presente obra –de carácter divulgativo y fácil y amena lectura–, persigue López Quintás el objetivo común a la mayoría de sus escritos: mostrar la posibilidad y la necesidad de ampliar el radio de acción de la experiencia humana extendiéndola a los planos más hondos de lo real. Como el mismo autor expresa en la

introducción, la obra se divide en dos partes, :

En la *primera parte* se afirma que "nos hallamos en un momento singularmente oportuno para descubrir la riqueza insondable de la fe cristiana y vivirla a velas desplegadas a pesar de la hosquedad espiritual del entorno en el que debemos movernos". Vivimos una época caracterizada por la tendencia al hedonismo y huida del compromiso, la propensión al relativismo y al desorientación espiritual. Este clima de incredulidad, indecisión y desconcierto tiene su raíz en la falta, en el mundo actual, de ideales auténticos; los ideales e ilusiones de la modernidad han hecho quiebra y no han sido sustituidos por otros más sólidos y fecundos: durante siglos Europa vivió impulsada por el ideal de dominio; se investigaba para conocer la realidad, dominarla y someterla al hombre, y con ello se pretendía aumentar la felicidad humana. La Primera y Segunda Guerra Mundial supuso el hundimiento del mito del eterno progreso y de la ilimitada confianza del hombre en el saber humano, teórico y técnico.

El ideal de dominio estuvo ligado a una reducción de la racionalidad: el modelo de racionalidad lo constituye el saber científico, que permite el control de lo real. El conocimiento de las realidades artísticas y religiosas queda relegado al ámbito de la irracionalidad y acontece la depreciación de las realidades con las que el hombre de entretenerse creadoramente y de las cualidades humanas -apertura de espíritu, sencillez...- que hacen posible el encuentro y la actividad creadora, pero que no otorgan dominio sobre las realidades con las que uno se relaciona.

Ante esta situación caben dos actitudes: abrazarnos al sinsentido de

una existencia carente de ideales auténticos, seguir persiguiendo el ideal de dominio, o encaminarnos a un ideal distinto, el de la solidaridad y la unidad; ello supone un cambio de actitud básica ante la vida: pasar del dominio del entorno para someterlo al propio servicio al respeto, para encontrarnos con él y fundar modos elevados de unidad. Se requiere una ampliación de la noción de racionalidad, cualidad no exclusiva de las actividades que reportan conocimiento exacto y dominio de lo real, sino propia de toda forma auténtica de acceso a cualquier vertiente de la realidad. Para conocer lo más importante que hay en la vida debe el hombre renunciar a la voluntad de dominar, porque el afán de dominar anula la capacidad creadora indispensable para conocer las realidades más elevadas. El hombre no afanoso de dominar sino de compartir riquezas, se da pronto cuenta de que lo distinto no es simple distante y extraño porque a través del trato creador puede tomarse íntimo sin dejar de ser distinto. Esta transformación hace posible el fenómeno prodigioso del encuentro. Sólo se encuentra el hombre con realidades que no están cerradas en sí sino abiertas, que ofrecen unas posibilidades de acción y son capaces de asumir otras. Cuando dos realidades comparten unas mismas posibilidades, cuando entran en juego, entreveran sus ámbitos de vida y crean una forma muy elevada de unión. Cuando la cultura no se entiende como dominio, sino como fruto del encuentro riguroso del hombre con las realidades que le rodean, la unión que se da en la experiencia religiosa, por ser la más elevada y fecunda constituye la forma suprema de cultura.

Nos encontramos en una situación propicia como nunca para la com-

preensión de la riqueza que alberga la experiencia religiosa. Precisamente porque parece estar en declive y bancarrota, poseemos más libertad interior para decidir en conciencia, sobre la base de una convicción crítica razonada, cual ha de ser la orientación que demos a nuestra vida.

En la segunda parte, procede Quintás a la presentación de "cuatro grandes figuras de pensadores contemporáneos ejemplares que representan otras tantas vías hacia la trascendencia. Sus trayectorias y talentos son diversos, pero su convicción básica es común: el ser humano se desborda a sí mismo y siente una quietud ineludible por encontrar aquello que le permite adquirir su pleno desarrollo y definitivo amparo". López Quintás analiza el pensamiento de estos autores a la luz de su teoría de los ámbitos, el juego y la creatividad.

Los escritos de *Unamuno* son reflejo de la insoslayable tensión interna, existente en él, entre dos elementos a su parecer inconciliables: vida y razón. Esta niga la posibilidad de la inmortalidad, aquélla la afirma con tesón desesperada. Unamuno no se resigna a escoger entre ambas fuerzas sino que las acoge "agónicamente" en su inevitable antagonismo. Quintás se pregunta por las razones que llevaron a Unamuno a orientar su vida espiritual hacia la tensión agónica sin apoyarse ni en el racionalismo ni en el fideísmo.

Unamuno confiesa haber sufrido la enfermedad del "egotismo", prevalencia del yo que inspira una actitud posesiva y dominadora ante la realidad. Esta actitud dominadora se concreta a nivel intelectual en la actitud intelectual-objetivista, demasiado rígida para dar alcance a las realidades metasensibles, que por su interna riqueza superan el plano de los meros

objetos y no son, por consiguiente, objetivables, situables a distancia-desalejamiento respecto del sujeto. Unamuno considera este modo de razón como único y modélico, pero no quiere renunciar al afán de inmortalidad, de aquí que no tenga otra salida para acceder a las realidades religiosas que acudir: 1) a la voluntad que crea su objeto -creer en Dios es querer que Dios exista; 2) al pseudo-misticismo de la unión fusional, unión que responde a una entrega a un modo de vértigo que no genera auténtico encuentro, unión integradora con la realidad. Unamuno mismo advierte la insuficiencia de ambas alternativas, por eso se negó a reposar en la actitud irracional y la puso en tensa confrontación con la actitud racional. De aquí el agonismo unamuniano y la falta en él de un pensamiento integral (que integre armónicamente todas las vertientes humanas: intelectivas sentimentales y volitivas). La orientación de Unamuno se decide en último término por un fallo metodológico: la utilización de conceptos y esquemas mentales no adecuados al estudio de realidades y experiencias religiosas.

Edith Stein, desde una situación agnóstica, halló en los pioneros del movimiento fenomenológico -Husserl, Reinach, Scheller...- una fuente de luz para superar los prejuicios racionalistas en que había sido educada y suponer su espíritu para una serie de hallazgos espirituales. Diversas experiencias vitales le llevan a vivir personalmente la doctrina que había recibido de labios de Reimach y Scheller: la presencia impulsora del Ser Absoluto en el hombre. E. S. se siente apelada por una realidad que le ofrece posibilidades de realización inéditas. A ella no se le pide sino una actitud de prontitud en la escucha y en el compromiso con la oferta que

se le hace. Al adoptar esta actitud, tomaba una opción decisiva en su camino hacia la verdad.

Para E.S., la verdadera solución de la crisis espiritual de nuestro tiempo no es otra que la decisión de cambiar el centro de gravedad de nuestro espíritu; la instalación personal de nuestro espíritu; la instalación personal en el Ser Supremo, fundamento absoluto de toda realidad finita y toda vida personal. El yo ha de polarizarse en torno al Ser Absoluto, polarización que requiere la renuncia a sí mismo. Precisamente lo peculiar de la persona como ser espiritual es poder darse sin perderse, ser autónomo al arriesgarse a ser heterónomo.

La discípula predilecta de Husserl quiso mostrar con su vida que el gran futuro de Europa pende de su vuelta a la fuente germinal de su mejor Historia; la vida espiritual entendida con toda su radicalidad y en todo su alcance.

Gaurdini es, ante todo, el profeta de una nueva época: hay que configurar una nueva época y colmar el vacío espiritual que siguió al hundimiento del ideal de dominio en la Primera Guerra Mundial y que todavía sigue abierto. En su análisis de las causas inmediatas de la crisis de la Edad Moderna descubre que todo el problema arranca de un fallo metodológico. A lo largo de la Edad Moderna, el hombre occidental cobra conciencia aguda de su autonomía y de su capacidad de conocer la realidad y dominarla. Tal género de dominio es posible si consideramos a la realidad en una de sus vertientes: la cuantitativa; el gran modelo de pensamiento auténtico es el saber matemático. Pero este tipo de conocimiento de la realidad da lugar a dominio, pero no a un encuentro con ella, raíz de la verdadera cultura.

Frente al espíritu autárquico de la Modernidad, *Guardini* parte -en la línea del personalismo y la Filosofía dialógica- de una concepción del hombre como ser de encuentro, llamado a entreeverarse con otras realidades. Es por ello necesario domeñar la voluntad de dominio conforme a una Ética del poder y un nuevo estilo de pensar integral, aliado al sentimiento de respeto hacia la realidad y a la voluntad de fundar con ella modos elevados de unidad. El único rigor auténtico del hombre, ser dialógico, es su ajuste fiel a las realidades que lo apelan a su encuentro, especialmente a la realidad del Ser Supremo: el hombre viene a la existencia debido a una llamada y la vida del hombre es fruto de la respuesta a la llamada del Creador. "Sólo quien conoce a Dios conoce al hombre".

Por último analiza *Quintás* la importancia que revistió una audición musical en la experiencia espiritual que vivió *García Morente* y que determinó su adhesión plena a la fe Católica. *Morente* se había procurado unos días de soledad para entregarse al análisis de un tema que le preocupaba: la aparente paradoja de su vida, siendo suya, pareciera venirle configurada por alguien distinto. Su actitud de "soberbia espiritual y su esquema "heteronomía-autonomía" de influencia kantiana le hizo rechazar la idea de un Dios providente, aunque sentía un anhelo inconcesado de que dicha providencia existiera. Fue la audición de una sinfonía -*La Infancia de Jesús* de Berlioz, que suscitó en él la imagen de Dios encarnado y anadado- lo que permitió hacerse cargo de la vecindad del Ser infinito y advertir que el esquema "heteronomía-autonomía" no es un dilema que desgarrar la vida humana, sino el contraste que la plenifica.

Partiendo del análisis del papel de la música en la transformación espiritual de Morente, realiza el autor un estudio- que le permiten sus profundos conocimientos musicales- de la música como promotora de la vida espiritual. La importancia capital de la música procede de su poder para inmergirnos en un mundo valioso, que nos apela a una actividad creadora; de su poder de instaurarnos en un mundo de integración y unidad. En la experiencia musical el hombre cumple las condiciones del encuentro -disponibilidad, apertura de espíritu, sencillez, prontitud para escuchar la apelación de lo valioso-. De aquí la afinidad de la experiencia estética con la experiencia ética, metafísica y religiosa: todo contacto con las realidades valiosas constituye una preparación para el encuentro definitivo con el Valor Supremo.

Mónica Cavallé

MAGEE, Bryan: *Los grandes filósofos*, Colección Teorema, Serie Mayor, Ediciones Cátedra S.A., Madrid 1990, 376 págs.

Este libro de Bryan Magee, cuyo título original es *The great philosophers*, traducido por Amaia Bárcena, es una aportación didáctica y sintética al conjunto de obras de Historia de la Filosofía. Tiene su origen en una serie de T.V. que la BBC transmitió por primera vez en 1987, aunque pretende ser independiente de ella; así pues, se han introducido las rectificaciones, reestructuraciones y matices que se han considerado oportunos.

Sin tener el rigor sistemático de una obra metodológica, la estructura que presenta, en forma dialogada,

aporta a la obra un estilo distendido, lo que en absoluto hace que sus contenidos sean menos profundos y serios. Su redactor, Bryan Magee, Investigador Decano Honorario de Historia de las ideas en el King's College (Universidad de Londres), con sus preguntas precisas, acertadas y muchas veces sintetizadoras de lo ya expuesto, coopera en gran medida con el invitado a no separarse del hilo discursivo de cada tema. Así, en cada apartado, llevan a cabo una conversación filosófica adaptándose a gran variedad de público lector.

Es de señalar la articulación y conexión de las ideas. No se pierde en aspectos secundarios y entra en lo principal con decisión, teniendo en cuenta el relativamente breve espacio en que ha de hacerlo, pues sus pretensiones temáticas son bastante ambiciosas. Al tratar a cada filósofo se da una visión general del pensador propuesto como tema, así como de sus circunstancias y de los problemas de su época. A pesar de que cada filósofo es tratado por un invitado diferente (en algunos capítulos se tratan dos o alguna corriente filosófica), se deja ver la continuidad en el tiempo de esos pensadores, así como las influencias de unos pensamientos sobre otros. Los filósofos que se tocan son: "Platón", "Aristóteles", "Filosofía medieval", "Descartes", "Spinoza y Leibniz", "Locke y Berkeley", "Hume", "Kant", "Hegel y Marx", "Schopenhauer", "Nietzsche", "Husserl, Heidegger y el existencialismo moderno", "Los pragmáticos americanos", "Frege, Russell y la lógica moderna" y "Wittgenstein".

En su análisis puede apreciarse objetividad, pues ni se lleva a cabo una implacable crítica destructiva, ni aparece un apasionado interés que ciegue la visión. En general, son tra-

tados con la moderación que debe implicar la sobria búsqueda de la verdad. Esta objetividad y realismo se dejan ver en Stern, profesor de alemán de la Universidad de Londres, cuando habla de la empresa que supone el estudio de la obra de Nietzsche, labor que, dice, debe hacerse "con la idea de encontrar lo que los seres humanos pueden hacer, qué posibilidades tiene el hombre, y qué es capaz de crear y comprender partiendo de sí mismo" (p. 271). De esta manera deja claro que no puede iniciarse una empresa de este tipo con la intención de encontrar la panacea.

Con esta obra, Magee intenta salvar las lagunas que, él dice, tienen la mayoría de los anglosajones, quienes conocen a los grandes filósofos, pero no saben en qué se basa su fama. Dice Magee que son famosos porque "su obra forma parte de los fundamentos de la cultura y civilización occidental". Y de la pregunta por el "cómo" ocurre esto, es de lo que el libro intenta ser principio de respuesta. Muy acorde con esto, dice Burnyeat hablando de Platón: "Una respuesta no sirve de nada a menos que sea el resultado de nuestro propio pensamiento" (p. 20). Y ésto es precisamente lo que *Los grandes filósofos* intenta provocar en el lector: una respuesta que sea el resultado de su propio pensar.

María José Junquera Merino.

MORAVIA, S.: *L'enigma della mente. Il "Mind-Body Problem" nel pensiero contemporaneo*, Laterza & Gigli, Roma-Bari, 2^a Ed., 1986), 326 págs.

¿Qué es lo mental? ¿Cómo caracterizarlo? ¿Quién se ocupa de su estudio? ¿Existe en el hombre algo distinto de su realidad física que sea característico suyo y distinguible de su realidad corporal? Estos problemas, presentes ya desde el inicio del pensamiento occidental hasta nuestros días, son abordados por el autor, aunque vistos desde la perspectiva de la historia reciente acerca del tema. El debate aquí planteado, como señala Moravia, ha constituido un capítulo importante de la historia intelectual de nuestro tiempo. Es un problema que trasciende el campo de la relación psicofísica y que ha dado lugar a posturas tales como el dualismo, el epifenomenalismo, la teoría de la identidad, el emergentismo, el funcionalismo, etc., que, a su vez, han tenido distintas versiones que han originado momentos de confusión y de estancamiento. Moravia se cuestiona si merece la pena en estos momentos plantearse siquiera el problema, máxime cuando nos encontramos en una época en la que la neurociencia ha realizado grandes progresos y no parece tener mucho sentido hablar de algo como lo mental cuya existencia no se sabría muy bien en qué consiste. Ahora bien, el autor acude a la evidencia de que se han realizado y se están realizando muchas investigaciones acerca de lo mental desde la psicofisiología que han tenido implicaciones de otra índole como epistemológicas, ontológicas, psicoantropológicas, decisivas. En el problema mente-cuerpo están implicados asuntos tan importantes como el saber en general y el tema del hombre y del sujeto con los consiguientes efectos que conlleva y que, en síntesis, por lo que respecta al problema que nos ocupa, se resumirían diciendo que si se puede explicar todo desde un saber fiscalista,

¿qué sentido tendría hablar de un saber autónomo respecto a la estructura de las ciencias físicas? El problema mente-cuerpo se enmarca hoy en un esquema teórico-antropológico, cuyas implicaciones no pueden dejarnos indiferentes. El autor es consciente y plantea el problema de cómo en la filosofía contemporánea de la mente se está haciendo hincapié bien en la defensa de posiciones personalistas o subjetivas, con incidencia en conceptos como intencionalidad, persona y conciencia, e igualmente de posiciones materialistas. La tesis del autor consiste en afirmar que el rechazo de las posiciones materialistas, dualistas o espiritualistas parcialmente consideradas, no implica la aceptación de las posturas opuestas. Moravia no acepta ninguna de esas teorías vistas unilateralmente y orienta su punto de vista en el sentido de estudiar al hombre, no tanto desde la perspectiva material o espiritual o ambas, cuanto teniendo en cuenta los aspectos culturales y las producciones meta-naturales, artificiales y simbólicas del hombre, y coincide, a este respecto, con Putnam en que una actitud cientifista en el problema mente-cuerpo es una tendencia intelectualmente peligrosa y, de acuerdo con Feigl, proclama que no se puede hacer una fiscalización integral de lo humano. Moravia sitúa, pues, el tratamiento del problema en un horizonte neohistoricista e intenta repensarlo en el presente a través de una reconstrucción racional que él mismo reconoce que ha sido subjetiva porque obvia algunas posiciones (como el neo-dualismo de Popper-Eccles) y atribuye especial relieve a posturas personalológicas del estilo de Grene y Dreyfus. No obstante, este carácter subjetivo no pretende ser arbitrario; el autor arqueologiza y hace emerger la historia a través de una serie de

etapas que en su conjunto constituyen el sentido del problema mente-cuerpo y del debate acerca del mismo.

En esta reflexión sobre el problema mente-cuerpo desde las posiciones contemporáneas al respecto para descubrir el sentido de las principales tesis sobre la filosofía del pensamiento de quien considera que es el principal fundador de la reconstitución de la problemática, H. Feigl, quien ha planteado el problema desde perspectivas científicas, epistemológicas y ontológicas, y en diálogo con las principales posiciones como el neo-positivismo, el realismo, el materialismo, etc. La tesis inicial de Feigl, en consonancia con el optimismo científico, es declarar que no hay ningún ámbito de realidad inaccesible al método científico y a la investigación racional-cognitiva, afectando, por consiguiente, también, al ámbito humano. El ataque de Feigl es eliminacionista y reduccionista, porque, en su opinión, lo mental ni es subjetivo, ni privado, ni no-especial, ni cualitativo, ni teleológico, ni holístico, ni emergente, etc. No obstante, a Moravia le interesa insistir finalmente en la autocrítica que el propio Feigl se hace, sobre todo en lo referente al lenguaje fenoménico al que ahora le otorga un valor y una dimensión cognitiva, con la consiguiente distinción entre conceptos fenoménicos y físicos, abandonando la teoría de la identidad, aunque sin caer en la proclama de la autonomía de lo mental, porque lo que pretende es "sustituir" los conceptos psicofenómicos por otros más precisos sacados de la neurofisiología y de la microfísica, con lo cual se adhiere al fiscalismo.

El denominador común de la escuela australiana (Place, Smart, Armstrong), que expone a continua-

ción, es el mantenimiento de tesis materialista-monistas. En efecto, para Place todo el universo de experiencias fenoménicas debe ser reconducido a una infraestructura neurofisiológica y a una perspectiva fisicalista del lenguaje para naturalizar y objetivar aquellas experiencias y sus expresiones lingüísticas. Así pues, frente a lo que él llamaría la falacia fenomenológica opondría la alternativa realista-fisicalista. En la misma dirección, Smart proclama el carácter mecanicista del hombre como ser pensante y actuante y, por tanto, el materialismo sería el fundamento de su concepción del problema mente-cuerpo. Armstrong, si cabe, es todavía más rotundo al afirmar que en el universo no existe nada más que entes reconocidos por la física a la que se otorga el papel de verdadera y única ciencia, y el hombre, como ser natural que es, está sometido todo él a los mismos procesos de indagación y a las mismas leyes que cualquier otro objeto físico.

Dedica menos extensión e intensidad a la teoría de la identidad, cuyo objetivo no es tanto la identificación de lo mental con lo corpóreo cuanto la reducción/fisicalización de lo mental, objetivos contiguos, pero no coincidentes.

El materialismo eliminativo de Rorty ocupa una amplia extensión a través del estudio que hace sobre la *disappearance theory*. Para Rorty no se trata de identificar lo mental y lo corpóreo, sino de eliminar lo mental, y no se puede hacer un discurso ontológico acerca del problema mente-cuerpo, ya que la mente no es algo que se pueda identificar con una cosa y, por tanto, defiende la "desaparición" de los predicados mentales dada la superioridad explicativa de la teoría neurológica, por eso, a su juicio, triunfará el vocabulario ma-

terialista sobre los demás. Su posición es, pues, antimentalista y antipsicológica.

El funcionalismo tanto de Putnam como de Foder lo presenta como una teoría innovadora respecto a la de la identidad, ya que Putnam distingue entre un ente y su comportamiento, y así como aquél puede ser una cosa física, éste puede implicar la existencia o referencia a otra cosa distinta de la física (valores, reglas, símbolos). Con Foder mantiene la autonomía de la psicología, de lo mental, y la irreductibilidad de lo mental a lo físico, es decir, los eventos mentales no son neurocerebrales, son simplemente estados funcionales o fenómenos funcionales, que carecen de "naturaleza", siendo éste, para Rorty, el gran hallazgo de los funcionalistas. Para Moravia, esto implica pasar de la concepción a la mente como "res" a una interpretación que no es más ontológica y que abre a una concepción pluralista de los modos de ser de lo mental.

Si los funcionalistas distinguían entre ente y comportamiento, Kim y Davidson, representantes de la *Event theory* y del "monismo anómalo", distinguen entre ente y propiedad. La mente es, en este caso, una propiedad, un evento. Moravia valora positivamente el paso que se produce en Kim de al teoría de la identidad entre lo físico y lo mental a la teoría de la correlación entre propiedades. Y si lo mental es un evento, como dice Davidson, ello implica posturas antirrealistas y antiontológicas, y alude a un referente menos consistente y, sobre todo, más individual, diversificado e imprevisible. Esto viene a significar que Davidson aboga por una concepción no sustancialista de lo mental, pero sí por una concepción autonomista respecto de lo físico, porque contribuiría

a valorar los aspectos no mecánicos en el obrar y, por tanto, a salvaguardar la imagen del hombre como sujeto libre y agente.

Otra etapa de la historia reciente del pensamiento de la que se ocupa Moravia en esta obra es la perspectiva lingüística, según la cual si lo mental no es más que una palabra, se produce un proceso igualmente de deontologización, al tiempo que lo mental deja de ser una "res", una función, una propiedad, un evento, y no se puede reducir a correlatos fisicalizables; entre lo mental y lo corpóreo existiría, como decía Davidson, una diferencia categorial.

Moravia deja para los dos últimos capítulos el tratamiento del problema desde una consideración de la mente vista bien sea como modo de la experiencia subjetiva, como sujeto y como ser-en-el-mundo. Polemiza con dos posiciones opuestas: aquella que hace radicar lo mental en el hombre, de modo que la filosofía de lo mental sea la filosofía de lo humano, y aquella otra que adopta la posición antimentalista, al estilo de Rorty, reafirmando la inconsistencia de lo mental y de su ciencia específica, tratando de buscar un *tertium quid* entre la neurofisiología y la personalidad. Su posición, al hilo de las teorías subjetivo-culturales de las experiencias mentales, es constatar que existen entes distintos a como existen las cosas del mundo físico-natural, y que son tan reales, aunque de otro orden, como los fenómenos físicos, carecen de especialidad, de dimensión, no son mensurables, son, por el contrario, modos de ser de un sujeto, experiencias subjetivas a las que no le son ajenas figuras y contenidos difinibles como cultura, que actúan como contexto, en función del cual cualquier estado o evento mental es interpretado de un modo determi-

nado. Así, para Grene, la existencia de lo mental está hecha de instituciones sociales y políticas, lenguajes, formas artísticas, rituales, etc. Lo mental es lo humano, pero lo humano en el mundo, como ser-en-el-mundo. Lo mental radica en la subjetividad, en la intencionalidad, en la individualidad, en la totalidad, en la conciencia, como dice Nagel. Para Margolis, la intencionalidad es la propiedad por excelencia del hombre en cuanto ser mental. Esta postura mentalista considera que las características del universo sensitivo-intelectivo y consciente del hombre configuran una dimensión del mismo autónoma y diversa respecto a la corporeidad. Quizás el vicio, dice Moravia, haya estado en insistir demasiado en la autonomía de lo mental, porque hace caer en posiciones psicologistas cuando sería preferible mantener una actitud de convivencia con el corpóreo. El autor, en un momento de su discurso, se pregunta de qué habla lo mental o el lenguaje psicológico y su respuesta es que habla del hombre, pero no de un hombre-máquina, sino de un hombre-persona, y aunque la neurociencia y la biociencia son insustituibles para el estudio del hombre, cree que el hombre es también persona y se manifiesta como tal, como existencia, subjetividad y cultura. La persona se convierte así en el tema central de la filosofía de la mente. Para Grene, en el concepto de persona existe una interpretación del ser humano como sujeto consciente, cultural y socialmente determinado.

Esta introducción del hombre-persona tiene como virtud oponerse a lo que se llama Moravia el horror a un panmecanicismo universal. Finalmente, pues, Moravia, siguiendo las tesis mentalistas y psicológicas, opta por concebir lo mental como lo

que constituye la dimensión de nuestra irreductible subjetividad, es un modo de ser del yo, el modo de la subjetividad. Moravia defiende que la psicología entre dentro de las ciencias.

En síntesis, estamos ante un tema controvertido, tratado intencionadamente desde un punto de vista polémico y que va a dar lugar, por tanto, a discusiones sin duda interesantes, porque en la obra se recogen, de forma exhaustiva, las principales aportaciones que, desde la filosofía contemporánea de la mente, se han ofrecido como solución al problema, sin que se pueda decir, por el momento, que ninguna de ellas sea demostrablemente verdadera. El lector de la obra encontrará con una gran riqueza informativa de las posiciones más opuestas al respecto, aunque finalmente el autor se inclina por situar lo mental en el ámbito de lo humano desde una dimensión subjetiva para evitar lo que él llama un panmecanicismo.

Jesús Martínez Velasco

QUINE, W.V.: *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987. 249 págs.

Fue el profesor Angel d'Ors quien me sugirió el curioso parentesco entre el *Diccionario filosófico intermitente* del más conocido filósofo americano y el *Léxico filosófico* de nuestro compatriota Millán-Puelles. En ambos libros, sus autores, a la vuelta de los años, escriben de lo que les gusta: Millán-Puelles de metafísica y de teología natural, y Quine de lógica, filosofía de la matemática,

semántica y filosofía del lenguaje, pero también de muchos otros temas "más humildes" que le atraen particularmente, curiosidades lexicográficas y filológicas (origen de los alfabetos, parentescos de palabras, etimologías, pronunciación del latín, etc.) o algunos apuntes éticos: altruismo, tolerancia, que aportan luz sobre los variados intereses de W.V. Quine.

En total, Quine reúne en su diccionario 83 voces ordenadas alfabéticamente, desde "Alphabet" hasta "Zero" (sólo dos de ellas -"Creación" y "Libertad"- coinciden con las 57 de Millán-Puelles). No figuran en la selección muchas voces "clásicas" de la obra quineana (indeterminación de la traducción, sinonimia, etc.), pero dedicar festivamente su atención a la moralidad del juego ("*Gamling*") o a las consecuencias de las diferencias de longitud y latitud en los habitantes de los diversos husos horarios del planeta ("*Longitude and Latitude*"): "Piénsese en España: su longitud es la de Inglaterra, pero su horario de verano es el habitual de Leningrado, Turquía y Egipto. Esto ayuda a dar razón de las tardías horas de cenar en España: las diez en España son de hecho las ocho solares" (p. 122).

La extensión de cada una de las voces oscila entre una y cuatro páginas. "Poca gente, además de Mr. Quine -se decía en *The Economist* al saludar la aparición de este libro (14.XI.87)- podría escribir un ensayo sensato e informativo sobre "Cosas" en dos páginas y media". Esta afirmación es excesivamente halagadora, pero alude al interés de la mayor parte de las voces. Pueden resultar más áridas las de contenido lexicográfico, en las que muestra Quine su profuso manejo de muchas lenguas contemporáneas, incluido el

japonés, y todas las lenguas romances; pero también el griego y del latín, sin dudar en recurrir al indoeuropeo. "las diferencias entre el portugués y el español —explica audazmente en "Lenguage Drift" (p. 112)— son parcialmente atribuibles quizás a diferencias de dialectos latinos entre los soldados conquistadores y los colonizadores; pero, sobre todo, a diferencias entre los lenguajes hablados anteriormente por los celtas de Iberia occidental, de un lado, y probablemente por los proto-Vascos de la mayor parte de España, de otro".

El alcance de esta obra —de un tono menor dentro de la amplia producción quineana— queda bien reflejado en su título "*Quiddities*": en la cultura angloamericana tiene el sentido filosófico de esencia, mientras que en su uso ordinario viene a significar sutileza o incluso sofistería. De ambos sentidos hay muestras a lo largo del libro, pero quizá predomina el segundo, la sutileza impregnada de socarronería: "Kluge hace remontar el nombre de la unidad monetaria alemana —explica en la voz "*Marks*"— al contraste de autenticidad marcado en la barra de plata. Es menos claro que Marx fuera movido por su nombre a sostener la determinación económica de la historia" (p. 126.7).

Dos observaciones críticas. La primera, la frivolidad o superficialidad con la que Quine trata incidentalmente cuestiones de carácter teológico o religioso (p.e., pp. 29, 211-2). La segunda, la mención errónea de las palabras castellanas "salvaje" y "papelería" (pp. 107 y 167).

J. Nubiola

RHONHEIMER, M.: *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia Innsbruck Viena, 1987, 443 págs.

La apelación a la naturaleza para la fecundación de la moral ha sido uno de los rasgos recurrentes en la historia de la Ética, desde Aristóteles y los estoicos hasta las diversas formas de utilitarismo, habiéndose llegado incluso a preconizar la autonomía de la elección moral en base a la neutralidad de la naturaleza en relación con los diferentes fines. De aquí que importe precisar el modo en que tal fundamentación se entiende. Para ello el autor toma por guía los textos de Tomás de Aquino, a quien es frecuente que los intérpretes de la ley natural acudan.

Para Rhonheimer el enunciado en forma de deber se da a un nivel descriptivo-reflejo, cuyo origen está en el nivel preceptivo-práctico, consistente en la prosecución del bien de la que se sigue la acción (p. 63 ss.). Es por medio de la conciencia moral como este saber normativo-reflexivo es aplicado a la acción. La conciencia en tanto que aplicación implica el saber universal (descriptivo-reflejo) y la versión práctica de la razón a la acción (aquello a que se aplica); sin la razón práctica —que suministra el acto preceptivo singular— la conciencia no podría transitar desde lo universal a lo singular. En consonancia con ello, los actos de la razón práctica no tienen a la ley natural por término externo de adecuación, a modo de un "*Ableseorgan*", sino que la constituyen ("*aliquid per rationem constitutum*", p. 67 ss.). La ley natural no es tampoco concordancia de la razón con la naturaleza, sino *ordo rationis*, que hace del hombre un ser "*providens sibi*"; justamente la ley

BIBLIOGRAFIA

eterna es participada en el hombre como una luz racional, de un modo activo o previsor.

Por su parte, la tendencialidad que se expresa en la razón práctica se diversifica según unas inclinaciones naturales, indeterminadas en cuanto al modo de darles cumplimiento, dando la razón práctica su regla próxima de determinación (p. 79). Sin embargo, tales inclinaciones pertenecen desde el inicio a su sujeto como ser finalizado, no habiendo de ser, por tanto, posteriormente humanizadas. Por ejemplo, la tendencia a la conservación *de su ser* se refiere ya a un bien humano, sin esperar a que la sola intención "espiritual" la humanizase. En efecto, la experiencia de las inclinaciones naturales no es abstracta, sino connotativa de su sujeto o existencial ("yo tengo frío, hambre, etc.", no "se da el frío, el hambre... en mí"). No es una reflexión en la línea objetiva la que conduce al yo, sino que éste queda connotado inobjetivamente en la experiencia vivida correspondiente, pudiendo desde luego efectuarse la *redatio* completa hacia él, pero no en aislamiento respecto de las operaciones y sus objetos. Por esta radicación en el *suppositum* racional, las inclinaciones fundamentales han de ser referidas unitariamente a la razón práctica, principio de orden.

La segunda parte del libro aborda la dilucidación del concepto de autonomía, diferenciando un triple plano, a saber, personal, funcional (como estructura teleológica propia) y constitutivo (competencia para conferirse leyes), que luego traslada al ámbito moral. Una vez examinada la validez en él de los dos primeros sentidos es cuando se advierte la insuficiencia, por negativo, del tercero, tal como resulta de su tematización por Kant (p. 174): la posición espontánea (im-

posición) del deber la razón no expresa sino la independencia de toda ley natural, descartada de aquél por la presunta heteronomía que introduciría.

El recurso a la autonomía moral constitutiva se vuelve necesario en forma de preceptos deontológicos justamente cuando se ha vaciado de toda referencia finalista a la naturaleza de la acción, quedando, en tal caso, la medición de sus consecuencias indiscriminadas (la *Güterabwägung*) como único criterio en orden a establecer su enjuiciamiento ético. Es por lo que la disyuntiva "éticas deontológicas/éticas teleológicas" es más aparente que real, pues tanto desde las unas como desde las otras, cuando se las entiende de modo perceptivo, se desemboca en las opuestas (p. 280 ss.): las primeras subsisten en el nivel de la formulación, y las segundas como concernientes a la fundamentación. La teleología objetiva de la acción, en cambio, a la vez que asigna un lugar sólo derivado a la proposición normativa, permite diferenciar las consecuencias que pertenecen a la intención cumplida de aquéllas otras que eventualmente se la añaden y la modifican accidentalmente, pero sin ser constituyentes del *tipo de acción* en cuestión.

En este contexto se revela fundamental la distinción entre el sentido objetivo de la acción y su contenido material externo (p. 232). Mientras ante el segundo cabe al actitud calculadora, que toma distancias y perspectivas, el primero sólo es tal para la voluntad que lo asume como fin, con capacidad para integrar en su unidad objetiva el componente material, no sirviéndose de él en condición de medio. Por el contrario, pretender acceder al valor desde la consideración fisicista de los bienes, sin pasar por el *finis operis*, apenas podría re-

huir, cada vez que invoca los deberes, al salto lógico implicado en la falacia naturalista.

Otra fuente de confusiones está en la contraposición entre lo objetivo y lo subjetivo. Sin embargo, en el terreno moral la objetividad es la verdad de la subjetividad (p. 345): pues la ley es debida a la ordenación de la razón práctica y sólo puede aparecer como criterio *objetivo* cuando es declarada por el juicio *subjetivo* de conciencia. Y complementariamente a como la ley (objetiva) cuenta con las *inclinaciones* naturales a modo de materia a regular por la razón, también en la constitución del objeto de la acción (subjetiva) la conmensuración de las *circunstancias* individuales al objeto intencional se muestra como el logro último de la razón práctica (p. 375).

La obra no se limita a la exposición de lo que el autor entiende son los principios éticos originales de Tomás de Aquino, sino que desciende así mismo a la discusión de casos prácticos —solventados con frecuencia en el debate contemporáneo de modo superficial— y abre la vía para su tratamiento adecuado y consistente.

Urbano Ferrer

SEVE, R.: *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, P.U.F, París, 1989, 236 págs.

René Sève, antiguo alumno de la Escuela Normal Superior, Agregado de Filosofía y Secretario General del Centro de Filosofía del Derecho en la Universidad de Derecho, Economía y Ciencias Sociales de París, presenta un interesante aspecto de la filosofía leibniziana: su forma de indicar las

contradicciones insitas en el iusnaturalismo moderno; las reservas ante unas doctrinas en las que difícilmente se podía compaginar la ley natural y el derecho natural, la ley como regla imperativa y como instrumento de una finalidad.

Ante la disociación producida entre el bien natural y la obligatoriedad —bien moral— en la escolástica tardía, Leibniz se enfrenta a las doctrinas de Vásquez, Grotius y Pufendorf, reduciendo todo bien al útil; de esta forma cierra la brecha abierta por Suárez entre la voluntad creadora divina y la voluntad —también divina— que impone preceptos; unificados el mundo natural y el mundo moral queda cerrada la posibilidad de una voluntad irracional superior —o distinta— del deseo de la propia felicidad, e igualmente se imposibilita la explicación de la obligación como arbitrariedad.

El utilitarismo leibniziano resuelve de forma consecuencialista la polémica sobre el absolutismo; las discusiones heredadas desde Santo Tomás hasta Hobbes, Berkeley y Locke, pasando por todos los autores de la Escuela Moderna del Derecho Natural, son afrontadas por Leibniz desde una peculiar definición de la justicia; por una parte, la justicia es lo útil, y el bien común no pasa de ser la suma algebraica de los bienes y males individuales; por otra parte, la justicia es la caridad del sabio; y la sabiduría, la ciencia de la felicidad. De este modo, el sabio gobernante debe poseer la ciencia capaz de equilibrar los deseos —bienes y males— individuales, por lo cual lo conveniente es fiarse de sus decretos; no conviene ponerlos en duda —en principio— puesto que las consecuencias de esa crítica son peores que las consecuencias perversas que pueden derivarse de la confianza.

De esta forma, concluye Sève, la interpretación leibniziana de las normas es claramente consecuencialista; y su fundamentación de las reglas morales es, lejos de la obligatoriedad del mandato (Kant, Pufendorf), la tendencia natural al bien (el deseo de la propia felicidad).

Con una bibliografía fundamental bien manejada, el libro es expositivamente claro, e incluso puede servir como introducción a las tesis fundamentales del iusnaturalismo moderno. No veo, sin embargo, tan claro que el principal problema del iusnaturalismo sea el de la excepción a la ley; más bien, me parece, que estriba en una fundamentación deficiente: porque si bien es un mérito cerrar la brecha moderna entre bien natural y bien moral, es una deficiencia no ver que se abrió por no haber entendido la diferencia entre la racionalidad teórica y la racionalidad práctica. Y eso, desde luego, Leibniz no lo vio.

José María Ortiz Ibarz

SIMMEL, Georg: *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*. Edición e introducción de H. J. Helle. Duncker & Humblot, Berlin, 1989, 180 págs.

Georg Simmel (1858-1918), considerado uno de los padres de la sociología alemana, fue un filósofo, ensayista de gran influencia en la sociedad y en el pensamiento de las décadas en torno al cambio de siglo. Su difícil carrera académica se vio compensada por un éxito casi inmediato como docente, así como por el reconocimiento y estima de las principales figuras del pensamiento alemán de esa época. Con buena

parte de ellos mantuvo una estrecha amistad (Rilke, Weber, S. George, Rickert, etc.) que por supuesto contribuyó decisivamente a la configuración del espíritu de su época. Su preferencia por el ensayo le permitió abordar los temas más candentes del momento, las cuestiones que entonces despuntaban y al cabo de los años han constituido los pilares del pensamiento y la cultura de este siglo; todo ello siguiendo el *leit-motiv*: pensar lo concreto. Sin pertenecer a ninguna de las corrientes filosóficas del siglo XIX, recoge perfectamente en su pensamiento las claves interpretativas de cada una de ellas. Sin haber creado una escuela, la sociología alemana y anglosajona tiene una deuda considerable con este pensador que tras su muerte quedó relegado al olvido.

En los últimos años, sin embargo, las virtualidades de su pensamiento y su central contribución al afianzamiento de las ciencias sociales han sido objeto de estudio y análisis. El, junto a M. Weber y E. Durkheim hicieron posible el reconocimiento del *status* científico de la sociología, al poner las bases epistemológicas del método y objeto de la misma. Hoy día nadie discute la *actualidad* de Simmel. Se suceden las ediciones de sus obras en distintos idiomas. ¿Por qué es actual Simmel? Sin desdeñar completamente la respuesta que daba recientemente a esta pregunta un articulista alemán: "es actual todo lo que publica Suhrkamp (esta editorial alemana inició el año pasado la publicación de las obras completas de Simmel), se puede aventurar que en su pensamiento comparecen de modo radical las claves filosóficas y científicas del nacimiento de la sociología moderna, que todavía discurren bajo las diferentes versiones de la filosofía

social de este siglo. Por ello, Simmel es estrictamente contemporáneo.

H. J. Helle, uno de los mejores conocedores de la obra de Simmel (ha publicado magníficos trabajos sobre este autor), ha preparado la edición crítica de todos los escritos sobre sociología de la religión, incluyendo las modificaciones que Simmel realizó en las diferentes ediciones de sus trabajos. Helle pretende con esta publicación "dar a conocer la sociología de la religión de G. Simmel e introducirla en el contexto de la bibliografía sobre esa materia"(7). Los trabajos de Simmel hay que entenderlos no como obras menores, sino como aportaciones a un tema de interés: la religiosidad, realizador desde los presupuestos y con el rigor de la ciencia de lo social.

El libro incluye 10 artículos (uno de ellos fue publicado como libro) en los que Simmel aborda diferentes aspectos de la religiosidad humana (*Hacia una sociología de la religión, Aportación a una teoría cognoscitiva de la religión, Sobre la salvación del alma, Cristianismo y arte, Fundamentos religiosos y ciencia moderna*, etc). También ofrece una excelente introducción de Helle sobre los presupuestos epistemológicos de su pensamiento y la incardinación en éstos de la sociología de la religión. Por ello, la religión como la cultura humana -dice Simmel- "hay que considerarla como algo que se desarrolla, que se vuelve cada vez más complejo en el curso de la historia"(37). En el campo de las formas sociales no se puede esperar que algo sea así desde siempre, sin cambios. ¿Cuál es entonces el fundamento epistemológico de lo social?

Helle señala que tanto en la sociología de la religión, como en su teoría sociológica se manifiesta un método ligado a cuatro perspectivas

gnoseológicas. Su modo de proceder en la investigación sociológica se puede describir como "una síntesis de los fundamentos del pragmatismo, del constructivismo, del interaccionismo y del evolucionismo"(15):

1. Pragmatismo.

La relación entre el saber y la acción se identifica con la relación entre verdad y acción correcta. La validez de los conocimientos queda garantizada por su operatividad; si orientan acciones, éstas constituyen la verdad de esos conocimientos. Así, en el caso de la religión, Simmel considera que lo decisivo no es la verificación de la existencia de Dios; ni tan siquiera ese es un asunto relevante para la sociología; es suficiente que el saber religioso o la experiencia religiosa produzca acciones.

2. Constructivismo.

Lo primero es la intención, el saber que dirige la acción; la certeza -como veíamos- la recibe el sujeto del desarrollo de la acción; segundo es el acto creativo de la construcción mental de la que resulta el objeto en el que el sujeto confirma su saber. El sujeto no está sólo en esta tarea: se trata de la construcción social de la realidad. Según este constructivismo, para la sociología como ciencia empírica sólo hay una esfera de la realidad: el mundo de la vivencia humana.

3. Interaccionismo.

En la naturaleza, los datos aislados son unificados en una imagen por la mente del científico. El objeto permanece sin ser influido por ello. En la sociedad es de otro modo: el objeto incluye inmediatamente al sujeto que lo construye en su pensamiento.

4. Evolucionismo.

Simmel sostiene un evolucionismo histórico-cultural, según el

cual, lo viejo queda superado sólo en la medida en que está conservado en lo nuevo. Cada paso hacia un nivel superior constituye una posibilidad de acción, en la que se puede conocer el camino de la evolución posterior. Para obviar objeciones de tipo metafísico, como la existencia de un supuesto dogmático o criterio valorativo tomado de una metafísica, alega que el evolucionismo de su planteamiento no es la afirmación de un hecho, sino un principio heurístico, un instrumento metódico. Ahora bien, ésto no es nada nuevo, puesto que Simmel, ya de entrada, señala que el evolucionismo, como el pragmatismo, el constructivismo y el interaccionismo, no son más que perspectivas de acercamiento a la realidad, que hacen a ésta accesible. Que sea sólo un instrumento no anula las objeciones.

En la descripción del fenómeno religioso, Simmel pone en juego esas cuatro perspectivas epistemológicas: lo religioso es un grado concreto, una especial cualidad de las relaciones sociales(38); a través de ella se produce la interacción(129). También en lo religioso, el hombre aparece como fuente primera de la realidad. La sociología de la religión no se plantea si Dios existe, lo que le interesa es si el hombre ama a Dios. La teoría del conocimiento del hombre moderno le impide reconocer como segura cualquier percepción que no pueda ser verificada en un objeto físico(26). Aunque este modelo cognoscitivo sólo sea un estadio en la evolución del pensamiento. Simmel señala que estamos marcados de un modo radical por ese proceder en el conocimiento(131). A través de la aportación creadora del hombre religioso se convierten en vivenciales los contenidos de fe. Sin pretender defender un agnosticismo,

Simmel considera que en el caso de algunos hechos quedan abiertas distintas interpretaciones (27). La fe y los sentimientos religiosos no se pueden seguir necesariamente de determinados hechos, sino que quedan relegados a la libertad del creyente: es cuestión de lo que pone el sujeto(133). Se trata de una cualidad especial del sentimiento. "El objeto vivido (no la verdad transcendente) es producido así por el mismo sujeto, como una imagen refleja de la percepción sensorial"(27).

Por todo ello, Simmel considera que no es lo mismo la cuestión de la existencia de Dios que la de las condiciones de la experiencia religiosa: el que algo se viva como presente no es argumento ni a favor, ni en contra de esa existencia. Como sociólogo tiene interés por el tipo de realidad que es efectiva en la vida de la persona y, por ello, accesible a la investigación científico-empírica(28).

He querido resaltar aquí la estricta dependencia que lo *religioso* guarda respecto de los presupuestos epistemológicos en el pensamiento de Simmel, eludiendo otras cuestiones también de interés. Esta dependencia, por un lado, manifiesta la coherencia y las limitaciones de la propia teoría sociológica y, por otro, permite comprender el tratamiento que el fenómeno religioso ha recibido por parte de la sociología posterior desde su origen epistemológico.

Esta edición de todos los escritos sociológicos de Simmel no sólo permite tener en un volumen textos a los que se puede acceder en la actualidad con dificultad, sino que además hace posible un primer acercamiento al pensamiento de Simmel gracias a la magnífica introducción que acompaña esta edición.

Lourdes Flamarique

SUANCES MARCOS, Manuel: *A. Schopenhauer, Religión y Metafísica de la Voluntad*, Herder, Barcelona, 1989, 278 págs.

Por su amplitud y profundidad, la obra de Schopenhauer puede ser estudiada desde diversos puntos de vista. Manuel Suances elige uno de ellos para su obra y al hilo de éste irá exponiendo el pensamiento del autor alemán.

La religión y la metafísica de la voluntad será su elección y para ello comienza con el estudio sobre si es posible la demostración de la existencia de Dios desde el ámbito de la representación; a continuación expone los razonamientos schopenhauerianos sobre la esencia metafísica del mundo, y aquí centra su atención en las aporías de la existencia del mal, la libertad y la muerte; en tercer lugar hace mención del camino propuesto por Schopenhauer para la redención de la humanidad por medio de la contemplación estética y moral ascética. Con ello da por terminada la simple exposición de la obra schopenhaueriana, y a partir de aquí hace una valoración crítica de todo lo dicho y enjuicia, desde el punto de vista de Schopenhauer dos religiones muy extendidas: el budismo y el cristianismo.

En mi opinión, la sección más original del libro es la valoración de Suances Marcos sobre la obra de Schopenhauer, el resto no es sino una exposición sistemática de pensamiento del autor siguiendo el tradicional esquema de "El mundo como voluntad y representación".

El autor critica la visión funcional de la religión que tiene Schopenhauer

al convertirla en conocimiento de ignorantes lo cual supondría desvirtuarla ya que se perdería así el sentido originario de este fenómeno humano. La religión cristiana, en concreto, es concebida como contenido de una verdad humana de forma simbólica, olvidando su fin primordial, la unión con Dios. Schopenhauer no ha sido capaz de liberarse en todo esto, como en otras muchas cosas del espíritu racionalista de la Ilustración que predominaba en su época.

Tampoco valora Suances Marcos el ateísmo schopenhaueriano fundado en dos razones: la imposibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios desde el mundo como representación, por una parte; y el desvelamiento de lo realmente real como voluntad desde la vía de la intuición interior, por otra. Ambas razones son, según el autor insatisfactorias, si bien no llega a presentar una crítica sistemática a las razones del filósofo germano, lo cual pudiera ser exigible en una obra que, como la presente, pretende dar cuenta exacta del pensamiento de un filósofo y por tanto, de las fisuras que en dicho pensamiento puedan encontrarse.

Le ética, como camino de liberación del deseo, es en opinión de Suances Marcos insatisfactoria, aunque sí es atrayente y profunda, ya que no se abre a una plenitud sino que el hombre y el mundo quedan encerrados en un asfixiante sistema. En esto precisamente consiste la crítica del autor a la obra de Schopenhauer.

Antonio Miñón