

ARTIGAS, Mariano, *Las fronteras del evolucionismo*, Libros MC, Madrid, 1985.

El tema de la evolución va asumiendo en los últimos años un puesto preeminente en el que convergen numerosísimos estudios científicos y problemas filosóficos fundamentales. Por este motivo hay que dar la bienvenida a un libro como el de M. Artigas, que con lenguaje claro y rigor científico presenta el estado de la cuestión de las actuales reconstrucciones evolutivas y la problemática filosófica que les es inherente. El libro se ve enriquecido por un sugestivo prólogo de John C. Eccles, Premio Nobel de Medicina. Eccles afirma que las ciencias experimentales no tienen derecho a aliarse con el materialismo filosófico y que, cuando lo hacen, pierden valor científico, al proponerse indebidamente como explicaciones *totales*, en nuestro caso, del origen del universo, que por eso mismo refutarían la doctrina de la Creación divina, o la dejarían archivada como una explicación acientífica y mítica. El estudio de Artigas por su parte, intenta delimitar las fronteras entre la ciencia segura, las hipótesis y la

pseudo-ciencia, entre evolucionismo e ideología, y entre evolucionismo, filosofía y religión.

El capítulo I trata de «El Origen del universo». Después de exponer a grandes rasgos las teorías cosmológicas existentes, el autor concluye que la tesis de la explosión inicial (*Big Bang*), hoy comúnmente aceptada, no vale, evidentemente, como argumento decisivo de la existencia de la Creación, porque difícilmente puede probarse que el estado inicial del que se parte no ha sido precedido por nada; sin embargo, en la medida en que hoy no se presenta una mejor alternativa con base en la experiencia —sí las hay como propuestas matemáticas—, las teorías del *Big Bang* insinúan el origen temporal de nuestro universo. Con mayor motivo, el denominado principio *antrópico*, según el cual la evolución cósmica ha seguido un camino rigurosamente determinado, de modo que éste y sólo éste hace posible la vida humana, y aún la simple vida terrestre, invita también a ver un designio teleológico en un Autor Inteligente de la naturaleza, designio que no puede atribuirse a las fuerzas cósmicas materiales.

En el capítulo II se afronta el

problema de «El Origen de la vida». Respecto a la hipótesis del origen químico de la vida, Artigas hace notar las enormes dificultades que conlleva desde el punto de vista científico, de manera que para el estado actual de la ciencia, por lo menos, aparece como un fenómeno sumamente improbable. De todos modos, ni la filosofía ni menos aún la religión encontrarían en ello un inconveniente insalvable, pues de cualquier manera el universo en su conjunto se remite a la suprema causalidad creadora de Dios, dando así satisfacción al principio de causalidad. Si la vida no surgió de procesos puramente químicos, *a fortiori* hay que admitir la intervención de una causa superior. Pero en definitiva, el orden extraordinario que el fenómeno de la vida pone de manifiesto —esto es lo importante—, lleva de un modo u otro a la necesidad de una Inteligencia superior y trascendente al mundo, como testimonia hoy hasta el mismo Hoyle, quien siempre había sostenido posiciones ateas. No se trata, dice Artigas, de que la ciencia experimental pueda demostrar que Dios existe, cosa que excede a sus métodos. Pero la reflexión filosófica sobre la ciencia sí lleva a Dios. Cuanto más avanza la ciencia, más orden descubre.

«El Origen del hombre» en cuanto animal es abordado en el capítulo III. Artigas presenta un panorama general de los resultados de las investigaciones antropológicas, con el propósito de deslindar la ciencia de la ideología, aunque no de la metafísica. Y hay ideología cuando se fuerza a la ciencia más allá de los datos disponibles (p. 64), pretendiendo imponer una te-

sis filosófica sólo por el prestigio de argumentos científicos que no son tales. La problematicidad de las teorías sobre el origen del hombre estriba en que los fósiles muestran seres tan característicos y especializados, que es imposible admitir con seguridad que son los verdaderos antecesores o descendientes del árbol buscado; cada supuesto paso evolutivo implica recurrir a formas intermedias desconocidas (p. 59).

La sucesión generalmente admitida *Australopithecus-Homo habilis-Homo erectus-Homo sapiens* es un cuadro incompleto y con muchos elementos dudosos. Señalar estas dificultades ayuda al progreso de la misma ciencia.

El capítulo IV, «Evolucionismo: ciencia e ideología», enfoca la evolución a la luz de las teorías que históricamente han surgido. El panorama consiste esencialmente en el amplio desarrollo del darwinismo, hasta la actual teoría sintética neodarwinista, que conjuga la selección natural con la genética en el marco de un transformismo gradualista, junto a las más recientes teorías rivales discontinuistas, como la de Gould y Eldredge, para quienes la evolución acontece según saltos bruscos, y va unida a largos períodos de estabilidad de las especies. Para Artigas esta última teoría no es científica, en cuanto resulta empíricamente no improbable (p. 87), pues esos saltos rápidos no dejan registros fósiles. En definitiva, se comprueba que el estado actual de las teorías evolutivas, con sus polémicas internas, es altamente hipotético. Hay certezas parciales de evoluciones limitadas (*microevolución*), pero no la hay, ni de lejos, de una evolución universal o muy

## BIBLIOGRAFIA

amplia (*macroevolución*). El que afirma una evolución universal, opera con un convencimiento metafísico, y muchas veces lo hace porque descarta otras posibles alternativas (p. 81).

En el capítulo V, «Los Enigmas del evolucionismo», el autor hace notar las lagunas concretas existentes en los cuadros evolutivos diseñados por las ciencias biológicas. En el capítulo VI, «Evolución, azar y finalidad», se entra en el intrincado problema de los fines y el sentido de la evolución. Hay una clara finalidad immanente en los vivientes, individual e intraespecífica. El asunto se complica cuando pasamos a la evolución transespecífica: ¿se orienta ésta, supuesta su existencia, según un plan progresivo de perfeccionamiento? Las explicaciones científicas y la experiencia no sugieren un progreso unidireccional ininterrumpido, aunque sí hay un perfeccionamiento global, multidireccional, en medio de caminos tortuosos, y con una tendencia hacia el hombre. El problema está abierto y no es sencillo. Artigas hace notar que sería inconsistente explicar *toda* la evolución *fundamentalmente* por el azar: hay tendencias, planes, progresos y hechos tan complejos, que acudir al azar sería pueril o muestra de ignorancia.

En «Evolución y Creación», capítulo VI, el autor refiere la polémica, a menudo mal planteada, entre ultra-creacionistas y ultra-evolucionistas (EE.UU.). Realmente no hay oposición entre creación y evolución. Dios puede crear un mundo con un destino evolutivo y, al revés, todo lo evolucionado siempre será creado. La alternativa se da,

evidentemente, ante un ser o especie particular, que existe por creación directa, o procede de otro generativa o evolutivamente. El científico tiene derecho a buscar explicaciones empíricas de los hechos empíricos, y no debe invocar, ante eventuales lagunas, una acción particular de la Primera Causa. Es lógico que, ante nuevas formas de vida antes inexistentes, el científico investigue si no habrán surgido de seres anteriores. Pero eso no implica que deba excluir por principio una posible creación, aunque nunca podrá afirmarla como científico, sino que en todo caso deberá consignar que se enfrenta con hechos-límite, que la ciencia constata pero no explica (una actitud semejante ocurre, por ej., ante los milagros).

En el c. VII, «Evolución y Cristianismo», se señalan los puntos firmes que sobre este tema exige la doctrina católica. El libro acaba con un interesante diálogo-entrevista entre el autor y Sir John Eccles.

J. J. SANGUINETI

BERRY, Christopher J., *Hume, Hegel and Human Nature*, Martinus Nijhoff, The Hague, Boston, London, 1982, 299 págs.

Las observaciones de Stuart Hampshire, según el cual cabe caracterizar la filosofía como búsqueda dirigida a encontrar una correcta definición del hombre, y Maurice Mandelbaum, para quien en el período que siguió a la Ilustración surgieron rasgos definitorios de una nueva era intelectual, sirven de arranque a la presente investigación, la cual propone examinar de

## BIBLIOGRAFIA

modo conjunto estas ideas en los sistemas de Hume y Hegel.

La obra consta de tres partes. La primera de ellas expone la situación intelectual de la que surgieron las filosofías de Hume y Hegel. Las otras dos, los respectivos sistemas de cada uno de ellos.

La primera parte —*The intellectual backcloth*— se interesa por los antecedentes que, de alguna manera, contribuyen a explicar la aparición de los pensamientos de Hume y Hegel, a fin de acercarse a la situación contextual que permita entrar en discusión con ellos en las partes siguientes. Básicamente la atención del autor se centra en el análisis de las principales corrientes intelectuales sobre el hombre y la sociedad desde finales del siglo XVII hasta comienzos del XIX. En particular, se interesa por las reacciones que provocó el reconocimiento de la diversidad social y las consecuencias que originó en la concepción del hombre. En el capítulo 1.º —*The Enlightenment: A situation*— se estudia el general rechazo por parte de la Ilustración a lo que se consideraba una consecuencia ineludible de la diversidad social: el relativismo. En el 2.º, por el contrario, se acomete el estudio de la actitud romántica al respecto, examinada a través del pensamiento de Herder, que de modo sumario se puede caracterizar como reacción frente a la respuesta ilustrada a la diversidad social. El último capítulo de esta parte —*The kantian revolution*— expone la singularidad y novedad del pensamiento de Kant, en particular sus concepciones acerca de la historia y la sociedad. Queda justificada esta referencia a Kant, aunque sólo sea de

modo tangencial, porque, a juicio del autor, *in terms of academic philosophy he —Kant— provides the bridge between Hume and Hegel* (p. 43).

La segunda parte —*Human nature and society in Hume*— está dedicada, como ya queda dicho, al estudio, que nos parece riguroso y bien articulado, del pensamiento de Hume. El interés se dirige, en particular, a dos aspectos centrales de la obra del escocés: su concepción de la naturaleza humana, y la relación que mantiene semejante concepción con la de la sociedad y el problema de la diversidad social. El estudio de la relación entre las dos cuestiones de naturaleza humana y sociedad resulta del todo apropiado, pues la aplicación del razonamiento filosófico a la sociedad fue uno de los resortes fundamentales que movieron a Hume a delinear una *science of man*. La conexión entre ambos problemas, epistemológico uno y sociológico otro, exige dedicar una atención preferente a la noción de hábito o costumbre, pues ella es el eslabón que permite el tránsito de uno a otro. El capítulo 4.º —*The constitution of human nature*— se enfrenta sucesivamente con estos problemas: carácter definitorio o rasgo genuino de la naturaleza humana, que, según una idea generalizada entre los ilustrados, posee una naturaleza constante y uniforme, y exposición pormenorizada de las razones que Hume invoca al respecto. El capítulo 5.º —*Social cohesiveness*— examina las consecuencias de la concepción humeana de la naturaleza humana en los aspectos claves de la cohesión social. Se aborda la cuestión, principalmente, a través del

## BIBLIOGRAFIA

estudio detenido de la noción humeana de *sympathy* y de su teoría de la justicia. Tras la cohesión social, en el capítulo siguiente se aborda un tema netamente distinto, el de la diversidad social, cuya solución queda ya prefigurada de algún modo en su noción de una naturaleza humana constante y uniforme. La diversidad social es un hecho de experiencia que no obliga, sin embargo, a desembocar en el relativismo, pues cualquier grupo social, a pesar de sus diferencias, participa, como humano, de los rasgos constitutivos de la naturaleza humana. Como conclusión al rechazo humeano del relativismo, en el capítulo 7.º —*Habit Human Nature and Society*— se someten a detenido análisis algunos de los más significativos pasajes humeanos con la intención de mostrar que, en efecto, *Hume does not subscribe to a contextualist theory of human nature*.

En la última parte de la obra —*Human Nature and Society in Hegel*— se acomete el estudio del pensamiento de Hegel, de acuerdo con la misma estructura formal —tal como puede verse en los respectivos enunciados de las partes II y III del libro— seguida para el caso de Hume.

Tras la exposición de algunos aspectos genéricos del pensamiento de Hegel, se acomete lo que constituye propiamente el objetivo central de la obra: la conexión entre las concepciones hegelianas del hombre y la sociedad. A juicio del autor, Hegel mantiene, frente a la Ilustración, una concepción sociohistórica del hombre. Cabe decir, por tanto, que sólo queda adecuadamente definido cuando se le consi-

dera dentro de la sociedad y de las coordenadas históricas que le son propias. Consecuentemente, cualquier intento de ocuparse del hombre sin atender, a la vez, a la particular sociedad en la que se inscribe carece de sentido. Ahora bien, el significado de la naturaleza sociohistórica del hombre ha de hallarse en la universalidad que constituye el significado del mundo. Por eso, aunque el hombre es concreto y culturalmente contextual o específico, Hegel evita el relativismo al que comúnmente conduce esta actitud, pues considera que tanto el hombre como su cultura son portadores del significado del mundo.

Tras el examen de la concepción hegeliana de la naturaleza humana desarrollada en el capítulo 8.º —*The characterisation of human nature*—, en el siguiente —*Man in Völker and States*— se aborda la conexión que el hombre, definido de ese modo, mantiene con la sociedad. Este aspecto se desarrolla al hilo de las dos categorías fundamentales en las que se concreta tal conexión: las de *Volk* y Estado. Finalmente, se acomete un estudio de la filosofía hegeliana de la historia.

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS

BLÁZQUEZ, N., *Introducción a la filosofía de S. Agustín*, Instituto Pontificio de Filosofía, Madrid, 1984, 406 págs.

La obra del prof. Blázquez supone un interesante esfuerzo para realizar una presentación del pensamiento de S. Agustín buscando una sistematización de muchas de las te-

## BIBLIOGRAFIA

sis agustinianas. Hay una preten- sión loable a lo largo de toda la obra por enfrentar al lector a los textos del propio S. Agustín, a la vez que se ofrecen los comentarios y aclaraciones pertinentes.

El libro consta de 7 capítulos. El primero de ellos (pp. 9-39) es un esbozo de la biografía de este pen- sador en la que se sale al paso de algunos malentendidos frecuentes. El segundo capítulo (pp. 41-85) trata de fijar la recepción y el uso que S. Agustín hace de la filosofía griega y romana, haciendo hincapié, como es obvio, en su relación con el platonismo, con las categorías aristotélicas y en su crítica a los académicos.

El capítulo tercero, *Filosofía agustiniana fundamental* (pp. 87-130) constituye el eje de la obra y se centra en las dos cuestiones po- larizantes de todo el pensamiento agustiniano. Dios y el alma. Tras exponer el proceso de conversión de S. Agustín, Blázquez expone el nuevo sentido que para este autor adquieren los términos de filosofía y sabiduría, sentido que es taxati- vamente religioso (cfr. p. 98). El filósofo es el amante de la sabidu- ría, pero según Dios. No es verda- dero filósofo quien no ama y no da culto a Dios, porque la sabidu- ría es la verdad, la verdad es Cristo y Cristo es Dios (p. 101). Hay pues una sabiduría que se identi- fica con Dios mismo, y una sabi- duría humana que para ser verda- dera o auténtica ha de ser según Dios. S. Agustín funde ambos sa- beres, el humano y el divino, en una síntesis bíblico cristiana hasta el punto de identificar prácticamente filosofía con religión (Cfr. p. 102). A continuación subraya Blázquez la

actitud de acogida de S. Agustín respecto de la filosofía pagana. «To- do cuanto hay en los filósofos de bueno y verdadero es aprovechable» (p. 110).

Tras estos prolegómenos, Bláz- quez acomete la cuestión de la existencia de Dios, que para S. Agustín no es tanto una tesis a demostrar como una realidad que se vive en esperanza o en posesión. Sin embargo, aunque nunca se pro- puso elaborar pruebas técnicas de la existencia de Dios, sí se encuen- tran en sus escritos pautas sufi- cientes para formular argumentos racionales. Cita en esta línea Bláz- quez, la vía del alma, en la que se encuentra a Dios más íntimo que la propia alma y a la vez trascendente (Cfr. p. 113), la vía del orden y la belleza cósmica, la de la existencia de ideas universales y necesarias en nuestra mente y la del consenti- miento universal. Explica también como el nombre propio de Dios en la concepción agustiniana es el de Esencia, y no el de Substancia (Cfr. p. 122). Por último se recoge en este capítulo el tratamiento de S. Agustín del alma entendida co- mo imagen de Dios y huella inde- leble de la Trinidad divina.

El capítulo IV, *Antropología me- tafísica* (pp. 131-208) aborda la gnoseología de S. Agustín, en la que el alma es el verdadero agente del conocimiento tanto racional en su doble nivel como sensible, la teoría de la iluminación y la cer- teza existencial, para pasar después al estudio —frene a maniqueos y pelagianos— de la libertad, el pro- blema del mal y la dimensión ética del hombre. Los últimos epígrafes de este capítulo y todo el capítulo V, *Antropología Política* (pp. 209-

## BIBLIOGRAFIA

63) se consagran al estudio de la filosofía política agustiniana, considerando pormenorizadamente la teoría penal de S. Agustín y su posición contraria a la pena de muerte y ante el problema social de los circunceliones.

En el capítulo VI, *Nociones de Ontología* (pp. 265-339), se hace un rápido repaso de las cuestiones fundamentales de la metafísica de S. Agustín, estudiándose de modo muy particular el problema de la substancia, concluyéndose el capítulo con un esclarecimiento de la noción de materia informe y recogiendo las tesis fundamentales de la estética agustiniana. El último capítulo se dedica a esclarecer el pensamiento agustiniano en torno a la feminidad y a algunas cuestiones de moral sexual.

Se trata, pues, de una obra en la que se tocan múltiples aspectos del pensamiento agustiniano. Quizás por ello a veces queden un poco desdibujadas las líneas de fondo del pensamiento de este autor que, según Blázquez, son los problemas de Dios y el alma. Esas líneas pueden dar razón del vigor y la unidad de su pensamiento. La obra aporta también estudios muy pormenorizados y valiosos del pensamiento penal agustiniano, de su uso de la noción de substancia y de su posición acerca de la feminidad, mientras que otras cuestiones reciben un tratamiento mucho más somero. Sin embargo, la obra no deja de tener un considerable valor propedéutico al ofrecer al tiempo que una visión sistemática, clara y actual del pensamiento de S. Agustín, un gran número de textos selectos.

JORGE VICENTE ARREGUI

BÖHME, Jacob, *De signatura rerum*, Trad. Muñoz Moya. M. Moya y Montraveta, Barcelona, 1984, 271 págs.

Recientemente ha aparecido la traducción al castellano del *De signatura rerum*, de Jacob Böhme. Es éste un pensador alemán (1575-1624) verdaderamente desconocido a pesar de la importancia que le concedió un filósofo tan relevante como Hegel, quien le dedicó 23 páginas de sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833). Concretamente, es muy escasa la bibliografía suya que puede leer un lector en español; de ahí que la traducción que reseñamos sea muy útil, cuando además se trata de una de las obras filosóficamente más interesantes y que responde a la madurez del pensamiento del autor (publicada en 1622). Sin embargo, hay que hacer constar que dicha traducción ocupa el número 19 de una colección de obras esotéricas, lo que muestra el interés de los editores por la astrología, la magia, la cabalística o las teosofías orientales. Tal interés se deja notar en las anotaciones de la obra, así como en el «vocabulario terminológico» (firmado por Sedit; pp. 255-71) que se agrega como apéndice, en perjuicio de un aparato crítico rigurosamente histórico o filosófico. Esta señalada deriva no nos parece la más correcta para la edición de una obra de Böhme. En particular la asimilación de su pensamiento a las filosofías orientales, que explícitamente se hace en varias ocasiones (nts. 1, 2, 5, 10, 12, 20, 30, etc.), es, más que dudosa, desdeñable. Ello no obsta

para que agradezcamos a los editores esta traducción.

El *De signatura rerum* es un libro articulado en 16 capítulos que aparecen en la edición divididos en sus correlativos párrafos numerados. Hasta tal punto llega en la forma literaria del libro «lo bárbaro de la exposición» —con palabras hegelianas—, que resulta harto difícil si no imposible encontrar la lógica interna del texto, debiéndose uno conformar con comprender ciertas ideas que se repiten con frecuencia dentro de un texto complejo y confuso. Ello se debe primero a que quizás tal entramado lógico no exista, y después a la amalgama de perspectivas: desde el punto de vista médico (p. ej. c. X, 15 p. 138), la consideración astrológica (c. VIII, 23 p. 108), la cabalística (c. IV, 20-3 p. 56), o la atención a la magia (c. X, 46 p. 146) y la alquimia (c. XI, 49 p. 168), hasta fundamentalmente la voluntaria macla del orden natural y el sobrenatural (c. XV, 10 p. 231).

A pesar de todo ello, se encuentran en el texto un buen número de ideas filosóficas que justifican el interés de esta obra para la historia del pensamiento, principalmente como antecedente del sistema hegeliano. Enumeraré algunas de ellas:

1.—La interpretación negativa de la existencia del mundo («la cólera de Dios» c. II, 23 p. 38) y la personificación de la fuerza del negativo en Satán (c. III, 34 p. 47).

2.—La tematización de Dios como nada originaria, «abismo sin fondo» (c. III, 2 p. 41) que luego se produce en las cosas (c. III, 1 p. 41) y lo asume todo —«Dios todo-en-todos»— en una especie de

síntesis hegeliana, incluso «circular» (c. XV, 52 p. 241).

3.—La concepción dialéctica de la realidad —ejemplificada en la oposición avidez-deseo, entendida como naturaleza-libertad (c. VI, 2 p. 70), o amor-cólera (c. XV, 21 p. 233)— que incluso admite el modelo hegeliano de tres términos: «la manifestación de la divinidad se reconoce en el ternario» (c. XIV, 33 p. 218).

4.—Y, por último, la fusión de intelecto y voluntad en la «ciencia del amor» que posibilita finalmente que el hombre se haga Dios (c. XV, 39 p. 237).

Por tanto hay más de lo que Hegel reconoce (tan sólo la pretensión de «unión de las más absolutas contradicciones»). En contra, hay una diferencia de fondo entre ambos pensadores: el gnosticismo J. Böhme no es gnóstico. Dice y repite que habla de las cosas como signos de la acción del espíritu (bajo el ejemplo de la viola y el sonido que produce al vibrar —c. I, 5 p. 29—), que «el mundo exterior visible es imagen del mundo interior espiritual» (c. IX, 1 p. 117); pero estrictamente eso: imágenes, signos que nunca equivalen al auténtico conocimiento. El «gran Misterio eterno» prevalece siempre (c. XVI, 12 p. 244) y a la postre «lo que la razón sabe de la elección de la Gracia no es suficiente» (c. XVI, 44 p. 251).

Sirva lo dicho como una especie de anticipo de la obra que reseñamos, indicativo en sí mismo de la oportunidad de su edición y del interés que puede ofrecer a la investigación filosófica.

JUAN GARCÍA GONZÁLEZ

## BIBLIOGRAFIA

BUBNER, R., *La filosofía alemana contemporánea*, Col. Teorema. Ed. Cátedra, Madrid, 1984, 268 págs.

En la presente monografía Rüdiger Bubner nos ofrece una panorámica de las tres corrientes más importantes que actualmente tienen una mayor influencia en la filosofía alemana, a saber: la fenomenológica hermenéutica, la filosofía teórica del lenguaje y de la ciencia y, finalmente, los actuales desarrollos, dialécticos y no dialécticos, de la filosofía práctica. Al acometer esta empresa el A. reafirma su profunda convicción acerca de la *unidad* existente entre todas las corrientes y épocas filosóficas, pero a su vez reconoce que siempre nos tendremos que conformar con la *unidad retrospectiva* que, como simple *ficción instrumental*, se puede alcanzar de una época (cf. pp. 9 y 268).

En el capítulo 1, *Fenomenología y Hermenéutica*, se analiza el pensamiento de los iniciadores, Husserl y Heidegger. Por una parte se muestra el fuerte impacto que el problema de la ciencia tuvo en Husserl, y cómo tuvo que iniciar un nuevo análisis *fenomenológico* de la objetividad científica, que tomó como punto de partida el análisis de las esencias puras que constituyen su *objeto* intencional, a la vez que también se debía tener en cuenta el *mundo-vida* y los presupuestos previos que siempre están implícitos en cualquier vuelta de la conciencia intencional hacia las cosas mismas (cf. 22-56).

De todos modos, la fenomenología solo pudo eludir los planteamientos *transcendentales* que trataba de evitar cuando se unió a la

Hermenéutica clásica de Schleiermacher y Dilthey, y de la mano de Rickert, Max Weber, Schütz, Winch y Lipps, inició una nueva *lógica hermenéutica* y una *teoría general de la acción*, que tenía en cuenta el carácter contextual e histórico de la conciencia. En cualquier caso Heidegger aprendió bien la lección, y a través de sus dos épocas —fenomenológico-transcendental y lingüístico-hermenéutica— inició una nueva analítica existencial del propio «Dasein», o ser individual del hombre concreto. Pues, por una parte, advirtió el *sentido onto-lógico* que siempre tendrá la *referencia transcendental* a un mundo-vida, distinto al de la ciencia y similar al de Husserl. A la vez que, en un segundo momento, pudo apreciar la *referencia categorial* a una verdad histórica que siempre tendrá el *sentido hermenéutico* de un modo inverso el lenguaje da al ser. De todos modos esta articulación entre conciencia y mundo-vida se radicalizó aún más cuando Gadamer replanteó el problema de la mutua comprensión hermenéutica, y advirtió la mediación que en cualquier intercomunicación humana siempre ejercerá la ininterrumpida aplicación («Anwendung») de diferentes horizontes reinterpretativos, mutuamente contrapuestos y autoanulados entre sí, y que configuran una *tradicción* (cf. pp. 56-91).

En el Capítulo 2, *La filosofía del lenguaje y la teoría de la ciencia*, se analiza el impacto que en esta *Hermenéutica del lenguaje* que ahora comenzaba ejerció la actitud neopositivista lógica y lingüístico-transcendental del primer y del segundo Wittgenstein, así como la teoría de la ciencia de Popper y de

## BIBLIOGRAFIA

algunos de sus seguidores, como fueron Kuhn y Feyerabeno. Pues dieron lugar a cuatro corrientes de pensamiento que tomaron como punto de partida una nueva interpretación del *mundo-vida* de Husserl, analizándolo desde el paradigma teórico de los *juegos del lenguaje* o de las *formas de vida*:

a) *La pragmática trascendental* de APEL, que trató de explicar la intersubjetividad del lenguaje y del propio conocimiento humano, y postuló la existencia de un *juego ideal del lenguaje*, y de una *Comunidad Ideal de Comunicación*, que daría razón del aire de familia que Wittgenstein atribuía a los diferentes juegos del lenguaje, así como de la referencia trascendental que Heidegger hacía al mundo-vida.

b) *La semántica trascendental* de Tugendhat que elude la justificación *ética* del problema de la intersubjetividad en Apel, y en su lugar propone un nuevo análisis crítico de las expresiones lingüísticas que va más allá que el propio Frege, ya que ahora se considera que la *aserción predicativa* es la *unidad original* mediante la cual se puede alcanzar el sentido teórico y la referencia *verdadera* de cualquier tipo de descripciones, ya sean ontológicas o científicas, e incluso de la propia conciencia (cf. pp. 117-129).

c) *El racionalismo crítico* de Albert, seguidor de Popper, que elude aquellos planteamientos lingüístico-transcendentales en los cuales el lenguaje impone sus condiciones teóricas a lo *real*. Y en su lugar tendrá que tomar una *decisión* inicial que se deberá someter

a un método de contrastación *crítica*, ya sea experimental o analítica.

d) Finalmente, el *constructivismo dialógico* de Paul Lorenzen y la Escuela de Erlangen, que había sido iniciado por Dingler, y en el cual se defiende un nuevo tipo de *construcción teórica de los juegos del lenguaje*, que se debe controlar intersubjetivamente por un método previamente establecido. De todos modos volvió a ser imposible encontrar un «punto cero» que sirviera de comienzo absoluto, y se optó por iniciar un nuevo tipo de conocimiento *protocientífico*, o *protociencia*, que tiene por objeto dar razón de aquellas decisiones previas que se introducen en su propia fundamentación.

Finalmente, en el tercer y último capítulo, *Dialéctica y filosofía práctica*, Bubner afronta el problema central de la actual *filosofía práctica de la acción*, en polémica con la dialéctica. E inicialmente se muestra como la Escuela Crítica de *Frankfurt* replanteó de nuevo el problema de las relaciones entre Razón teórica y práctica en Hegel, cuestionando el punto de vista privilegiado que de un modo positivista Marx concedía a la economía, y, en su lugar, reivindicando una vuelta al Hegel del joven Marx. De este modo Marcuse, Horkheimer y Adorno radicalizaron aún más la escisión hegeliano-marxista entre el amo y el esclavo, o entre dominio y trabajo, o entre poder y productividad, y las aplicaron a la crítica tanto del modelo capitalista como del socialista. De todos modos la posibilidad de alcanzar un punto de vista superhistórico se hizo imposible, y se introdujo una

## BIBLIOGRAFIA

*Dialéctica negativa* en la que no fue posible eludir aquellas antinomias que inevitablemente acompañan al ejercicio de la Razón Práctica, sobre todo cuando actúa desconectada de una Razón Teórica y no se le puede orientar en su acción transformadora del *mundo-vida*.

Por esto los frankfurtianos introdujeron una disyunción cada vez más radical entre el elemento material y formal de la ética, es decir, entre el *principium dijudicationis* y el *principium executionis*, que Kant había unido de un modo incondicionado en su interpretación del *imperativo categórico* de la razón práctica (cf. pp. 191-225 y 188).

Sin embargo la *Pragmática universal* de Habermas, continuadora de la de Apel, intentó dar una orientación más *constructiva* a estos problemas. Ya que ahora, además de anticipar contrafacticamente aquellos *juegos ideales del lenguaje*, que según Apel son en sí mismos inalcanzables, también se reconoce la existencia de un *lenguaje natural*, y en sí mismo privilegiado, que garantiza la posibilidad de alcanzar un diálogo y un «consensus» intersubjetivo verdaderamente universal.

Por último Bubner propone su propia alternativa a los problemas aquí planteados, y sugiere que la filosofía práctica aristotélica sigue teniendo elementos válidos a fin de proceder a un análisis específico del tipo de razonamiento práctico que es propio de la ética. De este modo se muestra cómo Aristóteles, frente a Platón, reivindicó para la ética un tipo de *logros* («Vollzug»), que eran específicamente distintos

de los alcanzados por la tópica lógico-retórica de los sofistas, o por la propia lógica apofántica de las proposiciones asertóricas (cf. pp. 60, 187 y 248).

En conclusión, se trata de una obra de gran interés, a través de la cual no sólo se ofrece un panorama global de la filosofía alemana contemporánea, sino que además constituye una buena propedéutica a fin de iniciarse en los recientes desarrollos de la *filosofía práctica*. En este sentido el A. se muestra totalmente partidario de una nueva *teoría crítica de la acción*, que afirme la autonomía de la razón práctica y se configure con total independencia de los modelos conceptuales, dialécticos o no dialécticos, que se han elaborado para la razón teórica. Para iniciar este proyecto acude con frecuencia a Aristóteles, Kant y Max Weber. Sin embargo convendría tener en cuenta que Aristóteles no tuvo ningún inconveniente en que la razón práctica estuviese articulada con el núcleo de filosofía perenne que siempre tiene la lógica apofántica propia de la razón teórica (cf. p. 91). Y por su parte Kant, al igual que Max Weber, y al parecer también el propio Bubner, tuvieron que reconocer la escisión que en la aplicación del *imperativo categórico* siempre habrá que establecer entre el aspecto material y formal de la ley, así como entre su *principio de elección* y *de ejecución* (cf. p. 188). De todos modos estas son dificultades que el propio A. ha tenido presente a lo largo de toda su exposición, y que una vez más le hace reafirmarse en su *convicción* inicial acerca de la unidad de toda la filosofía, a la vez que reconoce

## BIBLIOGRAFIA

cómo se debe conseguir que las *ficciones instrumentales* que continuamente utilizamos en la vida cotidiana no se reduzcan a simples *ficciones* (cf. p. 226).

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

FABRO, Cornelio, *Introduzione a San Tommaso (La metafísica tomista e il pensiero moderno)*, Edizione Ares, Milano, 1983, 390 págs.

En este libro se acumula, en forma sistemática y remitente, gran parte de todo el trabajo filosófico de C. Fabro, uno de los más caracterizados intérpretes y continuadores de Santo Tomás —no me parece aventurado decirlo— de todos los tiempos.

En realidad, quizá más que una *introducción* sea una *reintroducción* a Santo Tomás: dirigida, más que a quienes nada saben de Santo Tomás, a quienes pueden pensar que ya lo conocen. Y esto no ha de sorprender a quienes hayan estudiado la ya vasta producción filosófica de Cornelio Fabro y su trayectoria de filósofo «esencial».

Como en esta reseña no pretendo ofrecer un extracto o síntesis del libro, sino más bien indicar algunos puntos a mi juicio más importantes, transcribo aquí el índice general de esta obra:

Cap. I: Líneas de una biografía.

Cap. II: Obras de Santo Tomás (cronología, observaciones, breve descripción de las obras principales).

Cap. III: Formación del tomis-

mo (las fuentes, el método «literal» de los Comentarios, el espíritu crítico).

Cap. IV: Los principios doctrinales (la estructura del conocer, la estructura del ser, la emergencia del acto (polémica contra el agustinismo y el averroísmo), el método teológico: razón y fe).

Cap. V: Líneas de desarrollo histórico (se trata aquí del desarrollo histórico del tomismo a la muerte de Santo Tomás).

Cap. VI: Tomismo y Magisterio eclesiástico (León XIII, San Pío X, las «XXIV tesis tomistas», el Código de Derecho Canónico (publicado por Benedicto XV en 1917), la Encíclica «*Studiorum duces*» de Pío XI, la Encíclica «*Humani generis*» de Pío XII).

Apéndice al cap. VI:

Documentos sobre la autoridad doctrinal de Santo Tomás (Las «XXIV tesis tomistas» aprobadas por San Pío X, propuesta conciliar sobre la autoridad doctrinal de Santo Tomás, documentos del Vaticano II y del post-Concilio, nuevas tesis tomistas propuestas por el autor).

Cap. VII: Escolástica y tomismo (noción general de «escolástica», división y caracteres, la escolástica medieval, la segunda escolástica).

Cap. VIII: La esencia del tomismo (se exponen aquí, citando los textos correspondientes de Santo Tomás, los núcleos esenciales de la metafísica tomista: en particular la relación

## BIBLIOGRAFIA

entre esencia/acto de ser y participación).

Cap. IX: Tomismo y pensamiento moderno (Rudolf Eucken o el ataque por parte del neokantismo, el racionalismo de L. Rougier, el antitomismo actualista de Giuseppe Saitta, la oposición al tomismo por parte de Johannes Hessen, los acercamientos positivos).

Cap. X: El futuro del tomismo (la actuación especulativa del tomismo: resultados y problemas; la flexión esencialista del tomismo histórico, la flexión racionalista del neotomismo, la crisis contemporánea, el proyecto de la «Aeterni Patris» y el pensamiento moderno).

Epílogo.

Pequeña guía bibliográfica.

Índice de nombres.

Noticia sobre el autor.

Entiendo que esta transcripción me ahorra una descripción que sería ardua y evidentemente arriesgada, teniendo en cuenta la densidad del pensamiento de C. Fabro y su estilo concentrado y un tanto abrupto. Paso así a exponer algunos puntos para mí especialmente relevantes, pero —insisto— sin pretensión sintética.

Es en el capítulo «La esencia del tomismo» donde el autor expone los rasgos necesarios de un tomismo esencial. En primer término, hay que reconocer que para Santo Tomás hay perfecta correspondencia terminológica entre los pares *esse per essentiam* y *esse per participationem* — *participatum et participans* = forma y sujeto — *actus et potentia*. Y esto consta por declaraciones explícitas de Santo Tomás

(p. 269-270). El problema consiste en saber si, hecha la síntesis, las dos terminologías son equivalentes pero, en la génesis doctrinal de la metafísica tomista, tienen cada una su función propia, de manera que una aventaje a la otra en algún aspecto, y coopere con la otra en la consistencia doctrinal de la síntesis (p. 272).

El punto crucial de la cuestión es un nuevo concepto de acto, más allá y por encima de la forma y esencia aristotélica, y un nuevo concepto de potencia diverso de la potencia de la materia. A esto llega Santo Tomás con la noción de participación: potencialidad de la forma y de la esencia en relación al ser; noción que, en la visual metafísica, da al mundo una estructura bastante más compleja que la que tenía para Aristóteles (p. 274). Es cierto que toda forma, como tal, es solamente acto; pero se pueden dar grados en la actualidad de la forma; y una puede ser más o menos en acto que otra, por lo que sólo de una forma que sea única y plenamente acto se puede con todo derecho negar su posible función de sujeto, como es el caso de Dios (p. 276-277).

El *esse subiectum* y el *recipere* no están necesariamente ligados a la materialidad, porque hay un doble modo de recibir: uno subjetivo (el de la materia que recibe su forma para la constitución del propio ser específico) y otro objetivo (el del conocimiento, donde la forma es recibida en su alteridad y universalidad: de manera que hay un *recipere* también en las sustancias espirituales). Así, los dos aspectos del ente finito —el trascendental y el predicamental— aparecen perfec-

tamente soldados real e inteligiblemente. Es curioso, y de enorme importancia especulativa, que haya sido la noción aristotélica de asimilación objetiva lo que ha dado al tomismo el impulso para afirmarse definitivamente en su posición más original (p. 278-279).

Uno de los puntos que más han contribuido al mal entendimiento de la metafísica de Santo Tomás, ha sido la llamada oposición entre los sistemas (si cabe llamarlos así) de Platón y de Aristóteles: oposición que, si corresponde a la tradición histórica de esos dos sistemas (problema no resuelto y quizá insoluble), no corresponde desde luego a la actitud de Santo Tomás ante esas dos interpretaciones (p. 281).

Fruto auténtico del platonismo, que le ha dado origen como causa material (sistema preexistente y superado), la noción de participación recibió en el aristotelismo una especificación, asumida por el tomismo, donde sobrevive sustentando y sustentada (p. 285). Las nociones de acto y potencia introducen la participación en la inmanencia del ente finito y consistente que, a través de la noción de acto de ser, queda referido (y fundado) al Ser trascendente que realmente participa. El fulcro queda así situado en el *actus essendi*, sin el cual la participación platónica y la composición acto-potencia aristotélica se hacen antagónicas, excluyentes.

Es aquí donde hay que señalar la más grave desviación especulativa de la escuela tomista histórica: el paso del *esse* (o *actus essendi*) de Santo Tomás a la *existentia* del extrinsecismo aviceniano, a través de la distinción entre *esse essentiae* y

*esse existentiae*, donde Suárez encuentra la razón para considerar de mera razón la distinción entre esencia y existencia en los entes finitos. La controversia sobre la distinción (real o de razón) entre esencia y existencia en las criaturas ha mantenido en tensión a toda la metafísica escolástica durante siete siglos, con un balance totalmente negativo para el tomismo histórico, que casi desde el comienzo había perdido el camino real del *esse* como *actus essendi* de su Maestro. o sea, del *esse ut actus*, confundido con el *esse in actu* o con el *esse actu*, que pueden indicar —y así se ha entendido— la existencia como hecho (*existentia*), es decir, como ser = *existere extra causas*. De ahí la profunda descolocación de los principales problemas de la metafísica: como la estructura del ente finito, las relaciones de la criatura con Dios en virtud de la creación, y de Dios con la criatura (con los tremendos problemas de la presciencia y de la predestinación), de la omnipotencia divina frente a la libertad de las criaturas espirituales (p. 333).

Así se acabó entendiendo por esencia lo posible, y por existencia la esencia realizada (= *extra causas*), y el juego se resolvía entre la esencia posible y la esencia actual. De esta manera, el resbalón semántico del plexo real tomista de *ens*, resultante de la síntesis (creada) de esencia real y de acto de ser participado como principio intrínseco realizante; el resbalón hacia el par abstracto de esencia y existencia, resultó fatal no sólo para la escolástica, y sobre todo para el tomismo histórico, sino para el mismo callejón sin salida en el que

## BIBLIOGRAFIA

se precipitó el *cogito* moderno (p. 334). En efecto, el moderno inmanentismo es la propia escolástica vuelta del revés: el formalismo escolástico del objeto ha sido sustituido por el del sujeto. Ya no es la esencia, sino el sujeto, lo que exige existir (p. 337).

La conclusión de estas anotaciones, para mi buen amigo Cornelio Fabro y para mí, debería consistir en un inicio, un comienzo en sentido radical: una invitación a trabajar para una fundación originaria de la verdad del ser del ente. Se trata de levantar acta de que la «filosofía como sistema» ha concluido en la negatividad de su proceder abstracto, tanto escolástico como moderno. Tenemos que reportarnos al horizonte de apertura originaria a la verdad, mediante la reflexión fundamental (no abstracción ni intuición) sobre el *primum cognitum*, que es la aprehensión inmediata de *essentia* y *esse*, y por fin sobre el primer nexo en el interior del *ens* que es la noción de participación. Es éste el itinerario que puede reconducir al tomismo a su reflexión y semántica originarias, y permitirnos encontrar —sin identificarlas o confundirlas— la objetividad del fundamento (que es el plexo del *ens*) y la subjetividad de la fundación (que es la responsabilidad existencial de la persona en la búsqueda y conocimiento de su verdad y, por tanto, para la apertura al diálogo y a la participación en el drama del hombre moderno) (p. 347-348).

Y para esa tarea, la herencia doctrinal que nos ha legado Santo Tomás de Aquino es inapreciable. ¿Se necesita un albacea? Puede ser ésta la función que desde hace

bastantes años está cumpliendo ejemplarmente Cornelio Fabro.

CARLOS CARDONA

HESCHEL, Abraham Joshua, *Maimónides*. Trad. J. M. Alvarez F. Ed. Muchnik, Barcelona, 1984, 323 págs.

Con motivo del 800 aniversario del nacimiento de Moisés ben Maimón (Maimónides) se publicó un excelente estudio del rabino Heschel sobre el llamado «águila de las sinagogas»: *Maimónides: eine Biographie*. Hoy, cincuenta años después, y en consonancia con los actos que en nuestro país se llevan a cabo para conmemorar este 850 aniversario, se ha traducido dicho estudio al castellano; una traducción muy oportuna porque ciertamente no abundan, y menos en español, los estudios sobre el insigne pensador cordobés.

El libro, sin perder su rigor tanto histórico como filosófico, está escrito en forma novelada, lo que facilita su lectura y asimilación, y la traducción que reseñamos respeta por completo esta ventaja. Está dividido en dos partes que reúnen veinticinco capítulos a lo largo de los cuales se recorre la vida de Maimónides insertándola en su contexto histórico, social y político, y se muestra al tiempo cómo en ella se va produciendo la obra de este sabio judío.

Desde el punto de vista geográfico, el libro recoge la peregrina vida de Maimónides resumida en los siguientes momentos: nació pasada la 1 del mediodía del 14 de

## BIBLIOGRAFIA

Nissan (30 de marzo) de 1135 en Córdoba, produciéndose en el parto la muerte de su madre (p. 28). En 1148 es tomada Córdoba por los Almohades y la familia de Maimónides huye a Almería. Pero en 1157 es tomada también Almería y la huida es en esta ocasión hacia Fez (p. 27). Dada la inestabilidad de la zona por razón de las guerras bereberes y habida cuenta de la facilidad para viajar que representaba el importante comercio árabe, la familia del rabí Maimón —su padre, Moisés y su hermano pequeño— se dirigió a Ceuta desde donde el 18-IV-1165 partió hacia Palestina en cuyo puerto de Akko desembarcó tras un viaje algo accidentado (p. 72). Sin embargo, la ciudad de Akko tenía una pésima reputación debido a la circulación de emigrantes en su mayoría ladrones, vagabundos, jugadores, etc. por lo que en octubre del mismo año se trasladaron a Alejandría donde murió el padre de Maimónides cuando éste contaba 31 años. Poco duró esta nueva estancia porque antes de tres años los enfrentamientos provocados por su rigor frente al falso judaísmo de los caríitas alexandrinos aconsejó a Maimónides trasladar su residencia a Fostat (Viejo Cairo) (pp. 92-3) donde vivió hasta su muerte el 13-XII-1204, si bien medió una algarabía política que repercutió sobre Maimónides obligándole a «ocultarse en una cueva» durante una temporada poco después de 1180 (p. 159).

Desde la perspectiva personal, el libro de Heschel traza con claridad las fases por las que atravesó Maimónides. Inicialmente una infancia conflictiva: para con la sociedad por ser perseguido, para con su fa-

milia por abandonarla de joven y desaparecer peleado con su padre (p. 29). Poco más tarde los primeros destellos de su talento, el estudio intenso de todas las ramas del saber y sus primeros escritos de lógica y astronomía, hasta sus primeras obras importantes: los comentarios del *Talmud* y la *Misná* (pp. 48-9). Este último lo terminó ya en Fostat casi en 1168 (p. 101). Dos años más tarde escribe el *Libro de los mandamientos*; contrae matrimonio y al año siguiente es ya el rabino de Fostat (pp. 104-5). En esta década —hasta 1180— se cifra el primer momento de esplendor de su vida, frecuentemente consultado en torno a cuestiones bíblicas y universalmente reconocido por su sabiduría. Pero las agitaciones políticas que le llevaron a la cueva —donde escribió 7 de los 14 libros del *Códice*— y, sobre todo, la muerte de su hermano David, a quien había cuidado como hijo suyo, en una travesía por el océano Índico, deprimen a Maimónides que atraviesa una fase desdichada de su vida (pp. 161 ss.). Sin embargo, en 1187 aparece otra vez Maimónides en otro momento de esplendor: es el médico real de la corte de Saladino y publica sus tratados médicos; es nombrado «nagid» y juez supremo para las cuestiones religiosas, y atiende numerosísimas consultas de todos los lugares del mundo.

Comienza a tener discípulos y admiradores, destacando entre ellos Ibn Akinin (pp. 209 ss.) y Samuel Ibn Tibbon (pp. 298 ss.); y a pesar de ciertas interpretaciones equívocas de su obra que provocaron cierta polémica, la oportuna publicación por tal motivo de la *Guía*

## BIBLIOGRAFIA

de perplejos entre 1187 y 1190 acaba con los movimientos críticos y se asienta la fama final que le rodeó hasta su muerte. Tanto fue así que al acaecer se impusieron tres días de luto y se decretó ayuno (p. 311).

Lo dicho, que no puede ser un resumen del libro de Heschel porque lo importante de una biografía es leerla, se conjuga en la obra con la exposición adecuada de las líneas generales del pensamiento filosófico de Maimónides: su afán por pensar a Dios, por conjugar la Biblia con la razón; su aristotelismo (cap. XIV), etc. Con particular atención a los detalles que hacen de su pensamiento algo original: el interés por la profecía (cap. III), su interpretación de la memoria y la imaginación (pp. 37-41), la teología negativa (p. 204), etc.

Si a esta exposición, que hemos pretendido mostrar, se le añade el rigor científico de sus anotaciones o la publicación de datos y textos inéditos —como por ejemplo su correspondencia con Ibn Akinin (pp. 240-6), o un poema de Said Ibn Sana'al Muk (pp. 27980)— se comprende que se trata de una extraordinaria obra cuya traducción es necesaria para el conocimiento de Maimónides.

JUAN GARCÍA GONZÁLEZ

KANT, I., *Pedagogía*, ed. Akal, Madrid, 1983, 112 págs.

La pedagogía tenía en la Universidad de Königsberg, al menos durante los años en que Krant impartió la docencia en ella, el rango

de disciplina meramente complementaria. Por ello, carecía de profesor específico y se encomendaba a la totalidad del claustro de profesores la tarea de impartirla. Como un miembro más, Kant tuvo, pues, que ocuparse de estas cuestiones. Las lecciones dictadas por él al respecto fueron recogidas en apuntes por su alumno Friedrich Theodor Rink y publicadas poco antes de la muerte de Kant, en el año 1803, con su expresa autorización. Así apareció la *Pädagogik*, incluida en el volumen IX de las *Kants Werke* (Akademiextausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1968) que ahora se ofrece por primera vez, traducida por Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, al lector español. La presente edición incluye, además de la *Pedagogía*, tres apéndices breves constituidos por otros tantos artículos de Kant sobre cuestiones didácticas. Los dos primeros están dedicados al Instituto *Filantropinum* fundado por Basedow en Dessau, en 1774, mientras que el último se refiere a aspectos particulares de la educación moral, y fue publicado por Schubert en la primera parte del tomo II de la edición completa de las obras de Kant realizada por Rosenkranz-Schubert en 1842.

Antes de definir explícitamente la educación misma, y distinguir entre sus diversas modalidades, Kant aspira a mostrar el carácter ineludible de la educación. No se trata de una tarea opcional, que quepa o no emprender, sino un imprescindible requisito sin el que el hombre queda esencialmente mutilado, sin posibilidad de desarrollar sus propias y específicas capacidades. «El hombre —dice Kant— es la

## BIBLIOGRAFIA

única criatura que ha de ser educada» (p. 29). La razón, sorprendentemente cercana a la noción de *Instinctlosigkeit* propuesta por A. Gehlen, está en que el hombre «no tiene ningún instinto» (p. 30), y, en consecuencia, no le está garantizada la índole de las respuestas que ha de dar. Por el contrario a él compete la empresa de construirse su propio plan de conducta. «Pero como no está en disposición de hacérselo inmediatamente, sino que viene inculto al mundo, se lo tienen que construir los demás» (ibid.). Es decir, las disposiciones con que el hombre nace equipado han de desarrollarse si no se quiere anular sus virtualidades. «El hombre —sostiene Kant— debe desarrollar sus disposiciones para el bien; la Providencia no las ha puesto en él ya formadas; son meras disposiciones y sin la distinción de la moralidad» (p. 34). Sin el oportuno desarrollo de semejantes disposiciones el hombre no se logra de forma acabada. «Únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es sino lo que la educación le hace ser» (p. 31). El gran secreto de la perfección de la naturaleza humana se halla, consecuentemente, en la educación.

Pasemos ahora, tras haber indicado el fundamento de su necesidad, a ocuparnos de la educación en sí misma. «Entiendo por educación —dice Kant— los cuidados (sustento, manutención), la disciplina y la instrucción, juntamente con la formación» (p. 29). La terminología kantiana no se mantiene constante, sino que sufre algunas modificaciones que pueden confundir al lector. En efecto, en otras ocasiones, a la parte de la educación

que tiene que ver con los cuidados la llama educación física (p. 45) y a la que se ocupa de la formación —referida tanto a la habilidad como a la prudencia como, en fin, a la moralidad— la denomina educación práctica o moral.

De la educación física se ocupa Kant en la primera parte del Tratado (pp. 47-77). Es de dos tipos: la referida al cuerpo, que no aspira más que a evitar «que los niños lleguen a ser flojos» (p. 54), es decir, a lograr un oportuno endurecimiento que impida caer en la mollicie (pp. 50, 54) y la referida al espíritu «que, en cierto modo, también se puede llamar física» (pp. 55, 61). Sorprende esta terminología aplicada tanto al cuerpo como al alma. Kant argumenta al respecto como sigue: «Hay que distinguir la naturaleza de la libertad. Dar leyes a la libertad es muy otra cosa que formar la Naturaleza. La naturaleza del cuerpo y la del alma están de acuerdo en que se ha de impedir perturbar su recíproca educación, y en que el arte aún ha de añadir algo tanto a una como a otra. Por consiguiente —de alguna manera— puede llamarse física a la educación del alma como a la del cuerpo» (p. 61).

La segunda y última parte del Tratado la dedica Kant a la educación práctica (pp. 79-93). Dentro de ella, el regiomontano distingue tres modalidades perfectamente diferenciadas. La primera es la «formación escolástico-mecánica que se refiere a la habilidad» (p. 45). Este tipo de formación, que otras veces denomina instrucción —o parte positiva de la educación a diferencia de la disciplina que es la meramente negativa—, «proporciona la

## BIBLIOGRAFIA

habilidad, que es la posesión de una facultad por la cual se alcanzan todos los fines propuestos» (p. 38). Debe ser «la primera y más antigua» (p. 45). La segunda es la formación pragmática que se refiere a la prudencia, por la que aprende «tanto a dirigir la sociedad pública a sus propósitos como adaptarse a ella» (ibid.). Como puede verse, la noción kantiana de prudencia nos parece de las más insuficientes de cuantas aparecen en esta obra —sobre todo si la comparamos con el hondo significado que el pensamiento clásico le atribuye— que, como queda dicho, no consiste más que en cierta astucia que va a permitir al hombre adaptarse «a la sociedad humana para que sea querido y tenga influencia» (p. 38). Finalmente, el tercer tipo de formación es la moral, que se refiere a la moralidad, «pues el hombre no sólo debe ser hábil para todos los fines, sino que ha de tener también un criterio con arreglo al cual sólo escoja los buenos» (pp. 38-39). Si la instrucción da un valor al hombre «en cuanto a sí mismo como individuo» y «la educación por la prudencia le hace ciudadano porque adquiere un valor público», la formación moral proporciona al hombre «un valor en relación con toda la especie humana» (p. 45).

Junto con el del gobierno, el arte de la educación es el descubrimiento más difícil. Como todo arte, el de la educación sigue un proceso «o bien *mecánico*, sin plan, sujeto a las circunstancias dadas, o *razonado*» (p. 35). Como todo arte de la educación que procede de forma sólo mecánica está sujeto a errores inevitables, pues carece de

plan en que pueda fundarse adecuadamente, «el arte de la educación o pedagogía necesita ser razonado, si ha de desarrollar la naturaleza humana para que pueda alcanzar su destino» (ibid.). El principio fundamental del arte de la educación, tal como Kant la entiende, es de carácter cosmopolita, «conforme a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir, conforme a la idea de humanidad y de su completo destino» (p. 36).

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS

LEÓN SÁNCHEZ, Juan Carlos, *Análisis proposicional y Ontología. Estudio a través de Strawson y Geach*. Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1984, XVI + 231 págs.

«La valoración positiva o negativa de la metafísica depende, en última instancia, de la medida en que se atenga al uso real de los conceptos o, dicho de otro modo, a la estructura real de nuestro pensamiento acerca del mundo. Pero, ¿cómo podemos determinar cuál de entre las posibles estructuras del pensamiento es la «real»? (p. 36). Este es el núcleo problemático fundamental que preside la reciente obra del Prof. León Sánchez. La transformación de la filosofía trascendental en filosofía analítica y la apertura de ésta a la metafísica constituyen —siguiendo a Llano— la perspectiva precisa para afrontar un estudio riguroso de la obra de Peter F. Strawson, autor de *The Bounds of Sense* (1966) y, al mis-

## BIBLIOGRAFIA

mo tiempo, una de las figuras más representativas y originales de la filosofía analítica anglosajona.

Las dificultades para esbozar un estudio sistemático de cualquier filósofo analítico son extraordinarias y bien conocidas por cuantos lo han intentado. En este caso, el tratamiento sistemático ha sido llevado a cabo por el autor magistralmente, dejando hablar a Strawson en muchos lugares, llevando a sus últimas consecuencias algunas de sus tesis en otros, y criticando briosamente aquellos pasajes más oscuros o que considera erróneos. El autor no elude en modo alguno la confrontación personal, sino que, deslindando muy bien lo que es de Strawson y lo que es suyo, interpela constantemente al filósofo de Oxford para hacer explícitos los presupuestos filosóficos que Strawson posee como *background* desde el que elabora su *metafísica descriptiva*.

La obra tiene tres partes muy bien diferenciadas. En la primera, *Análisis, Lógica y Metafísica* (pp. 3-50), se aborda de nuevo el tema —ya tratado en la bibliografía filosófica española— de la naturaleza del análisis filosófico, aproximando el programa de investigación strawsoniano al de la filosofía realista: «es la reflexión ontológica —hecha con atención, pero sin fascinación— la que nos conduce a la solución del problema semántico, mediante una nueva concepción de la lógica fundamentada en la ontología» (p. 46). No obstante, el autor destacará también la limitación de la metafísica descriptiva de Strawson que a partir del análisis lingüístico se centra «en el estudio de una realidad conceptual cuya naturaleza en

ningún momento queda aclarada. De ahí que su metafísica sea meramente categorial, que se limite a ofrecer una enumeración de géneros de realidad, que se sitúa en el marco del ser veritativo-proposicional, y que queden faltos de fundamento por lo mismo que el ser veritativo es sólo uno de los modos en que se dice el ser, y no el originario y fundamental, que es el ser real» (p. 49).

Bajo el título *Teoría de la Predicación* (pp. 51-149), el capítulo segundo se dedica al examen crítico de la teoría strawsoniana, centrándose la atención en el análisis lógico de la composición proposicional, esto es, en la distinción lógica entre sujeto y predicado, entre referencia y predicación. El autor aborda detenida y cuidadosamente los diversos criterios formales o categoriales, aducidos por Strawson o por sus oponentes, para el establecimiento de dicha distinción. Siguiendo muy de cerca las tesis de Geach —de las que quizá en algún caso hace una defensa excesivamente incondicional—, el autor ofrece un análisis de la proposición esencialmente fregeano: «lo característico de un nombre es referirse a objetos, lo característico de un predicable es ser verdadero de objetos» (p. 132). Tienen una particular brillantez expositiva las páginas dedicadas a mostrar —frente a Strawson— que los términos generales pueden jugar efectivamente el papel de sujetos lógicos no parafraseables por medio de cuantificadores en posición predicativa, fundamentándose en la rehabilitación de la noción de *esencia nominal*. «Admitir esa esencia nominal —viene a concluir—

## BIBLIOGRAFIA

no nos conmina inmediatamente a la aceptación del llamado «esencialismo aristotélico», pero nos conduce ciertamente a él como única doctrina capaz de proporcionar un auténtico fundamento real a la doctrina lógica que he defendido. La lógica no determina ciertamente la metafísica, pero los errores en lógica son fatales para la ciencia primera» (p. 149).

El tercer capítulo *Particulares Básicos: Substancias* (pp. 153-208) tiene una doble finalidad: por una parte da cuenta —también críticamente— de la teoría strawsoniana de la substancia y de los problemas ontológicos que originan la identidad e individuación de los particulares, concluyendo en la incoherencia de Strawson respecto a su planteamiento global y respecto a sus tesis concretas más fundamentales (p. 189). Pero, de otra parte, tras advertir que el estudio de la filosofía de Strawson no ha sido inútil, pues ha arrojado mucha luz sobre problemas fundamentales de filosofía de la lógica, el autor se propone —siguiendo de nuevo muy de cerca a Geach y con éste a Tomás de Aquino— esbozar una fundamentación metafísica de la teoría de la predicación desarrollada en el capítulo segundo. Realiza esta tarea breve y brillantemente: «hay una estrecha correspondencia entre las distinciones lógicas que han sido defendidas en este trabajo y ciertas distinciones fundamentales de la metafísica tradicional. Por supuesto que no estoy manteniendo que la verdad de estas últimas queda «demostrada» por las primeras; sólo señalo que las distinciones metafísicas —entre las nociones de individuo, de forma, de forma indivi-

dualizada, etc.— cobran plena coherencia lógica a la luz de la teoría de la predicación que he mantenido y que puede pensarse razonablemente, por tanto, que son esas distinciones metafísicas las que proporcionan el fundamento *in rebus* de las distinciones lógicas» (p. 192).

El libro se cierra con una amplia bibliografía general del ámbito analítico acerca de los problemas tratados.

J. NUBIOLA

MARTÍNEZ FREIRE, P., *Filosofía de la ciencia empírica. Un estudio a través de Whewell*, Ed. Paraninfo. Colección Lógica y Teoría de la Ciencia, Madrid, 1976, 232 págs.

Quizás el mérito más importante de la presente monografía sea el haber detectado el lugar insustituible que Guillermo Whewell ocupa entre los lógicos ingleses de finales del XIX, junto con Hamilton, Boole y De Morgan; y especialmente en el ámbito de la historia y metodología de la ciencia, a un nivel superior incluso al de Herschell, o al propio Stuart Mill. Pues como ya hizo notar Peirce, «fue el único autor de su época que supo dar una visión comprensiva de toda la historia de la ciencia, ya que mostró cómo el progreso depende de la observación atenta de los hechos ciertos de la experiencia, unidos a una mente pertrechada de ideas apropiadas (cf. *Collected Papers*, T. VI, p. 604).

En este sentido Martínez Freire sugiere una interpretación de Whe-

## BIBLIOGRAFIA

well que difiere sustancialmente de la interpretación kantiana que difundieron Blanché y otros, y que estaba basada exclusivamente en la metodología apriorista que Whewell propuso para un tipo de matemáticas, construidas deductivamente de espaldas a la experiencia. Por el contrario el A. pone ahora el acento en su metodología general común a todas las ciencias inductivas, ya que a través de ella espera mostrar cómo Whewell inició una nueva actitud que difiere radicalmente, tanto del empirismo positivista, que presupone la existencia de hechos empíricos puros e independientes de los elementos teóricos que intervienen en su posterior intercomunicación lingüística; como del idealismo transcendental de Kant, Schelling y Hegel, imperante en su época, ya que admite la posibilidad de una rígida deducción transcendental a partir de unos primeros principios que son en sí mismos incondicionados, y que se impondrían en común y de un modo «a priori» a toda posible experiencia (cf. pp. 92 y 111 y ss.).

Por el contrario, según el A., Whewell inició una nueva línea de pensamiento, que estaba conforme con los planteamientos más clásicos de los teóricos del método científico. Pues siempre admitió cómo las suposiciones naturales propias de las ciencias empíricas siempre deben estar abiertas a su más coherente principiación lógica en una determinada Teoría de la Ciencia que previamente ha sido construida en común. De igual modo que la aceptación de aquellas principitaciones lógicas también debe ir precedida por el compromiso de intentar su más exacta y exhaustiva apli-

cación a las más diversas suposiciones naturales que aparezcan a lo largo del progreso científico. Y de este modo Whewell introdujo un nuevo equilibrio entre las *ideas*, que son proporcionadas por el entendimiento mismo, y las *sensaciones*, que son proporcionadas por la experiencia, que era distinto y netamente superior a la distinción kantiana entre las formas «a priori» del entendimiento y la materia empírica (cf. p. 24).

En cualquier caso Whewell inició una actitud que fue muy similar a las posturas *racionalistas-críticas* y *empírico-experimentales* de los ilustrados del siglo XVIII, cuando buscaron alcanzar una integración teórico/práctica entre la metafísica «more geométrico» demostrada, y la física «more mecánico» verificada. Aunque a su vez Whewell también introdujo un previo análisis consecuencialista o causal acerca del posible valor intersubjetivo de nuestro propio conocimiento, que le acercaría a los posteriores planteamientos de Peirce, profundo admirador suyo, o de Popper. Pues Whewell siempre admitió la posibilidad de una justificación transcendental de las *Ideas Fundamentales* y de las *concepciones* que se derivan de ellas, pero a su vez también reconoció el carácter inacabado que siempre tendrá su multiforme manifestación a través de unos *axiomas* en sí mismos insaturables, y que siempre se deberán verificar mediante una confrontación en común con las consecuencias que de ellos se derivan en los hechos de la experiencia (cf. pp. 34 y 44).

A este respecto Whewell mantiene una postura que difiere radicalmente de la tesis kantiana de

## BIBLIOGRAFIA

que la necesidad y universalidad que Galileo y Newton atribuyeron a la Nueva Ciencia, sea una simple *transformación gnoseológica* de la universalidad y necesidad que Aristóteles atribuyó a la ontología. Por el contrario Whewell introdujo una inicial inversión metodológica en el planteamiento *crítico-transcendental* kantiano, y en vez de proponer un análisis de las condiciones de validez de todo posible conocimiento, introdujo una previa reflexión *crítico-categorial* acerca de los rasgos peculiares que tiene la universalidad y necesidad propia de la ciencia inductiva, sin atribuirle injustificadamente un valor *transcendental*, al igual que la filosofía clásica se lo concedía a las propiedades fundamentales del ser y a los primeros principios de la lógica. Pues de este modo se podrá mostrar cómo el conocimiento científico es un tipo de saber peculiar, que tiene la capacidad de dar lugar a una «aceptación verdaderamente universal» (p. 42), pero que a su vez siempre presupone una metodología, una gnoseología y una epistemología propia, distinta de la metafísica, a la que sin embargo sirve de complemento insustituible (cf. 119 y ss.).

Y para alcanzar este objetivo final el A. divide su investigación en una Introducción y dos partes netamente diferenciadas. En la *Introducción* se analizan fundamentalmente las causas del olvido de Whewell debido fundamentalmente a la etiqueta conservadora y kantiana que proyectaron sobre él sus críticos.

1. En la *primera parte* se procede a un análisis *crítico-categorial* de los presupuestos metodológicos,

gnoseológicos y epistemológicos que están implícitos en cualquier actividad científica de tipo inductivo. Y en primer lugar se muestra cómo este tipo de saber utiliza un *método empírico-experimental* que está basado en la *Antítesis Fundamental* que siempre se debe establecer entre las *ideas* y las *sensaciones*, o entre las teorías y los hechos observados, ya que nunca se podrá dar la una sin la otra. Hasta el punto que su correcta interpretación requiere la utilización de un método específico de ensayos y aciertos, en el cual sólo se puede garantizar que se parte de *hechos* ciertos y probados, si a su vez se los interpreta a la luz de una *teoría* apropiada (cf. I/Cap. 1 y 2).

Pero, por otra parte, el A. también reconoce cómo la correcta utilización de este método empírico-experimental, también exige admitir una nueva *Gnoseología*, o Teoría de las facultades intelectuales apropiadas para conocer aquellos objetos, que a su vez debe admitir la doble dimensión de toda *idea*: 1) o como acto subjetivo de la mente, en el sentido clásico de concepto subjetivo; y 2) o como ley o regla objetiva que ordena aquellas sensaciones de un modo activo, por no decir abstractivo al modo de Aristóteles (p. 58). Y de este modo se inicia una nueva *gnoseología-racionalista-crítica* que introduce una sistemática contraposición entre los puntos de vista y entre las facultades desde los cuales se pueden analizar aquellas ideas objetivas.

2. Pero además de analizar los presupuestos teóricos del método, la gnoseología y la epistemología propia de la actividad científica, en un segundo momento el A. también

## BIBLIOGRAFIA

analiza el modo concreto como se aplican a la *praxis* científica. Y en primer lugar muestra cómo el *método empírico-experimental* propio de la ciencia inductiva difiere radicalmente de la inducción completa e incompleta o dialéctica, descrita por Aristóteles en los Primeros Analíticos y en los Tópicos respectivamente; o de la propia inducción por repetición, característica de Bacon y Stuart Mill; sino que en su opinión se trata de un proceso de ensayo y acierto, a través del cual se trata de localizar una determinada *concepción*, que se aplica una *Idea Fundamental* a un determinado campo de estudio. Pero que a su vez establece una relación universal y necesaria entre dos o más hechos de la experiencia, que también se puede verificar a través de sus múltiples secuelas prácticas (cf. 2/Cap. 1).

En conclusión: a lo largo de la investigación el A. realiza un exhaustivo análisis de los aspectos metodológicos, epistemológicos y gnoseológicos, que están supuestos en la actitud empírico-experimental, racionalista-crítica, y consecuencialista o causal, característica de Guillermo Whewell. Y efectivamente en el planteamiento de este autor hay lagunas y sobreentendidos que en ocasiones se deberían haber puesto más de manifiesto, sin asumir la totalidad de su pensamiento como si fuera algo ya completo y definitivo. Pero que no cabe duda que la identificación que el A. muestra en todo momento con la investigación que realiza, permite penetrar más profundamente en el conocimiento de un autor que es prácticamente desconocido entre nosotros, y que sin duda alguna

permitirá dar un nuevo sentido al planteamiento *crítico-categorial* iniciado por Whewell.

CARLOS O. DE LANDÁZURI

PUTNAM, Hilary, *Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. 3*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983, 312 págs.

Bajo el título genérico *Realism and Reason* —que toma origen de su conferencia presidencial de 1976 en la División Oriental de la Asociación Americana de Filosofía, compilada en *Meaning and the Moral Sciences* (1978)— ha visto la luz, excelentemente editado por Cambridge University Press, el tercer Volumen de los *Philosophical Papers* de Hilary Putnam, Profesor de Lógica Matemática en la Universidad de Harvard. Como los dos volúmenes precedentes (*Mathematics, Matter and Method* y *Mind, Language and Reality*) publicados en 1975, la presente obra tiene —en mi opinión— una cabal importancia en el contexto de la filosofía angloamericana y constituirá, con bastante seguridad, un punto de referencia obligada en la bibliografía filosófica analítica. ¿o *post-analítica*, si aceptamos, con Putnam, que el análisis *era* expresión del modernismo en filosofía).

En *Realism and Reason*, Hilary Putnam reúne 16 artículos del quinquenio 1976-81 (ya publicados en su mayor parte en lugares muy diversos), en los que, a pesar de abordar tópicos tan desiguales como la psicología cognitiva o la lógica cuántica, se advierte un radi-

## BIBLIOGRAFIA

cal anhelo de integración en torno a los problemas más fundamentales y básicos del quehacer filosófico racional: «El problema es éste: la filosofía analítica pretendió ser filosofía fragmentaria. Descartó, o dijo haber descartado, el sueño de una concepción integrada, que es tan característico de lo que la gente llama filosofía continental. Esto tuvo siempre algo de mera pretensión. (...) El anhelo de integración es tan central en filosofía, pienso yo, que ninguna tendencia filosófica puede resistir mucho tiempo sin ella. Por otra parte, todo intento de integración demasiado grandioso se ha colapsado» (pp. 302-3).

De entre los artículos compilados merecen destacarse, por su claridad didáctica, los artículos «*Equivalence*», «*Possibility and necessity*» y «*Reference and truth*», preparados para la Enciclopedia de Giulio Einaudi Editori, y por su fuste creativo intelectual los artículos «*Why there isn't a ready-made world*» y «*Why reason can't be naturalized*», que corresponden a sendas conferencias impartidas por Putnam en abril de 1981 en la Universidad de California, bajo el título conjunto «La trascendencia de la razón». En estrecho diálogo con Kant —y con sus herederos— Putnam replantea en ellas la discusión del realismo metafísico y la doctrina de las propiedades esenciales y su incompatibilidad con el materialismo contemporáneo que se presenta a sí mismo como metafísica *natural*, como «metafísica dentro de los límites de la ciencia» (p. 211).

Putnam explica en la introducción que los artículos compilados en este volumen han sido escritos en un período de reconsideración

de buena parte de su posición filosófica previa, al hilo de una paulatina sensibilización ante los problemas epistemológicos: «Estaba caminando sobre el filo de la navaja sin saberlo —dice refiriéndose a los volúmenes editados en 1975—. En los años siguientes he venido a caer en la cuenta de que no es posible llegar a habérselas con los problemas reales de la filosofía sin ser más sensible a la posición epistemológica (...). Ser más sensible a esa posición ha tenido consecuencias que no esperaba. Me llevó a pensar en cuestiones que se consideran más de incumbencia de la 'filosofía continental' que de la 'filosofía analítica'. Esta efectiva aproximación a la filosofía continental se advierte de modo particular en los capítulos «*Philosophers and human understanding*» y «*Beyond historicism*», pero toda la obra está impregnada de esa actitud, infrecuente hasta ahora en la filosofía analítica.

En este libro, el Prof. Putnam pretende esbozar un *camino realista* para la filosofía, distante, tanto del realismo metafísico clásico, como del relativismo ontológico materialista contemporáneo. La clave de su posición radica en un detenido análisis de los problemas de la noción de verdad como *correspondencia*: «La mente nunca compara una imagen o una palabra con un objeto, sino sólo con otras imágenes, palabras, creencias, juicios, etc. La idea de una comparación entre palabras o representaciones mentales y objetos no tiene ningún sentido. ¿Cómo puede singularizarse una correspondencia entre palabras o representaciones mentales y objetos externos? ¿Cómo se

## BIBLIOGRAFIA

establece la supuesta correspondencia?» (p. VIII). Siguiendo a Dummett —cuya influencia es agradecidamente reconocida por el autor— Putnam retrotrae el problema de la verdad a una cuestión ulterior, más básica, y que suelen dar por supuesta las diversas posiciones: la comprensión de las nociones semánticas «referirse a» y «corresponder a» se establece, de ordinario, mediante su asociación a unos objetos platónicos denominados «correspondencias».

La noción de verdad —sostiene Putnam— no debe ser identificada con correspondencia, sino con *justificación idealizada*, es decir, con *acceptabilidad racional*, en cuanto opuesta a justificación a partir de la evidencia presente. A su vez, las condiciones de verdad de los enunciados, de su afirmabilidad, se aprenden en la práctica lingüística efectiva: no hay una teoría de la verdad, ni una verdad ideal, formalizable eternamente garantizada, sino simplemente una mejor o peor condición epistemática del individuo singular para emitir justificadamente un determinado enunciado. Este es el punto central epistemológico y semántico del realismo de Putnam, al que denomina «*realismo interno*», como distinto del realismo metafísico clásico: «Es un tipo de realismo, y quiero que sea un tipo *humano* de realismo: la creencia de que existe algo real que es aseverable correctamente por nosotros, en cuanto opuesto a lo que es correctamente aseverable desde la visión divina tan cara a la metafísica realista clásica» (p. XVIII).

Hacer un esbozo, siquiera sumario, del contenido de los capítulos de esta densa obra sería tarea im-

proba en esta breve reseña. Concluiré con dos leves observaciones de tipo menor: 1) en el índice final (pp. 310-2) no figuran todos los nombres propios que aparecen en el libro, ni todos los lugares en que ocurren los que efectivamente figuran en dicho índice; 2) en relación con p. 57, la calificación de un enunciado de identidad como «Cicerón es idéntico a Tulio» como *epistémicamente contingente*, a pesar de su carácter *metafísicamente necesario*, puede resultar desorientadora y es, en puridad, anómala en la terminología de Kripke (p. ej., *Identity and Necessity*, p. 156). La noción metafísica de contingencia debe quedar al margen de la dimensión epistemológica, por lo que sería preferible calificar dicho enunciado de identidad como metafísicamente *necesario* y epistémicamente *empírico*, o *a posteriori*, restringiendo el uso de «contingente» para lo *no necesario metafísicamente*.

JAIME NUBIOLA

RUBIO CARRACEDO, J., *Positivismo, hermenéutica y teoría crítica en las ciencias sociales*, ed. Humanitas, Barcelona, 1984, 335 págs.

La presente obra del Prof. Rubio Carracedo, Titular de Ética en la Universidad de Málaga, es un estudio expositivo y crítico, elaborado con profundidad y rigor, acerca del estatuto epistemológico de las ciencias sociales, cuya precisa determinación ha sido empeño exclusivo, según opinión tradicional fuertemente arraigada, de dos tendencias enfrentadas entre sí: positivismo e

## BIBLIOGRAFIA

historicismo. Impulsado por el injustificado abandono de otras aportaciones, que han contribuido tan decididamente al asunto como las dos mencionadas, el autor sostiene que «la elaboración del estatuto epistemológico de las ciencias sociales ha de ser fruto de un diálogo a tres: la herencia positivista (que incluye el estructuralismo, el formalismo y la teoría de los sistemas), los diversos enfoques de sociología interpretativa que cabe agrupar bajo el rótulo de hermenéutica (sociología fenomenológica, interaccionismo simbólico, etnometodología, hermenéutica propiamente dicha, etc.) y las diferentes modalidades de teoría crítica de la sociedad (neomarxismo, nueva teoría crítica, enfoque conflictivista, etc.)» (pp. 7-8). Se establece de ese modo la que es, a nuestro juicio, la tesis central del libro, que va a dedicarse, en consecuencia con ella, a exponer con todas sus variantes y modificaciones cada una de las corrientes en cuestión.

Tras dejar sentado que el problema de la peculiaridad metodológica, junto con el de la lógica genuina de las ciencias sociales, es «bastante reciente» (p. 11), por mucho que quepa remontarse —hasta el siglo XVII incluso— en la indagación de sus orígenes, el autor aborda en los tres primeros capítulos (pp. 11-43), con brevedad y precisión, «las bases filosóficas que inspiraron las tres tradiciones» (p. 8).

A la epistemología positivista, primera de las áreas temáticas de la obra, se dedica el capítulo cuarto (pp. 45-54), estudiando a Comte, Mill y Wundt.

Si el positivismo es creación in-

telectual primaria y fundamentalmente francesa, el historicismo, otro de los intereses específicos de la obra que reseñamos (pp. 55-71), es herencia alemana. Sus bases epistemológicas proceden, en efecto, del «movimiento intelectual que predomina en la Alemania del siglo XIX denominado 'la conciencia histórica'» (p. 55). Aunque sus orígenes se remontan a la Ilustración, y, de modo particular, a la *Scienza Nuova* de Vico, es en Alemania «donde el historicismo se hace masivo en torno al concepto de *Volksgeist*» (ibid.). Entre sus tesis metodológicas fundamentales destaca la de la autonomía plena de las ciencias sociales, para cuyo logro definitivo la corriente historicista aspira tenazmente a elaborar su lógica propia. Droysen, los neokantianos de Baden, Jaspers y Dilthey son los analizados.

Aunque positivismo e historicismo se encuentran en franca y decidida oposición, no escasean los intentos dirigidos a armonizar ambas corrientes. Uno de los más destacados es el de E. Durkheim (pp. 73-78), que aspira a ser el Descartes de las ciencias sociales. El otro intento de síntesis, de importancia semejante al anterior, lo constituye la sociología interpretativa de Max Weber (pp. 79-92). El objetivo principal al que tiende Weber consiste en «realizar una síntesis de ambos enfoques mediante su concepto clave de 'comprensión explicativa' (*erklärende Verstehung*). El proceso explicativo causal es indispensable, pero debe ser completado por la 'conexión de sentido'» (p. 79).

Pese a su gran extensión y considerable influjo, el método positi-

## BIBLIOGRAFIA

vista provocó una serie de reacciones saludables, dirigidas a mostrar sus insuficiencias epistemológicas intrínsecas, no ya sólo en las ciencias sociales, sino incluso en las físicas, donde tradicionalmente había encontrado una más dócil y entusiasta aplicación. La fenomenología ha sido, sin duda, junto con otras corrientes derivadas de ella, una de las actitudes más claras y decididas al respecto (pp. 93-99). En su *Crisis de las ciencias europeas*, Husserl se propone, precisamente, «cuestionar las bases mismas del criterio de cientificidad positivista y replantear las ciencias humano-sociales sobre bases fenomenológicas» (p. 93). La obra de Husserl caló profundamente en algunos pensadores de su tiempo, como Cassirer y Rothacker (pp. 97-98), Bollnow (pp. 98-99), Ricoeur, Heidegger, etc., que, pese a sus indudables diferencias, coinciden en mostrar «los límites de la explicación causal» y en su empeño decidido por lograr la «construcción de un humanismo radical» (p. 97). Sin embargo, la contestación más radical al positivismo posiblemente aconteciera dentro de su propio seno, durante el último cuarto del siglo XIX. Corrió a cargo de actitudes tan dispares como las del empiriocriticismo, convencionalismo y pragmatismo (pp. 101-110). Los empiriocriticistas —Avenarius (pp. 102-103), E. Mach (pp. 103-104)— insistieron más en la crítica de la experiencia, en tanto que los convencionalistas —Poincaré, Duhem, Le Roy (pp. 105-107)— en la de los 'hechos' y objetividad científicos. Por su parte, el pragmatismo (pp. 108-110), apoyándose en el sustrato teórico del empiriocriticis-

mo, «radicaliza la crítica de los enfoques especulativos o, simplemente, teóricos de la ciencia» (p. 108).

No puede decirse, sin embargo, que, pese a la contundencia de las críticas referidas, el espíritu positivista desapareciera completamente del horizonte intelectual. Vino a ocurrir más bien lo contrario, pues, después de la primera guerra mundial, pudo notarse un «creciente predominio del 'círculo de Viena' y autores emparentados» (p. 111), cuyo influjo permaneció hasta la década de los 50 «a través de la llamada 'herencia del positivismo lógico'» (ibid.). Los planteamientos funcionalista (pp. 137-160), estructuralista (pp. 163-209) y la teoría de los sistemas (211-221) llegaron a alcanzar un grado de desarrollo y aceptación notables.

Sin despreciar sus diferencias, los planteamientos estructural —funcional y funcionalista, tal como fueron aplicados al ámbito de la sociología, «poseen un denominador común que permite examinarlos conjuntamente» (p. 137): la imposibilidad en que se encuentran de extender sus explicaciones más allá de los fenómenos de reproducción social, hasta alcanzar lo individual y el conflicto social. Ambas categorías «permanecen irreductibles al enfoque estructural-funcional, y todavía más al funcionalista» (ibid.). La figura más relevante del enfoque estructural-funcional es T. Parsons (pp. 138-147). A diferencia de Parsons, R. Merton, que representa la ortodoxia funcionalista, se mantuvo siempre aferrado a su planteamiento inicial, lo que le llevó a elaborar el conocido 'paradigma del análisis funcional' (pp. 148-152), de enorme influjo en la in-

vestigación social, que posteriormente fue «operacionalizado y ligeramente modificado por Brademeier en 1955» (p. 152).

La influencia del estructuralismo, que el autor incluye entre las herencias del positivismo, fue especialmente acusada en los años 60. «Esta década —afirma J. Rubio— estuvo marcada por el neopositivismo de Lévi-Strauss y de Foucault, el neomarxismo de Althusser, el neofreudismo de Lacan, la 'nueva crítica' de Barthes, Blanchot, Derrida y otros» (p. 163). Todos ellos, aparte de notables diferencias, venían a coincidir en el postulado de la cientificidad, entendido de modo positivista, y en el rechazo del humanismo.

La concepción de la sociología como teoría general de los sistemas (pp. 211-221) cabe retrotraerla, una vez más, al positivismo. «En efecto —sostiene J. Rubio— es posible trazar una línea de quasi-continuidad entre los planteamientos de Comte y Spencer hasta la actual teoría de los sistemas generales» (p. 211). La investigación sociológica según el modelo de la teoría de los sistemas tiene como objetivo establecer las « semejanzas estructurales y distinguir, al mismo tiempo, las *diferencias estructurales* entre sistemas sustancialmente distintos» (p. 212). Aun reconociendo cuatro «orientaciones mayoritarias» (p. 213), el autor se detiene en el análisis de una de ellas, a la que pertenecen autores como Buckley, Luhmann y Easton, «debido a su carácter moderado e intermedio» (p. 213). En consecuencia, la obra *Sociology and Modern Systems Theory*, de W. Buckley, «portavoz más autorizado» de esta corriente,

es sometida a un detenido y riguroso examen (pp. 213-221).

Según indicamos al principio, la tesis central de la obra del Prof. Rubio consiste en destacar, junto a la del positivismo y la hermenéutica, la contribución de la teoría crítica de la sociedad (pp. 223-240) a la epistemología de las ciencias sociales. A Max Horkheimer corresponde históricamente el mérito de haber establecido las bases doctrinales de esta corriente, cuya obra de 1937, *Traditionelle und kritische Theorie*, «enuncia los presupuestos teóricos de la 'Teoría crítica'» (p. 224). La precisa y completa exposición de este pensamiento atiende preferentemente a un cuádruple orden de consideraciones: comparación de la Teoría Tradicional y la Teoría Crítica (pp. 225-229); crítica del positivismo (pp. 229-231); análisis del concepto de razón (pp. 232-234); exposición de la epistemología propuesta por la Teoría Crítica para las ciencias sociales (pp. 235-240).

Sobre el sustrato teórico de la Escuela de Frankfurt —sin olvidar las influencias de Marx, los socialistas utópicos y Weber— se levanta la teoría coactiva de la sociedad (pp. 241-262), que «se presenta como una alternativa hegemónica» (p. 242) al enfoque estructural-funcional. Además de la exposición cuidada del «paradigma de la teoría conflictivista» tal como la formulara R. Dahrendorf (pp. 242-252) y de la concepción de la sociología como crítica de la práctica social que sostiene A. Touraine (pp. 252-259), J. Rubio aporta una valiosísima información sobre los estudios más importantes realizados

## BIBLIOGRAFIA

según el enfoque coactivo de la sociedad (pp. 259-262).

La obra termina con unos capítulos dedicados a exponer lo que podríamos llamar estado actual de la epistemología de las ciencias sociales, donde se examinan propuestas metodológicas que van desde el superracionalismo de G. Bachelard (pp. 259-277), las diversas corrientes postpositivistas —el racionalismo crítico de K. Popper (pp. 281-292), la epistemología histórico-sociológica de T. S. Kuhn (pp. 296-304), la de los «programas de investigación» de I. Lakatos (pp. 304-311), el anarquismo epistemológico de P. Feyerabend (pp. 311-320)— hasta el pensamiento de R. Boudon acerca de los tipos de teorías y los niveles de verificación en las ciencias sociales (321-331).

Nos parece exagerada la afirmación de Edel, según la cual cuando las ciencias no tienen de qué hablar se ocupan de métodos. No obstante, resulta evidente que la preocupación metodológica en las ciencias sociales —aunque no sólo en ellas—, unida al esfuerzo por perfilar tanto su estatuto científico oportuno como su lógica propia, ha estado presente de forma notoria especialmente en lo que va de siglo. Nos parece que la obra de J. Rubio es buena prueba de ello, pues con gran finura argumentativa, capacidad sintética y rigor y orden expositivos, consigue ordenar el complejo mundo de las corrientes metodológicas, proporcionando de ese modo una gran ayuda al estudioso e investigador de estas cuestiones.

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS

VON BRANDESTEIN, B. F., *Cuestiones fundamentales de filosofía*, Herder, Barcelona, 1983, traducción de Claudio Gancho, 240 páginas.

El empeño por encarar las cuestiones fundamentales de la filosofía resulta urgido, según el autor, por el clímax pesimista hoy frecuente, que no sólo lleva a adoptar actitudes existenciales nihilistas y de temor ante el hombre, sino que, ya en el terreno de la filosofía, compele a ésta a abdicar de aquellos interrogantes cuya alteza de miras la identificó desde sus inicios. De aquí que sólo desde la rehabilitación del «sentido», como inherente a las acciones del hombre e incluso a los datos que las antecedan y fundan, se haga posible el planteamiento del género de cuestiones que el libro va a tratar. Por estribar en algo primario y universal, la existencia del sentido no necesita ser demostrada, sino que basta con su ejemplificación; por el contrario, la oposición al mismo ha de hacerse desde su negación expresa, o bien, dicho de modo positivo, necesita de la declaración explícita y dogmática del «azar ciego» como sustituto de las unidades de sentido.

En primer término, es un aspecto universal en los entes la mutación que revela inestabilidad. Si los existentes forman una serie, en la que la aparición de unos eslabones conlleva la desaparición de los precedentes, el sentido lógico y ontológico del todo serial requiere alguna existencia necesaria, no afectada por la caducidad. Lo contrario equivaldría a poner en la nada el origen del ser, contrariando el

## BIBLIOGRAFIA

axioma «ex nihilo, nihil». Se examinan a este respecto dos hipótesis alternativas: a) que la necesidad pertenezca ya a la sucesión como tal, sin principio ni fin; b) que la serie en cuestión haya tenido un inicio, en cuyo caso la necesidad sólo podrá ser atributo del Ser que ha dado comienzo a aquélla. Si bien dependencia en el ser no equivale a posterioridad temporal, Brandestein considera que la sucesión en el tiempo, inversamente a lo anterior, sí es signo de *alguna* dependencia en cada uno de sus miembros, incluido el primero. De aquí que la suposición primera no sea viable, en tanto que connota un aplazamiento indefinido del problema porque una serie temporal no numerable, y, por tanto, no limitada por un comienzo y un término, no puede ser la que corresponde al conjunto de los entes finitos, al no poder ser recorrida en un tiempo finito: «...como no es posible el recorrido a través de infinitamente muchos elementos en acto, y eso sería lo que hubiera tenido que ocurrir en otro caso. Síguese que una serie de cambios sin principio es imposible, y el axioma correcto, que exige siempre un paso —efectivo— entre dos extremos, demuestra precisamente el necesario comienzo (el primer «extremo») y la imposibilidad de una serie sin comienzo» (pp. 56-57) (en este aspecto se aparta intencionadamente de Tomás de Aquino, que había afirmado también el comienzo temporal del universo, pero basándose sólo en la Revelación, sin tener por absurda la tesis opuesta). La aceptación de la hipótesis alternativa traerá consigo eliminar la idea del tiempo

vacío allí donde no hay un ente que cambie —de tal idea no supo deshacerse Kant en la antítesis de la primera antinomia—, adscribiendo el carácter necesario al Ser supremo, idéntico sin residuos consigo mismo y sólo así origen radical del ser contingente.

En segundo lugar, el estudio de la causalidad empieza por la descripción de ésta como «fundamento real que pone al efecto en el ser», o también «fundamento ontológico productivo».

Brandestein apela a la percepción interna del yo-causa trascendente, que sobrepasa a sus efectos (imaginaciones, pensamientos, actuaciones...) no sólo en virtualidad operativa, sino también en duración; si no se tratase de lo esencialmente impercedero, habríamos de suponerle influido por otra causa para dejar de ser, en contra del principio axiomático de que el efecto de una causa propia no puede ser el no-ser. Por el contrario, la materia, sobre la cual actúan diversas fuerzas, es el puro efecto, carente de toda autonomía causal. Su oficio es el de portadora de un «sentido», expuesto por medio de las leyes físicas y biológicas, que destruyen a su vez toda representación de lo material como un bloque sólido y compacto. El recorrido por el conjunto armónico del universo termina destacando, tras el examen de las diversas organizaciones de sentido, la dualidad cuerpo/espíritu que comporta el ser del hombre en el seno de su unidad originaria: tan improcedente sería plantear la génesis del alma sobre la base del cuerpo al que ella interpenetra como ver en la corporeidad una mera apariencia, en vez

## BIBLIOGRAFIA

de un conjunto dinámico, capaz de oponer resistencia.

Más breves son los capítulos dedicados respectivamente al conocimiento y al valor.

Precisamente las últimas páginas constituyen un razonable alegato en pro de la objetividad del valor, en el interior de la cual se entrecruzan las distinciones valor-medio/valor-fin y valores dependientes/independientes, sin que quepa la posibilidad de que los valores-medios sean independientes. Entre los valores-fin que a su vez son independientes está la verdad, que de suyo no consiente que su carácter absoluto sea transferido a las opiniones variables y circunstanciales, «a no ser que casualmente coincidan con la verdad, única que brinda el fundamento absoluto» (pág.

230). El autor se limita a entreabrir el rico panorama que será abordado en su obra *Problemas de una ética filosófica*, cuya recensión fue hecha en esta misma revista (1983, n.º 2).

La dificultad del libro no está en sus tesis, claramente formulables. Sí resulta, en cambio, fatigoso el estilo excesivamente ramificado; sin que ello mengüe el vigor del hilo conductor fundamental, a saber, que «ser, sentido y valor constituyen una realidad inseparable, considerada y expresada desde perspectivas diferentes» (pág. 234). Son frecuentes, al igual que en su tratado ético, ciertas objeciones y sus réplicas, hechas constar a modo de excursus al concluir cada apartado.

URBANO FERRER SANTOS