

ALTAREJOS MASOTA, Francisco,
Educación y felicidad, Pamplona,
EUNSA, 1983, 156 págs.

El autor comienza preguntándose por la finalidad de la educación, ya que es el conocimiento del fin el principio ordenador de toda acción humana. Finalidad que no emana de la voluntad del educador, sino que viene impuesta por la naturaleza propia del educando y que, desde esta perspectiva pedagógica especialmente, viene designándose como «autorrealización». La autorrealización en cuanto fin conlleva una concepción antropológica caracterizada por:

a) la operatividad o dinamicidad fundamental, por la que el hombre se constituye en su actuar;

b) la auto-operatividad, por la que el hombre es dueño de su obrar.

Tras insistir en el uso indistinto que se puede hacer de los conceptos: autorrealización, perfección y felicidad, es posible definir el fin de la educación como la autorrealización de perfecta del educando a través de una operatividad cualificada o valiosa. De tal manera que al ser la felicidad el fin

último del hombre, se constituye en fin último de la educación. Es en la atención al fin último donde se fundamenta la posibilidad de una educación integral, la cual hunde sus raíces en una concepción del hombre como totalidad, y que para el autor encierra un significado aún más decisivo en la consideración de la unidad de la persona. Esta es entendida fundamentalmente como el «ser suyo», el «ser que se posee» (y es precisamente aquí donde el autor encuentra la íntima relación entre persona y felicidad), cuya dimensión más característica es la libertad. Consecuentemente el ser personal es, operativamente, libertad, y en cuanto tal la educación de la persona es educación en la libertad.

Finalmente debe destacar dos ideas que presiden la obra, como son :

a) a pesar de que cada acción educativa es particular y concreta, puede hablarse de una unidad de todas ellas. Pues bien, siendo la unidad de la vida humana una manifestación operativa de la unidad y totalidad personal, es posible afirmar que ésta consiste en la ordenación de todos los actos concretos al mismo fin, y en conse-

BIBLIOGRAFIA

cuencia la unidad de la educación consiste asimismo en la ordenación de todas las acciones educativas al fin final, que a su vez se caracteriza por estar presente en cada una de ellas, aunque sólo sea mínimamente.

b) La plena educación no puede dejar de perseguir el fin propio y natural de la existencia humana, a saber, la autorrealización o felicidad, la cual no es otra cosa que actividad contemplativa.

CHARO REPÁRAZ ABAITUA

CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel. Epílogo de K. O. Apel*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1985, 278 págs.

Adela Cortina, traductora junto con Jesús Conil y Joaquín Chamorro de *La transformación de la filosofía* (Taurus, Madrid, 1985, 2 vol.), también ha llevado a cabo la primera monografía en castellano sobre el pensamiento ético y político de Karl-Otto Apel. Se trata de un autor aún poco conocido, seguidor de Heidegger y representante junto con Gadamer y Habermas de la nueva hermenéutica alemana de la acción y del lenguaje, al que ahora se atribuye una nueva *ética de la responsabilidad* y una nueva lógica de la razón comunicativa, que está alcanzando una gran penetración en el planteamiento actual de los problemas morales y políticos.

La investigación llevada a cabo por Cortina se centra, en primer lugar, en la descripción de las paradojas que siempre acompañan a

cualquier ética de la responsabilidad solidaria cuando en base a los resultados de la ciencia, intenta alcanzar unas normas o principios generales que consigan una mayor autoemancipación del hombre y una mejor salvaguarda de la naturaleza. Pues esta estrategia también fue seguida anteriormente por la metodología analítica de los neopositivistas y dio lugar a un estéril neutralismo valorativo sin compromisos previos, a través del cual se intentó garantizar el hallazgo de una reflexión metateórica sobre las prescripciones morales que fuera absolutamente imparcial y «objetiva». De igual modo que también estuvo presente en el racionalismo-crítico de Popper y H. Albert, cuando resolvieron el problema de la fundamentación última de la ética en base a un decisionismo convencional que era cada vez más relativa u obscurantista. Finalmente, también estuvo presente en las posturas neo-contractualistas de Rawls y neo-marxistas de Habermas, cuando renunciaron a la interpretación mecanicista del *libre mercado*, o a la justificación positivista del *socialismo científico*, y en su lugar propusieron una legitimación pragmática del capitalismo y del socialismo por motivos éticos.

Pero Apel opina que mediante todas estas estrategias nunca se podrá alcanzar una solución definitiva de los problemas éticos y políticos, como en su opinión pretendieron todos estos autores. Más bien se debe seguir proponiendo una vuelta al modo como Peirce, a través de Kant, fundamentó una nueva moral y una nueva lógica de la ciencia, en base a un reconocimiento en común de un mismo im-

BIBLIOGRAFIA

perativo categórico que ahora se justifica como un hecho metafísico de la razón práctica en sí mismo incondicionado. Pero a su vez y a diferencia de aquellos autores, también se debe reconocer cómo la afirmación de este nuevo fundamento ético de la razón comunicativa en ningún caso permitirá dar por solucionado de un modo definitivo los problemas éticos o políticos, sino que más bien se deben seguir manteniendo aquellas pretensiones deontológicas en sí mismas incondicionadas, sabiendo a su vez que nunca se podrán realizar plenamente en la práctica.

El último capítulo se dedica especialmente a las relaciones entre la ética y la política. La A. analiza las objeciones más importantes que a partir de Max Weber se han formulado a estas nuevas éticas formales de la responsabilidad solidaria, por cuanto se fundamentan en un nuevo imperativo categórico que ahora viene impuesto por la razón comunicativa. En este sentido la ética de la comunidad ideal de comunicación ha sido considerada por Tugendhat como una peligrosa utopía que, además de auto-reconocerse abstracta, reincide en los mismos excesos revolucionarios y terroristas de las ideologías exaltadas que intenta evitar. Sin embargo Cortina opina que la mayoría de estos malentendidos se deben a que se ha prescindido de las críticas que Apel habitualmente formula a las éticas de la convicción por la actitud irresponsable que adoptan ante las consecuencias indirectas que se derivan de sus propias previsiones. De igual modo que también critica la universalidad formal y los «consensus» fácticos o corporativistas, en los que

se suelen fundamentar las éticas de la responsabilidad, cuando en la mayoría de los casos esto siempre se consigue por el recurso al terror, o por un liderazgo carismático simplemente coyuntural. Hasta el punto que, según Apel, no se puede proponer ningún sistema moral o estrategia política concreta que consiga superar esta situación aporética que, desde Max Weber, se establece entre las éticas de la convicción, o de la intención, y las éticas de la responsabilidad; y que según la A., conduce a una contraposición aún más radical entre las éticas formales del deber y las simplemente heterogéneas en las que se busca la «felicidad» o la «vida buena». Quizás por este mismo motivo al final de su investigación Cortina hace hablar en voz alta al autor estudiado y reconoce que probablemente «las éticas kantianas solamente proponen una razón práctica formal o meramente procedimental... y no están legitimadas para reemplazar al intelecto práctico de este hombre prudente y experimentado al que hacía referencia la tradición clásica... Pues sólo en el *humus* de las verdades prácticas es donde puede tener su suelo nutricio una razón comunicativa íntegramente humana» (cf. p. 232).

Por último la obra culmina con un epílogo del propio Apel en el que polemiza con Habermas acerca del tipo de fundamentación metaética que les corresponde a estas éticas formales de la responsabilidad solidaria comunes a ambos.

En definitiva, se trata de una primera monografía sobre un autor complejo y aún poco conocido, que todavía no ha alcanzado el impacto inmediato que logró Habermas,

BIBLIOGRAFIA

pero que tanto por esta obra como por otra posterior —*Estudios éticos* (Ed. Alfa, Barcelona, 1986)—, puede llegar a tener una influencia más a largo plazo y, por esto mismo, más persistente y duradera. En este sentido la A. tiene razón cuando reconoce que el planteamiento metaético de Apel y Habermas es muy distinto del modo «nutricio» como la filosofía clásica justificó la aplicación prudencial del razonamiento práctico. Pero de aquí no se deduce necesariamente que «la *ética concreta* en su complicada trama pierde las conquistas del punto de vista moral... (hasta el punto que) ni siquiera es apta para superar —conservándolos— los contenidos de la moral, del arte o de la religión» (p. 232). Más bien habría que concluir que después de Kant, Peirce, Max Weber o Popper, no se puede establecer esta disyunción que ahora se ha establecido entre las éticas de la convicción y de la responsabilidad, y entre sus respectivas lógicas de la argumentación dialógica y de la demostración apodíctica, si no se hubiera sobreentendido la existencia de una previa lógica concreta mínima, o de una ética concreta mínima, o de una mínima libertad religiosa y estética, o de unos derechos humanos mínimos, como los postulados por ejemplo por Bloch, sin los cuales nunca se hubiera podido hablar de una auténtica dignidad de la persona humana, ni tampoco se hubiera podido localizar las aporías que siempre acompañan a las actitudes formalistas y heterónomas cuando intentan alcanzar una razón comunicativa, que sea solidaria, y a la vez responsable con lo que debe hacerse. Sin embargo Apel nunca afronta directamente estos su-

puestos implícitos de su propia teoría y más bien utiliza un escepticismo metódico como estrategia de fundamentación de su propia postura crítica, sin advertir que al seguir este modo de proceder nunca consigue evitar aquellos supuestos lógicos, éticos, estéticos o religiosos que anteriormente han sido citados; y que, además, como él mismo ha mostrado, tienen que seguir siendo considerados como un prejuicio dogmático previo, o como un «humus» nutricio inevitable, que siempre acompaña a las morales provisionales o a las éticas de situación, cuando todavía están poco clarificadas y se reconoce que su justificación definitiva en el mejor de los casos acabaría siendo dogmática.

CARLOS O. DE LANDÁZURI

FORMENT, Eudaldo, *El problema de Dios en la metafísica*. P.P.U., Barcelona 1986, 402 págs.

Siempre hay que agradecer que se publiquen libros de una temática como la teológica tan descuidada por la filosofía actual. Más aún cuando, como en el caso del presente libro, el autor trata de modo riguroso, claro y ordenado el tema de Dios en su discusión a lo largo de la historia de la filosofía. Por eso esta obra es de gran ayuda para los estudiantes principalmente de teología (natural), pero también de la historia del pensamiento humano.

El libro se estructura en cinco capítulos que pretenden mostrar la referencia del pensamiento huma-

BIBLIOGRAFIA

no hacia Dios en otras tantas épocas distintas de la evolución histórica de la filosofía. En el primero de ellos («Dios como ordenador del mundo», pp. 25-57) se ofrece un breve repaso del pensamiento teológico de la antigüedad examinando el origen de la teología griega, la concepción de Dios de Platón, Aristóteles y Plotino, así como el panteísmo de los estoicos. En el segundo capítulo («Dios creador del mundo», pp. 59-103) el autor recoge la aportación del cristianismo al conocimiento natural y sobrenatural de Dios, analizando detenidamente la teología agustiniana y su concepción de Dios como la verdad. En la tercera parte («Dios, el ser mismo subsistente», pp. 105-186) se estudia la concepción tomista de Dios, recalcando su constitutivo formal —*ipsum esse subsistens*— y el sentido existencial de Dios así definido. La cuarta parte («Dios en la ontología», pp. 187-245) se dirige a examinar las características del Dios de los filósofos modernos, infiriendo de ellas el autor la índole «esencialista» de esta teología, propiedad en que se funda la posterior deriva hacia el agnosticismo y ateísmo. Finalmente, en el quinto capítulo («Dios en el humanismo», pp. 247-377) se estudia el ateísmo contemporáneo clasificándolo según su justificación: humanismo ateo, materialismo, nihilismo, cientifismo y desesperación. Por último se recoge una extensa bibliografía tanto de fuentes como de estudios especializados.

Aunque el planteamiento del libro sea de suyo histórico, y al margen de si es o no éste el mejor enfoque para el tema de Dios, en todo caso se echa de menos una

conclusión final que sirviera como de balance de esta aventura histórica por pensar a Dios; que justificara la pluralidad de concepciones recogidas; o, quizás, que diera a la luz a los supuestos ontológicos y gnoseológicos que dirigen al hombre hacia el tema de Dios. Hecha esta sugerencia, tal vez se pueda discutir con el autor su juicio acerca del pensamiento teológico de la modernidad, cuya necesidad no se termina de ver.

En todo caso, se trata de una obra que, sin ambición enciclopédica, examina con justicia —abundan las citas textuales y referencias— el tema de Dios en la tradición filosófica, y que por ello es de uso exigido para los estudiosos de la teología.

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, 1985, 232 págs.

La Editorial Cincel ha lanzado recientemente al mercado una colección de libros de Historia de la Filosofía, de carácter divulgador. Los distintos volúmenes poseen características similares: 200 páginas aproximadamente (colección de bolsillo), gráficos históricos, comentario de texto, glosario, y un pequeño esquema o resumen al final de cada capítulo.

No es fácil, cañidos a tales exigencias, sintetizar de una manera clara, a la vez que profunda y rigurosa (sin que resulte de ello un mero libro de texto), el pensamiento de Santo Tomás. Porque, ante

todo, la primera cuestión que surge es qué perspectiva se puede adoptar para desarrollar la exposición de su Filosofía. Y es aquí, sin duda alguna, donde radica gran parte de la novedad del presente estudio. En efecto, diferentes aspectos se han destacado de la figura y obra de Santo Tomás: su apasionamiento por la verdad; el carácter sintético y equilibrado de sus doctrinas; su gran originalidad. «Pero entre todos estos aspectos, escribe García López, y otros varios que se podrían señalar, la personalidad científica de Santo Tomás destacada por el maravilloso orden que campea en todas sus producciones y en el conjunto de ellas» (p. 27). Con ello, el Aquinate ponía por obra lo que expresaba en el Prólogo de sus Comentarios a la *Ética a Nicomaco*: «Es propio del sabio el ordenar, y por ello la sabiduría es la perfección mayor de la razón, de la que es propio conocer el orden».

Ahora bien, sigue apuntando Santo Tomás en el mismo lugar, de cuatro maneras es objeto de la razón el orden: 1) un orden que la razón no construye, sino que *se limita a considerar*; 2) un orden que la razón introduce, al considerarlo, en sus propios *actos*; 3) un orden que la razón introduce, al considerarlo, en las operaciones de la *voluntad*; 4) un orden que la razón introduce, al considerarlo, en las *cosas exteriores*, de las que ella es causa. Cuatro tipos, pues, de órdenes diferentes, que fundan otras tantas partes de la Filosofía, y, con ello, los diferentes capítulos de este estudio, el orden natural, estudiado por la Filosofía natural (incluida la Metafísica); el orden lógico, del que se ocupa la Filosofía

racional o Lógica; la Ética, que trata del orden moral, y, finalmente, el conjunto entero de las artes mecánicas o serviles, que se ocupan del orden artificial.

Sin embargo, junto a estos diferentes órdenes que constituyen lo que se podría denominar, de una manera global, el «orden natural», existe otro orden: el *sobrenatural*, del que no podemos prescindir para una correcta interpretación de la naturaleza de la Filosofía tomista. La comparación de ambos órdenes se traduce, en primer lugar, en la consideración de las relaciones entre naturaleza y gracia, y, de forma particular, en la consideración de las relaciones entre razón y fe, sintetizada por Santo Tomás al escribir: «Como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad» (I, 1, 8 ad 2); «La fe no está contra la razón, sino sobre la razón, y por tanto no se dice que niega a la razón como si destruyese a la verdadera razón, sino que la cautiva en obsequio de Cristo» (*In III Sent.*, dist. 23, q. 2, art. 4, ad 3).

Este es uno de los aspectos en los que cabe destacar, de una manera especial, la ponderación del pensamiento de Santo Tomás y su positiva valoración de ambos órdenes, frente a dos extremos viciosos: el naturalismo y el fideísmo. Se trata de otro de los motivos que han conducido a nuestro autor, como paso previo al estudio de los diferentes aspectos de la Filosofía tomista, a tratar el tema de la naturaleza y la gracia, la razón y la fe: «Queda claro que la fe y la ciencia se distinguen esencialmen-

BIBLIOGRAFIA

te, y que aquéllas es superior a ésta, aunque nunca puede haber oposición entre ellas. Del mismo modo que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la perfecciona y se armoniza con ella, así también la fe no destruye la razón, sino que la supone y la eleva y guarda con ella una plena armonía» (p. 52).

Destaca, en la exposición de García López, la claridad, el rigor de los términos, una admirable articulación entre los distintos apartados de cada capítulo (que viene reflejada en los esquemas que acompañan a cada uno), y de los propios capítulos entre sí. De igual modo, se aprecia una perfecta continuidad entre las afirmaciones del autor y los numerosos textos que acompañan del propio Tomás de Aquino, lo que permite una lectura amena del libro. Por otro lado, el lector encontrará apuntadas, aunque de una manera breve y concisa (dado el carácter de la obra), numerosas ideas que sirven de pauta para una correcta interpretación del pensamiento del Aquinate. Así, por poner sólo unos ejemplos, podemos subrayar: las observaciones en torno a los conceptos de «naturaleza íntegra» y «naturaleza corrompida»; o la interesante exposición, llevada a cabo, de las cinco vías para demostrar la existencia de Dios, especialmente por lo que respecta a la tercera; o también, para citar un último ejemplo, las consideraciones en torno al tema de la analogía de la noción de acto.

En definitiva, se trata de un libro especialmente útil para quien desee tener una visión de conjunto de la Filosofía de Santo Tomás, no sólo para aquellos que se inicien en su estudio, sino para quienes

deseen profundizar en este aspecto del orden, del que fue Tomás de Aquino un eminente maestro.

JUAN JOSÉ SÁNCHEZ
ALVAREZ-CASTELLANOS

GONZÁLEZ, Angel Luis, *Teología Natural*, Eunsa, Pamplona, 1985.

Este último libro de Angel Luis González, se inserta de lleno en la colección *Libros de Iniciación Filosófica* publicada por la editorial EUNSA. El carácter introductorio está plenamente conseguido por el autor, quien, por otra parte, ha sabido conjugar esta circunstancia —que también venía exigida por la ausencia en la bibliografía más reciente de un libro con tales características— con la necesaria e imprescindible amplitud temática: a lo largo de más de 300 páginas, y desde una perspectiva radicada en la metafísica del ser, son estudiados prácticamente todas las cuestiones y problemas a los que ha dado lugar el decurso histórico de la Teología Natural.

En la Introducción —«La Teología Natural y el problema de Dios»— se extiende al autor señalando la necesidad que el hombre encuentra en su iter filosófico de buscar y llegar al absoluto: «el planteamiento la solución de este problema es universal» (p. 18). Este conocimiento racional del absoluto supone el culmen de la Metafísica. Esta ciencia, a través de la consideración del ser que encontramos en los seres, dirige sus miras al Ser. Así pues, la Teología Natural o Teodicea, en cuanto que se

BIBLIOGRAFIA

constituye como parte de la Metafísica que estudia la primera causa de los entes y llega a Dios a partir de la *ratio entis*, será el saber máximo dado al hombre por medio de su razón.

A continuación se estructura el libro en dos partes claramente delimitadas: la existencia de Dios y su esencia; el autor sigue, así pues, una sistemática clásica.

La primera de ellas se abre con un capítulo dedicado al correcto establecimiento de la posibilidad y necesidad de la demostración. El examen de esta doble cuestión transcurre de modo obligado por las críticas al agnosticismo, ontologismo y ateísmo. La clasificación de los representantes más caracterizados de estas corrientes no olvida, más bien al contrario, la filosofía moderna y contemporánea: Malebranche, Hume, Comte, Kant, Nietzsche, Sartre, Wittgenstein, Ayer y Carnap, son algunos de los autores más citados, al hilo de cuya exposición, que abunda en referencias textuales, se deslinda el terreno de modo conveniente para el establecimiento cabal de la existencia de Dios. Este diálogo entre filosofía clásica y filosofía moderna, entablado a lo largo de las más de las páginas, es una de las principales virtualidades de la presente obra, de tal manera que el autor consigue la sistematicidad sin menosprecio alguno del aspecto histórico de los problemas: la lectura de este libro proporciona un conocimiento histórico de la Teodicea llevada a cabo por los grandes filósofos.

Comenzado ya el estudio de las pruebas de la existencia de Dios, considera el autor en primer lugar la invalidez de los argumentos *a*

priori, centrándose en la prueba que ha venido a llamarse «ontológica» (pp. 73-109). Se recogen las principales formulaciones del argumento, con las respectivas críticas, elaboradas a lo largo de la historia de la filosofía. Especial atención merecen las explicaciones dadas acerca de las formulaciones regionalistas y contemporáneas, pues se aduce las pautas necesarias para la comprensión de algunas versiones que otros manuales pasan por alto, dada su dificultad. Sobre todo las referentes al tratamiento hegeliano, y al realismo por la filosofía actual, ya en su clave teológica —K. Barth—, ya desde la perspectiva analítica —Malcolm, Plantiga y Hartshorne—.

A continuación se estudian las pruebas *a posteriori* por medio de la consideración de las cinco vías tomistas (pp. 109-162). Primeramente el autor señala el proceso general de estas demostraciones, para pasar después y de modo individual a cada una de ellas. La profundidad metafísica, de este examen salta a la vista con la sola mención de dos hechos: por un lado, la neta distinción realizada entre el argumento tomista por la contingencia, y los argumentos elaborados en este sentido por el racionalismo (Wolff, Leibniz y Clarke), denominados prueba cosmológica o *a contingentia mundi*. Estos últimos, en definitiva, consisten en una unificación de las tres primeras vías del Aquinate ligada al principio de razón suficiente (p. 137). Por otra parte, la claridad con la que se expone la más intrincada, a la par que profunda, de las vías: la cuarta, recordemos que el autor cuenta entre sus publicaciones un pormenorizado estudio de la citada

BIBLIOGRAFIA

prueba: *Ser y Participación*, Pamplona, 1979).

Termina esta primera parte con la enumeración de otras demostraciones clásicas de la existencia de Dios: la prueba de las verdades eternas, las que parten de la conciencia de la ley moral natural y del deseo natural de felicidad, y el argumento del consentimiento universal.

Alcanzado ya el conocimiento de la existencia de Dios, la segunda parte del libro se dedica a la pregunta por su esencia, delimitando en primer término si la esencia de Dios es cognoscible y en qué modo lo es, para pasar después a los atributos divinos.

El punto de partida de la cognoscibilidad de la esencia divina es el término de las vías que demuestran su existencia: esta afirmación nos lleva a concluir la ecuación incomprehenibilidad - cognoscibilidad de la esencia divina. Pero que algo sea incomprehenible no significa que sea incognoscible; en el caso de Dios, ese par conceptual deberá ser delimitado a través del establecimiento del carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios, carácter que se concreta en el triple modo analógico —afirmación, negación, eminencia— de ese conocimiento. Así pues, nuestro conocimiento de Dios no destruye su trascendencia infinita. De aquí parte el autor en su estudio de la cuestión, *prima facie* aporética, acerca de la inefabilidad divina: el ser divino propiamente es innombrable, inexpressable. Sin embargo, puede ser significado por diversos nombres, de los cuales el más propio es el de *Qui Est*, puesto que su esencia metafísica consiste en

ser el *Ipsum Esse Subsistens* (pp. 172-196).

Concluye el libro con el examen de lo que podemos conocer de la esencia divina, es decir, los atributos entitativos (pp. 197-244), y el obrar divino (pp. 245-314). Junto a la exposición de los problemas afirmaciones aparentemente irreconciliables (simplicidad y omniperfección; trascendencia e inmanencia; creación, necesidad, libertad y evolución; ciencia divina, existencia del mal y de los futuros contingentes; etc.) destaca en estas últimas páginas las múltiples referencias históricas: la perfección divina en el racionalismo, los panteísmos propugnados por Spinoza y Hegel, la creación continuada y la solución leibniziana al problema del mal...

Así pues, posee este libro todas las características propias de un buen manual. De una parte, sencillez y rigor expositivos, quizá la más difícil de lograr en este abigarrado ámbito filosófico que es la Teología Natural; de otra, amplitud y profundidad en el tratamiento de la rica temática que esta ciencia nos presenta. Además, se une a un excelente planteamiento sistemático, que ha venido ya a ser clásico, una amplia información histórica. Esta conjunción de planos es uno de los principales méritos de la presente obra.

ANDRÉS FUERTES

GONZÁLEZ BARREDO, J. M., *The subquantum, Ultramathematical Definition of Distance, Space and Times*, Maryland Institute

BIBLIOGRAFIA

of Advance Study, MIAS Press, Washington, 1983, 82 págs.

Especializado en astrofísica de alta energía (pulsar), el catedrático Josemaría González Barredo define en esta monografía la distancia, como una función de todas las cargas del universo actuando simultáneamente sobre la configuración triónica de la materia, formada por tres cargas en fila, la de en medio de signo opuesto a las otras dos. La masa y la energía son también diferentes manifestaciones de la misma estructura básica de la materia. Pues según el A. de esta monografía, la conocida ecuación de Einstein $e = mc^2$, simplemente expresa una fórmula de transformación de unidades de medida en la que la velocidad de la luz se toma como una constante, de la que no sabemos, ni por qué es constante ni por qué tiene el valor que tiene, y, por tanto, sólo indica que $e = m$. Por el contrario ahora se va a proponer una nueva fundamentación de los conceptos básicos de la física, sin acudir a los análisis abstractos de las condiciones ideales que son consustanciales a las matemáticas, y proponiendo en su lugar una ultramatemática subcuántica que intenta describir los conceptos físicos elementales, como son la distancia, el espacio y el tiempo, sin prescindir de las condiciones reales en la que tales nociones tienen lugar. Con este fin se elabora una nueva teoría alternativa a la de Einstein, a través de los pasos siguientes:

1) Se propone una definición ultramatemática de trión, como punto de partida básico de los demás conceptos físicos, y se mues-

tra el carácter circular y abstracto que tienen las definiciones meramente operacionistas que propusieron Einstein y Plank de la distancia, del campo de energía, de la masa y de la energía, sin alcanzar una explicación verdaderamente física de estas nociones fundamentales;

2) Se critican las condiciones ideales y abstractas desde las que se formulan la mayoría de las teorías físicas, sin apreciar la necesidad de una nueva teoría unificada del universo material, que fundamenta aquellos conceptos básicos en las condiciones efectivas de mutua interacción que tienen lugar en el proceso real de causalidad;

3) Se propone una revisión de los conceptos básicos de las matemáticas a lo largo de su historia, como son el concepto de longitud griega, o de número cartesiano, o de infinito en el cálculo infinitesimal, en la teoría de conjuntos y en la metamatemática, por considerar que en todos estos casos se concibe al mundo físico con conceptos matemáticos preconcebidos. Por igual motivo se rechaza el concepto de partícula elemental pues se piensa que para sus formuladores ni se trata de una partícula ni es elemental;

4) Posteriormente se propone la ley fundamental de la dinámica de naturaleza, según la cual la intensidad de interacción de cualquier carga de atracción o repulsión es directamente proporcional al cuadrado del número de cargas existentes en la naturaleza, e inversamente proporcional a la separación, o metacoordenada r , existente entre ellas ($I = N^2/r$). De este

modo se muestra cómo la metacoordenada de separación (r) de una carga aislada de su trión es directamente proporcional a la raíz cuadrada del tiempo de separación ($r=t^{1/2}$); y como a su vez la intensidad de atracción o repulsión es inversamente proporcional a la raíz cuadrada del tiempo de separación al cubo ($I=t^{-2/2}/-3/2$);

5) Seguidamente se aplican estas relaciones básicas entre el tiempo, el espacio y la distancia al estudio de la estructura interna del trión, que está formado por dos cargas del mismo signo y otra de signo opuesto, y cuyo radio de separación entre ellas, tiene que ser neutralizado por su propia rotación interna. Se describe así al trión en una situación de equilibrio inestable cuyo radio de separación tiene que ser inversamente proporcional a la energía de rotación multiplicada por 10^{-10} . De este modo se sugiere un procedimiento sencillo para medir el radio de separación de las distintas cargas (e) que componen el trión, a partir de la energía de rotación (E) liberada en una situación de progresiva separación

$$(r = \frac{3e}{4E} = \frac{10^{-7}}{E} \text{ cm});$$

6) Finalmente, el A. aduce numerosas verificaciones experimentales que confirman la operatividad efectiva de la ley fundamental de la dinámica de los cuerpos naturales que se ha descrito, y las aplica a la interpretación de los resultados del espectrógrafo, a la descripción de la naturaleza de los pulsar y del neutrino en los diversos estados sucesivos en que pueden encontrarse. De este modo se propo-

ne una eliminación del principio de complementariedad y de incertidumbre, por opinar que han sido muy negativos para solucionar el problema de la duplicidad ondacorpúsculo, y sólo han servido para justificar un cierto indeterminismo acausal, que a su vez ha sido muy bien utilizado por las posturas evolucionistas.

En conclusión: se trata de una obra de gran especulación matemática y filosófica que tras su aparente sencillez, esconde una reflexión muy profunda sobre los temas que se trata, y que sin duda alguna no pasará desapercibida para cualquiera que pretenda abordar estos temas con un mínimo de actitud crítica.

CARLOS O. DE LAUDÁZURI

IBÁÑEZ LANGLOIS, J. M., *Sobre el Estructuralismo*, Eúnsa; Pamplona, 1985, 110 págs.

Comienza esta obra con una esclarecedora visión general del estructuralismo, muy útil para situarse en las coordenadas del pensamiento estructuralista.

Conviene mostrar, para empezar, la amplitud y variedad del *estructuralismo*, que impide una definición sistemática del mismo. Hay que referirse a él como a una corriente en la que cabe encontrar ciertos rasgos comunes. Tiene su inicio en la lingüística de Ferdinand de Saussure: en ella aparece un principio que será clave para el estructuralismo: «la lengua no es tanto propiedad del hombre, como ésta propiedad de la lengua»; estas

palabras quieren significar la necesidad de separar la Lengua del sujeto humano, para, así, proceder al estudio de aquélla como un objeto científico, separado de la subjetividad humana, es decir, del alma, la conciencia o el pensamiento.

Un segundo principio establecido por Saussure en su *Curso de lingüística general* es el propiamente estructuralista: los elementos constitutivos de la lengua no tienen por sí mismos valor alguno; únicamente valen por referencia a otros signos.

A partir de aquí, el estructuralismo sigue adelante, pasando del dominio de la lengua al de la antropología: cualquier realidad humana puede y debe ser estudiada al modo lingüístico estructural: un sistema de signos que sólo son inteligibles cada uno de ellos por sus relaciones con todos los demás.

El estructuralismo considera los diversos objetos de estudio —la cultura, en Levi-Strauss; la psique, en Lacan; la conducta del hombre, en Piaget; el conocimiento en Foucault; los mitos, en Barthes; la literatura, en Jakobson— de idéntica manera que el objeto lingüístico, como una estructura de signos.

De esta suerte, la *semiología* deviene ciencia general. El estudio de los signos es la ciencia reina sobre un universo en el que no hay nada más que signos.

Así, la semiología, sin pretenderlo, viene a ocupar el puesto de la filosofía: la clave de la realidad no nos da la filosofía (falsamente apoyada, según el estructuralismo, en el privilegio del *sujeto*), sino la ciencia de los signos. Ahora bien, esta suplantación es, quíerose o no, filosófica: conlleva un intento de interpretación de la totalidad de lo

real, que se afirma como verdadera. El estructuralismo deviene filosofía y, por cierto, con un definido mensaje antropológico: el hombre, como sujeto de actividad, no existe; sólo es un objeto, un signo entre otros signos.

Realizada la visión general del estructuralismo en la Introducción, la exposición del pensamiento estructuralista es llevada a cabo en la primera parte del libro, a lo largo de dos capítulos. El libro consta de una segunda parte, también con dos capítulos, titulada «Discusión» y en la que se propone una valoración crítica.

El primer capítulo de la *Discusión* centra su crítica en lo que el autor denomina «reduccionismo lingüístico» del estructuralismo. El autor reconoce el mérito de las investigaciones de la lingüística estructural, pero mantiene que el error filosófico del estructuralismo está ya presente en la lingüística, que opera una triple reducción: «la reducción del pensamiento y del sujeto», «la reducción del mundo real» y «la reducción del hombre al texto literario». La primera consiste en la consideración, para asegurar su tratamiento científico, de la lengua como desvinculada del sujeto racional que la utiliza; para dar cuenta de su estructura, se recurre entonces a un Inconsciente Racional Colectivo, lo que lleva consigo la anterioridad de la lengua respecto al pensamiento (éste es el moldeado por aquélla). Hay en la lingüística estructuralista también una «reducción del mundo real» que aparece en el reiterado rechazo de explicar los signos por referencia a un mundo de cosas. Los signos sólo pueden definirse entre ellos. «La reducción del hombre al

texto literario» es llevada a cabo por el estructuralismo literario, que va más allá de las tendencias formalistas de la literatura, las cuales querían tratar de la obra literaria como substancial, como algo dotado de realidad propia. El estructuralismo, por su parte, pretende definir la «literaridad» como algo independiente del hombre, sin considerar siquiera las obras literarias en su concreción.

El último capítulo del libro, segundo de la *Discusión*, efectúa la crítica a la antropología estructural. Comienza exponiendo la secuencia metodológica desarrollada en esta antropología: «1. Por razones metodológicas, tratamos los fenómenos culturales como si estuvieran configurados por una estructura de tipo lingüístico; 2. La cultura y todos sus objetos —la Naturaleza, Dios, los dioses, el bien y el mal, la comida, lo bello y lo feo, el parentesco, etc.— están configurados por una estructura lingüística; 3. La cultura y, en suma, la totalidad humana, es un lenguaje y sólo eso; la llamada realidad sólo existe en la forma del lenguaje o las relaciones de significación; y 4. Sólo existe el Lenguaje; el concepto de «realidad extralingüística» es un concepto vacío; el llamado «hombre» también lo es. Lo real es significar. Se parte de un método, se hace una antropología y se termina en una metafísica. Curiosa, pero metafísica» (p. 92).

El fondo filosófico del estructuralismo es, por tanto, la hipótesis de la Estructura: la Relación deviene categoría metafísica fundamental y desde ella tiene lugar el empobrecimiento de toda realidad, que carecerá de entidad propia.

Por otra parte, debe señalarse

también el escaso valor científico de esta antropología, que se hace totalmente arbitraria. El recurso al Inconsciente y el primado de la estructura ofrece explicaciones verosímiles pero nunca verificables y por otra parte, sumamente ambiciosas, pretendiendo mostrarnos siempre la auténtica realidad escondida en una cultura surgida del Inconsciente.

El resultado de todo esto es la «disolución del hombre en la estructura». El materialismo estructuralista es radical y se consume por la vía de negar el sujeto humano. El hombre es un elemento de una realidad que es lenguaje y ocupa un lugar propio en ella. La filosofía moderna surgió del rechazo de una evidencia: la realidad; el estructuralismo rechaza otra: el sujeto.

FRANCISCO SANTAMARÍA EGUNOLA

KALINOWSKI, Georges, *Sémiotique et philosophie*, París, Editions Hadès-Benjamins, 1985.

Georges Kalinowski, destacado filósofo polaco, cuya obra abarca campos diversos: la lógica, la moral, el derecho, etc., nos proporciona ahora un estudio sumamente interesante titulado *Sémiotique et philosophie*.

Siguiendo el estilo de la reflexión de Gilson en su libro sobre las relaciones entre lingüística y filosofía, Kalinowski se propone complementar esa reflexión y así entablar un diálogo entre la filosofía y las ciencias del lenguaje. El autor está convencido de que sólo la fi-

BIBLIOGRAFIA

losófia puede dar las bases para una teoría correcta del lenguaje y así completar las explicaciones científicas.

La atención de Kalinowski se centra en dos figuras de la filosofía importantes por sus reflexiones sobre el lenguaje: Carnap y Husserl. Las obras de estos dos autores se oponen fundamentalmente por su manera de tratar el lenguaje: Husserl pone de relieve la significación, mientras que Carnap subraya la designación. El estudio de estos dos autores, por un lado del fenomenólogo y por otro, del neo-positivista, lleva a Kalinowski a recordar la aportación de la filosofía clásica y medieval con respecto al lenguaje. A través de un breve recorrido de la lógica de Aristóteles, de la semiología de los estoicos y de S. Agustín, y de las reflexiones de Santo Tomás acerca del lenguaje, Kalinowski ofrece una concepción equilibrada del lenguaje, en la cual el significado y lo designado tienen lugar conjuntamente. Husserl y Carnap se alejan de tal concepción dando primacía al significado o a lo designado, de tal manera que el uno o el otro queda excluido. En teoría, Husserl afirma la designación, pero ésta se desvanece en la práctica, dada la fenomenología idealista desarrollada por este filósofo. Carnap, a su vez, distingue, en cierta medida, entre la significación y la designación, aunque a menudo estos términos aparecen como sinónimos. No obstante, el significado, el concepto y el juicio desaparecen poniendo así en primer lugar a la designación.

Mediante una confrontación entre una filosofía de factura clásica y los estudios respectivos de Hus-

serl y de Carnap, Kalinowski establece los fundamentos filosóficos para una semiótica realista. Desarrolla su reflexión filosófica tomando como objeto el lenguaje y acercándose a una ontología realista y existencial y a una antropología que reconoce al hombre como un ser que es a la vez material y espiritual, capaz de pensar y de emplear un lenguaje conceptual. Al constatar las insuficiencias y las inexactitudes de las investigaciones contemporáneas acerca del lenguaje, Kalinowski se propone, sobre todo, aclarar las nociones de designación, de significación, y de verdad. En cuanto a la designación, distingue entre la designación fuerte y la designación débil. Según esta distinción, los seres o los estados de cosas reales son designados en sentido fuerte, mientras que los objetos o estados de cosas intencionales sólo son designados en un sentido impropio, figurado, y por tanto, débil. Esta aclaración con respecto a dos tipos de designación se encuentra completada por la distinción entre la verdad, en sentido fuerte, que caracteriza todo conocimiento, y la verdad en sentido débil que no aparece sino en el campo de la construcción intelectual, ejercitándose en la ciencia o en la literatura. El término «verdad en sentido débil» es, como en el caso de «designación en sentido débil», un término impropio, figurado, metafórico. La verdad, en sentido fuerte o débil, se capta directamente (por evidencia) o indirectamente (por inferencia). La verdad en sentido débil es evidente sólo analíticamente, es decir, que las reglas lingüísticas que deciden acerca de su «analiticidad» son construidas sin referencia a lo real ni a su co-

BIBLIOGRAFIA

nocimiento. La verdad en sentido fuerte, sin embargo, puede ser empírica (los juicios y las proposiciones verdaderas son siempre singulares) o analítica. En este caso, se trata más bien de una «analiticidad» *a posteriori*, ya que las reglas lingüísticas que se utilizan para constatarla son establecidas según un conocimiento propio de lo real. Según Kalinowski, la distinción entre la designación fuerte y la designación débil conduce no sólo a la distinción entre la verdad fuerte y la verdad débil, sino también a la distinción entre el conocimiento y la ciencia en sentido fuerte y el conocimiento de tipo débil (conocimiento y ciencia de lo intencional, producto de la construcción intelectual). Se concluye entonces que las tesis lógicas y matemáticas son verdaderas en sentido fuerte o en sentido débil, según el conocimiento (fuerte o débil) que conllevan, según la parte de la lógica o de las matemáticas a la que pertenezcan. Los enunciados que constituyen estas tesis siempre son analíticos: analíticos *a posteriori* en el caso de un conocimiento «fuerte» o analíticos *a priori* en el caso de un conocimiento «débil».

Si la semiótica tiene en cuenta estas distinciones, entonces, según Kalinowski puede llegar a ser una ciencia completa y adecuada. Sólo mediante una filosofía bien fundamentada, podrá la semiótica tender hacia su perfección como ciencia humana.

ALICE RAMOS

LEÓN SÁNCHEZ, J. C., *Análisis proposicional y ontológico. Estudio*

a través de Strawson y Geach. Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 1984, 231 págs.

La presente monografía se ha marcado un doble objetivo claramente delimitado. Por una parte intenta reconstruir la peculiar transformación semiótica que se introdujo en el modo cómo Strawson fundamentó su nueva *metafísica descriptiva*. En efecto, Strawson utilizó el instrumental semántico aportado por el análisis lingüístico, para iniciar un nuevo tipo de análisis crítico-transcendental kantiano, que tiene por objeto deducir de un modo «a priori» la estructura predicativa previa que se refleja «in oblicuo» en el lenguaje, y que a su vez se atribuye de un modo transcendental a todo posible pensamiento que pretenda ser intersubjetivamente válido. Pero simultáneamente a la vez el A. también confronta los planteamientos de Strawson con los análisis del lenguaje propuestos por la filosofía clásica, a fin de neutralizar desde dentro estos planteamientos transcendentalistas, y darles así una nueva interpretación semiótica realista, en la forma que propusieron Geach y Wiggins. Sólo así podrá mostrar cómo la transformación semiótica operada en la filosofía transcendental kantiana, también puede dar lugar a una renovación interna de la metafísica desde dentro de ella misma. Pues en vez de utilizar el análisis de la experiencia ordinaria, se podrá utilizar el análisis del lenguaje cotidiano en su «intencio recta», para iniciar una recuperación del realismo clásico y de la propia noción aristotélica de sustancia, en la forma que también ha sido indicada por

Inciarte, Llano y Nubiola (cf. Introducción).

Para abarcar este amplio programa de investigación el A. divide su monografía en tres partes netamente diferenciadas. En la primera parte se muestra la relación que Strawson estableció entre el *análisis, la lógica y la metafísica*, cuando compartió con el neopositivismo lógico la función terapéutica y a la vez sistemática que la filosofía debe ejercer en la autorreglamentación del lenguaje. Pero a diferencia de los neopositivistas, rechazó la interpretación extensional de la implicación material o filónica con que B. Russell analizó la estructura de la proposición, y que dio lugar a lo que Geach llamó la *teoría de los dos nombres* (es decir, tanto el sujeto como el predicado tienen que tener cada uno sus propios referentes empíricos). Por el contrario, Strawson siguió la interpretación intensional de la implicación estricta propuesta por C. I. Lewis, según la cual, la proposición sólo tiene un referente, pues la verdad de la proposición recae directamente sobre la necesidad deductiva expresada por el conectivo condicional que une indisolublemente a sujeto y predicado, sin necesidad de cópula. Por este motivo la filosofía tuvo que ejercer una nueva función especulativa, explicativa y constructiva a un tiempo, que no había sido advertida por los neopositivistas lógicos y cuyo único fin es determinar las condiciones de validez que hacen posible el uso intersubjetivamente correcto del lenguaje en base a este nuevo tipo de implicación estricta.

Strawson se distanció así claramente de las *metafísicas revisiona-*

rias de B. Russell, Quine y los neopragmatistas, cuando propugnaron un «reconstructivismo lógico», que debería sustituir nuestro lenguaje cotidiano por un lenguaje ideal basado en criterios puramente extensionales. Por el contrario Strawson propugnó una *metafísica descriptiva*, que en su opinión siempre está sobreentendida en cualquier forma de lenguaje, pero que de todos modos permite iniciar un nuevo análisis crítico-trascendental aún más radical que el kantiano. Efectivamente, ahora se trata de demostrar cómo, además de las representaciones, también el lenguaje impone unas categorías epistemológicas «a priori» o semióticas «a priori», que condicionan de un modo trascendental la objetivación de cualquier conocimiento de la experiencia. Aunque el A. opina, siguiendo a Geach, que estos análisis se pueden neutralizar desde dentro, y se les puede dar una interpretación semióticamente realista.

Pero en un segundo capítulo también se describe la *teoría semiótica de la predicación* propuesta por Strawson, siguiendo un método *descriptivo* que está basado en criterios estrictamente *categoriales* tomados del uso cotidiano del lenguaje. Se pudo mostrar así cómo un mismo término realiza distintas funciones en la proposición según desempeñe el oficio de sujeto o predicado de la proposición, y cómo en cualquier caso la proposición sólo tiene un referente empírico, pues el predicado siempre hace referencia a la realidad extramental a través del sujeto de la proposición. Además los términos compuestos y negativos pueden hacer de predicados, pero nunca de sujetos de la proposición. Por esto

BIBLIOGRAFIA

el predicado simplemente afirma «la verdad» «acerca de» (about») algo, mientras que el sujeto solamente «se refiere» a «está por» («stand for») algo. Hasta el punto de que ahora se tuvieron que proponer distintas teorías extralingüísticas capaces de dar razón de estas diferencias iniciales estrictamente gramaticales.

León Sánchez muestra las dificultades para acceder desde el lenguaje al ser real de cada cosa. Pues el sentido del ser no puede ser expresado a través de una forma predicativa, que siempre utiliza una función instaurada con lugares vacíos, incapaz de expresar el ser propio de cada ente (cf. pp. 196 y ss.). De igual modo que tampoco se puede expresar a través de un cuantificador existencial, como los que se utilizan en las oraciones privativas y meramente existenciales, pues en ambos casos solamente remiten según Strawson a una clase presupuesta, sin que se pueda garantizar la afirmación específica del ser propio de cada ente (cf. 185-202 y ss.). Hasta el punto de que el A. opina que, según Geach, el único modo semióticamente válido de acceder al *esse* tomista, o al ser propio de cada ente, es a través de los enunciados verdaderos negativos (cf. p. 205).

Por este motivo el A. opina que se debe utilizar la vía analítica como una propedéutica que permite vislumbrar por encima del ser veritativo, la posibilidad de un sentido metafísicamente más relevante del ser real. Pero una vez vislumbrada esta posibilidad se debe abandonar el experimento analítico, al menos en la forma nominalista que adopta en Strawson, y en su lugar da una primacía a la «intencio

recta», de la metafísica clásica, frente a la «intencio oblicua» propia de la actitud crítico-transcendental que, según el A., domina en la actual filosofía analítica.

La tesis central defendida a lo largo de esta monografía es una correcta interpretación realista de la tesis de la transformación semiótica de la filosofía, que conduce irremisiblemente a una neutralización desde dentro de los planteamientos críticos de la filosofía trascendental, para de este modo alcanzar una *renovación* en el modo cómo la metafísica clásica se fundamenta a sí misma.

CARLOS O. DE LANDÁZURI

LÓPEZ FRÍAS, Francisco, *Ética y política en torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, PPU, Barcelona 1985, 375 págs.

López Frías, se propone examinar los escritos políticos de Ortega a la luz de sus principios filosóficos, y llega a afirmar que «Ortega entiende la política en su más íntima radicalidad, es decir, como una ética».

Tras un prólogo de Julián Marías y una explicación de la propia «circunstancia» orteguiana en el contexto político de la época, se estudia los escritos políticos de Ortega, de los cuales resalta el autor su importancia sociológica, que reside en la comprensión de la vida humana como realidad «radical», es decir, «la vida humana individual en su inexorable dimensión social».

Tras presentarnos sus escritos políticos, en los que se incluye una

crítica al politicismo —política sin ética— y haber llegado a comprender la ineludible necesidad de transformación política, el autor nos presenta un concepto importante: la herencia que nos entrega el siglo XIX es lo que hay que recibir para superarlo después.

Estas herencias serán la desaparición del poder espiritual por la conjunción político-religiosa, la división de los hombres en «derechas» e «izquierdas», los conceptos de «federalismo» y «autonomía» y el racionalismo político, a cada uno de los cuales se dedica un apartado.

Existe una estrecha relación entre el descubrimiento de una nueva posibilidad de la filosofía y su «aversión» al siglo XIX: la obra de Ortega se alimentó de lo que pensaron las mentes lúcidas del siglo XIX, que asumió y proyectó sobre el siglo XX. Tal conjunción de lo ya pensado en el siglo anterior con la filosofía que surge, se dará en llamar «raciovitalismo».

En tal postura se van gestando conceptos que aúnan la ética y la política: así, los conceptos de minoría y masa —que el autor estudia en dos períodos separados por 1914—, socialismo —incluido el del propio Ortega, así como la crítica de éste al internacionalismo—.

Respecto al socialismo, supone para Ortega, «la única posibilidad de fortalecer la constitución de lo colectivo, donde se manifiesta la individualidad». Aunque de acuerdo en las líneas principales del tema individuo-sociedad con Fichte, Schelling, Schleiermacher y Hegel, mantiene con ellos divergencias, pues el Estado no debe ser, según él, «el organismo unificador de elementos heterogéneos». Estas son

las líneas principales del socialismo orteguiano, junto con el rechazo de la lucha de clases y el internacionalismo.

El cuarto capítulo constituye el núcleo del pensamiento orteguiano, en el que trata a fondo las relaciones entre el individuo y la sociedad. El hombre desarrolla su individualidad *en y gracias a* lo social; está impregnado de los demás desde que nace y no se concibe en radical soledad: tal tesis afirma lo social y al individuo como realidades inseparables y complementarias, de modo que la fundamentación de lo social en la vida individual designará a ésta como la realidad radical.

Los tres últimos capítulos presentan la situación política de España afectada por la herencia del XIX, a raíz de la cual se producen una «vieja» política y una «nueva» política, que tienen como consecuencia un equilibrio inestable que conjuga la realidad con la ficción, en el cual «se llega a una auténtica falsificación de toda la realidad española, donde se vivirá *el hueco de la propia vida*». Se aplaude la mediocridad, porque no hay experiencia de lo profundo. Ortega opone esta actitud de la España oficial a la España real, con el mismo propósito con que se opone lo muerto a lo vivo, la ficción a la realidad.

Concluye el libro con un balance objetivo, que se caracteriza como tantos pasajes, por defender a Ortega de las abundantes interpretaciones que se le han hecho.

Afirma López Frías que «una de las principales aportaciones de este libro es mostrar la necesidad de que los escritos políticos de Ortega deben ser leídos filosóficamente».

BIBLIOGRAFIA

El autor presenta la filosofía orteguiana en un trabajo riguroso, tanto por la profundidad con que los temas son tratados como por el abundante material manejado.

Como afirma de él Julián Marías: «he visto cómo su pensamiento sobre tales cuestiones (de Ortega)... brota de su instalación en la filosofía, de su visión filosófica de la realidad y dentro de ella, en aquella provincia suya que es la vida social y su aparato estatal y político».

TERESA IRIBARNEGARAY

ROSEN, Stanley, *The Limits of Analysis*. Basic Books, Nueva York, 1980.

Hay una frase ligeramente malintencionada de Kant que indica que en la historia de la filosofía, la figura de Aristóteles representa el trabajo, mientras que el ejemplo que da Platón es el de señor. Stanley Rosen, profesor de filosofía de la Universidad de Pennsylvania, ha dado la vuelta a esta frase, observando que la insistencia en que un laborioso y metódico análisis al estilo de Aristóteles resuelva o incluso disuelva todos los problemas es un sueño, una postura subjetiva. Sin contar, por otro lado, que el soñador Platón, p. ej. en el *Teeteto*, desarrolló esmeradamente sus propias armas analíticas.

El mundo de habla inglesa ha sido dominado durante casi todo el s. XX por el propósito de hacer filosofía con el mismo rigor y claridad de la ciencia. Esa parcialidad ha llevado a los propios analíticos

a creer a veces que con una alusión irónica en vez de una comprensión razonada, habían destruido posiciones antitéticas a la suya. El proyecto de acercar la filosofía a la ciencia no es nuevo; al principio de la época moderna lo intentaron Descartes y Spinoza con menos sentido de trabajo en equipo, pero con bastante más estilo que los filósofos analíticos (o como se llamaban a sí mismos durante los años 30 y 40, «positivistas lógicos»). Tampoco pretende decir Rosen que sea ilegítimo ese proyecto en lo que tiene de constructivo; precisamente el ejemplo de Aristóteles enseña cómo no detenerse en la mera metodología, dándole a la vez toda la importancia que se merece. Lamentablemente, los analíticos no reconocen ni una remota paternidad intelectual de Aristóteles. Al contrario, su maestro en epistemología es Kant.

En un nivel de su trabajo Rosen ha mostrado la insuficiencia técnica del tratamiento analítico de conceptos como intuición, esencia, negación, existencia y totalidad. Es decir, la filosofía analítica, sea en los textos clásicos del siglo pasado de autores como Frege o en sus practicantes más actuales como Kripke, a veces usa y otras rechaza conceptos como intuición, sin explicitarlos adecuadamente. A través de la exposición de autores como Quine, Davidson o Lewy, Rosen desarrolla su tesis de fondo de que el anti-psicologismo de todos los autores influidos por Frege es insuficiente. Es correcto distinguir entre relaciones ideales de inferencia y reales procesos psíquicos; pero es necesario desarrollar una psicología filosófica; hay que tener un concepto de alma más complejo

BIBLIOGRAFIA

que el de «mente» que la filosofía analítica ha heredado de Descartes.

En otro nivel, Rosen quiere situar a la filosofía analítica dentro de la historia del pensamiento occidental. La ve como la última manifestación del espíritu de la Ilustración, del sueño de la perfecta lucidez. La filosofía analítica arranca precisamente del momento histórico en que se pierde la conexión entre el bien y la inteligibilidad. Si, recuerda Rosen, el libro del Génesis nos cuenta que Dios miró al mundo y vio que era bueno, Nietzsche encarna el espíritu de una época que dice que nada es en sí ni bueno ni malo. Nietzsche, por supuesto, no fue un filósofo analítico, pero hace explícito una especie de voluntarismo implícito en la Ilustración. La posición de Nietzsche en el plano ético de que el hombre crea el significado de las cosas lleva directamente, según Rosen, al pragmatismo en el plano semántico de Nelson Goodman; éste ha escrito sobre distintas formas de crear el mundo («different ways of world making»).

Rosen escribe con cierto sentido de humor erudito: hace ver un parentesco intelectual entre Kripke y los teólogos musulmanes medievales de la secta *mutakalimun*, en su doctrina sobre la radical contingencia del mundo. Sin embargo, aunque procura desdramatizar, escribe con la finalidad seria de defender a la inteligencia contra lo que es todavía una corriente potente. En este sentido, es su labor paralela a la de autores como Alisdair Mac Intyre, que con paciencia y estilo reintroducen la práctica de la metafísica.

JAMES COLBERT

SCHNEIDER, Peter-Paul, *Die «Denkbücher» Friedrich Heinrich Jacobis*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986, 573 págs.

Jacobi es una figura de la filosofía alemana del s. XVIII-XIX que difícilmente puede ser marginada. Tras la edición crítica de su *Epistolario* es de esperar que se inicie la de sus obras.

Varios son los escritos que están contribuyendo a clarificar la génesis de su filosofía. Y el de Schneider es una aportación valiosa en este sentido.

Entre los hombres de negocios del XVIII existía la costumbre de llevar en cuadernos apropiados las referencias, observaciones, etc., de los asuntos sociales y económicos que podían afectar a sus intereses, incluyendo entradas y salidas de mercancías, etc. Estos cuadernos eran llamados *Kladden*.

Jacobi, que era un hombre de negocios, seguía la costumbre de anotar otra suerte de intereses (los filosóficos o especulativos) al modo de los negociantes natos. En 13 cuadernos encerró la mayor parte de lo que vendría a ser el núcleo de sus posiciones y el reto de sus polémicas. Los *Kladden* conservados tienen apariencia de «Diarios», aunque sólo lo son en parte: vienen a ser como un *magasin* de bocetos provisionales, cuadernos de proyectos. Incluyen noticias leídas u oídas (de revistas, publicaciones, conferencias, conversaciones, etc.). Están salpicados de pensamientos sobre la propia filosofía de Jacobi. Asimismo encontramos en ellos noticias sobre acontecimientos políticos y sociales, fragmentos de cartas, datos autobiográficos (pocos),

BIBLIOGRAFIA

valoraciones de obras filosóficas y de personas, fragmentos de traducciones, asomos de polémica, formulaciones de títulos. Aunque en su mayor parte están escritos en alemán, abundan páginas en francés —idioma que Jacobi dominaba a la perfección, desde su estancia en Ginebra—.

El libro de Schneider comprende seis capítulos con abundancia de aparato crítico, dedicados respectivamente a estudiar el trasfondo bio-bibliográfico de Jacobi, la historia de los cuadernos de notas (*Kladden*), las fuentes de estos cuadernos, el análisis de su contenido, la estructuración filosófica de las polémicas que encierran (con Kant, Fichte, Schelling, etc.), y la comparación de estos cuadernos o *Kladden* con la obra del filósofo.

Los *Kladden* —llamados por Schneider «Denkbücher»— son algo así como el archivo personal de Jacobi, sin clasificar, vertido en cuadernos que recogen ideas, proyectos, noticias, reseñas, citas simples o comentadas, reflexiones, esbozos de cartas, un largo etcétera.

Interesantes son las valoraciones de los grandes filósofos del tiempo, referentes a la recepción de sus doctrinas.

Es de esperar que tras este esfuerzo crítico de Schneider —llevado a cabo con notable habilidad— sean pronto publicados estos cuadernos, los cuales ayudarán inestimablemente a esclarecer muchos puntos oscuros del filósofo de Pempelfort, cuya doctrina fue expresión inmediata y sincera de su propia vida. Especialmente importantes son las observaciones que se encuentran sobre la relación entre ser y saber, concepto y realidad,

entendimiento y razón. En torno a estos temas ha girado la filosofía post-ilustrada. Y a Jacobi se debe buena parte de los estímulos para superarla.

JAN CRUZ CRUZ

SELVAGGI, F., *Filosofía del mundo. Cosmología filosófica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1985, 591 págs.

Filippo Selvaggi, junto con Gilson, Maritain, Heidegger y Fabro, son probablemente los autores neoescolásticos actuales que más interés han mostrado, con posterioridad a Duhem, por las paradójicas relaciones que a lo largo de la historia del pensamiento se han establecido entre el positivismo y el tomismo. A este respecto la presente investigación toma como punto de partida la crisis de fundamentos que se ha producido en la tradición neopositivista lógica con posterioridad a *La lógica de la investigación científica* de Karl Popper y a la formulación del teorema de Gödel, a la vez que también se intenta superar esta situación mediante la orientación aristotélico-tomista que Gilson y Fabro imprimieron al giro antropológico heideggeriano. Con este fin el A. del presente manual defiende un *racionalismo crítico fragmentado* o un *falsacionismo sofisticado*, que en cierto modo es similar al propugnado por Lakatos, pero que en cualquier caso se contrapone al *falsacionismo dogmático* de los empiristas clásicos, o al *falsacionismo ingenuo antihistoricista* de Mach, Duhem y Poincaré,

BIBLIOGRAFIA

o al *falsacionismo convencionalista* de Popper, o al *falsacionismo relativista* de T. S. Kuhn, por cuanto se considera que una teoría científica sólo se puede rechazar si previamente ya se posee otra mejor que está contrastada con la propia experiencia. Por este motivo el A. otorga una primacía a la reflexión filosófica en la fundamentación de la actividad científica, y se ve obligado a admitir unos principios metafísicos y gnoseológicos que garanticen la conmensuración mutua de las distintas teorías y paradigmas científicos, a partir de una aceptación previa de la teoría clásica de los *tres grados de abstracción* (cf. 174-184 pp.).

En este sentido la reflexión filosófica, según Selvaggi, es un saber previo a la propia ciencia experimental, que determina de un modo «a priori» las condiciones formales de posibilidad e inteligibilidad que deben reunir los objetos de la experiencia por su simple pertenencia a un ámbito físico-natural específico. Aunque de todos modos este nuevo análisis que ahora se propone no se puede alcanzar mediante un mero cálculo deductivo, o por una simple proyección transcendental de formas «a priori» subjetivas, como pretendió el racionalismo dogmático de Descartes, Leibniz o Wolff, o la propia filosofía transcendental kantiana. Por el contrario, estas condiciones sólo se pueden llegar a conocer mediante un proceso de *abstracción* que, a partir de la experiencia sensible, separa los distintos constitutivos formales que de un modo universal y necesario se atribuyen progresivamente a los seres físico-naturales. De este modo se justifica un nuevo *racionalismo crítico frag-*

mentario en el que los grados superiores de abstracción orientan a los inferiores, hasta localizar un tercer grado de abstracción propiamente metafísico, que tiene por objeto el conocimiento de la esencia y del ser propio de cada ente. A la vez que también deduce los principios constitutivos comunes a todos los entes, ya sean materiales o espirituales, así como las condiciones formales que determinan de un modo «a priori»/«a posteriori» la objetividad científica (cf. pp. 185-210).

Para llevar a cabo este ambicioso proyecto intelectual la investigación se divide en dos partes netamente diferenciadas. En la primera parte, titulada *El conocimiento del mundo*, el A. pone de manifiesto los presupuestos críticos que siempre están sobreentendidos en la aplicación de cualquier método científico, en razón de los distintos grados de abstracción utilizados por cada uno de ellos. En este sentido se considera que la propia actividad científica carece de sentido si no se presupone un «ser en el mundo» por parte del hombre, así como un *ser real* por parte de ambos. Además sólo es posible el uso especulativo del intelecto humano en sus distintos grados de abstracción, si además de prescindir de la materia individual de cada objeto, o de la materia común a todos ellos, o de la propia cantidad dimensiva, también se presupone la existencia previa de otros principios metafísicos que siempre acompañan a aquellas entidades físicas. De este modo el uso en común de un método hipotético-deductivo como el de la ciencia experimental, o de un método formal-axiomático como el de las ma-

BIBLIOGRAFIA

temáticas, exige admitir otros supuestos metafísicos previos al nivel cualitativo o puramente cuantitativo, que sólo pueden ser conocidos en el tercer grado de abstracción. Sólo así se puede acceder a una nueva cosmología filosófica que, al igual que la ciencia físico-matemática en Santo Tomás, se define como un saber intermedio que aplica las conclusiones de la metafísica especulativa al ámbito específico de lo físico-natural. A la vez que también alcanza un conocimiento reflexivo-crítico de los presupuestos transcendentales que siempre están sobreentendidos de un modo «a priori» en cualquier conocimiento científico; y de este modo determina las condiciones formales de posibilidad e inteligibilidad de su propia constitución objetiva.

Pero además de localizar los distintos niveles epistemológicos del conocimiento científico, en una segunda parte, titulada *La naturaleza del mundo*, el A. describe los distintos niveles de realidad que se atribuyen al ente sensible en cuanto ente, por formar un conjunto de seres físico-naturales que configuran un Mundo material o Cosmos creado. El A. se cuestiona así las paradojas que acompañan al continuo material, al infinito físico-matemático y a la naturaleza metafísica de la cantidad, y las resuelve mediante una oportuna distinción entre el espacio físico y matemático, así como entre el infinito actual, que propiamente sólo se da en Dios, y los distintos infinitos potenciales que también se dan en las criaturas. Posteriormente se definen las nociones de movimiento, espacio y tiempo, y se localizan los problemas gnoseológi-

cos y metafísicos que plantea su naturaleza física y matemática en la teoría de la relatividad. A continuación se analiza la actividad y el dinamismo de los distintos niveles cualitativos de los seres materiales que, además de exigir un nivel cuantitativo previo, también requieren la mediación de causas físicas y leyes naturales proporcionadas, ya sean deterministas o simplemente estadísticas. Seguidamente se caracteriza la sustancia material como sustrato previo de la cantidad y la calidad, conocida de un modo «per accidens» a través de los accidentes y sujeta a una ilimitada capacidad de transformación, lo que exige la aceptación previa de una esencia metafísica al modo como la explica la teoría hilemórfica. Finalmente se procede a un estudio cosmológico del universo material en cuanto tal, tanto desde el punto de vista de su esencia propia, como de los rasgos accidentales que se le atribuyen por constituir el término de referencia del conocimiento, de la ciencia y del actuar humano.

En conclusión: Selvaggi ha llevado a cabo un ambicioso proyecto intelectual que estaba pendiente de realización y en el cual se ha puesto de manifiesto cómo la teoría clásica de la *abstracción* sigue aportando el instrumental heurístico imprescindible para establecer una correcta relación de subalternación entre los objetos materiales y formales de las distintas ciencias especulativas, así como entre los distintos niveles de conocimiento y de realidad. De este modo se describe con precisión la estrecha relación existente entre la cantidad y la cualidad, o entre la sustancia material y el Cosmos físico, simi-

BIBLIOGRAFIA

lar por otra parte a las relaciones mutuas que también se establecen entre las matemáticas y la física, o entre la metafísica especulativa y la propia cosmología natural. Evidentemente la propuesta del A. no deja de tener dificultades, y él mismo reconoce que el paralelismo establecido entre los *grados de abstracción* y los *niveles de reflexión* en ocasiones ha conducido a un ultrarrealismo exagerado, o a un planteamiento transcendental del problema de la ciencia, en el que se han acabado confundiendo las condiciones formales que el pensamiento impone al conocimiento de lo real, con los principios metafísicos que la realidad impone al pensamiento. De igual modo que también se le podría atribuir un cierto anacronismo histórico al atribuir a Santo Tomás una visión falsacionista e hipotético-deductiva de la cosmología natural, que está muy lejana de la descripción aristotélica y necesitarista que mantuvo respecto al mundo celeste. Pero frente a

estas posibles críticas el A. adopta desde un principio una actitud realista moderada respecto a las condiciones formales que la lógica impone al conocimiento de lo real, y resuelve los problemas gnoseológicos y metafísicos planteados mediante una teoría racionalista-crítica de los saberes subalternados, que se muestra de algún modo conforme con el *falsacionismo sofisticado* que ha sido recientemente defendido por distintos autores postpopperianos. Sólo así se ha podido liberar a la cosmología natural tomista de los apriorismos gnoseológicos que le imponía la física celeste aristotélica y, sin traicionar la originalidad de sus planteamientos ontológicos, se ha localizado un núcleo metafísico estable, que también justifica de un modo «a priori/a posteriori» las sucesivas aportaciones de la mecánica newtoniana y de la teoría de la relatividad de Einstein.

CARLOS O. DE LANDÁZURI