

CABALLERO HARRIET, Fco. Javier:
*Naturaleza y derecho en Jean
Jacques Rousseau*, Bilbao, Ellau-
ría, S.A.L., 1986, 188 págs.

La obra gira en torno a los temas «Derecho», «Derecho Natural» y «Naturaleza Humana» en Jean Jacques Rousseau. En Sección Primera de esta primera parte titulada *Rousseau: un gran problema visto desde la óptica de las obras generales*, se expone el elenco de criterios sobre el rigor y estructura intelectual de la obra rousseauiana. En Sección Segunda, cuyo título es *Del análisis del problema a partir de estudios monográficos: las incógnitas del problema*, se desmenuza la cuestión.

En Segunda Parte se dan unos «retazos» sobre el «método» en Rousseau. Este problema se menciona de modo explícito en Sección Primera de esta segunda parte titulada *Aspectos del método*. Al analizar esta cuestión muestra la coimplicación de dos «oficios»: a) el quehacer epistemológico y b) el análisis conceptual de términos tales como «Historia», «Temporalidad», «Posibilidad», «Facticidad», «Existencia», etc. Así en Sección Segunda de esta parte se

afronta la interconexión epistemológica de estas nociones, titulada *Aspectos de la Historia*. Al final de esta parte llama a testificar al «Second Discours».

En Tercera Parte realiza un estudio del objeto central, el hombre. Por ello esta parte lleva como título para cada una de sus dos secciones *Aspectos de la Antropología: el físico del hombre rousseauiano* y *Aspectos de la Antropología: de lo moral del hombre rousseauiano*. Al tratar la antropología hace intervenir conceptos como «instinto», «afectividad», «libertad»... En la primera sección el análisis del problema antropológico se hace desde un punto de vista de la Antropología Física y en la segunda desde la Filosófica. En relación a los conceptos claves es necesario utilizar la información que nos dan otras disciplinas. Se irá comprendiendo la necesidad de hacer una «biografía» epistemológica de las nociones que entran en juego con carácter cambiante a lo largo de la historia del pensamiento.

En Cuarta Parte se muestran las nociones de «piedad» y «amor de sí» y el sentido que tienen en Rousseau. En el análisis de estos con-

ceptos se sigue la misma pauta que en el resto del libro. Invitar al lector actual-futuro-investigador al estudio sosegado y sereno de los términos implicados.

Podría ocurrir en *Naturaleza y Derecho en Jean Jacques Rousseau* que en una primera etapa, el usuario al comenzar el libro se sienta meramente un lector. A medida que su lectura avanza, entra en la segunda fase en la que prende en él esa «locura» de la investigación, de modo que al terminar la lectura del libro ha experimentado por una parte la necesidad del estudio, a la par que una cruda sensación de ignorancia, aquella que ya Sócrates describiera cuatro siglos antes de nuestra era.

No es únicamente el joven que comienza la Universidad quien puede sentir el estímulo de la investigación, pues en la obra se articulan dos factores importantes:

1) El rigor de los planteamientos, señalando abundante número de fuentes que el investigador ya experimentado puede ampliar.

2) El diseño de las teorías científicas que Rousseau tiene a su alcance, permitirá al investigador experimentado observar cómo quedan sin tematizar suficientemente algunos conceptos que el escritor francés usara.

Esta insuficiencia quizá haga «pensar» en el investigador para afrontar con responsabilidad y garbo el estudio, de tal manera que dichas aportaciones contribuyan al diseño y realización social de tal modo entrelazadas que permitan desarrollar al máximo la libertad de cada hombre y —por ende— de todos los pueblos.

M. A. ZABALZA GOICOECHEANDIA

CRUZ CRUZ, Juan: *Libertad en el tiempo. Ensayo sobre la historicidad humana*, Ed. Universidad de Piura, Perú, 1986, 221 págs.

El hombre está determinado en su ser por la historicidad. Propiamente hablando el hombre es el único ser del Universo que tiene historia. ¿Qué hay en el hombre que nos permite realizar esta afirmación? ¿Con qué estructuras cuenta el ser humano que, a diferencia del resto de los seres del mundo, nos permiten asegurar que el hombre es un ser histórico?

El autor trata en diez capítulos del tiempo y la historicidad, del presente histórico y del tiempo mítico, de la individualidad y socialidad en el sujeto histórico, de la libertad en el tiempo como tradición, de la tradición y el tradicionalismo, del progreso y de la historia, del naturalismo y del historicismo, de la evolución y de la historia, de la historia natural de la familia, del futuro y de la utopía.

En el análisis de la historicidad humana hay que tener en cuenta una serie de elementos que caracterizan la vida del hombre. Pero podemos adelantar ya que la historia sólo es posible por la libertad: el hombre tiene una existencia libre. Y el despliegue de esta libertad en el tiempo es la historia.

El primero de esos elementos a considerar es el tiempo. El hombre está inmerso en lo temporal y es un ser histórico porque la temporalidad no afecta esencialmente (sí accidentalmente) al espíritu humano, que es capaz de trascender la historia para decir lo que la his-

BIBLIOGRAFIA

toria misma es. El hombre vive en un tiempo presente. El presente es el nexo entre el pasado y el futuro: las posibilidades reales humanas, heredadas del pasado, son transmitidas al futuro por mediación del presente. De manera que la historia es tradición o entrega de modos de vida, de estilos. Y la tradición es posible por la libertad: el hombre se abre al mundo mediante su inteligencia y su voluntad para determinarse libremente. El contenido que se transmite, lo legado, es un valor permanente que encierra la exigencia de ser transmitido de generación en generación y su aceptación racional es propia de lo que podemos llamar «espíritu tradicional».

La idea de progreso está directamente implicada en la noción de historia. ¿Qué sentido dar a la idea de progreso? Por progreso se entiende un perfeccionamiento, un movimiento orientado hacia una meta que es un valor. En la historia, el progreso es innegable en algunos órdenes (científico-técnico, socio-político...), pero no se da de un modo automático: incluso puede hablarse de un proceso de deshumanización en el orden moral. La esencia del hombre es siempre la misma: por eso el hombre está abierto a las mismas fuentes de felicidad y expuesto a los mismos peligros. El sujeto humano tiene historia: no es su historia, como pretenden las diferentes formas de historicismo, sino que tiene una naturaleza. Esta ha de interpretarse como principio del movimiento y operación de cada ser, y a la vez, como principio de reposo (continuidad y permanencia de mi mismo sujeto a través del cambio). El hombre se hace una forma de vida

partiendo de un amorfismo de conducta extremo (libertad fundamental), no a partir de un amorfismo de naturaleza.

Lo específicamente histórico hay que retrotraerlo al ámbito de la libertad, como novedad ontológica en el tiempo. En ella hemos de encontrar los mecanismos por los cuales se realiza la historia. La historia es el despliegue de las posibilidades reales de las facultades en cada circunstancia. La actualización de las virtualidades de las facultades tiene dos aspectos: ejercicio (especificado por el objeto natural de la facultad) y uso (especificado por el objeto que el hombre libremente se propone, de manera que sus actos se destinan a un plan de conjunto). El uso es un acto de la voluntad. Así, podemos definir la historia como un proceso (cada estadio sucede al que le precede y se apoya en él) real (la posibilidad queda en la facultad natural de modo actualizable como hábito). Con el modo de usar lo adquirido se rompe la aparente identidad entre evolución e historia.

Si nos remontamos al origen mismo de la humanidad, al inicio de la historia, se nos patentiza su identidad con el origen de la familia, institución que no se desarrolla por «grados evolutivos». La familia, comunidad básica en la que los hombres viven, tiene un fundamento supratemporal que es el amor, lazo que une a dos personas que se subordinan a un bien común que se pretende realizar. Y el amor sólo es posible en libertad.

¿Hacia dónde se dirige la historia? Al hacernos esta pregunta pasamos de la Morfología Histórica (estudio ontológico de los hechos históricos) a la Teleología Histórica

BIBLIOGRAFIA

(indaga a dónde va la serie de hechos). La consideración de la escatología excluye toda utopía. La utopía, al eliminar el fin suprahistórico del ser temporal, se convierte en una secularización de la escatología. Toda la historia humana tiende a esa transposición como hacia una meta salvadora. La utopía, por tanto, es una alienación histórica; sólo si hay un más allá donde todo esfuerzo sea juzgado y reciba recompensa, podrá el hombre sentir con alegría su esfuerzo de mejora social y política.

Así, ha quedado suficientemente caracterizada la forma o estructura del ser histórico que es el hombre. La Filosofía Clásica nos ha brindado los elementos que nos permiten desentrañar la esencia de la historicidad humana. Tales elementos pueden reducirse a tres: temporalidad, socialidad y libertad caracterizan los eventos humanos que constituyen la materia de la historia. Respecto a la forma, al cómo del ser histórico, hay que decir que consiste en la pervivencia que el pasado tiene en el presente y que posibilita al futuro. Se trata, por tanto, de una continuidad: por ella el hombre no comienza su vida desde cero, sino que nace instalado ya en un estilo de vida, el de su comunidad, en el que subyace todo lo que históricamente se ha acumulado. En la Historia se da la conjunción de dos elementos contrapuestos entre sí: el tiempo y la libertad, que está más allá de todo tiempo por radicar en el espíritu humano, que es un principio supratemporal. Pues bien, dependiendo de la interpretación que se dé de estos elementos morfológicos o estructurales saldrán interpre-

taciones teleológicas de la Historia muy distintas. ¿A dónde va esa serie de hechos que constituye la Historia? Círculo o recta son las dos posibles respuestas —cuyo desarrollo, no iniciado en este libro, tuvo el honor de seguir en clases del profesor Cruz— a esta pregunta: o eliminación del fin de la Historia o consideración de un fin de la Historia (fin temporal o supratemporal).

La Historiología morfológica o estudio ontológico de los hechos históricos se completa con una Historiología teleológica. Ambas perspectivas, en su conjunción, constituyen la indagación filosófica de la Historia como realidad.

BEGOÑA CAVERO MARTÍNEZ

CHEVALIER, Jean, y GHEERBRANT, Alan: *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Editorial Herder, S. A., 1986, 1.092 páginas.

Este diccionario no es un compendio de definiciones, ya que un símbolo escapa a toda definición. Lo que pretende es describir relaciones de imágenes, ideas, creencias y emociones. Pone el acento tanto en lo simbolizante como en lo simbolizado. Las interpretaciones se hacen sin un sistema preconcebido. A veces hay interpretaciones personales, pero cada apartado queda abierto.

Ello es así porque la percepción de un símbolo es eminentemente personal. El símbolo tiene la propiedad de sintetizar en una expresión sensible todas las influencias

BIBLIOGRAFIA

de lo inconsciente y de la conciencia, de las fuerzas instintivas y mentales en conflicto o en camino de armonizarse.

El símbolo es más que un signo, está cargado de efectividad y de dinamismo. La historia del símbolo atestigua que todo objeto puede revestirse de un valor simbólico, ya sea natural o abstracto.

La percepción del símbolo excluye la actitud de simple espectador y exige una participación del autor. El símbolo sólo existe en el plano del sujeto, pero sobre la base del plano del objeto. Cada uno ve en el símbolo lo que su potencia visual le permite percibir.

El símbolo lleva a cabo varias funciones como la de exploración, la de sustitución, la de mediación, unificación y transformación de energía psíquica, con distintos elementos y vecciones pedagógicas, sociológicas y transcendentales.

Este diccionario, que contiene unas mil doscientas voces, presenta un conjunto de símbolos con intención de incitar a la reflexión personal. Intenta poner al lector en situación de descifrar por sí mismo muchos enigmas. Explícitamente expresa el autor, aludiendo a Nietzsche, su deseo de que el libro sea sobre todo «un diálogo, una provocación, un llamamiento, una evocación...», animando a hacer observaciones críticas o complementarias. Además, la factura homogénea de sus dibujos, unos trescientos, manifiesta el carácter universal y permanente de la expresión simbólica.

Este diccionario será útil en historia de las civilizaciones y religiones, filosofía, lingüística, antropología cultural, historia y crítica del arte, sociología, psicología, filología,

artes plásticas, música, arquitectura, literatura, ciencias de la información, y otras muchas disciplinas.

JUAN CRUZ CRUZ

FORBES, G.: *The Metaphysics of Modality*, Clarendon Press, Oxford, 1985 (257 págs).

El presente libro ofrece, en mi opinión, menos de lo que el título promete. Su objetivo —como explica Forbes en el prólogo— es doble: aspira por una parte a proporcionar al lector una introducción a la lógica moral y por otra desea «hacer una contribución a la literatura sobre esta materia, que pueda ser de interés para los que trabajan en ella» (p. v).

Al primer objetivo se dedican los dos primeros capítulos por medio de una presentación introductoria y rigurosa de la lógica modal proposicional y de primer orden; quizá debido a la dificultad técnica de la materia, no resulta totalmente asequible para los no expertos en lógica modal. Tiene cierto interés llamar la atención cómo —desde un punto de vista lógico— «la controversia acerca de los hombres —afirma Forbes (p. 31)— es irrelevante para la metafísica de la modalidad aunque los argumentos de la necesidad de la identidad parezcan depender de cómo se trate a los nombres. Pero ésta es una concepción errónea: la necesidad de la identidad afirma que una cosa no puede ser muchas, ni muchas una sola, tesis que no tiene implicaciones para la semántica de los nombres». Esta afirmación —válida

en líneas generales— es por lo menos inexacta históricamente: desde Frege la discusión acerca de los enunciados de identidad está comprometida con el estatuto de los nombres propios.

A partir del tercer capítulo en el que se estudia la distinción entre modalidad *de re* y modalidad *de dicto*, Forbes se va adentrando en los problemas semánticos que plantea la lógica de los mundos posibles y sus «compromisos ontológicos», es decir, Forbes estudia la manera de justificar las diversas interpretaciones ontológicas de las tesis modales. En el capítulo 3.º da cuenta de la actitud negativa de Quine hacia la modalidad *de re*, de las dificultades de la noción de identidad trans-mundial de la *counterpart theory* de Lewis («teoría de las réplicas») como alternativa al problema de la identidad de los objetos en los diversos mundos posibles, y de la objeción de Kripke y Plantinga hacia Lewis por distorsionar con su modelo teórico el contenido de los juicios modales ordinarios.

En «Metafísica para la semántica» (cap. 4.º) Forbes defiende la *naturalidad* de los mundos posibles (p. 71) e intenta esclarecer su *status*. Sostiene en principio una concepción no realista según la cual todo el lenguaje de mundos posibles puede ser considerado metafórico, pero se echa de menos una directa apelación a las explicaciones de Kripke sobre esta cuestión y —como señala E. J. Lowe en *Mind* (vol. XCV, 1986, p. 136)— un manual de argumentos realistas sobre los mundos posibles.

El capítulo 5.º «Una teoría modal: las esencias de los conjuntos»

desarrolla con cierto detalle un sistema modal de conjuntos para proporcionar un paradigma interpretativo de las propiedades esenciales no triviales de organismos y artefactos, y de sus condiciones de identidad a través de los mundos posibles. Este capítulo permite advertir con nitidez la limitación metodológica de Forbes para hacer la metafísica que anuncia el título del libro. «Por ejemplo —indica en p. 97— la propiedad de existir es obviamente esencial para todo objeto *x*, independientemente de qué clase de cosa *x* sea». Una afirmación de este tenor es heredera de la asimilación realizada por Quine del término «esencial» al de «importante», pero renuncia ya desde su formulación a siglos de especulación metafísica.

«La necesidad de origen» es el título del capítulo 6.º en el que en polémica con Colin Macbinn discute el ejemplo de «propiedad esencial» ofrecido por Kripke en «*Naming and necessity*»: es esencial a una persona proceder de sus padres efectivos (es decir, del espermatozoido y del ovocito efectivo del que procede). El capítulo 7 está destinado a la discusión de las paradojas acerca de la identidad de artefactos, de las que la del Barco de Teseo es una de las más conocidas. Dos observaciones deseo hacer a este capítulo: 1) Advertir que las «esencias individuales» de los artefactos son «vagas» ya que sus piezas son recambiables y su diseño podría ser diverso, podía haber conducido al autor a considerar la tesis clásica que desde Aristóteles entendió la esencia de los artefactos como extrínseca al artefacto mismo —su utilidad—, mientras considera

BIBLIOGRAFIA

accidental la materia concreta de su composición. 2) La eventual aplicación del predicado «persona» a los embriones y la discusión acerca del aborto no puede ser despachada en una nota a pie de página, sin citar siquiera el trabajo de J. Nelson: «*Avortion and the causal theory of names*» (1980). «Sin recomendar ninguna posición particular en el tema del aborto —concluye Forbes (p. 167, n. 10)— lo que se puede decir incontrovertidamente es que cuando depende gran importancia de donde tracemos la raya que estamos forzados a trazar a causa de determinadas presiones prácticas o morales, lo mejor que podemos hacer es procurar que la raya quede de tal manera que ningún caso que claramente deba estar en un lado esté en el otro, o incluso cerca del límite».

Del capítulo 8 «Sustancias, propiedades y eventos» resulta interesante la discusión del esencialismo de Lombard y del argumento de la Tierra Gemela del Prof. Putnam, cuyo alcance genuinamente esencialista no parece advertir Forbes. En el último capítulo «La justificación de los conceptos modales» el Prof. Forbes «hace algunas interesantes sugerencias —aunque algo programáticas— relativas a la fundamentación de la necesidad y la posibilidad *de re* —(p. 138)— defendiendo una explicación conceptualista frente a otras alternativas como el convencionalismo y el psicologismo. A la vista de la importancia de este tema —concluye Lowe (p. 138)—, es quizá una pena que Forbes no diga más acerca de ello».

Con este libro, Graeme Forbes, Profesor Asociado de Filosofía en la Tulane University de New Orleans, nos ofrece un trabajo valio-

so y sugestivo sobre la modalidad, pero más afín a la lógica que a la metafísica, entendida ésta como algo más que filosofía de la lógica o semántica.

J. NUBIOLA

GÓMEZ ROMERO, Isidro: *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid, Editorial Cíncel 1986, 224 páginas.

A los avances científicos y tecnológicos contemporáneos no ha respondido nuestro tiempo con un auténtico esfuerzo por captar a quien los ha realizado: al sujeto humano. Es más, el extraordinario progreso experimentado por algunas ciencias positivas, especialmente por la biología, por la psicología, por la sociología y por la historia, ha conducido a visiones parciales y reduccionistas del ser humano que han impedido su cabal comprensión. Con la desintegración del ser humano, surge la quiebra de la razón y la anulación del mundo de los valores.

De ahí, la actualidad y oportunidad de esta monografía sobre *Husserl y la crisis de la razón*.

La crisis de la razón es una herencia de la modernidad filosófica. Por ello, la fenomenología exige la resolución de los problemas que ni el racionalismo objetivista, ni el subjetivismo empirista, ni el idealismo alemán supieron afrontar. Sólo una interpretación no restrictiva de la razón permite avanzar sobre estos sistemas filosóficos: una interpretación de la razón que tenga como norte su universalidad e infinitud, caracteres esenciales del quehacer filosófico.

BIBLIOGRAFIA

Pero para lograr estos objetivos se necesita una metodología adecuada. Es ésta una cuestión básica. Husserl la estudia en la fenomenología general o introductoria, la cual, según queda expuesto en *Ideas I*, se ocupa de su estatuto científico y, en especial, de su método característico. En la monografía comentada se exponen las dos modalidades de reducción que componen el método fenomenológico (la reducción eidética y la reducción trascendental) y las principales exigencias del mismo.

La obra citada no se limita a ser una interpretación de los escritos más conocidos de Husserl. La formación filológica del expositor le permite adentrarse en la última etapa de su pensamiento, que encuentra la máxima expresión en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En ella, se aborda el mundo de la vida, que había quedado como residual en la filosofía de Kant. Merced a la síntesis universal de las operaciones de la subjetividad trascendental, se nos presenta el mundo como «algo dado de antemano» de forma permanente. Gómez Romero enriquece su exposición del mundo de la vida con múltiples textos que ven su luz en lengua española por vez primera.

El último capítulo dedicado a Dios como «Telos» del universo es sumamente sugerente. Esta es una temática aún no muy trabajada dentro de la fenomenología y, por ello mismo, exigirá una mayor atención en el futuro.

La obra está prologada por A. Millán Puelles, gran conocedor desde su juventud del pensamiento de Husserl, al que ha dedicado varios trabajos y con el que frecuentemen-

te «dialoga» en algunos de sus escritos de mayor relieve. Su interpretación de la *epojé* como «un acto de libertad, un libérrimo gesto de autoafirmación del mismo ego que efectivamente la realiza» es de gran agudeza y vigencia. Nuestro tiempo parece haber olvidado que el quehacer filosófico, como también la actividad científica y artística, exigen la libertad del espíritu humano como posición originaria.

FDO. PELIGERO ESCUDERO

HEINTEL, Erich: *Grundriss der Dialektik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, Band I: *Zwischen Wissenschaftslehre und Theologie* 386 páginas, Band II: *Zum Logos der Dialektik und zu seiner Logik* 346 páginas.

La Dialéctica es hoy menos una teoría filosófica que una actitud generalizada del pensamiento, la cual encara posiciones diversas, desde el ámbito de las teorías de la ciencia hasta la teología. El libro de Heintel pretende encontrar criterios seguros que garanticen la pretensión de la Dialéctica.

En el tomo primero —que se mueve entre las teorías de la ciencia y la teología—, desarrolla los problemas actuales y las aporías a ellos anejas de la tradición filosófica europea, e indica que sólo un tratamiento filosófico fundamental sobre la Dialéctica puede resolver las dificultades.

Este tomo primero se divide a su vez en dos partes: en la primera pone los fundamentos para una dis-

BIBLIOGRAFIA

cusión actual, examinando posiciones particulares y retrayéndolas a sus últimos supuestos. La Dialéctica es vista como misión y tarea de la filosofía (p. 16) y como futuro anticipado de la humanidad (p. 29). En esta perspectiva no podía faltar ni un análisis de la negación (p. 56-78) ni un estudio sobre la repercusión de Hegel en las tareas de la Revolución y en la categoriología de la crítica. En la segunda parte se estudia lo que a juicio del autor son aforías fundamentales de la tradición, tanto desde el punto de vista lingüístico (p. 196-206), como desde el punto de vista de los sistemas filosóficos y de las partes internas de la filosofía. De nuevo, y tratando del problema de la finalidad, vienen a colación las figuras del Platón, Aristóteles y Hegel. Esta discusión prepara el final de esta parte, dedicado a la teología dialéctica.

El tomo segundo, dedicado a Logos de la Dialéctica y a su lógica, trata de la evolución sistemática de la Dialéctica como tema, de su lógica y de su verdad. Intenta encontrar el lugar filosófico de la dialéctica, su enorme campo conceptual; y en esa empresa se desarrollan temas tales como la verdad, la unidad y la substancia (especialmente la rehabilitación del concepto de substancia, eliminada en la Edad Moderna). Interesante es el último esfuerzo que el autor realiza en conciliar las distintas tradiciones del pensamiento occidental dentro de una síntesis necesaria.

Este segundo tomo se inicia con la idea de una crítica universal del sentido, dentro de la correlación de «theoría», «praxis» y «poiesis», términos a los que el autor metódicamente hace corresponder con

los de «conocer», «operar» y «configurar», y respectivamente con los de «verdad», «bondad» y «belleza»; a esta triple temática la añade otra en los términos de «esperanza», «fe» y «Dios», en discusión con algunas tesis del empirismo lógico. Interesante es la meditación que hace sobre el constructivismo moderno y sus límites (II, p. 16-29). El aspecto epistemológico es recogido en el capítulo IX, dedicado a la cuestión de la objetividad, o mejor, a la constitución del objeto. El aspecto metafísico está expresado en el capítulo X, dedicado a explicar la noción de unidad, y en el capítulo XV, orientado a la rehabilitación del concepto de substancia. También las connotaciones morales son atendidas en el capítulo XIII, dedicado a la fundamentación ontológica y trascendental de la ética.

En resumen, aunque el libro no está dirigido a realizar un «sistema» de teoría dialéctica, expresa el esfuerzo del autor por establecer, desde una posición dialéctica que se va organizando paulatinamente, un cauce positivo de diálogo con las principales corrientes del pensamiento actual (incluida la filosofía analítica).

JUAN CRUZ CRUZ

HINSKE, Norbert: *Lebenserfahrung und Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986, 239 págs.

El libro de Hinske se centra sobre «la experiencia de la vida» (*Lebenserfahrung*), que a su juicio es una de las raíces más constan-

BIBLIOGRAFIA

tes de la filosofía antigua y medieval. «La experiencia de la vida» es un modo peculiar de experiencia que cumple una función básica. Esta experiencia no es simple acumulación de datos, una mera información —insustituible, desde luego—, sino también y más fundamentalmente, un ingrediente que concierne a la dirección y realización de nuestra vida.

En primer lugar, analiza el concepto de experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*), desde el que se comprenden las distintas significaciones de este concepto, la presencia de las más importantes dimensiones existenciales que confluyen en tal experiencia, así como la delimitación de «la experiencia de la vida» frente a la experiencia científica.

Cuando el autor se pregunta qué es «la experiencia de la vida», apela al íntimo ligamen que en el pensamiento de Kant tiene la realización vital, la experiencia y el conocimiento. Es interesante la parte dedicada a explicar la multiplicidad de significados que tiene en Kant el concepto de experiencia: experiencia como conocimiento del mundo, experiencia como prudencia, experiencia como saber pragmático y experiencia como observación. Según Hinske las dimensiones fundamentales de «la experiencia de la vida», se reducen a dos, incardinadas en la noción de prudencia (*Klugheit*): la dimensión pragmática —en virtud de la cual aparece la prudencia externa o mundana (*Weltklugheit*)— y lo que el autor llama dimensión prohairética —según la cual surge la prudencia privada (*Privatklugheit*).

En segundo lugar, explica «las

experiencias de la vida» más fundamentales, en cuyo interior cumple la existencia humana un papel clave. En esta parte se estudian las formas de ilusión (experiencias engañosas), así como la experiencia de la muerte, que hace un balance de la totalidad del ser humano.

Se debe destacar el análisis que el autor realiza de las distintas representaciones de la felicidad que se han dado en el curso de la Historia (tener felicidad y ser feliz, antinomia de destino de la vida y conducción de la vida, capacidad del hombre para ser feliz). También la experiencia de la muerte es tratada pormenorizadamente tanto desde el punto de vista de lo que el hombre puede esperar naturalmente, como desde el de la creencia.

Por último intenta comprender la filosofía misma y sus distintas tareas por relación a «la experiencia de la vida». Es interesante el análisis que el autor hace sobre las distintas significaciones que tiene la pregunta por el comienzo de la filosofía; y no podían faltar indicaciones pertinentes sobre el asombro (*Staunen*) como comienzo del filosofar.

«La experiencia de la vida» es, como problema teórico, necesaria para resolver las cuestiones del comienzo del filosofar, de la misma temática filosófica, de la interpretación o hermenéutica que el pensador mantiene acerca de la filosofía. La exposición de estos problemas, aunque está hecha al filo del pensamiento kantiano, se ve enriquecida continuamente con referencias a Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, etc.

Se trata de una obra que, concebida rigurosamente desde el pun-

BIBLIOGRAFIA

to de vista filológico-filosófico, aporta claves importantes para comprender el sentido en que el hombre experimenta su vida.

JUAN CRUZ CRUZ

LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, Pilar: *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Barcelona 1986, Herder, 272 páginas.

Aclarar qué es lo que puede ser dicho y lo que únicamente puede ser demostrado y no es, por tanto, expresable en proposiciones: este es para la filosofía analítica y, particularmente, para W. el problema cardinal de la filosofía.

El propósito de la obra «es investigar un aspecto de los contenidos filosóficos que se encuentran detrás de la filosofía del lenguaje de W.: su concepción antropológica» (pág. 12), partiendo de la base de que su pensamiento es una filosofía *vía* lenguaje en la que éste no es ni siquiera el tema principal. Esta tesis la desarrolla la autora ofreciendo frecuentes textos y con un gran dominio de la bibliografía sobre el tema, por lo que la interpretación que ofrece tiene, sin duda, una coherencia y solidez poco frecuentes, convirtiéndose así en lectura obligada para todo aquel que se acerque a la filosofía de este pensador.

Las partes de las que consta el libro, son tituladas respectivamente *La teoría del sujeto metafísico en el primer W.* y *La filosofía de la mente en el segundo W.*

La primera parte comienza exa-

minando la teoría del lenguaje de la que se deriva la primera antropología de W. Su punto de arranque es la isomorfía entre lenguaje y mundo, única forma en la que el análisis de la lógica del lenguaje se convierte en vías de acceso al pensamiento. La concepción del lenguaje del W. del *Tractatus* se puede resumir en la teoría figurativa de la proposición, en la que intervienen tres elementos fundamentales: «el mundo (los hechos) como aspecto objetivo de la relación y figurativa; de otro, el lenguaje (las proposiciones) como su aspecto subjetivo; y, finalmente, la forma lógica como *tertium quid* que media entre los otros dos» (página 21). Del análisis de estos tres elementos, aparte de deducirse el sinsentido del *Tractatus*, porque éste consiste en expresar proposiciones que no se refieren a los hechos, aparece como supuesto la concepción del pensamiento como figura lógica, ya que «sólo en virtud de éste (el pensamiento) puede la proposición ser lo que es: una figura de los hechos» (pág. 39), de tal forma que ni siquiera las proposiciones psicológicas caen fuera de este límite ya que «lo que en ellas se conecta no es un objeto con un hecho sino dos hechos entre sí» (pág. 50).

A partir de aquí la autora se enfrenta con el tema del sujeto como límite del mundo tratando la cuestión del solipsismo, que desemboca, a su juicio, en la teoría del sujeto metafísico; ya que «el yo del solipsismo, que es toda la realidad, no puede evidentemente ser ya el sujeto empírico puesto que éste no era más que una parte —un hecho— del mundo. Sin embargo, ei sujetos con que aquí nos encontra-

mos es un límite del mundo y precisamente en ello estriba la indecibilidad del solipsismo» (pág. 69). De esta forma el sujeto metafísico se convierte en la condición de posibilidad de todo decir que, como tal, es muda. Esto nos traza los límites entre lo que puede ser expresado y mostrado. Que los intereses de W. no van por aquello que puede decirse (aunque haya sido necesario delimitar su ámbito de realidad), lo refleja la temática de la última parte del *Tractatus*: lo «místico», el campo propio de lo inexpresable, que se concreta en el tema de la ética, «ya que no hay en el mundo ningún hecho correspondiente al deber ser» (pág. 80). Pero es la ética, precisamente por no ser un hecho del mundo, la que da al mundo su sentido, la «representación perfecta», que hace posible captar el sentido del mundo más allá de los hechos y que fundamenta la esencia volente del sujeto metafísico. La pregunta por el sentido, el tema de la ética, se concreta en W. en las cuestiones de Dios (identificado con el sentido y la ética misma), la felicidad (bondad moral) y la muerte (eliminación de la temporalidad de los hechos).

A la luz de esta temática es donde se puede encontrar, a juicio de la autora, la diferencia entre W. y el positivismo, ya que «para el W. del *Tractatus*, lo místico es lo inefable no por absurdo, como lo sería para el positivista, sino por importante» (pág. 95).

La segunda parte del libro recoge la antropología del segundo W., que se sintetiza en una filosofía de la mente. Al igual que en la primera parte comienza exponiendo los puntos fundamentales de la nueva teoría del lenguaje, que surge con

las autocríticas al *Tractatus* y que tiene su cumbre en las *Philosophische Untersuchungen*. Esta nueva teoría puede resumirse en tres tesis que fundamentan las opiniones de W. acerca de lo mental (cfr. pág. 102): 1. El significado de las palabras y de las proposiciones en su uso es el lenguaje; 2. Los usos se configuran en los *juegos del lenguaje*; 3. Los juegos del lenguaje no comparten una esencia común sino que mantienen un *parecido de familia*.

Como puede observarse, y así se hace notar en la obra (cfr. pág. 225), los planteamientos de W. tienen un carácter fundamentalmente negativo, y por ello, en el último apartado del libro pretende la autora, sin intentar atribuirle a W. afirmaciones que no hizo, «partiendo de lo que él efectivamente afirmó, sentar las bases de una posible concepción de lo mental que, si bien no puede ser denominada «teoría de la mente de W.», está de acuerdo y puede derivarse de las opiniones por él expresadas» (pág. 226). Para realizar esta tarea acude a un autor tan cercano a W. como es Strawson, del que puede decirse que sus afirmaciones con respecto al carácter primitivo de la persona, le son perfectamente atribuibles y nos permiten ahondar positivamente en la concepción unitaria del hombre (sujeto de actividades físicas y mentales) que W. apunta al realizar las críticas señaladas anteriormente.

La obra, además de claridad en la exposición, tiene la virtud de ir mostrando la evolución del pensamiento de W. y de desvelar, atendiendo a las interpretaciones más fundadas, las ambigüedades y oscuridades en las que a veces éste cae. Constituye por tanto una buena in-

BIBLIOGRAFIA

roducción al pensamiento de este autor, no por ello carente de interés para los especialistas, ya que, si bien la tesis principal del libro es conocida, sin embargo hasta ahora no se había aplicado rigurosamente a la totalidad del pensamiento de W.

FCO. RODRÍGUEZ VALLS

OROZ EZCURRA, JAVIER: *El ser como entidad actual en la Filosofía del organismo de Alfred N. Whitehead*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1985, 263 págs.

Este libro viene a llenar, junto con el de F. A. Simonpietri, *Lo individual y su relación interna en Alfred North Whitehead*, una importante laguna en el panorama filosófico de habla hispana. Acceder al pensamiento de Whitehead en lengua castellana ha sido tarea prácticamente imposible. Whitehead rehuye los métodos y los vocablos de la tradición filosófica porque está convencido de que una filosofía nueva, como la suya, exige unas categorías, conceptos, método, desarrollo, ...nuevos, adecuados a su particularísima visión del cosmos. Si a esto añadimos su herencia físico-matemática y su escaso conocimiento de los sistemas tradicionales no nos sorprenderán las palabras de Wilbur Urban cuando califica a «Process and Reality», su magna obra metafísica, como «el ensayo de Filosofía más ininteligible jamás escrito».

Whitehead sigue siendo prácticamente desconocido en el mundo de habla hispana. Y, sin embargo, la

Filosofía del organismo ofrece, a juicio de muchos y también del autor del libro que presento, una de las salidas más honrosas que podía ensayar la Metafísica, en estos tiempos de capitulación y abandono.

Whitehead había realizado amplios estudios de Física, Matemática, Lógica, Álgebra..., llegando a producir importantes obras, entre ellas una teoría de la relatividad alternativa de la de Einstein. En estas condiciones creyó que podía idear un sistema metafísico a la altura de las ciencias actuales. Y a esta aventura se lanza cumplidos ya los 63 años, invitado por la Universidad de Harvard a unirse a su departamento de Filosofía. En realidad estaba convencido de que sólo desde la Metafísica puede ofrecerse una interpretación última del ser y acontecer del universo.

Toda la obra de Whitehead rebosa originalidad, vigor, novedad... Y un interés tan alto que no nos suenan exageradas las palabras de uno de sus mejores intérpretes, J. Lawrence, cuando dice que «Whitehead tiene más intuiciones filosóficas que docenas de filósofos juntos». Y D. Bacca dice de los «objetos eternos» que son probablemente «la mayor aportación que se ha hecho a la ontología desde el tiempo de los griegos». Así, no podemos extrañarnos de que G. Bacca coloque frente a Parménides y a Whitehead, «a distancia de 25 siglos, dos venerables cabezas, magníficamente calva una (Parménides) y magníficamente cana otra (Whitehead) parecen disputarse el predominio de la filosofía occidental».

Las páginas de este libro llevan de forma gradual y progresiva al

BIBLIOGRAFIA

intrincado mundo del sistema orgánico. Lo más oscuro se torna diáfano de la mano de su autor, cuya extensa formación académica y su larga trayectoria de estudio, son garantía de claridad y profundidad.

El proyecto del libro se centra en el ser como entidad actual. Según este sistema, el mundo es un proceso de devenir de entidades actuales (seres). El devenir se torna el carácter metafísico fundamental de cada ser. Nada persiste. Todo es transición, actividad hacia un logro pretendido. Cada ser es el proceso de aumentar el universo entero de entidades que han concluido su devenir en un nuevo centro de actualidad. Cada proceso busca el logro de un ideal (objeto eterno), que ha recibido de Dios, para convertirlo en un hecho concreto. (Hacerse concreto espacio-temporalmente es la aspiración suprema). Este ideal divino es el principio de novedad de cada entidad naciente. Concluido este aunamiento —«satisfacción»—, la entidad actual muere. Pero morir no es desaparecer, sino convertirse en un punto —«dato»— del universo que será asumido por nuevas entidades nacientes para asociarlo a ulteriores creaciones. Este es un proceso rítmico sin final, por la acción de la creatividad inagotable (categoría última).

También Dios, entidad actual del mismo nivel ontológico que las demás, aunque eterna, se somete al principio del proceso. Dios está en proceso en cuanto que asume de continuo las entidades satisfechas del mundo y se acrece con ellas. Dios presta al mundo los ideales de concreción para acogerlos cuando sean logrados. Dios, de este modo, está a la espera del mundo..., para

integrarlo así. Interesante idea y discutible, no cabe duda, que tanto ha sugestionado a filósofos y a teólogos.

LUIS ANSOAIN

SCHILLER, Friedrich: *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*. Icaria Editorial, Barcelona 1985, 225 páginas.

Se reeditan en este libro dos ensayos que ya aparecieron en Buenos Aires (1953), traducidos por Juan Probst y Raimundo Lida. Esta traducción es la que se ha mantenido en el texto que comentamos. Al final se añaden unos textos de Kant, Goethe y Hegel sobre Schiller.

El ensayo *Sobre la gracia y la dignidad* fue publicado por Schiller (1793), en discusión con el concepto de belleza expuesto por Kant en la *Crítica del juicio*. En esta obra propone Schiller la libertad como condición necesaria de la gracia, equilibrando la dialéctica entre naturaleza y libertad.

El ensayo *Sobre la poesía ingenua y sobre la poesía sentimental* surgió (1795) como resultado de un intercambio de ideas entre Schiller y Goethe. Schiller pretende aquí concebir un arte que, sin negar la abstracción, propone el sentimiento ingenuo como fuente de contenido, aunque sometido a las condiciones de la reflexión.

Es preciso subrayar que las ideas estéticas de Schiller, así como su equilibrado clasicismo, se hallan recogidas fundamentalmente en estos

BIBLIOGRAFIA

ensayos los cuales constituyen un elemento hermenéutico indispensable para entender su teatro y su poesía. A la comprensión global de estos ensayos hay que unir las *Cartas sobre la educación estética del hombre*; obras todas destinadas a la formación del pueblo, en el que se incluyen tanto gobernantes como gobernados.

En tanto que obras superadoras de la Ilustración y equilibradamente receptoras del clima romántico, permanecerán siempre como obligado *Vademecum* para entender esa época de finales del XVIII, en la que el hombre comenzó a preguntarse apasionadamente por sus capacidades.

JUAN CRUZ CRUZ

WAIBL, Elmar: *Ökonomie und Ethik. Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1984, 429 páginas.

El autor se propone destacar algunos hitos históricos del capitalismo, desde una vertiente de ética económica, en la cual aflora una controversia sobre la justificación moral del capitalismo.

Comienza analizando las teorías filosóficas que, como las de Locke y Smith, pretenden legitimar el capitalismo. Y trata en primer lugar de aquellos argumentos con que fueron superadas las direcciones precapitalistas de la economía.

Además, establece el autor la posición crítica de Rousseau, Schiller, los románticos alemanes y Karl

Marx. Afirma que la crítica de estos autores viene motivada por una reactualización de las ideas precapitalistas en la ética económica. Tales ideas, según el autor, han hecho acto de presencia en los actuales movimientos ecologistas; aunque también encuentra antecedentes de ella en la Biblia, en la filosofía antigua y en la filosofía medieval. El autor estima que la presencia de elementos medievales románticos en el pensamiento de Marx obliga a comprender desde un ángulo distinto las posturas del marxismo.

En un primer capítulo, dedicado a la ética económica de la Edad Media, estudia el concepto de «propiedad» en Tomás de Aquino, así como las ideas de valor y pobreza, valor y trabajo, interés... No podemos pasar por alto el unilateral tratamiento del concepto de naturaleza que el autor expone, especialmente en lo concerniente a la idea de integridad moral.

El capítulo segundo recoge una investigación sobre el alcance de la Ilustración (Locke) y sus límites, referentes a la teoría del Contrato social y a la justificación de la recompensa del trabajo. En el mismo sentido se orienta el capítulo tercero, que estudia la apología que del liberalismo económico hizo Adam Smith. El pensamiento de Rousseau (capítulo IV) es tratado como crítica de la sociedad burguesa capitalista; y como crítica, también es planteada la postura de Schiller (capítulo V) a la Ilustración y a la división del trabajo.

El capítulo más extenso (VI), dedicado a Marx (pág. 226-390), se refiere a los rasgos del capitalismo, la teoría de Marx sobre el proceso creador, de valor, de cambio, de re-

BIBLIOGRAFIA

compensa, de alienación, para parar en los susodichos elementos románticos y medievales internos a la crítica que el capitalismo hace de Marx.

Aunque se puede discrepar en

muchos puntos del planteamiento de Waibl, no se puede negar que ofrece nuevos aspectos de meditación para la comprensión de la moderna ética económica.

JUAN CRUZ CRUZ

