

BIANCO, F., *Introduzione a Dilthey*, Editori Laterza, Bari, 1985, 252 págs.

El libro de Bari es una excelente introducción al pensamiento de Dilthey. De modo conciso y claro y siguiendo muy de cerca los textos del propio Dilthey se exponen los temas y las nociones fundamentales de este autor. El libro no tiene pretensiones interpretativas ni críticas. Se limita a exponer a Dilthey desde Dilthey mismo con una notable fidelidad a los textos y con mucha claridad. La obra tiene pues un gran valor propedeútico y pedagógico. Por otra parte, su autor ha dedicado otras obras de marcado carácter técnico al pensamiento de Dilthey.

El primer capítulo, *Il problema critico delle scienze dello spirito*, presenta las preocupaciones y las motivaciones fundamentales de la obra de Dilthey y resume con claridad la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* de 1883. El capítulo II *La fondazione delle scienze dello spirito* recoge la fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu que Dilthey realiza en las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* y en *Sobre la Psicología Comparada*. A continua-

ción tras exponer las críticas de Ebbinghaus y Windelband, y las reservas posteriores del propio Dilthey a esa fundamentación psicológica, se resume los puntos fundamentales de la nueva fundamentación hermenéutica que Dilthey realiza a partir de su ensayo de 1900 *El origen de la hermenéutica* insistiendo en la articulación entre vivencia, expresión y comprensión. El tercer capítulo, *Ragione storica e visione del mondo* sintetiza el contenido de *La Construcción del mundo histórico* y la interpretación de la filosofía como concepción del mundo.

A estos capítulos de contenido expositivo y realizados sobre la base de los textos diltheyanos se añade una historia de la historiografía sobre Dilthey comentándose las principales obras interpretativas sobre este autor. El libro se cierra con una cuidada bibliografía ordenada temáticamente.

JORGE VICENTE ARREGUI

BYNUM, W. F., BROWNE, E. J., PORTER, Roy, *Diccionario de historia de la ciencia*, Editorial

BIBLIOGRAFIA

Herder, Barcelona 1986, 668 páginas.

Este diccionario pretende explicar, tanto a científicos como a no científicos, los rasgos esenciales de la reciente ciencia occidental. Está estructurado en torno a los conceptos científicos clave. Intenta presentar la ciencia como lo que es: «una corriente de pensamiento sumamente compleja, que brota, cambia a veces de curso, se estanca en un lugar determinado, describe meandros y se precipita en rápidos, enriquecida siempre con gran cantidad de afluentes y juntando sus aguas con las de otras corrientes». Por ello se centra en temas y no en autores.

Para compensar la brevedad de algunos artículos, se hace referencia a otros artículos del diccionario. Además, hay reseñas bibliográficas generales al final de la obra, y específicas después de los artículos más importantes. No obstante, debido a razones de espacio, hay una rigurosa selectividad.

En general el desarrollo de las voces es equilibrado, aunque en algunas pueden suscitarse interrogantes. Por ejemplo, en las voces «evolución» y «evolucionismo mental y social».

En «evolución» habla del uso originario del término y de sus usos posteriores. Las múltiples acepciones y significados del término, complican la historia del concepto de evolución. Después hace una breve revisión de las ideas sobre la transmutación de las formas orgánicas. Respecto a «evolucionismo mental y social», habla del cambio direccional a lo largo del tiempo y hace referencia al con-

cepto de progreso. Afirma que los evolucionistas mentales y sociales justifican sus argumentos haciendo equivalente el concepto de progreso al de evolución natural.

Respecto a «explicación teleológica» se aprecia que al entender por tal la explicación que adopta la forma «A ocurre en interés de B» o «A es así en orden a que B pueda ser así», no acierta a exponer filosóficamente la idea de fin tal como la filosofía clásica lo ha presentado.

Cabe señalar también la voz «relación mente-cuerpo». En ella plantea el problema de la inmortalidad y la relación entre el alma y sus objetos. Aunque en sus rasgos más generales, recorre el significado de esta relación en los autores más importantes de la historia. Puede decirse que reduce esta relación a un campo semántico en el que se mueve la psicología empírica, sin distinguir con nitidez esta relación que en filosofía se entiende estrictamente como relación alma-cuerpo o espíritu y materia en el caso del hombre.

Es una obra útil especialmente para estudiantes de filosofía, historia de la ciencia y medicina, y por su estilo sencillo, este diccionario se convierte en libro de lectura básico sobre temas históricos.

JUAN CRUZ CRUZ

CRUZ CRUZ, Juan, *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi*, EUNSA, Pamplona 1986, 325 páginas.

Un siglo antes de que Turgenev

BIBLIOGRAFIA

y Nietzsche pusieran en circulación el término «nihilismo», ya lo había utilizado Jacobi por vez primera filosóficamente, en su carta a Fichte (1799) y en otros escritos. Indicaba con él la disolución de toda realidad y valor en la nada por el acto genético del yo moderno (Spinoza, Fichte, Schelling) que se pone a sí mismo y pone todas las cosas. El «nihilismo epocal» con que Heidegger calificara a la metafísica moderna tiene, por tanto, en lo denunciado por Jacobi su más notable antecedente.

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) es uno de los pocos filósofos que, sin regentar cátedra universitaria alguna —él era un hombre de negocios, hijo a su vez de un comerciante— estuvo inmerso con enorme fuerza intelectual en la atmósfera literaria y filosófica de su época. Hegel estima que con sus *Cartas sobre Spinoza* (1785) comenzó la filosofía moderna, y piensa que su mayor mérito consiste en haber cumplido 'el paso de la sustancia absoluta al espíritu absoluto'. Fue enormemente respetado, y frecuentemente temido, por Fichte, Schleiermacher y Schelling.

Su esfuerzo intelectual se centró en recuperar la inmediatez existencial que el nihilismo moderno había perdido. Y a ese objetivo se ordenaban sus tempranas publicaciones, concebidas en los albores del 'Sturm und Drang', especialmente sus dos novelas, *Allwill* (1774) y *Woldemar* (1799); de ahí que en la primera parte de esta obra el Profesor Cruz analice tales escritos, bajo el título 'Vivencia literaria del nihilismo'. Pero el sentido de la relación entre inmediatez existencial y mediación con-

ceptual fue profundizado y matizado en obras filosóficas dirigidas contra Spinoza, Kant, Fichte y Schelling, cuyo núcleo estructural había abierto, según Jacobi, la crisis nihilista; el sentido y repercusión sistemática de esta crisis es investigado por el autor en la segunda parte, con el título 'Superación del nihilismo moderno'.

Este resumen del libro del profesor Juan Cruz, recogido en la contraportada de la edición que se cita, ofrece al lector el marco de referencia en el que encuadrar el estudio de esta obra que nos introduce en el pensamiento de F. H. Jacobi. Como ya se ha mencionado, la obra está dividida en dos partes, en las que se trata de la persona y actividad de Jacobi en el contexto cultural de su época, y del estudio más detallado de su filosofía, donde se ofrecen abundantes citas extraídas de su extensa correspondencia con los intelectuales del momento, y de sus obras filosóficas.

Hay tres cuestiones que dejan una huella profunda en la persona de Jacobi; y que juegan un papel importante a la hora de configurar su planteamiento filosófico:

- la experiencia del nihilismo, que lleva consigo la experiencia inmediata de la existencia,
- la lectura de la obra de Kant 'La única vía posible para una demostración de la existencia de Dios' publicada en 1763, que confirma a Jacobi el valor posicional de la existencia —no es un predicado, ni una determinación, sino la posición absoluta de una cosa—; Jacobi sin embargo nunca perdonó a Kant que después de descubrir el carácter radical de la existencia,

abandonara esta vía por él abierta, para caer en un formalismo vacío de contenido. Y el valor de la 'persuasión' —que es capaz de engendrar en el hombre certezas firmes— como contrapunto a la argumentación, — y la fe: Jacobi es un protestante creyente, que concede gran valor a la fe como modo de conocimiento.

El primer estímulo especulativo de Jacobi es la experiencia, la vivencia teórica y práctica de la nada, del nihilismo esencial y existencial. A la edad de 8 ó 9 años, tiene la experiencia profunda de la nulidad de la existencia temporalmente eterna, considerada como una duración sin fin, como una distensión del ser que nunca acaba poseyéndose de verdad, pues se ve urgido a pasar de instante en instante, sin encontrar hacia atrás un momento que, siendo principio del siguiente, no fuese ya término de otro anterior. Era la visión de la absolutización de la finitud como eterno retorno del tiempo.

Esta experiencia, que le lleva a desvanecerse, sólo puede ser entendida desde un estado decididamente comprometido e interesado por la existencia, especialmente en la existencia espiritual. La experiencia de la contemplación de la nada es, al mismo tiempo, la experiencia inmediata, irrefutable, de su propia existencia. Comprende, además, que el valor de esta experiencia no es puramente subjetivo e individual: lo importante es el ser objetivo que posee en cada alma humana. Para Jacobi, la existencia es lo inmediato.

Toda la actividad de Jacobi se dirige a recuperar esa inmediatez

de la existencia, que sostiene que es captada por la razón (*Vernunft*), y no por el órgano psicológico mediatizado y volcado a la ciencia que es el entendimiento (*Verstand*).

Que la existencia es lo inmediato, significa también que el pensamiento humano no es autosuficiente, ni puede elevarse por sí mismo a una perspectiva absoluta: la presencia real de la existencia finita o infinita, es el límite que lo diferencia del Absoluto y define el alcance de su propia perspectiva. La superación del nihilismo pasa, para Jacobi, por reconocer la orientación de la realidad finita hacia el ser increado, en quien descansa el sentido de la verdad, de los valores, de la realidad humana y de la existencia del mundo. Dios no sólo ha de ser visto como Ser supremo, sino específicamente como Creador. En este punto, es donde aparece claramente el fideísmo de Jacobi, pues no fundamenta racionalmente estas afirmaciones filosóficas, apelando a la fe.

La crítica de Jacobi a la filosofía de Spinoza ha tenido una importancia decisiva en el desarrollo del pensamiento filosófico posterior. Podría decirse que ningún filósofo alemán se había interesado seriamente y conocido a fondo el pensamiento spinozista hasta que Jacobi lo hace blanco de su tarea crítica. Jacobi califica la filosofía de Spinoza como «Filosofía de la pura mediación», mostrando asimismo que es más difícil aceptar una mediación pura que un ser subsistente en sí mismo.

Tras ese estudio de la filosofía de Jacobi en relación con la de Spinoza, el Profesor Cruz pasa a presentarnos las relaciones de Ja-

BIBLIOGRAFIA

cobi con Lessing, Herder, Goethe, Fichte, Schelling y el joven Hegel. Al hilo de las disputas con unos y con otros, se va perfilando el núcleo central del pensamiento de Jacobi.

En pocas palabras, se puede decir que Jacobi desarrolla su teoría del conocimiento de esta manera: la intuición es una aprehensión directa de lo individual, que fundamenta todas las demás representaciones. La sensibilidad no puede dar una forma de saber existencial que trasciende lo puntual: es la razón la facultad que puede hacerlo. El entendimiento sería la facultad vacía que organiza y elabora los datos que recibe de las otras fuentes: los sentidos y la razón. La verdadera tarea del saber filosófico es descubrir la existencia, y revelarla en su irreductible individualidad. Para fundamentar el aspecto condicionado del conocimiento intelectual, es preciso un elemento constitutivo que no sea adquirido discursivamente: con él tenemos que haber nacido. Este elemento primario, connatural y necesario es para Jacobi la fe espontánea en la realidad sensible y suprasensible, en la existencia de un mundo exterior y extramental. Esta fe se diferencia de la ficción en que a la primera va unido un sentimiento, que no depende de la voluntad, sino que es excitado por la naturaleza. El acto de adhesión que la fe nos facilita es la intuición, sentimiento o percepción. La fe nos cerciora de todas las formas de existencia: las superiores a nosotros, las iguales y las inferiores.

En resumen, la fuente del conocimiento está o en la percepción sensible, o en el sentimiento espiri-

tual. El objeto al que ambos apuntan produce en la conciencia una certeza que Jacobi llama fe. Por su relación inmediata y clara con el objeto, esa percepción y ese sentimiento pertenecen al género de la intuición. La razón es la facultad espontánea y receptiva que percibe y aprehende el sentido de lo suprasensible. Tanto el sentido físico como el sentido espiritual o razón son facultades positivas: su misión es revelar. El entendimiento posee un carácter medial y ha de guardar arduo equilibrio entre el ficcionismo (negador de la intuición suprasensible), y el fantasmismo (que elimina la intuición sensible).

De este modo, Jacobi confirma que es posible evitar la carrera hacia el nihilismo y recuperar la inmediatez de la existencia, en el sentido ontológico y gnoseológico.

MARÍA GARCÍA AMILBURU

Diccionario de filósofos, Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate, Ediciones Rioduero, Editorial Católica, S. A., Madrid 1986, 1.444 págs.

La traducción hecha por José Luis Albizu, Manuel García Aparisi y Gonzalo Haya del *Dizionario dei filosofi* de la editorial Sansoni —así como el *Diccionario de ideas filosóficas* que aparecerá próximamente—, recoge lo más esencial de la gran *Enciclopedia Filosofica* (6 vols.) editada por el Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate en su segunda edición, enteramente renovada.

El presente diccionario lleva

BIBLIOGRAFIA

inscrito el espíritu del Movimiento de Gallarate, del que dicha Enciclopedia es una eminente expresión y una de sus más logradas realizaciones.

Desde una común visión cristiana del mundo y de la vida, el espíritu del Movimiento de Gallarate se abre a toda auténtica expresión del pensamiento en diálogo con el ser, pero sin vincularse a ninguna corriente filosófica concreta.

La traducción castellana del *Dizionario dei filosofi* consta de más de 3.500 entradas referentes a filósofos y movimientos filosóficos. Así, este volumen aporta al mundo de habla hispánica una gran fuente de información filosófica. Esta obra ofrece una riqueza y amplitud no superada por otras ya existentes en lengua castellana.

En el Diccionario de filósofos se han suprimido algunas bibliografías de la *Enciclopedia Filosófica*, aquellas que se referían a filósofos cuya importancia se califica de secundaria. En cambio, se ofrece sucinta bibliografía de las obras de más importancia que han sido escritas después de 1967 —año de publicación de la *Enciclopedia Filosófica*—, sobre el pensamiento de los filósofos más decisivos. Esta bibliografía aparece al pie de las voces correspondientes a los filósofos de primera y notable importancia.

Además, al final del Diccionario aparece publicado un índice de aquellos filósofos que han nacido después de 1860. La clasificación de este índice está basada en corrientes de pensamiento y en naciones. Con él se intenta proporcionar una visión de conjunto del estado actual de la investigación filosófica en los distintos países.

El Diccionario presenta con sencillez, a la vez que con profundidad, el panorama filosófico a lo largo de la historia, declarando la importancia de cada filósofo según la extensión que en la obra tiene dedicada. Entre sus características más marcadas está la claridad, al mismo tiempo que una ordenada exposición de todo el pensamiento de cada filósofo, lo que permite tener una visión global y exacta de cada autor, a la vez que su problemática fundamental.

JUAN CRUZ CRUZ

GARCÍA MORENTE, M., *El «Hecho extraordinario» y otros escritos*, Ediciones Rialp, Madrid 1986, 220 págs.

Los atentos al comercio del libro hemos saludado con interés la reedición de este libro del profesor Manuel García Morente por la editorial Rialp, que lleva un estudio Preliminar de un alumno de la Facultad de Filosofía de Madrid, Rafael Gamba.

El año pasado se cumplía el centenario del nacimiento de García Morente (1886-1942), del que curiosamente no se hicieron eco ni filósofos ni críticos, cuando es obvio que ha sido una de las más brillantes inteligencias de la Filosofía española de la primera mitad del siglo XX. Tan sólo los Padres Mercedarios del monasterio de Poyo, en la provincia de Pontevedra, le han dedicado un acto conmemorativo. En el sosiego y el encanto de ese monasterio enclavado en una ría gallega, García Morente

BIBLIOGRAFIA

inicia sus estudios de preparación para su sacerdocio. Siempre guardará un gratísimo recuerdo de esta paz monacal y del bello paisaje que lo envuelve.

El olvido de esta gran figura de la Filosofía española pone de manifiesto que la pasión por la Verdad que se funda en una Transcendencia no está hoy de moda. Lo que se afirman son verdades cambiantes, relativas, poco comprometedoras, según las corrientes en boga. Y es precisamente García Morente, un «intelectual» comprometido con el Kantismo durante gran parte de su vida, quien paradójicamente nos convence de que las verdades immanentes, encerradas en sí mismas, ciegan la mirada del hombre y le impiden desarrollarse en plenitud de su ser y de su valer. García Morente había prestado plena adhesión intelectual a la teoría de los valores de Max Scheler.

Manuel García Morente es el ejemplo de filósofo honrado que en su encuentro insospechado con la Verdad, supo abrirse plenamente a ella sin prejuicios intelectuales, cuando en su «Damasco parisino» fue herido por la gracia divina y que en carta a su director espiritual, don José María Lahiguera, Obispo auxiliar de Madrid-Alcalá, denomina «El hecho extraordinario». En sencillas palabras lo resume así:

«Lo que puedo afirmar es que cuando en mayo de 1937 hallándome solo y casi mendigo en París, y ya sin esperanzas de recobrar a mis hijas (que tenía como rehenes en Valencia), Nuestro Señor Jesucristo vino a visitarme y a consolarme».

Es uno de los escritos de más

profundo valor autobiográfico después de *Las Confesiones* de San Agustín. El resto del impresionante relato podrá completarlo el lector.

Un profundo cambio se produce a raíz de este suceso en el pensamiento y en la vida de Morente, suceso que él compara con la visión relatada por Santa Teresa en el capítulo XXVII de *La Vida*, una percepción inexplicable de Cristo sin sensaciones, una especie de visión intelectual, pero tan real que no puede dudar de ella.

En los años 1938-40 se comenta con asombro increíble en los círculos intelectuales y universitarios, «la conversión» del profesor de Ética, García Morente, que había sido Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid durante la República. Amigo de Giner de los Ríos, quien le había ofrecido una cátedra de Filosofía en La Institución Libre de Enseñanza a su regreso de sus estudios en el extranjero.

Algunos escépticos niegan que se trate de una auténtica conversión. Les parece imposible que un intelectual de su talla, colaborador con Ortega y Gasset en la Revista de Occidente, introductor del kantismo y del pensamiento de Bergson, divulgador y sintetizador brillante de las últimas corrientes como la Fenomenología y el Vitalismo, etc. se doblegue con docilidad de niño ante los misterios de la fe y esté dispuesto a reconocer el valor contingente de unas corrientes filosóficas immanentes y aparentemente autónomas.

El antiguo profesor de Ética, que tras su conversión se reintegraría a su cátedra, encargándose además de

BIBLIOGRAFIA

las asignaturas de Teodicea y Ontología por la escasez de profesorado después de la guerra, hizo un descubrimiento salvífico para el hombre contemporáneo y postmoderno y es la devolución de algo que le pertenece y que desde la filosofía kantiana se le había expropiado: la necesidad de la Metafísica, como apertura a la trascendencia. Descubrimiento que le lleva a García Morente a reordenar su personal axiología. Una realidad de la que el mundo actual adolece y que esta obra morentiana recordará a los lectores.

El estilo y el léxico del libro tiene la sencillez y el encanto de una experiencia vital y sincera, sin pretensiones literarias pero que por su íntima verdad capta intensamente la atención. Ello unido al clasicismo sereno de un marco expositivo profundamente intelectual pero asequible.

MAGDALENA AGUINAGA ALFONSO

GRIMALDI, N., *Introducción a la filosofía de la historia de Marx*, Dossat, Madrid 1986, 121 págs.

El marxismo no es una teoría científica, «si es ciencia ya no puede interesar más que a los historiadores de las ideas y a los epistemólogos... Si el marxismo, por el contrario, nos interesa aún, sí puede ser todavía estudiado y analizado, es porque es una filosofía. No importan tanto los fenómenos económicos y la situación histórica que describe, como el sentido que les otorga... Conviene leer la obra

de Marx como la obra de un metafísico y de un moralista».

Es un estudio del marxismo que pone de relieve la profunda conexión de Marx con la filosofía anterior, especialmente con Hegel y la filosofía de la historia. Marx, más que describir la historia, lo que intenta es mostrar su sentido, su marcha hacia metas superiores. Por esto, sus análisis se ordenan a la fundamentación de una concepción materialista de la historia y a desentrañar el mecanismo que ha hecho surgir al capital, a la burguesía y al proletariado.

Zambullirse en la obra de Marx en busca de su coherencia especulativa latente no es tarea fácil. Los escritos marxianos presentan una multiforme faz y dispersos análisis, que hacen casi imposible encontrar un hilo conductor. Por eso, el profesor Grimaldi ha tenido la profunda intuición de realizar la lectura de Marx en tres niveles o, si se quiere, realizar tres lecturas de la obra marxiana, donde las posteriores corrigen y arrojan luz sobre las anteriores, pero sin invalidarlas totalmente.

En la primera lectura, aparece el Marx tradicional: las clases sociales como sujeto de la historia. Esta lectura va acompañada por abundantes y claros textos de Marx, hasta el punto de constituir el cuerpo doctrinal más extenso del marxismo. Una segunda lectura de Marx muestra que el pretendido sujeto real de la historia —las clases— son en verdad un producto de la historia; producto de la división del trabajo, del conjunto de las necesidades y de los factores históricos de cada época. El autor articula la primera lectura con la

BIBLIOGRAFIA

segunda mostrando cómo ésta fundamenta y explica la primera. Más que esta articulación, importa la conclusión metafísica que saca de sus análisis: la productividad es para Marx la esencia de la historia, lo que permite explicarla en profundidad, de modo paralelo a como la libertad da razón de la marcha hegeliana de la historia. El fin de la historia es el crecimiento continuo de la libertad (Hegel) o de la productividad (Marx). Por eso, «la filosofía de la historia de Marx se desarrolla como una ontología dinámica del tiempo. El sentido de la historia sería el de actualizar a lo largo de todo el tiempo lo que estaba ya en potencia desde el comienzo». En definitiva, el profesor Grimaldi muestra que el fundamento último no son las condiciones de producción, sino la productividad misma.

En la tercera lectura señala la función histórica de la burguesía y del proletariado, y sobre todo muestra el último fundamento metafísico y moral que permite una más profunda intelección de la verdadera naturaleza de la burguesía y de un capitalismo que no se agostó en el pasado siglo, sino que constituye hoy día, en gran medida, el sentir de nuestro mundo occidental.

El profesor Grimaldi dedica unas páginas a lo que él llama «la catástrofe ontológica». Muestra cuál es la verdadera raíz de la que vive el capitalismo. El producto, en el capitalismo es considerado bajo un único criterio: su valor de cambio. Este valor, que es lo que el capitalismo busca, se expresa en el precio, y así, el dinero es el nivelador radical que hace abstracta toda la mercancía. Incluso el valor de cada

hombre sólo se mide por su precio, por lo que es capaz de producir. Así el dinero es la mercancía universal: tener dinero es tener acumulado el trabajo, el tiempo, la vida. El conceder al dinero las propiedades de un sujeto, es la esencia de la burguesía. El que posee dinero puede comprarlo todo: lo que no puede hacer como hombre puede hacerlo con el dinero. Tras el análisis de la catástrofe ontológica, el autor vuelve a ceñirse al pensamiento de Marx, exponiendo la función histórica del proletariado: la eliminación de la burguesía, de esa clase, que habiendo cumplido su misión histórica, ya sólo entorpece la marcha de la historia hacia una mayor productividad.

El estudio del profesor Grimaldi constituye una obra fuera de lo común, tanto por la profundidad de los análisis efectuados, como por la amplitud de la perspectiva filosófica adoptada. El rigor de la exposición no excluye la amenidad ni la claridad; si tal vez en algún momento la dificultad misma de la materia impide una comprensión inmediata, el epílogo aporta nueva luz, pues indica abiertamente los límites del enfoque marxiano. La nota bibliográfica sobre la obra de Marx y las frecuentes citas de sus obras contribuyen también a poner de manifiesto el amplio conocimiento que el autor tiene de las fuentes. Esta obra es una esclarecedora contribución a la comprensión del marxismo y de la sociedad en que vivimos.

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS

BIBLIOGRAFIA

GUILLOUX, P., *El alma de San Agustín*, Ed. Rialp, Madrid 1986, 328 págs.

Como el propio autor declara en el Prefacio de su obra, él es uno de los innumerables entusiastas que Agustín encontró en el transcurso de los siglos y este hecho no pasa desapercibido a lo largo de estas páginas. Lo que el P. Guilloux pretende comunicar aquí es que —según sus propias palabras— al contrario de Tomás de Aquino, el Doctor de Hipona, piensa raras veces con la razón sola; su imaginación vivísima y su corazón ardiente están siempre adornando con sentimiento y vida las más frías abstracciones.

De acuerdo con este propósito, el P. Guilloux entra de lleno en la vida íntima del Santo para describirnos con pluma ágil y galana sus quehaceres del día, sus preocupaciones, sus penas y sus alegrías. Leyendo la obra se conoce y ama más y mejor al gran Doctor de la Iglesia.

Si bien es cierto que la lectura pausada de este libro conduce a amar más y mejor al Santo, tampoco deja de ser cierto que ayuda bastante —sin ser éste el propósito fundamental del autor— a recorrer su pensamiento filosófico.

Para ello, el Padre Guilloux divide su obra en cinco partes en razón cronológica con los acontecimientos de su vida. Así, en la segunda parte —intitulada *la juventud inquieta*— después de contaros que «lo que había sentido al leer el *Hortensio* de Cicerón (obra que produjo en su alma una impresión que no se le había de borrar) no era un apego especial por

tal o cual doctrina sino el vivo deseo de encontrar la inmortal sabiduría y de unirse a ella con toda su alma», continúa diciendo que inflamado por este deseo de hallar dicha sabiduría, Agustín se puso a hojear la Biblia, pero «le pareció horriblemente duro e inculto el lenguaje de los Apóstoles y de los Profetas» porque estaba acostumbrado al estilo ciceroniano, armonioso y sonoro.

De este modo, Agustín, en busca del buen estilo, volvió a sus autores paganos, Virgilio, Cicerón, sin tener escrúpulos religiosos, y poco después siendo «espíritu despejado y curioso, pero orgulloso; ignorante del Cristianismo, y por consiguiente incapaz de diferenciarlo de sus falsificaciones, Agustín fue presa fácil y casi fatal del maniqueísmo». El problema del mal, que ya le atormentaba, encontraba en el dualismo maniqueo una solución fácil y en apariencia satisfactoria. No le desagradaba considerar su alma como una partícula de Dios y echar sobre el principio del mal, localizado en el cuerpo, la molesta responsabilidad de sus debilidades morales.

Más tarde, Agustín pasa del maniqueísmo al escepticismo: según narra el autor, una afición extraña por el ocultismo, no le impedía tener un espíritu exigente y sutil, que iba poco a poco, pero seguramente, a separarlo del maniqueísmo. Desde los 20 años, había comprendido las famosas *Categorías* de Aristóteles. «Este trato con el severo lógico griego había desarrollado su necesidad de claridad y de precisión en las ideas». «También puso a prueba a los astrónomos y comprobaba al mismo tiempo, y con amarga de-

BIBLIOGRAFIA

cepción, que la cosmografía maniquea no era más que un tejido de errores».

Como curioso y más bien para juzgar que para instruirse, en el año 385 en Milán, asiste primeramente a las predicaciones de San Ambrosio porque quería saber si merecía la reputación de orador. Para darnos a conocer el pensamiento del Doctor de Hipona el Padre Guilloux, a lo largo de toda su obra y todavía más a partir de ahora, recurre a las *Confesiones*, demostrando así una vez más al lector que se gloria de ser un entusiasta de dicha obra agustiniana.

Apenas convertido e instalado en la quinta de Casiciaco, entabló con sus amigos los diálogos contra los escépticos de la Academia. En el curso de sus grandes obras teológicas, el Doctor de Hipona, se detendrá muchas veces para cerrar la puerta a la duda universal. *La Ciudad de Dios* detesta como una locura de la Academia dicha duda. Piensa Agustín que nuestra ciencia es limitada, pero evidente y que creemos los testimonios comprobados por nuestros sentidos corporales porque sería un error desconfiar de ellos siempre. Afirma también que creemos a las Escrituras antiguas y nuevas, que son la fuente de nuestra fe y de nuestra vida.

Comprender a Dios y amarlo, hacerlo comprender a los otros y hacerlo amar, tales son —según el autor— las dos divisas que resumen la vida entera y toda la Obra de San Agustín. Y, comenta el Padre Guilloux, estas dos cosas no las separa jamás; va siempre hacia Dios con el espíritu y el corazón; va allí con toda su alma, y he aquí el secreto de su influencia incompañable y universalmente reconocida.

El consejo final del autor a cada uno de sus lectores es que meditemos los escritos de San Agustín, que nos esforcemos en penetrar en lo íntimo de su corazón, en revivir sus pensamientos y sentimientos y —por tratarse de un libro de espiritualidad— añade el P. Guilloux que el cumplimiento de todos estos consejos traerá como consecuencia que no se acusará más al Cristianismo católico de apocar la inteligencia, de ahogar las espontaneidades y los impulsos del corazón.

INMACULADA GÁNDARA

HAEFFNER, G., *Antropología Filosófica*, Herder, Barcelona 1986, 216 págs.

La editorial Herder publica ahora la traducción de la obra *Philosophische Anthropologie* de Gerd Haeffner, cuya edición original es de 1982. Se trata de un manual introductorio a la antropología filosófica escrito desde un punto de vista sistemático. Se dejan, pues, de lado las cuestiones históricas en beneficio de la brevedad y la claridad. El libro está escrito con mucha linealidad y se afrontan las cuestiones directamente. Se reduce al mínimo el aparato erudito, señalando en cada punto una selección de la bibliografía pertinente. Estas características hacen que la obra se adecúe muy bien a su propósito pedagógico. Es, sin duda, una obra útil en la docencia.

El libro está bien planteado. Se articula bien, sin resultar ecléctico, lo mejor de los planteamientos clásicos, fenomenológicos y hermenéu-

BIBLIOGRAFIA

ticos. Ofrece, por tanto, una visión amplia de la antropología filosófica.

La obra está estructurada en cuatro partes. En la primera de ellas titulada *El problema del recto planteamiento* se ofrece el planteamiento de la pregunta por el hombre. El punto de partida de la respuesta a esa pregunta viene dado por la biología, y en concreto por la biología comparada. En ella aparece una diferencia entre el hombre y el animal en cuanto tal. ¿Cómo se puede pensar que una especie animal se diferencia de lo animal en cuanto tal? (p. 27). Para Haeffner, la solución a esa paradoja exige el abandono del planteamiento biológico. La biología no es el único modo posible de estudiar al hombre. Para salir de la paradoja enunciada es preciso encontrar un concepto de animal en el que entre implícitamente la separación del hombre (Cfr. p. 29). Ese concepto debe ser establecido desde la ontología y el autor lo encuentra en el de sujeto.

El capítulo segundo de esta primera parte está dedicado a la noción de subjetividad como una determinada realización de la unidad. «Un ente que tiene su ser en la realización de una unidad de relación, en la cual él mismo y lo otro aparecen siempre como unidades separadas es lo que llamamos sujeto. O más brevemente, un sujeto es un ente que se relaciona consigo mismo al relacionarse con otro» (p. 36). En segundo lugar, se trata de ver la subjetividad como un estar en el mundo. El organismo representa una relación con el entorno, que existe con el animal o con el hombre, para ellos y por ellos, co-

mo una estructura de sentido. Ese entorno vivido y configurado es el ambiente del animal y el mundo del hombre. Subjetividad y mundo se relacionan mutuamente. El tener un mundo es lo que distingue a un sujeto de una cosa. Es característica del hombre la capacidad de trasponer las fronteras de su mundo para llegar al centro de un mundo distinto (Cfr. pp. 36-40).

Cierra la primera parte, un capítulo dedicado al estudio de en qué medida existe una esencia humana desde el punto de vista filogenético y transcultural (pp. 41-45) y en qué medida ese concepto universal de hombre es alcanzable para un pensamiento elaborado desde la experiencia occidental. Discute las tesis del etnocentrismo y del relativismo cultural y rompe una lanza en favor del planteamiento hermenéutico.

Una vez explicitado el planteamiento del estudio se dedica la segunda parte al estudio de algunas dimensiones básicas del ser humano. Esas dimensiones son básicas porque marcan la existencia humana de forma que en ellas se fundamenta su peculiaridad, porque esos rasgos no sólo determinan el ser del hombre sino que también se hacen sentir como rasgos fundamentales de la reflexión antropológica, y porque toda búsqueda del hombre en su ser esencial está condicionada por esas dimensiones básicas. Por último un indicio del carácter fundamental de esas dimensiones se obtiene del hecho de que cada una de las ciencias relativas a esas dimensiones se presenta como la ciencia humana fundamental (Cfr. pp. 51-52). El estudio de esas dimensiones debe hacerse con base en las

BIBLIOGRAFIA

respectivas ciencias humanas. El sesgo metodológico fundamental de éstas es la hermenéutica, «la interpretación de las dimensiones de la vida vivida sobre sus estructuras, en cierto modo naturales, en que el viviente toma clara conciencia de sus propios supuestos» (Cfr. p. 53).

Así dedica Haeffner un capítulo al lenguaje (Cfr. pp. 54-68), a la sociedad (Cfr. pp. 69-91), a la historicidad (Cfr. pp. 92-106) y a la corporeidad (pp. 107-26).

Como dimensiones destacadas de la corporeidad señala el espacial estar en el cuerpo y la sexualidad. Desde el punto de vista ontológico afirma que la ciencia natural puede analizar el cuerpo, pero que una teoría del cuerpo como tal no puede hacerse desde el plano científico-natural (p. 125).

La tercera parte lleva por título *El elemento espiritual de la realización existencial*. En ella se tematiza no las dimensiones básicas de la realización del ser humano, vistas en la parte anterior, sino la forma y maneras de esa realización, por cuanto que se trata de unos logros humanos específicos. Lo peculiar de la subjetividad humana está en el cómo de la realización: en que el ser humano no sólo es una realización, sino que vive esa relación de tal modo que le compete la forja de una segunda relación con la relación susodicha. La espiritualidad del hombre es su capacidad constitutiva frente a la relación de mismidad, cuyas formas esenciales llevan los nombres de conciencia y libertad (p. 129). En consecuencia, Haeffner dedica un capítulo a cada uno de estos dos temas.

En la última parte, el autor

afronta el tema de la persona humana, definida siguiendo a Kierkegaard como ya se ha venido insistentemente anunciando como una relación que se relaciona consigo misma, el tema del sentido de la vida y la tensión esencial entre finitud e infinitud, terminando la obra con un bosquejo de planteamiento del problema de la muerte e inmortalidad. Concluye la obra enlazando explícitamente con la teología.

Se trata en resumen de una obra seria y pese a su función didáctica, especulativamente bastante ambiciosa. Aunque se echan en falta algunos temas importantes, la obra ofrece una visión ordenada y amplia de los distintos temas antropológicos. Pese a lo discutible de algunas tesis, la obra es sin duda interesante y desde el punto de vista pedagógico formativa.

JORGE VICENTE ARREGUI

HELMUT THIELICKE, *Vivir con la muerte*, Herder, Barcelona 1984, 279 págs.

Se publica ahora la traducción de X. Moll de la obra de Thielicke, *Leb en mit dem Tod* publicada en Tubinga en 1980. Se trata de un estudio, en última instancia teológico luterano, sobre la muerte, entendida como característica que marca toda la existencia humana. Se trata de entender nuestra vida desde la frontera de la muerte para ver cómo la muerte no puede ser comprendida sólo como suceso natural (cfr. p. 251).

La obra se compone de cuatro

BIBLIOGRAFIA

capítulos. El primero de ellos, *Vista de conjunto del problema* (pp. 13-53), es introductorio. Tras exponer cómo el planteamiento de Epicuro nos sigue dejando indefensos ante la muerte, y subraya cómo la muerte cuestiona el sentido de la vida del hombre, entendido éste como fin en sí mismo. Enfatiza la cualidad personal de la muerte humana. La muerte no es un puro cesar biológico de una existencia personal irrepetible. La irrepetibilidad de la persona y la orientación de la temporalidad se funda en la relación con Dios no en el conocimiento de la muerte. La irrepetibilidad personal se muestra en la muerte sólo si ésta es entendida como acontecimiento de nuestra historia con Dios (cfr. pp. 194-95).

En segundo lugar, describe fenomenológicamente cómo aparece nuestro conocimiento de la muerte en el caer en la cuenta de que somos temporales y del carácter específico de esa temporalidad dirigida. Así, el conocimiento de la muerte aparece por el pensamiento en el *ahora* que pasa. El futuro de nuestro fin califica el momento presente. La muerte se hace presente en toda la vida (cfr. pp. 32-35). La conciencia de nuestro destino mortal acompaña constantemente todo el tiempo de nuestra vida. La muerte no es sólo el morir, es una sombra que acompaña toda nuestra existencia. Sólo podemos vivir en el presente como momento cualificado en cuanto que sabemos que no volverá (cfr. p. 37). Ahora bien, este conocimiento se ve en la vida ordinaria continuamente reprimido.

Esta observación debería ser completada afirmando que la temporalidad aparece ya en la sucesi-

vidad de los actos y que la temporalidad se inscribe en la corporalidad. La visión de Thielicke, en la medida en que parte exclusivamente de un análisis de la conciencia humana, parece suponer que el hombre es su autoconciencia.

En el segundo capítulo, *La muerte como natural y como innatural* (pp. 54-93), trata de mostrar la imposibilidad de comprender la muerte humana como un proceso natural biológico. En la muerte hay algo que repugna a la naturaleza humana, como ya señalara Santo Tomás. Pero no se puede olvidar que también la naturaleza humana, por su carácter biológico, posibilita la muerte. Desde este punto de vista la muerte no es antinatural. «La muerte es en cierto modo algo según la naturaleza, pero en otro sentido es también contra la naturaleza» (*De Malo* 5,5 ad 17).

Thielicke trata de mostrar cómo una definición objetiva y biológica de la muerte no da cuenta de las dimensiones esenciales y específicamente humanas de la muerte. Estas son: 1) La definición biológica de la muerte prescinde del hecho de que la muerte sea el fin de una individualidad (cfr. pp. 61-63); 2) No considera que la muerte es la caída total en la falta de relación, la pérdida de todas las relaciones en que nos experimentamos como hombres. Ahora bien, esta interrupción de relaciones sólo se convierte en pérdida de algo único si el hombre ha experimentado su propia individualidad (cfr. pp. 63-66); 3) La definición biológica de la muerte deja fuera el carácter personal de la muerte humana. El proceso del morir humano sólo se puede describir adecuadamente en primera per-

sona diciendo 'yo muero' y no simplemente 'uno muere'. La muerte me pertenece a mí, no es un proceso objetivable (cfr. pp. 67-70); 4) La existencia humana sabe de sí misma y por tanto ha de asumirse a sí misma. Esa conciencia es un conocimiento del futuro y, por eso, también del límite mortal de nuestra vida. Es el fundamento decisivo de que la muerte sea algo que el hombre debe realizar. Algo respecto de lo cual el hombre permanece como sujeto. Por eso, como señala Heidegger, la muerte es una posibilidad de ser que tiene que asumir la propia existencia (cfr. pp. 70-71); 5) «Que nuestra vida, por el conocimiento de la muerte, es un anticipo existencial de 'toda la existencia', que así se le abre la posibilidad total de ser, y que le está pendiente la posibilidad extrema de la existencia, la de darse por perdido, esto es la marca específicamente humana de la relación con la muerte» (p. 72).

Si es cierto que la muerte humana examinada existencialmente no puede ser descrita apropiadamente sólo como un proceso biológico, de ello no se sigue que el hombre sea sujeto propiamente respecto de su propia muerte. Para Thielicke, en la medida en que se tienen en cuenta estos factores que hacen que la muerte humana no sea sólo muerte biológica, aparece la muerte humana como absurda e irrepresentable. Lo que la hace irrepresentable y absurda es la conciencia de la propia individualidad (cfr. pp. 87-90).

En el tercer capítulo, *La imagen del hombre y la comprensión de la muerte* (pp. 94-153), mantiene la tesis según la cual el intento de las ideologías de desposeer a la muerte

de sus cualidades más esenciales y propias se funda siempre en una comprensión, dualista del hombre: se divide al hombre «en un yo propio, que sobrevive a la muerte como una substancia inmortal, y un yo impropio que, como receptáculo que es de aquella substancia, pasa, y no hay inconveniente de que pase, hasta incluso *debe pasar*» (p. 94). Con esta tesis se expone el pensamiento de Platón (cfr. pp. 94-101), Nietzsche (cfr. pp. 101-9), Hegel (cfr. pp. 124-29) y Marx (pp. 129-33). A esta serie añade un interesante estudio sobre Kolakowski (cfr. pp. 133-36), para acabar con la peculiar interpretación de este dualismo que aparece en el *Fausto* de Goethe (cfr. pp. 137-50).

En el cuarto capítulo, *La comprensión bíblica de la muerte* (pp. 154-226), se estudia la comprensión de la muerte personal en la Sagrada Escritura, desde una perspectiva luterana.

Tras exponer varias cuestiones, Thielicke afronta directamente la cuestión de la inmortalidad y la resurrección manteniendo la tesis de que la inmortalidad no puede ser concebida en absoluto como una propiedad substancial de la persona. Del mismo modo que la justificación es extrínseca, la inmortalidad es extrínseca. Al igual que, no puede haber una participación real y substancial de la gracia, la inmortalidad es puro regalo absolutamente gratuito sin fundamento ontológico.

En esta obra se contienen ideas y tesis valiosas e interesantes así como penetrantes análisis. Se trata sobre todo de los aspectos polémicos contra el biologismo y el falso optimismo dialéctico. La muerte no

BIBLIOGRAFIA

deja de ser un acontecimiento personal, que nos enfrenta con Dios y que nos sume en la angustia. También se contienen serios desenfoques y faltas de apreciación. Desde el punto de vista filosófico, hay que añadir la limitación intrínseca que supone el rechazo de la metafísica.

Puede resultar difícil demostrar la inmortalidad del alma como una propiedad ontológica, pero el problema puede y debe plantearse. No se puede afrontar el tema de la muerte sin tener en cuenta la **inmortalidad del alma**, que pertenece al orden natural.

Thielicke pone de manifiesto con **mucha destreza** la irreductibilidad de la muerte humana a un proceso biológico. Pero la perspectiva fenomenológico-existencial adoptada, el análisis de la existencia humana y el análisis de cómo aparece esa existencia a la propia consciencia, siendo válida para mostrar la irreductibilidad de la muerte a un proceso puramente biológico, puede ser complementada con una perspectiva metafísica. Es cierto que la muerte es, o debe ser, algo personal en cuanto que termina con una **existencia irrepitable**, pero no está nada claro que la muerte sea algo que el yo realiza como sujeto.

Así, en resumen, los aciertos parciales innegables de Thielicke, sobre todo en su *pars destruens*, se inscriben en un planteamiento parcial desde el punto de vista filosófico.

JORGE-VICENTE ARREGUI

MAGRIS, A., *L'idea di destino nel pensiero antico*, vol. I: Dalle origini al V sec. a. C. vol. II: Da

Platone a s. Agostino (Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Magisterio, serie III, nr.15), Udine, Del Bianco Editore, 1984-1985, pp. 940.

La literatura filológica e histórico-filosófica no había ofrecido hasta ahora una obra que presentase en un arco de tiempo tan vasto el desarrollo del importante tema del destino y de otros puntos que a él se refieren (libertad, acaso, fortuna, providencia, predestinación) en todo el pensamiento de la Antigüedad, comprendidos los ecos y las transformaciones que sufren en la reflexión teológica cristiana. Haber colmado esta laguna es el mérito fundamental del amplio trabajo de Magris.

Al afrontar el discutido problema de la relación entre divinidad y hado en los poemas homéricos, Magris sostiene que el problema está mal puesto, o mejor, puede ponerse como tal solamente en el pensamiento post-platónico, mientras que en la visión arcaica el «destino» y la «voluntad divina» coinciden fundamentalmente sin que exista entre ellos una verdadera concurrencia de funciones y mucho menos una relación de subordinación. Tal indistinción entre destino y divinidad tiende a configurarse, según Magris, en el «pesimismo trágico» típico de la visión arcaica. En la base del «pesimismo arcaico» se encuentra el pensamiento de la «ambigüedad divina» según el cual los dioses, en su designio inescrutable, confieren a los mortales el bien y el mal; por su parte el hombre sólo puede aceptar estos «dones» de los dioses que son, para él, un destino inexorable. De aquí la concepción

BIBLIOGRAFIA

de los grandes Trágicos griegos (Esquilo, Sófocles), donde una oscura intención divina ha prefijado desde el origen todas las vicisitudes de la vida y el «carácter» (*ethos*) del individuo, sin que este último pueda construirlos autónomamente ni modificarlos.

El pesimismo trágico tiene su expresión, según Magris, también en la filosofía presocrática, sobre todo en Parménides, donde a la intención divina corresponde la totalidad, ya dada desde siempre, del ser, mientras al hombre (análogamente a la conducta de Edipo) corresponde únicamente el reconocimiento perfecto del contenido, partiendo de la experiencia aparente del tiempo, interpretando su propio puesto dentro de la férrea lógica del destino.

A partir del capítulo cuarto, el cuadro cambia radicalmente. Magris pasa a describir el surgir del aspecto «moralístico», según el cual siquiera una parte de lo que acontece ha de ser entendida como consecuencia (castigo o premio) de acciones que el hombre ha emprendido libremente; por tanto, el «destino» no es ya una totalidad omnicomprendiva, pues deja espacio a márgenes de libertad, o incluso de casualidad. A esto se liga naturalmente una diversa visión de lo divino, concedido como personalidad moral, como Justicia, como tutor del orden social, etc. Esta interpretación del mundo se anuncia en la «apología de Zeus» en el libro primero de la *Odissea*, y es desarrollada por Hesiodo y por Solón. Pero tal aspecto moralístico, según Magris, tiene su esencia en el hecho de que el hombre es concebido como un factor activo y en cierto modo crea-

tivo en el interior del universo. Así, la acción moral, entendida como productora de eventos que no tienen su origen en los decretos del destino (*hyper moiran*) o en la voluntad de los dioses (sólo se limitan a juzgarla), no sería otra cosa sino una forma de *Techne* de la capacidad humana de incidir sobre el ser. No es casual, por tanto, que al «moralismo» siga y se ligue siempre (sobre todo en la cultura del siglo V a. C. con Xenófanes, Anaxágoras, Demócritos, los Sofistas) lo que Magris llama la «ilustración». Aunque aparentemente opuesto al moralismo de Hesiodo y Solón, la ilustración tiene en común con él el principio de la centralidad del hombre como «medida de todas las cosas» (Protágoras), o sea, dominador y constructor de la propia experiencia mediante los recursos de su *techne*, de su operatividad y de su inteligencia práctica.

Es central en este contexto el papel de Sócrates, quien por primera vez ha distinguido entre una esfera del «interior», donde vale únicamente la «tecnia moral», el arte de vivir según las normas más justas (o sea, más convenientes a los verdaderos intereses del hombre), y la esfera del «exterior», que está en poder del destino, de la naturaleza o de los dioses, pero que de ordinario no toca la felicidad íntima del sabio. Sobre este descubrimiento socrático del «interior» se basa la concepción del libre arbitrio elaborada sucesivamente por Platón y por Aristóteles. Ambos pensadores de la Edad Clásica (Platón sobre todo en el mito de Er, Aristóteles en el tercer libro de la *Ética* a Nicomaco), afirman la presencia en el hombre de un princi-

pio autónomo de acción y de elección que lo sustrae a cualquier condicionamiento natural o divino, y en base al cual se dan eventos que exclusivamente «están-en-nosotros» (*eph'hemin*).

Con el capítulo sexto, se pasa a tratar del «fatalismo» helenístico, o sea, del culto de la *Tyche*, ligada a la astrología y a la magia (cosas que según Magris tienen muy poco que ver con la idea arcaica del destino, porque dejan siempre algún espacio a la «esperanza»), y del determinismo estoico, valorado en su alma religiosa frente a su reducción corriente al heroísmo humanístico. A continuación se presentan las principales argumentaciones antideterministas elaboradas por las escuelas epicúrea, platónica y peripatética. Característico de estas argumentaciones es para Magris la admisión del «acaso», como espacio vacío en el que puede jugar la libre iniciativa del hombre.

Sigue el tratamiento del tema de la «providencia», donde Magris esclarece ampliamente el origen ilustrado (anaxagórico) de este concepto. También a este propósito se presentan difusamente las argumentaciones de la teodicea antigua en relación con el problema del mal.

En el vasto capítulo octavo, dedicado a la predestinación Magris discute la doctrina de los textos esenios del Qumram, el pensamiento gnóstico, la teología de la gracia de S. Pablo y la de S. Agustín referida a la polémica antipelagiana. Sostiene que las nociones de «destino» y de «predestinación» son genéticamente diferentes y conceptualmente irreductibles, aunque en ambas opera un fundamental y arquetípico aspecto pesimístico-trágico.

En la polémica antignóstica de los Padres de la Iglesia, sobre todo en Clemente de Alejandría y en Orígenes) se expresaría en cambio una tendencia moralístico-iluminista a través de la tradición socrático-platónico-aristotélica.

Claramente estamos en presencia de un tratamiento meditado y amplio, en el que no faltan ni nuevas ideas ni sugerentes posiciones sobre temas controvertidos, no pudiendo articular aquí un discurso crítico suficientemente analítico por razones de espacio, me limitaré a señalar el énfasis con que Magris habla de la oposición entre «pesimismo trágico» y «tendencia ilustrado-moralística». Se trata en realidad de modelos valorativos que coexisten e interaccionan y que aparecen por así decir, en estado puro, si bien especialmente en el análisis de la mentalidad arcaica hubiéramos deseado una toma de posición más nítida.

LIVIO ROSSETTI

PRAUSS, G., *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1986.

En esta segunda mitad del siglo veinte es ya comúnmente reconocida una recuperación de la acción, y no sólo como tema común a muy diferentes estilos de pensamiento, sino también como tema de la Filosofía misma. A tal fenómeno general no ha permanecido ajena la moderna «Kant-Interpretation», que ha empezado a preguntarse si este concepto no jugaría también en la Filosofía trascendental un papel

BIBLIOGRAFIA

más importante del que hasta ahora se le ha venido otorgando. La sospecha, por otra parte, está muy justificada, pues Kant mismo habla de un concepto tan central en su sistema como es el de 'síntesis a priori', por ejemplo, como una «Handlung des Verstandes», una acción del entendimiento.

En 1974 y en una conferencia titulada «Kants Theorie des Handelns», F. Kaulbach, el estudioso que más ha seguido esa pista, propuso explícitamente al concepto de acción como nuevo criterio de interpretación y 'principio de unidad' del sistema kantiano teórico y práctico. Desde entonces numerosas publicaciones se hicieron eco de esa propuesta. En febrero de 1984 algunos investigadores importantes, aunque no todos, se reunieron durante tres días en la Universidad de Münster para tratar el tema «Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie», «Teoría de la acción y Filosofía transcendental». La obra que, bajo ese título, presenta G. Prauss recoge las lecciones pronunciadas durante esas jornadas. En una serie de artículos no excesivamente extensos, expuestos con orden y rigor y con un abundante apoyo en los textos kantianos se ofrecen argumentos sobre el alcance de la acción en el sistema crítico.

Lo primero que la lectura de esta importante recopilación sugiere es justamente la desigual valoración de ese alcance. El diálogo se centra sobre todo en dos campos de discusión, uno en la Filosofía teórica y otro en la práctica de Kant. Por una parte, está la cuestión de si hay que aceptar o no que la condición de posibilidad transcenden-

tal del conocimiento es en realidad una acción, que, por tanto, tendría rango transcendental, y, por otra parte, la cuestión de si hay que aceptar o no que, según lo anterior, hay en Kant una acción anterior: neutra respecto a la moralidad de manera que ésta debe 'deducirse' de aquélla y no al revés.

Quizá el único artículo que escapa a ambos campos de discusión sea el de V. Gerhardt, que estudia la acción como «tema» de la Filosofía crítica pero no como su condición de posibilidad, esto es, no entra en el terreno transcendental (pp. 98-131). Este paso sí lo dan, en cambio, R. Bubner (pp. 27-40), K. Cramer (pp. 41-81), M. Forschner (pp. 82-97) y, naturalmente, F. Kaulbach (pp. 144-159), que defienden la acción como auténtico principio (Prinzip) posibilitante del conocimiento y, por tanto, como principio transcendental. En el estudio de la síntesis a priori como acción del entendimiento destacan los artículos de Bubner y Forschner. En este mismo ámbito de discusión, R. Bitner (pp. 13-26) y H. Lenk (pp. 185-203) presentan una seria objeción a lo anterior: Kant habla, en efecto, de una «Handlung des Verstandes», pero esta expresión obedece sólo a un vocabulario accionista y no tiene, por consiguiente, más que un sentido metafórico.

En el segundo campo de discusión sobre la existencia en el sistema crítico de una acción transcendental y, por tanto, moralmente neutra destaca el agudo artículo de P. Rohs (pp. 219-245). Según él, la moralidad en Kant sólo adquiere rango crítico si se 'extiende' hasta ella la acción transcendental que,

BIBLIOGRAFIA

con tanto éxito, se ejecuta en la *Crítica de la razón pura*. K. Konhardt (pp. 160-184) se opone a esta tesis y, en general, a la propuesta de Kaulbach, que está bajo ella, porque piensa que una acción moralmente neutra puede ser un «actus hominis», pero no un «actus humanus».

En la obra que presenta G. Prauss se recogen y ofrecen, pues, diferentes y nuevas maneras de leer a Kant. No son todas, pero son importantes. En ella no aparecen tampoco grandes soluciones definitivas, pero sí fuertes estímulos a la investigación, que un estudio que quiera ser actual no debe acallar.

MIGUEL BASTONS I PRAT

Ross, D., *Teoría de las Ideas de Platón*, Ed. Cátedra, Madrid 1986, 288 págs.

Traducida por José Luis Díez Arias, se presenta al lector español la obra de Sir W. D. Ross, publicada originalmente en 1951 con el título de *Plato's Theory of Ideas*.

Se trata de un estudio cuya finalidad es desarrollar y exponer la evolución histórica de la teoría platónica de las Ideas. Para lograrlo, el autor despliega una erudición filosófica y un conocimiento de los escritos platónicos, así como de las doctrinas no escritas de Platón y los estudios más relevantes que se le han dedicado. La hermenéutica precisa es el gran mérito de la obra, mas al propio tiempo su mayor inconveniente; sin embargo, no queda despejado el sentido íntimo,

la intención o propósito de algunas de las doctrinas centrales de Platón, en particular de su teoría de las Ideas.

La obra consta de diecisiete capítulos. De ellos, quince (II-XVI) están dedicados a la teoría platónica de las Ideas, uno (I) a determinar el orden probable de los diálogos y otro (XVII) a resumir los resultados de la investigación y a formular las conclusiones fundamentales. Ross sostiene que en todo el grupo de diálogos de la misma época aparece ya en germen la teoría de las Ideas.

Aunque los primeros libros apenas se ocupan de ella, la *República* es, sin embargo, la obra donde Platón expone —junto con el *Fedón* y el *Timeo*— la doctrina más elaborada de las Ideas. En ella aparece ya el problema de la participación de las Ideas entre sí, del que se ocupará extensamente el *Sofista*, y se consuma la tendencia a considerar que sólo las Formas son plenamente reales. El principal avance de la *República* respecto a las formulaciones precedentes de la teoría de las Ideas, radica en lo que Ross llama el *escalarismo*, es decir, la admisión de grados tanto en el mundo sensible como en el intelectual. Se distingue la neta oposición entre ambos, pero en el primero de ellos, se distingue entre las copias directas de las Ideas y las copias de esas copias, y, en el segundo, entre las que están limítrofes con la tierra —estudiadas con ayuda de ejemplos sensibles— y los que no necesitan tales ejemplos para ser estudiadas. La misma tendencia se observa en el *Fedro*.

El *Parménides* es el primero de un grupo de diálogos donde el in-

BIBLIOGRAFIA

terés por el eleatismo, ausente en los escritos anteriores, pasa a ocupar un lugar preeminente. La primera parte expone la crítica que Parménides dirige a la teoría ideal platónica. Acerca del verdadero sentido de la segunda parte, donde el filósofo de Elea extrae todas las conclusiones posibles de dos hipótesis —que sólo existe un Uno y que no existe— y de las cuestiones correspondientes —lo que se puede decir sobre el Uno y lo que no se puede decir sobre «los otros»—, Ross somete a consideración crítica las cuatro interpretaciones más relevantes: la idealista, la erística, la trascendentalista y la de Cornford.

En el *Teeteto* Platón dejará de lado las Formas y se dedicará «a examinar la solidez del fundamento sobre el que la erigió: el supuesto de que el conocimiento existe, y es algo completamente diferente de la sensación y de la opinión». Sin ser un diálogo metafísico, sino epistemológico, «proporciona el más sólido argumento que nunca diera Platón, para fundar su teoría metafísica».

El estudio que Ross hace del *Sofista* pretende fundamentalmente dilucidar dos problemas de gran interés. El primero de ellos se refiere a la supuesta alteración de la inmutabilidad de las Ideas, rasgo que hasta ahora las había caracterizado esencialmente. El segundo problema se refiere a la participación de las Ideas entre sí.

Tres son, aparte de las Ideas, las realidades primitivas que Platón hace intervenir en su cosmología: el espacio, los acontecimientos fortuitos en el espacio y el demiurgo. Esto es tratado en el *Timeo*. A ju-

icio de Ross, «parece que esta es la primera aparición, en toda la literatura griega, de la palabra $\chi\omega\rho\alpha$ con el sentido de espacio en general, distinto del espacio ocupado por una cosa cualquiera». Tampoco está de acuerdo con aquellas interpretaciones que hacen del demiurgo una mera «excrecencia mítica, mera pareja del alma del mundo». En su opinión se trata de un artífice y padre de obras —como lo denomina el propio Platón— que, al propio tiempo, no es tenido por «omnipotente ni por creador del mundo de la nada».

El *Filebo* pretende resolver un problema ético de primera magnitud: cuál de estos dos géneros de vida —la del placer y la del conocimiento— es mejor. Para ello, Platón analiza «los contenidos del universo» en los que las distintas interpretaciones han tratado de situar las Ideas. Ross pasa revista a las más relevantes, concluyendo que «es imposible... adscribir el conjunto de las Ideas a una cualquiera de las cuatro clases».

Ross da por concluido el estudio de la teoría de las Ideas tal como aparece en los diálogos de Platón y en adelante dirige su atención hacia las «doctrinas no escritas», con el fin de averiguar si modificaron, ligera o sustancialmente, la doctrina platónica. La primera tarea es determinar si hay razones suficientes para hablar de doctrina platónica no escrita. Aparte de los propios testimonios platónicos referidos a la superioridad de la palabra hablada sobre la escrita, Ross invoca nueve pasajes de obras del Estagirita «de los que cabe pensar que Aristóteles está haciendo referencia a fuentes de conocimiento de

BIBLIOGRAFIA

las teorías platónicas distintas de los diálogos». Trata también sobre la doctrina más temprana de Platón.

En la recapitulación que Ross hace de los resultados de su investigación, destacan las páginas dedicadas a la relación de las Ideas con los particulares. Ross afirma su postura con estas palabras: «En primer lugar, Platón pensaba consecuentemente que las Ideas son diferentes de las cosas sensibles. En segundo lugar, y con igual certeza, que las creía completamente objetivas, y no pensamientos ni contenidos de pensamientos..., sino entidades cuya existencia presupone nuestro conocimiento. En tercer lugar, las pensó con una existencia separada de las cosas sensibles. Pero no cabe una respuesta simple a la cuestión de si las pensó así con todas sus consecuencias».

JOSÉ LUIS DEL BARCO

SÁNCHEZ MECA, D., *Martín Buber. Fundamento existencial*, Ed. Herder, Barcelona 1984.

Diego Sánchez Meca presenta un estudio profundo sobre Martín Buber, analizando concretamente el tema del fundamento existencial de la intercomunicación. Esta obra que se integra en la serie de Biblioteca de filosofía de la editorial Herder viene a cubrir un hueco importante. Sólo existen cuatro obras de este filósofo traducidas al castellano; «Yo y tú», «Qué es el hombre», «Eclipse de Dios». «Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía», y «Caminos de Utopía». Este hecho indica que queda

un gran camino que recorrer en el conocimiento de Buber en España. Dada la escasez de monografías en nuestro idioma, es de agradecer este estudio emprendido por Sánchez Meca. Buber ((1878-1965) recibe la influencia del existencialismo, fenomenología y las tradiciones judías del hasidismo. En su sistema cabe destacar el interesante análisis de las relaciones yo-tú. Este problema existencial y antropológico es precisamente el que aborda Sánchez Meca en su estudio. En sus conclusiones el autor destaca la aportación buberiana al conocimiento del otro. Buber propugna un conocimiento directo del individuo, del ser concreto, como un intento de superar la antropología tanto subjetivista como colectivista. Pretende ir más allá de la fenomenología y del existencialismo. Toma del método fenomenológico la exigencia inicial por llegar a las cosas mismas, pero critica la absolutización de la conciencia, aproximándose a Heidegger al considerar la existencia humana y no la conciencia (el yo transcendental), como punto de partida de su filosofía. Sin embargo «la filosofía de la alteridad reivindica un movimiento de ulterioridad y no de clausura, en el ser, en su concreta aparición y revelación existencial» (pp. 14-15).

Sánchez Meca divide su obra en tres partes. En la primera a fin de destacar la innovación de Buber expone el insuficiente tratamiento del otro en la filosofía transcendental. Frente a la limitación derivada de la filosofía kantiana para establecer un encuentro con el tú partiendo del yo transcendental, Martín Buber formula como método propio «el principio dialógico».

BIBLIOGRAFIA

En la segunda parte de la obra, el autor analiza el principio dialógico como punto de partida y método innovador de Buber. La captación de lo otro no se efectúa de un modo objetivo porque el sujeto transcendental no es el fundamento de toda objetividad como en Kant y en Husserl. «La mutualidad actualizada en la relación yo-tú excluye la objetividad. En Buber, la intersubjetividad es primordial y final». En palabras de Sánchez Meca la aportación de Buber radica en el modo de interpretar el encuentro o relación yo-tú como verdadera vía de acceso a la alteridad y auténtica realidad de lo otro. El encuentro es el fundamento de la experiencia, en cuanto que llegamos a ser nosotros mismos en relación con lo otro. Esto requiere dos movimientos, el estar a distancia (Urdistanz) y el entrar en relación (Beziehung). La Urdistanz es pre-personal y precede tanto a la relación yo-tú como a la relación yo-ello, pero requiere el proceso complementario de la relación. Por tanto el Tú absoluto es interpretado como dimensión fundante y «la relación» como el «a priori del ser». A su vez ambos aspectos constituyen la ontología fundamental del «Zwischen» (encuentro). El yo-tú constituye un «a priori transcendental», y a su vez esa relación es tomada como la categoría fundamental del ser. Tras un recorrido por la historia de la filosofía, critica las posiciones de Husserl, Heidegger, que considera el yo como encerrado en sí mismo y el Dasein carente de una relación con los demás, y Scheler porque no es posible captar la esencia del hombre desde la autoconciencia, sino en las relaciones con las cosas y los

seres. Sólo en la vida humana se descubre la vigencia de un principio dual, sintetizado en la Urdistanz y la Beziehung. Buber pasa del Tú absoluto al Tú eterno pretendiendo que éste sea el fundamento de aquél, pero esta unidad con el Tú, por influencia de Eckhart y Boehme se reduce a un progresivo renacer del Absoluto que subyace al alma humana.

Sánchez Meca concluye en la última parte de su obra con la consideración del aspecto positivo de la obra de Buber: la concepción de la metafísica como condición de la ontología.

De la interpresencialidad nace el discurso sobre el ser. «La metafísica es relación de interpresencialidad constativa del ser; la ontología es el análisis reflexivo y crítico de lo que se ha manifestado en el encuentro» (p. 154). Sánchez Meca cifra el aspecto negativo del análisis de Buber en el formalismo del encuentro. Es decir este encuentro carece de contenido al igual que un diálogo entre seres que no se relacionan entre sí como contenidos lleva a que el uno no tenga nada que decir sobre el otro. «Por otra parte, por el hecho de extender Buber el encuentro al ser de la naturaleza, de las cosas y de las ideas los elementos éticos de la relación yo-tú, como relación interhumana, no pueden considerarse determinantes». A mi modo de ver Buber cae en las redes de la filosofía transcendental que se había propuesto superar, aunque alguno de sus análisis no carezcan de valor. El autor de esta obra ha hecho patentes ambos aspectos.

MARÍA ELÓSEGUI ITXASO

BIBLIOGRAFIA

SEVERINO, E., *La Filosofía Antigua*, Editorial Ariel, Barcelona 1986, 222 págs.

Ciencia y filosofía aparecen cuando se abandona el mito sustituyéndolo por el logos o explicación racional. La filosofía surge cuando el logos sustituye al mito en la tarea de explicar la realidad en toda su complejidad: el universo físico, la naturaleza individual, la convivencia social con sus implicaciones de carácter político y moral. Sólo una comprensión adecuada del logos permite comprender la originalidad y vigor con que los filósofos griegos se plantearon los problemas del universo físico, del hombre y la sociedad.

La idea de physis (aquello que las cosas son y que desde ellas mismas determina su modo de comportarse) es la idea fundamental que preside el pensamiento griego. Constituye también el hilo orientador de la reflexión de los griegos acerca del hombre. Esto se debe a dos razones: a que los griegos conciben al hombre como un ser natural, es decir, como un ser cuyo sitio está en el universo, aunque ocupa un puesto de privilegio (el hombre es un viviente dotado de logos). Y porque, para decidir qué normas de conducta son las más adecuadas y deseables, es necesario conocer previamente la naturaleza humana.

Lo que pretende esta obra de Severino es mirar a la filosofía, observar su cara, para desde aquí seguir las huellas de sus relaciones con todo. Y mirar a la cara a la filosofía sólo es posible acercándose a los grandes filósofos que surgieron a través de la historia, sobre todo en la filosofía griega, ini-

cio de toda la historia del pensamiento filosófico.

La articulación principal de la historia de la filosofía es la cumbre de la filosofía. Así, esta obra no habla de cosas fáciles, sino que se propone hacer de alguna manera («porque una cosa es ver la silueta de la montaña y descubrir su cumbre y otra cosa es ir a ella, a la montaña, y encontrarse en medio de sus peligros») accesible lo difícil.

Esta obra, junto con las otras dos (*La Filosofía Moderna* y *La Filosofía Contemporánea*) que forman la trilogía, «no intentan reemplazar los manuales de Historia de la Filosofía o el Diccionario filosófico». La trilogía pretende señalar la forma originaria de la vinculación entre los grandes momentos de la historia de la Filosofía. Se habla de grandes filósofos y de importantes períodos en la historia del pensamiento filosófico. Lo que ante todo se quiere señalar al lector es la profunda vinculación que une las grandes filosofías. Y tiene mucho que ver con esto el que no se haya dedicado un volumen a la Filosofía Medieval y a la Renacentista, ya que ambas pueden entenderse, según Severino, como dos grandes ramificaciones de la filosofía griega: la primera intentando establecer las relaciones de la filosofía griega con el cristianismo, y la segunda tendiendo a recuperar y desarrollar el sentido originario de la filosofía griega.

El intento del autor es mostrar que la Historia de la Filosofía no es un conjunto de aspectos o filósofos que no tienen nada en común, sino todo lo contrario. De aquí, la sugerencia expresada explícitamente por el autor: «estas páginas deben

BIBLIOGRAFIA

leerse una tras otra, con lentitud, sin saltar de un lado a otro». Y lo intenta con tanto empeño que, en mi opinión, no logra plasmar la pretendida unidad intrínseca de la historia de la filosofía, sino a costa de marginar lo más importante de muchos autores.

M.^a JOSÉ JUNQUERA MERINO

WRIGHT, C., *Realism, Meaning and Truth*, Basil Blackwell, Oxford 1987, 386 págs.

Apenas dos años después de la publicación del libro de Michael Devitt, *Realism and Truth*, en el que el filósofo australiano presentaba una ardorosa defensa del realismo, Basil Blackwell acaba de editar esta compilación de artículos de Crispin Wright en apoyo del «anti-realismo» propugnado por Dummett desde hace más de 20 años. La diferencia del título entre ambas obras —la inclusión de *Meaning* entre *Realism* y *Truth*— expresa con claridad el carácter *semántico*, y no ontológico, de la discusión acerca del realismo en la perspectiva del filósofo de Oxford.

Michael Dummett define el *realismo* como una tesis semántica acerca de una clase determinada de enunciados; la tesis consiste en creer que los enunciados de esa clase determinada poseen un valor de verdad independientemente de nuestros medios para conocerlo: son verdaderos o falsos en virtud de una realidad que existe independientemente de nosotros (cfr. M. Dummett, *Truth and other enig-*

mas, p. 146). «Así entendido —ha escrito el Prof. Dummett recientemente («Realism»(*Synthese* LII (1982), p. 55)— el realismo es una tesis *semántica*; una tesis acerca de lo que, en general, hace verdadero («*renders true*») a un enunciado de esa clase determinada cuando es verdadero. Puede decirse que lo mínimo que el realismo implica es que los enunciados de esa clase determinada se relacionan con alguna realidad que existe independientemente de nuestro conocimiento de ella, de tal modo que esa realidad hace determinadamente verdadero o falso a cada enunciado de esa clase, de nuevo independientemente de si sabemos su valor de verdad o incluso de si somos capaces o no de descubrirlo». Frente a este realismo u objetivismo de la verdad propugnado por los defensores de la Teoría de la Correspondencia, Dummett ha sostenido una concepción de la verdad como justificación o aceptabilidad racional, a la que en los últimos años se ha sumado —con algunas matizaciones— Hilary Putnam.

Crispin Wright dedica el volumen a Michael Dummett, director de su tesis doctoral y colega durante nueve años en All Souls. «Yo no sé —indica Wright en el párrafo final del *preface*— si el 'realismo' o el 'anti-realismo', en cualquiera de sus formas, puede eventualmente prevalecer. Lo que sí se es que sólo se avanza en la comprensión filosófica planteando desafíos filosóficos, y que Michael Dummett ha formulado algunos de los desafíos más fascinantes de la filosofía analítica del siglo XX».

El libro, constituido por once artículos escritos en los diez últimos

BIBLIOGRAFIA

años, tiene necesariamente un carácter fragmentario. Consciente de esta limitación, Crispin Wright antepone una amplia introducción «para intentar explicar cómo veo la geografía general del área, en qué lugar del mapa hay que situar las cuestiones de los diversos artículos y dónde es más necesario un trabajo ulterior». El estudio detenido de la introducción resulta indispensable para la cabal comprensión de los artículos compilados y del contexto polémico muy especializado en el que tuvieron origen y en el que deben ser situados. El propio autor es consciente de que su libro puede abonar la convicción de quienes consideran plenamente estéril el debate acerca del realismo: «El escepticismo acerca de la validez de este debate parece tener casi tantos adeptos como la convicción acerca de la corrección del realismo. Mi libro apunta tanto a estos escépticos como el realismo. Quienes crean que este tipo de 'anti-realismo' es meramente una excentricidad (británica), alimentada por epistemología arcaica, mala filosofía de la mente e ingenuas ideas pre-quineanas acerca del significado, se verán incitados a examinar, con más detenimiento que hasta ahora, qué base puede haber para pensar eso» (p. viii).

Los artículos están agrupados en dos grandes bloques —«Programa Negativo» (artículos 1-6) y «Programa Positivo» (artículos 7-11)—, en función de que su objetivo central sea abordar aspectos críticos o más bien aspectos constructivos del anti-realismo. El Programa Negativo —explica Wright— se ocupa del desarrollo y la valoración de la crítica antirrealista a la concepción rea-

lista de la verdad y de la semántica tradicional; esto es, se dedica al análisis de los conceptos y tesis presupuestos en los argumentos básicos contra la concepción realista de la verdad y del significado. El Programa Positivo, en contraste, está dedicado a la investigación de las consecuencias de aceptar como correcto el núcleo de los argumentos negativos básicos.

Los tres primeros artículos están dedicados principalmente a la exposición de algunos de los argumentos básicos contra el realismo y a responder a las influentes contra-críticas publicadas por Peter Strawson y John McDowell. En el artículo 4 «*Strict Finitism*», Wright discute la aplicación de la tesis antirrealista a la filosofía de la matemática intuicionista. Los artículos 5 y 6 se dedican a estudiar dos problemas del anti-realismo: por una parte, la dificultad de construir una explicación satisfactoria del discurso temporal y, por otra, frente a Davidson, la posibilidad de formular sistemáticamente la semántica antirrealista y de dar cuenta de la conexión entre los axiomas de una teoría del significado y los hablantes efectivos.

Dentro del «Programa Positivo», los artículos 7 y 8 se ocupan de la noción supuestamente wittgensteiniana de *criterio*, que conecta con los fundamentos del antirrealismo; el artículo 7 se ocupa sobre todo de cómo debe formularse esta noción y cuál es su relación con el antirrealismo, y el artículo 8 —explica Wright (p. 37)— «plantea, me parece, serias dificultades acerca de su utilidad en epistemología e, incluso, acerca de su propia coherencia; pero, razona que estas du-

BIBLIOGRAFIA

das pueden conciliarse con una concepción del significado que establezca condiciones de asertividad» (*'assertibility conditional conception of meaning'*). El artículo 9 está dedicado precisamente a estudiar si una teoría del significado de corte davidsoniano puede ser construida en términos de asertividad. Finalmente, los dos últimos artículos están destinados a revisar algunas tesis de la lógica clásica, como consecuencia del rechazo de la concepción clásica de la verdad.

De los once artículos compilados sólo cuatro estaban inéditos; los siete restantes —que ocupan más de 230 páginas del volumen— han sido publicados en revistas perfectamente asequibles y con posterioridad a 1976: mucho más interesante que esta recopilación hubiera sido un tratamiento sistemático de los tópicos abordados.

Apenas hay referencias a Hilary Putnam: «Lamento especialmente

—indica nuestro autor— que en este volumen no se trate del pensamiento de uno de los más poderosos aliados de la causa. Si este libro fuera el tratamiento sistemático que no es, el trabajo de Hilary Putnam tendría en él un lugar prominente» (p. ix).

La redacción de Wright es tremendamente enrevesada, haciendo, a veces, que parezcan más oscuros asuntos que ya de suyo son poco claros.

Hay que destacar la calidad de la bibliografía —compilada con la ayuda de Stig Rasmussen— que aspira a proporcionar un compendio amplio y al día sobre los tópicos abordados; también está muy cuidado el índice de materias y nombres, con un amplio desglose de la mayor parte de las entradas. Como es habitual en Blaskwell, las condiciones materiales de la edición son excelentes.

JAIME NUBIOLA