

BIBLIOGRAFIA

APEL, K.O., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 488.

Uno de los rasgos más llamativos de la trayectoria intelectual de Karl-Otto Apel es su tardanza en caracterizar el *postconvencionalismo*, cuando se trata de un rasgo decisivo que determina su anterior evolución filosófica, así como su postura en la *polémica retrospectiva* que actualmente se ha desencadenado entre los *historiadores* acerca del pasado más reciente de Alemania ("Historikersstreit"). En su opinión, hoy día esta polémica se ha desorbitado, cuando se presenta al *postconvencionalismo* como una fórmula ideal capaz de diluir las responsabilidades concretas que en un pasado inmediato le correspondieron al pueblo alemán, por optar trágicamente a favor del fascismo. O, por el contrario, cuando se describe al *postconvencionalismo* como una actitud ética capaz de hacer frente a todas estas responsabilidades del pasado más inmediato, o de un futuro más próximo, como puede ser las que le corresponden a la humanidad entera ante la actual *crisis ecológica*.

En cualquier caso Apel considera que Habermas fué el primero que utilizó el término *postconvencionalismo*, en relación a la polémica que mantuvo en 1968 y 1975 con Popper y los post-estructuralistas, acerca del papel desempeñado por el positivismo

("Positivismusstreit") en la definición de una nueva época, la *postmodernidad*. Por su parte Habermas toma este término de la *antropología evolutiva* de Kohlberg y Piaget, en donde se describe a la conciencia moral *postconvencional* como la propia del adolescente. Pues es la edad en la que se descubren unos valores transculturales de ámbito *universal*, sobre los que a su vez se pretende ejercer un control metódico *positivista*, a fin de evitar las crisis que ellos mismos originan, sin conseguirlo nunca completamente.

Por otro lado la *postmodernidad* se define como la época en la que se generaliza esta nueva conciencia ética *postconvencional*, sin por ello dejar de ejercer un control metódico sobre sus posteriores resultados. Pues esta época se caracteriza por otorgar un valor *universal* creciente a los distintos *convencionalismos* transmitidos por los medios de comunicación de masas, siempre y cuando posteriormente se les valore conforme a un principio de falsación o de refutación de Popper. Hasta el punto que ahora se reconoce como nunca se podrá evitar de un modo definitivo la posterior aparición de sucesivas crisis de tipo *preconvencional*, *convencional* o simplemente *postconvencional*, como las que ya fueron descritas por Kohlberg y Piaget, o como hoy también ocurre con la actual *crisis ecológica*. (Vid. posteriormente el dilema del capitán, o del prisionero, o de la acción contra-productiva).

Evidentemente Apel ya había ad-

BIBLIOGRAFIA

vertido anteriormente las dificultades ineludibles que entraña el tránsito hacia una ética verdaderamente *postconvencional*. De hecho en el último capítulo de *Transformación de la filosofía* (Taurus, Madrid, 1985) reconoció como el *postconvencionalismo* tampoco tiene una solución prefabricada, para la *crisis ecológica* que el mismo puede originar, si adopta una actitud *abstracta*, o desligada de lo real.

Sin embargo ahora Apel se muestra claramente partidario de estas nuevas éticas *postconvencionales*, probablemente porque piensa haber encontrado una posible salida de esta situación aporética, mediante una adecuada integración entre las *éticas del discurso* y de la *responsabilidad*, cuyos exponentes más significativos hoy día son Habermas y Popper, respectivamente.

Para conseguir este objetivo la publicación se divide en once capítulos, correspondientes a otros tantos artículos aparecidos durante este último año, distintos de los que ya aparecieron anteriormente en *Estudios éticos* (Alfa, Barcelona, 1986). En los dos primeros capítulos titulados: "El conflicto de nuestro tiempo" y "La situación del hombre como problema", se muestran las virtualidades que aún sigue teniendo la *sociología comprensiva* de Max Weber, a fin de legitimar una nueva *ética ecologista de la responsabilidad solidaria*, mediante la que se espera dar una solución adecuada a los problemas concretos que hoy día plantea el mundo de la vida. A la vez que se esperan evitar los excesos al-

truistas, oportunistas, o simplemente irenistas, que anteriormente se dieron en las éticas *preconvencionales* de Aristóteles, en el *convencionalismo* kantiano, o en el *postconvencionalismo* de Hegel y Marx.

En el capítulo 3, "¿Kant o Hegel?", se comprueban los problemas que hoy día origina la aceptación de una metodología *convencional* como la de Popper, o una teoría de la acción *postconvencional* como la de Habermas, por volver a replantear la oposición clásica entre Kant y Hegel, aunque en clave invertida. Por su parte Apel opina que en todos estos casos se introduce una artificial contraposición entre los criterios *postconvencionales* de la ética y los simplemente *preconvencionales* aportados de un modo *decisionista* por el mundo de la vida. Pues en ambos casos se deja de tener en cuenta, que se trata de dos posibles interpretaciones de criterios simplemente *convencionales*, que a su vez se deben integrar recíprocamente entre sí, por la aceptación de tres tipos diferenciados de racionalidad, correspondientes a cada uno de ellos, como son la racionalidad estratégico-teleológica, la racionalidad consensual-comunicativa y, finalmente, la racionalidad reflexivo-metateórica.

En el capítulo 4, "¿Puede la moral postconvencional superar la eticidad sustancial?", Apel se distancia por igual de las soluciones propuestas por Popper y Habermas. Pues opina que el *postconvencionalismo* se debe *autolimitar* a sí mismo en sus pretensiones

BIBLIOGRAFIA

de validez ("Selbstbegrenzungsprinzip des Geltungsanspruch"), a fin de reconocer la debilidad metodológica inherente a su propia *condición postmoderna*. A la vez que debe admitir el *complemento que* ahora aportan otros criterios de tipo *convencional*, o *preconvencional* ("Ergänzungsprinzip"), siempre y cuando admitan su subordinación sistemática a un principio de *universalización* creciente por "consensus" ("Universalisierungsprinzip").

En los capítulos 5, 6 y 7, Apel vuelve a polemizar con algunos neoaristotélicos, como Hans Jonas, y con algunos neokantianos, como Rawls, acerca del fundamento *eudemonista*, o *transcendental*, que ellos exigen a las normas éticas, a fin de poder superar una *crisis ecológica* como la que padecemos. Por su parte Apel opina que todos estos autores malinterpretan los *argumentos transcendentales* aportados por los neopragmatistas, para garantizar el *autoalcance* interno de sus respectivas normas éticas ("Selbsteinholungsprinzip"). Pues es cierto que no se puede negar su valor normativo específico, sin introducir una *contradicción pragmática* o *performativa*, que confirma por una vía indirecta la necesidad de admitir estos tres tipos de normas. De hecho no se puede negar la capacidad de reflexionar, de hablar, o de mentir, sin introducir una *contradicción pragmática* o *performativa*, entre lo que se dice y lo que simultáneamente se hace en el correspondiente *acto de habla*. Pero, en su opinión, no se puede volver a hipertrofiar, o a

infravalorar, las conclusiones de estos argumentos, como anteriormente ocurrió en la ética *preconvencional* de Aristóteles, o en el *convencionalismo* ético de Kant, o en el *postconvencionalismo* abstracto de Hegel y Marx.

En los capítulos 8, 9 y 10, se propone una síntesis entre las posturas de Popper y Habermas, o entre Aristóteles, Kant y Hegel, a partir de una nueva articulación *postconvencional*, como la anteriormente propuesta por Apel. De este modo se legitima una nueva *ética ecologista de situación*, que pretende estar a la altura de la *situación real* en la que se tienen que realizar de un modo aporético sus anteriores ideales *postconvencionales*. Aunque ahora esto se consigue a través de criterios valorativos en sí mismos ambivalentes, cuya interpretación hipotética o categórica, depende a su vez del criterio normativo que cada uno decide aplicar, a la vista de la *situación* en la que se encuentra, y a la vista también del tipo de racionalidad que viene exigido en cada caso por estos nuevos ideales *postconvencionales*. Pues en ningún caso consiguen evitar la posterior aparición de un *dilema del capitán*, o del *prisionero*, o de la *acción contraproducente*, como el descrito anteriormente por Kohlberg y Piaget.

Finalmente, en el capítulo 11, titulado: "¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos volver a tener una catástrofe nacional como la del pasado?", Apel hace una semblanza autobiográfica de su propia trayectoria intelectual, en el

BIBLIOGRAFIA

contexto de la actual polémica entre los historiadores ("Historikersstreit") surgida recientemente en Alemania. Apel polemiza con aquellos autores que utilizan el *postconvencionalismo* para justificar el pasado alemán más inmediato, como si el fascismo hubiera sido una crisis más de las muchas ocurridas a lo largo de la historia. Pero, por otra parte, también rechaza el *postconvencionalismo ético* de Habermas, por adoptar una actitud ambivalente de tipo altruista y a la vez relativista, igualmente contraproducente, que puede dar lugar a una *crisis ecológica* de consecuencias aún más imprevisibles.

Por su parte Apel concluye con una reflexión sobre el fundamento *pragmático-transcendental* de su nueva *ética ecologista de situación*, según la línea de argumentación *postconvencional* antes señalada (cf. mi artículo sobre Apel en CASCIARO, J.M., *Biblia y Hermenéutica*, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 193-221).

Por último, como conclusión crítica, quiero hacer notar el acercamiento de algunas de estas últimas posiciones de Apel respecto a las defendidas por la filosofía práctica aristotélica. El mismo reconoce que los *argumentos transcendentales* aportados por los neopragmatistas son muy parecidos a los utilizados por Aristóteles, para justificar el carácter incuestionable de los primeros principios de la razón natural. De haber proseguido esta sugerencia, se hubiera podido localizar una nueva forma de fundamentación

supraconvencional, que consigue legitimar los ámbitos de autonomía reguladora que reivindica el razonamiento práctico en el uso de *convenciones*, sin por ello absolutizarlos, relativizarlos, o simplemente descalificarlos. A la vez que se podrían evitar las posibles catastrofes nacionales, y ecológicas, que ahora pueden originar las éticas *postconvencionales*, por valorar peyorativamente sus respectivos presupuestos *pre, post*, o simplemente *convencionales*. Probablemente este será el objetivo de una futura publicación que ahora se promete, titulada *Rationalität, Ethik und Utopie*,

Carlos O. de Landázuri

CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, 232 pp.

Resulta muy difícil advertir toda la riqueza teórica y práctica encerrada virtualmente en el pensamiento de Tomás de Aquino sin haber llevado a término un estudio atento y reposado de la obra que nos proponemos comentar. En efecto, aunque la *Metafísica del bien y del mal* no es ni se presenta como una glosa de la doctrina de Santo Tomás, hunde sus raíces en las tesis metafísicas centrales del Doctor de Aquino,

BIBLIOGRAFIA

maduradas y hechas vida en los casi tres lustros de meditación fructífera que el autor ha consagrado a estos problemas (p. 25).

Con ello queda dicho que la intención primordial de este excelente escrito es cabalmente teórica y, más en concreto, de rigurosa fundamentación. Pero conviven con ella un conjunto de apreciaciones históricas altamente sugerentes, que podrían resumirse como sigue: el estado de prostración que en tantos aspectos ofrece la sociedad contemporánea es consecuencia de un periplo que se inició hace ya siglos, con el *cogito* cartesiano, pero que se venía preparando desde bastantes años antes, con el abandono semiconsciente de lo que habría que calificar como el mayor logro especulativo de Santo Tomás de Aquino: la noción de *esse* o *actus essendi*, clave de toda su filosofía.

Sobre este mismo cimiento —el acto de ser—, y sobre la complementaria doctrina de la participación, levanta Cardona su *Metafísica del bien y del mal*, obra en la que se dan cita —de acuerdo con la invitación expresa de Juan Pablo II (pp. 231-231)— las consideraciones de estricta filosofía primera, con las de una profunda antropología de la persona y una no menos honda doctrina ética que podrían también ser apellidadas, en estricto rigor, de "metafísicas".

Si he entendido bien, acaso la afirmación cardinal del primer capítulo, e incluso de la entera obra que ahora reseño, sea la que sostiene que el ser —el *esse* o *actus essendi*, traducido

certestamente como *acto* de ser— "es activo de suyo"; más aún, que constituye la energía primordial de cada uno de los entes singulares, y que de ella dimanar —en rigurosa sucesión ontológica y no siempre temporal— la misma esencia de dichos entes, sus facultades operativas y, por fin, sus concretas y particulares operaciones. De lo que hay que concluir —superando todo formalismo extrinsecista— que la acción, incluso la más externa e intrascendente, constituye una participación del mismo acto de ser del compuesto, configurándose en definitiva como el último y culminante resultado de la actualización de dicho acto de ser.

También la relación que liga la criatura al Absoluto —y a la que nuestro autor consagra el capítulo segundo— se encuentra estrechamente ligada al acto de ser. No estamos en modo alguno ante una presunta relación *trascendental* —noción que Cardona califica, acertadamente, como ajena al pensamiento de Tomás de Aquino—, sino ante el respecto que surge para cada realidad concreta, en el momento mismo de su constitución y ya para toda su existencia, por estar recibiendo de Dios el acto de ser. Se trata, por tanto, de una relación que sólo inhiere en las realidades *singulares*, únicas en las que el *esse* puede ser recibido, y de la que, en consecuencia, puede prescindirse conceptualmente sin eliminar por ello a la criatura: más aún, en ese lamentable proceso de "abstracción" cabe hacer residir la

BIBLIOGRAFIA

esencia ontológica del pecado (y esa operación, dirá más tarde el autor, es la que parece haber llevado a cabo buena porción de la modernidad, sustituyendo las concretas realidades existentes por abstracciones como el Estado, la Ciencia, el Progreso o la misma Humanidad, a las que se sacrifican sin reservas las personas singulares).

En el capítulo tercero Tomás de Aquino comparte el papel de principal fuente de inspiración con otro filósofo al que Cardona acude con frecuencia en distintos momentos de su escrito: S. Kierkegaard. En Kierkegaard se apoya, efectivamente, la descripción de la persona como "alguien delante de Dios y para siempre"; definición ofrecida más que como sustitutivo de la clásica de Boecio o de la más personal de Santo Tomás —aquella realidad que tiene el ser en propiedad privada (cfr. *S.Th.* III, q.2, a.2 ad 2), en cuanto directa y amorosamente otorgado por Dios—, como complemento "existencial", si vale la expresión, de esas otras nociones tradicionales. Y así, sostiene Cardona: "es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo. Esta propiedad comporta su propia y personal relación a Dios, relación predicamental (...) que sigue al acto de ser, a la efectiva creación de cada hombre, de cada persona, señalándola ya para toda la eternidad como *alguien delante de Dios y para siempre*, indicando así su fin en la unión personal y amorosa con El, que

es su destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo" (p. 90).

Los capítulos que siguen podrían resultar extraños a quienes se encuentran habituados a las exposiciones al uso del pensamiento de Tomás de Aquino (ésas que han originado la clasificación de su doctrina entre los "intelectualismos"). La simple enumeración de los títulos de algunos de esos apartados —"ser y libertad", "el ser como amor", "la ordenación del amor", "los actos amorosos"— dejan ver claramente que nuestro autor se encamina por senderos poco transitados, acercándose más, *aparentemente*, al sentido de la obra de Agustín de Hipona que al pensamiento "tradicional" de Santo Tomás. A mi modo de ver, la exposición realizada por Cardona responde certeramente a lo más hondo y genuino —¡a lo más propio!— del Doctor de Aquino, y sobre todo —pues el autor renuncia expresamente "a cualquier título de valor exegético y hermenéutico" (p. 27)— ofrece una certerísima visión de lo real, capaz de dar satisfacción a los anhelos más profundos de la civilización contemporánea.

Y así, si el acto de ser se configuraba como la clave de la interpretación metafísica del universo todo, y el acto de ser *personal* como el núcleo teórico que define la originalidad del ser humano, el acto supremo de libertad —el amor— se yergue como aquella manifestación egregia donde el *esse* humano lleva a cumplimiento sus in-

BIBLIOGRAFIA

trínsecas tendencias perfectivas: el hombre es *radicalmente* persona — tiene un acto de ser personal— y *terminativamente* amor: pues el ser personal fructifica en el hombre en actos amorosos, para conducirlo, cuando es fiel a su propia naturaleza, hasta el amor infinito del Absoluto ("reduciendo" de esta suerte su originaria índole personal): "el acto de la persona humana es verdaderamente un acto personal cuando es radicalmente un acto de Amor a Dios, al Amor que desde toda la eternidad y hacia la eternidad lo requiere. Cuando ese acto se haga total, explícito y definitivo, eterno, el hombre habrá alcanzado su fin. La persona estará cumplida, en Dios, como 'alguien delante de Dios y para siempre'" (p. 96).

En torno a estos dos polos —el *esse* como acto radical y el amor como acto último y manifestación culminante del mismo *esse*— articula Cardona las nociones básicas de su antropología y ética "metafísicas": la libertad, o posesión plena en el orden predicamental del propio obrar, derivada de la posesión en propiedad privada del acto de ser personal; el amor, en cuanto acto radical de la libertad, que "elige" el ser del amado y lo reafirma, expropiándose a sí mismo en la persona querida y fundiéndose con ella; la ley —divina, natural y positiva— como ordenación intrínseca del amor, capaz de conferir a la libertad creada su máximo acabamiento, por cuanto la endereza libremente al Absoluto; el mal, como actualizada posibilidad de

decaer del amor primordial en el que el hombre alcanzaría su cumplimiento; y la prudencia, justicia, fortaleza y templanza, concebidas —a la manera agustiniana, aceptada y profundizada por Santo Tomás— como las virtudes fundamentales que confieren su fisonomía armónicamente definitiva al amor.

Hasta aquí, en apretada y empobrecedora síntesis, algunas de las tesis capitales con las que se trenzan los aspectos sistemáticos de este profundísimo escrito. He dejado a un lado —por necesidades de espacio y por libre opción— la enorme multitud de sugerencias de corte más acentuadamente histórico esparcidas a lo largo del libro y, más especialmente, en el capítulo octavo y penúltimo: "la crisis del fundamento". Sólo me resta concluir expresando, a modo de deseo y exhortación, lo que Fabro afirma en la *Presentación* de forma asertórica: "el autor de este libro, que ha concentrado por años su reflexión sobre esta 'meditación esencial' (la relativa al fundamento de lo verdadero y de lo falso y, en última instancia, del bien y del mal), ha recogido las etapas fundamentales de su investigación, para que el lector se pregunte a sí mismo y continúe la meditación por su cuenta sobre el sentido último de la existencia humana en su fundamento" (p. 13).

José L. del Barco Collazos

BIBLIOGRAFIA

CIAFARDONE, R., *La "Crítica de la razón pura" nell'Ætas kantiana*, Japadre Editore, L'Aquila 1987.

A primera vista no parece extraordinario que varias docenas de autores entre los que se cuentan Reimarus, Jacobi, Eberhard y Reinhold se den cita en un volumen en el que el tema principal es Kant. Más original es sin embargo que en *La "Critica della ragion pura" nell'Ætas kantiana* sean ellos los principales protagonistas. Bajo la experta batuta del Prof. Ciafardone, a lo largo de doscientas páginas se van cediendo caballeramente la pluma unos a otros para opinar —aplaudiendo, matizando, o rechazando— sobre unos u otros aspectos de la filosofía kantiana.

Gracias a la acertada estructura de la obra, tropezamos en primer lugar con los pasajes dedicados al *Fenómeno e cosa in sé* (pp. 1-68). Superada esa sección, se arraciman los textos concentrados en la problemática de *L'idealità dello spazio e del tempo* (pp. 69-148); y se concluye con el apartado consagrado a *La natura del sapere matematico* (pp. 149-217).

En la Introducción se pone sobre aviso al lector profano: los principales argumentos utilizados por los contemporáneos de Kant contra la Filosofía trascendental procedían de Leibniz y de Wolff. Las diferencias eran importantes y, en consecuencia, el duelo intelectual entablado de difícil solución *pacífica*. El prof. Ciafardone lo explica así: *Allí donde Leibniz veía*

sólo una distinción lógica, Kant entreveía una trascendental; el primero consideraba que la diferencia entre un conocimiento sensible y uno intelectual no se encuentra en la cosa conocida, en el contenido de lo conocido, sino únicamente en el modo más o menos perfecto de alcanzarla, en el modo del conocimiento, en su forma lógica; el segundo pensaba que lo sensible es algo totalmente diferente de lo intelectual, de tal modo que aunque la intuición penetrase el fenómeno hasta el fondo, aquél sería aún completamente diferente de la cosa en sí. Al confundir el objeto puro con un fenómeno, Leibniz caía en una anfibología; y sólo la confusión entre sensibilidad e intelecto podía provocar la ilusión que el pensamiento puede conocer el ser (Introduzione, p. VI-VII).

Reimarus abre el capítulo de las intervenciones. Médico y profesor, tanto de historia como de ciencias naturales, se siente en la obligación de explicar el pensamiento kantiano, especialmente por lo que se refiere a la posibilidad de conocer realidades no-sensibles. Oigámosle: *según esta misma ley pasamos también de causa a causa hasta la fuente originaria. La razón —puede replicarse— tiene sus límites, como Kant ha mostrado; y no podemos deducir nada de los objetos supra-sensibles, como la divinidad. ¡No se entienda injustamente a este gran pensador! ¡Quiere afirmar él que no debemos juzgar, indagar o inferir más allá de dónde llegan nuestros sentidos? ¡En absoluto!* (p. 3). Y en-

BIBLIOGRAFIA

seguida se pregunta por el modo de pasar del ámbito de la experiencia, es decir, por la manera de alcanzar lo no-sensible. Todo depende, dice Reimarus, del valor que concedamos al valor del principio de causalidad —que, por cierto, él identifica con el de razón suficiente—.

Al cabo, su solución: *buscar un fundamento real fuera de los fenómenos es una exigencia necesaria de nuestro pensamiento: y su presupuesto está impreso en nuestro intelecto y se distingue de las representaciones de los animales no racionales, pues las meras sucesiones de fenómenos son también representadas por los animales* (p. 6).

Feder, profesor de Filosofía de la Universidad de Gotinga, en su obra *Ueber Raum und Causalität* expresa su acuerdo con muchos puntos de la filosofía kantiana. Pero, afirma, hay uno en el que no puede coincidir: el principio kantiano de que *los cuerpos son simples representaciones en nosotros y existen sólo en nuestros pensamientos* (p. 10). Esta afirmación parece tan radicalmente contraria a la naturaleza del intelecto que debe ser totalmente rechazada. Y continúa: *llamar al libro que veo delante de mí o que tengo en la mano, y a aquél en el que pienso, simples representaciones en mí, o ideas, contrasta con la regla fundamental del lenguaje y del pensamiento, que me imponen distinguir las cosas diferentes...* (p. 10).

Enseguida, tropezamos con la crítica realizada por Eberhard en *Ueber den Ursprung der menschlichen Er-*

kennntniss. Y, con acierto inesperado, aparece a vuelta de hoja la respuesta de Kant a las críticas de Eberhard.

Se suceden las páginas, de interés variable, pero en absoluto irrelevante. Así, casi al final de la primera sección, encontramos un texto del *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, de Herder, que apunta a una cuestión capital que ha de afrontar quien desee profundizar en la filosofía: el ser. *Donde no hay nada, nada conoce y nada es conocido; sobre esto no es posible hacer filosofía. "Nada" es un no-concepto; incluso la palabra no existiría si con ella no se removiese algo (el yo).*

Por tanto, el "ser" es también el concepto fundamental de la razón y de su espejo, el lenguaje humano. Ninguna percepción, ningún concepto — se refiere a cosa o propiedad, tiempo o lugar, hacer o sufrir— puede ser pensado sin que haya en la base un "ser" que se muestre o se presuponga. El "ser" relaciona todo juicio del intelecto; ninguna regla de la razón puede ser pensada sin un "ser". El "fenómeno" conduce a la ilusión: existencia, objeto, verdad, saber, esencia, etc., designan una cosa que existe, es cierta, es buena (p.67).

La segunda parte del libro presenta una interesante polémica entre los partidarios de Leibniz y los defensores de Kant en torno a la naturaleza y los orígenes de las representaciones del espacio y el tiempo. Se presencia ahora cómo Weishaupt, Maass o Feder argumentan en primera persona dis-

BIBLIOGRAFIA

puestos a defender sus puntos de vista.

Maass defiende que el espacio es un concepto empírico... Y se adentra en una compleja argumentación silogística con el fin de demostrar la falsedad del planteamiento kantiano. Revelador también el intento de Schaumann (p. 102) de explicar qué entiende Kant por representación *a priori*.

Dejando de lado la tercera sección —*La natura del sapere matematico* (pp. 149-217)— que es, en mi opinión, la de menor interés filosófico, detenemos aquí el espiguelo de autores.

Parece oportuno, antes de terminar, hacer unas sugerencias para experimentos similares o para posibles reediciones. Se echa mucho en falta un índice temático. No es de fácil realización, pero su utilidad hace ganar notablemente en utilidad obras de este tipo.

Una segunda indicación se refiere al modo de citar. La mayor parte de los pasajes recogidos no corresponden a textos continuos de los libros originales sino que, por el contrario, son extractos, sin indicación clara de los párrafos de los que se ha prescindido. Esta peculiaridad tiene la ventaja, sin embargo, de que hace imposible citar por esta obra.

Tal vez sea una petición desproporcionada, de todas formas puede servir como sugerencia: añadir un resumen de los principios de la filosofía kantiana sobre cada uno de los temas tratados aumentaría la utilidad de este volumen, especialmente si se quiere difundir su uso. Una consideración

crítica global sobre el pensamiento kantiano serviría también para evitar la impresión de que cualquier afirmación de un filósofo vale tanto como la de otro. No es así, porque —cambiando la conocida frase de Hegel— ni siquiera de noche —y actualmente nos encontramos en un período de transición del pensamiento— todas las vacas son negras, al menos para quienes siguen pensando que las veredas de la verdad no han sido vedadas al hombre.

Javier Fernández Aguado

CHOZA, J., *Manual de Antropología Filosófica*, Ediciones RIALP, colección "Manuales Universitarios" (Madrid, 1988), 568 páginas.

Contra lo que pudiera parecer, hay muy pocos manuales de Antropología Filosófica que consigan dar cuenta, de un modo sistemático, de la casi ingente cantidad de conocimientos dispersos acerca del hombre. En muchas ocasiones, el precio que se paga por la unidad del planteamiento es la marginación de todo lo que no se aviene con la intuición fundamental. La literatura antropológica adquiere así claros tintes ensayísticos.

Sin embargo, en esta obra se consigue una exposición abierta y orde-

BIBLIOGRAFIA

nada de la pluralidad de temas comprendidos en la Antropología, entendida ésta como un saber cuyo problema consiste, precisamente, en realizar una síntesis entre una masa móvil de saberes muy heterogéneos, elaborados según métodos muy diversos. El autor parece inusualmente consciente de que la síntesis perseguida como objetivo del Manual no puede realizarse obviando la complejidad de la empresa: por ello, la problematización que plantea la pluralidad de saberes heterogéneos e irreductibles entre sí que versan acerca del hombre tiene aquí carta de naturaleza de principio a fin.

Junto a la certeza de esa problematización, Chozza advierte que hay también una "amplia y perentoria demanda de mapas" para orientarse en ella, esto es, una demanda de "construcción de un saber sobre el hombre a escala humana", de un "mapa" de la existencia humana lo más verdadero posible. Y a satisfacer tal demanda viene la presente obra.

Metodológicamente, la perspectiva adoptada en la construcción de este "mapa" ha sido la sistemática, que es la más acorde con las características de un manual. Se ha partido de los resultados de tres tipos de exploraciones de la realidad: las del lenguaje ordinario, las de la ciencia y las de la filosofía, que definen las tres coordenadas fundamentales del saber antropológico.

Desde el ámbito del *lenguaje ordinario* opera la referencia de los problemas, y sus formulaciones filosóficas y científicas, a las experiencias y

expresiones de la vida real (el valor didáctico de esta manera de proceder es evidente). En el mismo sentido, y en dirección inversa, cabe destacar el esfuerzo del autor a lo largo del texto para "devolver la filosofía a la vida", mostrando con agudeza que "los problemas y formulaciones filosóficas son, en buena parte, problemas de la vida ordinaria humana".

Por lo que hace a la ciencia, la importancia de los conocimientos aportados por las ciencias positivas humanas está tan fuera de duda como el hecho de que esas ciencias y sus elaboraciones teóricas globales constituyen un complejo mosaico de saberes heterogéneos y especializados. Los probados peligros de la extrapolación y el particularismo con pretensiones totalizantes, han sido superados aquí —sin obviarlos— por referencia a la tercera coordenada: la filosofía.

Esta superación desde la filosofía no se opera nunca en estas páginas por una *descalificación a priori* de las tesis científicas, contraponiendo sin más la filosofía a las ciencias particulares y proclamando su pretensión de universalidad, sino, por el contrario, merced a su *articulación* con ella, lo que significa —en la perspectiva del autor— "mostrar la correspondencia entre problemas y formulaciones de la ciencia positiva y los problemas y formulaciones en filosofía".

La característica fundamental de la "articulación" alcanza también a las múltiples referencias a la historia de la

BIBLIOGRAFIA

filosofía y de la cultura. El objetivo primario del autor ha sido "mostrar la unidad y continuidad del pensamiento filosófico a lo largo de la historia". Así, se ha conseguido evitar que las diversas elaboraciones conceptuales con las que en el transcurso de la historia de la filosofía se ha pretendido dar cuenta de la realidad humana, se presentasen en una especie de "botánica de las ideas disecadas" o como piezas de "un museo del pensamiento pensado", y a la propia historia de la filosofía como una "bellum omnium contra omnes", más que en su unidad. En esta obra, se parte de la certeza de que todos los autores se han ocupado en la *tarea común* de ofrecer las claves explicativas de la totalidad de lo real. Desde este punto de vista, no sorprende que continuamente se establezcan *analogías* entre autores pertenecientes a tradiciones filosóficas muy diversas, ni tampoco que las "nociones clave" sobre las que está articulada esta *Antropología filosófica* pertenezcan a filosofías y escuelas muy diversas entre sí.

Esas "nociones clave" son "las nociones platónicas de *eros* y *belleza*; las nociones aristotélicas de *enérgεια*, *psique*, *Nous* y *Hábito*; la distinción real tomista entre *acto de ser* y *esencia*; la noción de Vico de *poiesis*; las nociones Kantianas de *libertad* y de *genio*; la concepción hegeliana de la dialéctica *substancia-sujeto*, del *espíritu* en sus tres niveles de *espíritu subjetivo*, *objetivo* y *absoluto*, y la noción hegeliana de *reflexión*; la *me-*

tafísica del arte y del juego de Nietzsche y su concepto de *voluntad*, las nociones husserlianas de *síntesis pasiva* y de *subjetividad empírica*; la concepción de Heidegger de la *diferencia ontológica* y de la *verdad como alétheia*, y finalmente, la convicción de Freud de que el *amor* y el *trabajo* constituyen los dos ejes fundamentales de la existencia humana" (págs. 5-6).

La elección y articulación de estas nociones no responde a un artificio de composición. Han sido tomadas aquí en orden a construir un saber que ofrezca una concepción del hombre unitaria, congruente y lo más completa posible. Esta pretensión debe satisfacer dos condiciones. En primer lugar, tal saber debe explicar los fenómenos en los que la postulada unidad y congruencia de la pluralidad de dimensiones del ser humano está desajustada o no se da. Es decir, el saber antropológico ha de ser capaz de comprender la posibilidad de las diversas rupturas existenciales humanas y, por tanto, de esclarecer el tema de la *condición humana*, dibujando un "mapa de la existencia humana" que dé razón del "relieve" de la realidad, con sus fracturas y accidentes. En segundo lugar, tal mapa de la existencia humana ha de ser también un "mapa de mapas", es decir, ha de dar razón de la diversidad de concepciones antropológicas vigentes en la ciencia y la filosofía. El autor no se ha limitado a presentar los distintos mapas ya existentes "estratigráficamente", superponiéndolos, sino que sobre todo ha

BIBLIOGRAFIA

atendido a lo relevante de sus aportaciones, distinguiendo el ámbito de cada uno, para después articularlos entre sí y con la realidad y experiencia humanas. Se consigue, pues, dar razón de la pluralidad de puntos de vista acerca de lo humano.

La primacía que a lo largo del libro se concede al punto de vista sistemático no significa en modo alguno que se carezca de rigor hermenéutico e historiográfico sino simplemente que —prosiguiendo el símil— la "historia" está subordinada a la "geografía" y el sentido técnico de cada noción a su virtualidad explicativa de lo real.

En cuanto a su estructura externa o temática, el Manual está dividido en dos grandes apartados, con diez capítulos cada uno: I. LA CONSTITUCIÓN DEL HOMBRE. BIOS Y PSIQUE, y II. EL SUJETO HUMANO. LOGOS Y PRAXIS. Los dos primeros capítulos de cada parte (I y XI) tienen un carácter introductorio y organizativo.

La articulación entre las aportaciones de la ciencia, y la filosofía, a que hemos aludido antes, está concentrada sobre todo en la primera parte, en la que se tratan cuestiones que entran de lleno en, lindan con, o al menos, necesitan del contraste de la física, la biología, la paleoantropología, la fisiología o la bioquímica, entre otras: *La escala de la vida* (cap. II), *La evolución* (IV), *La biogénesis* y *La antropogénesis* (caps. III y VI).

En los capítulos VII y VIII se abordan, respectivamente, la temática de las facultades, haciendo un trata-

miento completo de la dotación cognoscitiva básica (*la sensibilidad externa*, junto al tema de la *corporalidad* y la *sensibilidad interna* y el *proceso perceptivo*, en conexión al tema de la *identidad subjetiva*).

Los dos últimos capítulos de la primera parte están dedicados al primer escalón de la dinámica tendencial (*Instintos y tendencias* (cap. IX) y *La afectividad* (cap. X) y presentan una gran continuidad entre sí. El tema de la tendencialidad y la conducta instintiva se aborda desde tres puntos de vista: el científico-positivo, el ontológico y el fenomenológico. Tras situar históricamente las propuestas ofrecidas desde cada uno de esos planos, el autor se hace eco del tratamiento ontológico de la dinámica operativa. Su consideración sistemática toma pie en la definición de la conducta instintiva como una de las formas de ocurrencia de esa dinámica, establece los instintos básicos del animal en correspondencia a sus funciones vegetativas básicas y pasa a estudiar, desde la noción de *hòraxis* (*appetitus*), la dinámica tendencial humana, comparándola con y diferenciándola de la animal. Con el trasfondo de las polémicas acerca de la presencia de instintos en el hombre y las de la primacía entre *lo innato* o *lo adquirido*, y mediante el hilo conductor de la "intimidad substancial" tal y como es acogida en la "intimidad subjetiva", la tendencialidad humana queda definida en su *principalidad cognoscitiva* (frente a la simple *mediación* presente en la conducta animal, en la que

BIBLIOGRAFIA

no se alcanza estrictamente un *conocimiento del yo*), su *apertura* (conocimiento del *mundo*), su *plasticidad* (aprendizaje, experiencia) y su *libertad* (rotura del regulador biológico), dando entrada con esta última nota al tratamiento de las tendencias desde la perspectiva ética.

En el cap. X, los afectos (emociones y sentimientos) son *definidos*, *clasificados* (en comparación a los animales) y —con las necesarias referencias históricas— se establece su *valor cognoscitivo*. El estudio de la dinámica afectiva desde el plano psicológico ocupa ahora el primer lugar; el autor consigue reunir en tres grandes bloques las distintas respuestas a la pregunta por el principio rector de esa dinámica. Se llega a la conclusión de que la que caracteriza la dinámica operativa del existente humano (la actualización de sus potencialidades hacia su plenitud) de un modo más fundamental y radical, es la que hace consistir ese "principio motor" en el *eros*, del que se estudia entonces su *naturaleza*, su *valor cognoscitivo* y las características de su *dinámica*. Se consigue así una primera entrada del proceso de autorrealización (otra de las maneras de designar el devenir, la tendencialidad) en la necesaria mediación interpersonal del existente (como veremos, completada en el cap. XVIII), pues el *eros*, la afectividad, es la forma de la relación intersubjetiva. El tema concluye con un tratamiento fenomenológico de esa relación (en la que se toma como paradigma el amor

hombre-mujer), tanto en el plano cognoscitivo-sentimental como en el de la acción volitiva libre (el *eros* como tarea voluntariamente asumida).

Las aludidas referencias a la Historia de la filosofía y al ámbito del lenguaje ordinario van adquiriendo un ritmo creciente conforme se entra en los temas de la segunda parte.

Esta se abre con un capítulo programático (cap. XI, *La estructura de la subjetividad humana*), con un cuadro esquemático en el que se muestran, a grandes rasgos, las distintas instancias operativas del hombre, cuyo contenido va desarrollándose particularmente en los siguientes cinco capítulos: A los temas del *Intelecto humano* y su expresión, *el lenguaje* (caps. XII y XIII), sigue el dedicado a la dificultosa cuestión del inconsciente (XIV: *Autoconciencia e inconsciente*).

La exposición de las facultades superiores y sus características se completa en los dos capítulos siguientes: *La voluntad. Praxis y poiesis* (cap. XV) y *Libertad y liberación* (cap. XVI).

Llamaría la atención sobre el capítulo XVII (*Persona, naturaleza y cultura*, págs. 403 a 440), a mi modo de ver uno de los más logrados y sugerentes. Partiendo de los temas de la identidad subjetiva y personal, y de la dinámica de autorrealización del existente humano, el autor hace un original y riguroso tratamiento de la noción filosófica de *cultura*, conjugando sus sentidos "activo" y "pasivo": la acción libre humana como

BIBLIOGRAFIA

principio de individuación y la *cultura* como su resultado objetivado (*síntesis activa*), y la cultura misma como principio de individuación (lo que la cultura hace del sujeto, la *síntesis pasiva*). Se sigue el hilo de las nociones de *persona* (con referencias documentadas al ámbito jurídico), *sujeto*, *yo* y *sí mismo*. Esta temática está completada, desde los puntos de vista de la *sociabilidad* y la *comunicación intersubjetiva* en el capítulo XVIII (*La sociabilidad humana. Sociedad y comunicación*). La mediación de la intersubjetividad en el proceso de autorrealización de cada existente, abordada ya en profundidad en el capítulo X, se integra aquí en la más amplia mediación de ese proceso: la *sociocultural*.

Los dos últimos capítulos se ocupan, respectivamente, del mundo de lo artificial, con un vigoroso tratamiento del trabajo y el arte, y de su profunda importancia en orden a explicar la condición humana y su actividad, y de la *Historicidad y religiosidad del hombre* (caps. XIX y XX).

El libro se cierra con unos útiles índices analítico y de nombres y con una excelente y amplia selección bibliográfica.

No es este libro, pues, un resumen ocasional, sino la *síntesis madura*, en un planteamiento ordenado y unitario, de una materia compleja y plural. Su valor didáctico y su utilidad orientativa para la investigación filosófica no provienen en ningún caso de un proceso de simplificación divulgativa,

sino de la característica central de la "articulación" —o "unificación", que es, al fin y al cabo, la función del *logos*—.

Se trata de un planteamiento que queda conscientemente abierto en muchos puntos, y que conjuga la aportación de una base estable de cierta perennidad, desde la que orientarse, con la señalización de "territorios sin explorar", compensada a lo largo de las páginas de este libro por la experiencia animante de la "urbanización" de otros muchos desde los que, nuevamente, pararse a pensar.

Manuel Fontán del Junco

CRUZ CRUZ, J., *Sentido del curso histórico. Lecciones de Filosofía de la Historia*, Pamplona, 1988, 414 págs.

En este volumen el prof. J. Cruz Cruz reúne trece Lecciones de Filosofía de la Historia, que el autor ha venido impartiendo en la Universidad de Navarra. Pero la obra no es sólo un manual para uso de estudiantes, sino una descripción crítica de distintas propuestas que se han dado en el Occidente europeo, analizando, desde los griegos, la necesidad que todo hombre tiene de orientar su vida en un curso temporal.

BIBLIOGRAFIA

La Historiología puede estudiar las características esenciales de la realidad histórica y de los tipos de seres que están en ella, es la Historiología Morfológica. Pero también puede intentar buscar el *sentido* último, concreto o la ley general que rige el curso de la humanidad; es la llamada Historiología Teleológica. El Prof. Cruz Cruz ya abordó en otro libro la parte morfológica (*Libertad en el tiempo*) y publica en este volumen de lecciones lo que se refieren a la parte teleológica.

Esta Historiología Teleológica puede centrarse en las respuestas que se han venido presentando a dos cuestiones básicas: la primera sería acerca del *fin* de esa historia, mientras que la segunda se centraría en el *papel del individuo* en ese curso temporal. El origen de estas cuestiones es, indudablemente, teológico; pero la filosofía puede, y debe, considerar la cuestión, si no del fin, sí la del principio de ese curso, del denominado "estado natural" para dar luz a esa ciencia teológica que, también sin duda alguna, tiene la última palabra en este asunto, como así lo manifiesta el autor de la presente obra.

Se comienza analizando las antiguas doctrinas acerca del sentido circular del tiempo histórico (lecciones I y II). El círculo representa la necesidad de lo típico y lo reversible, lo repetible; en él carece de sentido exacto distinguir el presente, del pasado y del futuro, porque lo pasado no lo es nunca del todo, sino que permanece de algún modo.

Este círculo del pensamiento anti-

guo es roto por el pensamiento hebreo, primero, y cristiano, después. El tiempo, el devenir, no es ya circular sino rectilíneo, irrepitable (Lección III); en él se distinguen claramente el principio, el curso y el fin. Estas tres cuestiones se presentan como novedosas, como no previstas por el mundo antiguo. La historia tiene un comienzo: la creación del hombre; es libre, comunitaria e irrepitable en su curso; y tendrá un fin, no absoluto, lo que significaría el paso de nuevo a la nada, pero sí relativo, donde habrá un mantenimiento en el ser, aunque en un estado distinto del actual. La historia será así, además, historia universal al estar conectados todos los hombres no sólo ontológicamente sino vitalmente, como formando parte de una comunidad con el mismo origen e idéntico destino.

La doctrina cristiana del devenir rectilíneo se prolonga en la modernidad secularizándose. Secularización que ha de entenderse, no como inmanentización del fin, sino del origen. Bajo este punto de vista común se analizan teorías tan aparentemente dispares como las de Joaquín de Fiore, Lessing, Rousseau, Kant, Herder, Schelling, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche y Unamuno (Lecciones IV-XIII).

Joaquín de Fiore, monje del siglo XII, formula la tesis básica de lo que será posteriormente el progresismo de la Ilustración europea: se dibuja en el futuro una época de plenitud y perfección que será la del Evangelio Eterno. Lessing, en el siglo XVIII continúa y

BIBLIOGRAFIA

culmina este pensamiento. La acción del hombre que porta ese Evangelio, añadirá, debe regirse sólo por la acción racional misma: no hay ningún otro motivo más digno.

En ese mismo siglo, Rousseau establecía la dialéctica social de la historia: el estado natural del hombre es bondadoso pero, por un mal colectivo, pasa a un estado social o civil del que se le ha de redimir a través de la voluntad general, que crea el Estado contractual.

En la Filosofía de la Historia kantiana la naturaleza se une a la libertad mediante la facultad natural de la razón. No sólo se pasa de un estado natural al civil o estatal, sino que hay que pasar de ese estado intraestatal al interestatal o cosmopolita. La culminación histórica de tal estado será la "paz perpetua".

La secularización en la época contemporánea va hacia un organicismo con distintas versiones: organicismo natural de lo histórico en Herder y Schelling, organicismo moral de Fichte, dialéctico-idealista de Hegel y dialéctico-materialista de Marx. Pero la emancipación-secularización del origen tiene su culminación en el anticreacionismo de Nietzsche que, de este modo, recae en el circularismo con su "eterno retorno de lo mismo". Es posible que éste fuese tenido muy en cuenta por un filósofo español, Unamuno, con el que se terminan las Lecciones del recorrido histórico que se realiza en esta obra.

Completa este libro un epílogo ti-

tulado: "Privaciones modernas en la secularización histórica" donde se examinan los postulados metafísicos más sobresalientes y las más importantes implicaciones antropológicas y morales, que, sobre el sentido del tiempo humano y la función del individuo en la historia, encierran las modernas teorías historiográficas. Esas insuficiencias o privaciones se agrupan en torno al individuo, a la socialidad, al pasado y a lo privado.

El balance de este análisis crítico no es sólo modesto, sino muy positivo pues abre el proceso intelectual a una posible, aunque incompleta, comprensión del curso histórico, tema de capital interés en nuestros días, porque ayuda a esclarecer una cuestión filosófica central, a saber: ¿qué es el hombre?

M^a José Rodrigo del Blanco

DE RIJK, L.M., *Some earlier parisian tracts on distinctiones sophismatum*, Artistarium 7, Ingenium Publishers, Nijmegen, 1988, xxvii + 271 pp.

En este volumen, L.M. De Rijk nos ofrece la edición de tres tratados lógicos anónimos del siglo XIII, pertenecientes al género de las *Dis-*

BIBLIOGRAFIA

tincciones o *Sophistaria*, conservados cada uno de ellos en un único manuscrito: *Tractatus vaticanus de multiplicatibus circa orationes accidentibus* —Vat. lat. 7678, ff. 82rb-88ra— (pp. 1-47), *Tractatus florianus de solutionibus sophismatum* —Sankt Florian, XI 632, ff. 42ra-52ra— (pp. 49-145), y *Tractatus Vaticanus de communibus distinctionibus* —Vat. lat. 7678, ff. 73ra-82ra— (pp. 147-212). Completan el volumen un documentado estudio introductorio (i-xxvii) y dos útiles índices: *Index sophismatum* (pp. 217-231) e *Index verborum et rerum notabilium* (pp. 233-271), estos últimos, lamentablemente, afectados por algunas erratas que dificultan su uso.

En el estudio introductorio, De Rijk nos explica los rasgos específicos que caracterizan a este tipo de tratados, y nos da noticia acerca del período histórico en que se desarrollan (este género parece desaparecer a principios del siglo XIV), así como de los tratados de este género que han llegado hasta nosotros (catorce, ya en forma íntegra ya en forma fragmentaria) y los códices en que se conservan.

Desde el punto de vista temático, los tratados pertenecientes a este género de las '*Distinctiones*' o '*Sophistaria*' coinciden con los tratados, ya más conocidos, pertenecientes a los géneros de los '*Sophismata*' o de los '*Syncategoremata*'; uno y otro prestan atención a ciertas oraciones que suscitan dificultades lógicas (*sophismata*) en razón de la presencia en ellas de

ciertos términos (*syncategoremata*) que pueden desempeñar múltiples funciones y tener diversos significados; las dificultades lógicas suscitadas por estas oraciones se resuelven mediante el recurso a distinciones (*distinctiones*), que vienen a especificar las diversas funciones o significados que en cada caso convienen a tales términos. Lo que distingue a los tratados de uno y otro género es su principio organizador; mientras que los tratados del género '*Sophismata*' toman los sofismas mismos como su principio organizador, y los tratados del género '*Syncategoremata*' los sincategoremas, en los tratados pertenecientes a este género de las '*Distinctiones*' son las distinciones mismas mediante las que se resuelven tales dificultades las que desempeñan esta función.

A lo largo de estos tres tratados el lector puede encontrar múltiples y muy interesantes observaciones acerca de los diversos usos de los signos distributivos, la negación, los pronombres relativos, las conjunciones copulativas y disyuntivas, las nociones modales y los términos exclusivos o exponibles en general; al hilo de estas distinciones comparecen muy interesantes y célebres cuestiones: '*suppositio mobilis*' e '*immobilis*', '*de processu a pluribus determinatis ad unam determinatam*', concurrencia de diversos sincategoremas, diversos sentidos de las nociones modales, los usos '*de dicto*' y '*de re*', etc. Y no puedo resistirme a destacar la *undecima distincione* contenida en el *Tractatus va-*

BIBLIOGRAFIA

ticanus de communibus distinctionibus, que contiene una interesantísima disputa en torno al principio *'ex impossibili quodlibet sequitur'*, la versión medieval de la disputa en torno a las denominadas en nuestros días paradojas de la implicación.

En la Introducción a este volumen, De Rijk anuncia la edición en esta misma serie de otros tratados pertenecientes a este mismo género, algunos de ellos conservados en bibliotecas españolas, lo que reclama nuestra colaboración en esta importante empresa de recuperación de la producción lógica, y filosófica en general, de los siglos XII a XIV, siglos de incomparable importancia, en los que germinan las cuestiones que habrán de marcar nuestra ulterior modernidad. Esta nueva edición del Profesor De Rijk, así como las que ahora nos anuncia, suponen un importante paso en ese proceso de recuperación, y pone a nuestra disposición unos textos cuyo análisis habrá de contribuir sin duda a un mejor conocimiento del pasado de nuestra disciplina.

Angel d'Ors

MARTIN, CHRISTOPHER, *The Philosophy of Thomas Aquinas. Introductory Readings*, Routledge, London 1988, 201 págs.

El paso desde los libros introductorios a las obras mismas de Tomás de Aquino no suele ser fácil. Las antologías existentes, por buenas que sean, tampoco facilitan esta tarea. Teniendo en vista este problema, Christopher Martin ha publicado unas "lecturas introductorias" al pensamiento de Tomás. En ellas se combina la presentación de las fuentes con una acertada propedéutica que facilita el acceso a las mismas.

Piensa Martin que gran parte de la filosofía del Aquinate se encuentra en un contexto teológico que la hace difícilmente penetrable por quien no conozca este último (cfr. pp. 1-2). De ahí que el primer criterio para seleccionar los pasajes que se incluyen ha sido el escoger de entre aquellos que — dentro de lo posible— no supongan dicho contexto. En segundo lugar, Martin ha procurado acudir a obras que no están al alcance del lector inglés (otro tanto cabría decir del español). Por estas razones prescinde de la "Suma teológica", sin perjuicio de señalar los paralelismos que se dan entre esta obra y las otras que cita. El tercer criterio consiste en escoger textos en los que se expongan las nociones claves de esa filosofía (materia, forma, sustancia, etc.) o se observe la contribución tomista a los problemas perennes de la filosofía (existencia de

Dios, verdad, libre arbitrio, etc.).

La obra consta de un capítulo introductorio seguido de otros cinco, que agrupan el pensamiento del Aquinate en torno a los siguientes temas: "lógica", "metafísica", "Dios", "verdad, conocimiento y mente", y "ética". Incluye además un glosario, que recoge el significado de las principales voces tomistas y las expresiones con que el editor las ha vertido al inglés.

La selección de pasajes que se incluyen en cada capítulo va precedida de una explicación de Ch. Martin sobre el tema respectivo. En esas explicaciones se observa el esfuerzo del autor por ahondar en aquellas cuestiones que presentan mayor interés para los lectores anglosajones y esclarecer las que revistan mayor dificultad. En este contexto habría que entender alguna de las características que Martin atribuye a la filosofía de Tomás: aristotelismo, esencialismo e índole sistemática. Muchos lectores continentales se sentirían tentados a introducir algunos matices en la primera de estas propiedades y quizá a cuestionar la validez de las otras dos, todo esto en la medida en que tomen como paradigmas de esencialismo y espíritu sistemático aquellos casos más relevantes en la historia europea continental. Sin embargo, cabe pensar que lo que hace el autor británico al atribuir esas características a la filosofía de Tomás es proporcionar al lector anglosajón algunos elementos de contraste con el empirismo en que habitualmente está formado. En este caso no parece que haya inconvenien-

tes a la hora de suscribir esas afirmaciones del profesor de Glasgow.

El capítulo II se dedica a la lógica. Según el autor, éste es el mejor lugar para iniciar la lectura de Tomás, dado que en los países anglosajones el conocimiento de esta disciplina es mayor que el de la metafísica. Martin presenta dos textos del *In Perihermeneias*: en el primero se trata de la referencia y manera de referir de las expresiones predicables, teoría en la que Tomás discrepa de la mayoría de los autores medievales; en el segundo se ocupa de la verdad de las proposiciones acerca de los futuros contingentes.

La parte más extensa del libro corresponde al capítulo III, sobre la metafísica del Aquinate. Allí Martin recoge y comenta algunos textos tomados del Comentario a la Metafísica de Aristóteles, sobre existencia, sustancia, materia y forma. Destaca cómo Tomás se anticipa a algunos estudios modernos al explicar las diversas maneras en las que se dice *esse* y que las cosas que se dice que existen en el sentido de *esse ut verum* no necesariamente tienen lo que se llamaría una 'existencia actual' (p. 50). El autor procura hacer más inteligibles algunas nociones tomistas ligándolas con similares tratamientos en la filosofía contemporánea (cfr. p. ej. la referencia a Frege en p. 56). Especial interés tiene el análisis de los conceptos de sustancia y accidente a propósito del problema del movimiento, en donde se rechaza aquella perspectiva que lleva a ver la cuestión como si los accidentes

BIBLIOGRAFIA

fuesen lo que puede cambiar mientras que la sustancia sería lo inmutable (cfr. pp. 62-65). Esta visión puede llevar a considerar a la sustancia como algo desnudo e incognoscible, idea que no corresponde ni a Aristóteles ni a Tomás. Por otra parte, Martin aclara que la aceptación de la noción de alma no supone necesariamente la aceptación de una existencia después de la muerte (cfr. p. 66), sin perjuicio de que el Aquinate también da argumentos en favor de la inmortalidad (cfr. pp. 146 ss.). Otro tanto sucede con la noción de teleología, que hoy también es objeto de suspicacias por su vinculación con la cuestión de la divinidad (cfr. pp. 73-74). En la filosofía de Tomás no se desconoce que se requiere de un argumento "para pasar desde la existencia de finalidad en el mundo a la existencia de Dios" (p. 74), cosa que se hace en la famosa quinta vía.

El siguiente capítulo (IV) está dedicado al tema de Dios. Allí se recoge el texto de C.G. I,13 sobre la existencia de Dios, precedido de una breve explicación sobre las dos premisas de la argumentación tomista: el que todo móvil refiera a un motor y el que no quepa proceder al infinito en el proceso de movimiento.

Sigue un largo capítulo V, dedicado a la verdad, el conocimiento y la mente. Aquí los textos claves están tomados del *De Veritate* y el *De Anima*. En su introducción a este capítulo, Martin alude a la convertibilidad de los trascendentales y analiza la aplicación de la noción metafísica y

lógica del existente al tema de los trascendentales. Después pasa a reseñar la teoría del conocimiento y de la verdad y a plantear las cuestiones del conocimiento de los individuales y de la inmortalidad del alma.

El capítulo final se dedica a la ética (VI). El problema del libre arbitrio se facilita a Tomás por el hecho de que él sostiene el carácter no material y universal del pensamiento. La tendencia (voluntad) que surge de una forma universal no puede estar circunscrita a una determinada manera de realización, debe ser libre (cfr. p. 153). Después trata del bien humano y, muy brevemente, de la ley natural. Esta última cuestión es dejada de lado a la hora de elegir los pasajes que ilustran la ética tomista (tomados de *De Malo* y del Comentario a la Ética). Esta omisión parece ser consecuencia de la deliberada exclusión que Martin ha hecho de la "Suma teológica", por los motivos que ya se aclararon. Como se sabe, es en la *Summa* donde se encuentra lo fundamental de la reflexión tomista sobre la cuestión de la ley natural. Cabe pensar que la importancia del tema, la originalidad de algunos alcances de Tomás y la atención que ha merecido en los últimos años, justificarían un lugar para dicho tema en estas valiosas lecturas introductorias a la filosofía de Tomás de Aquino.

Joaquín García-Huidobro

BIBLIOGRAFIA

RICONDA, G., *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano 1987.

Una breve biografía del autor alemán abre el libro *Invito al pensiero di Kant*, recientemente publicado en la colección *Invito al pensiero di ...* La infancia, la primera juventud, los encargos académicos, los problemas con la censura... desfilan por las primeras líneas de la obra. Resulta interesante la referencia a la conocida carta de Kant, fechada en 1772: *estoy ahora en grado de proponer una crítica de la razón pura, que trata del conocimiento teórico y práctico, en cuanto puramente intelectual: de la primera parte, que estudia antes de nada las fuentes de la metafísica, sus métodos y límites y además los principios puros de la moralidad, publicará lo que se refiere al primer argumento dentro de unos tres meses* (p. 22).

El recuerdo del famoso epitafio, tomado de la *Crítica de la razón práctica*, anuncia el comienzo de la exposición. No está de más recordar aquellas bellas palabras: "dos cosas llenan el ánimo de admiración y reverencia siempre nuevas y crecientes, cuanto con más frecuencia y más tiempo se detiene el pensamiento sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.*"

El estudio de los primeros escritos kantianos permite seguir la pista de muchos aspectos que serán luego puntos básicos de su pensamiento. Así, en 1762, aunque la publicación es de 1764, escribe Kant *que es en todo y*

para todo necesario que nos persuadamos de la existencia de Dios, pero no es estrictamente necesario demostrarla. ¿Cómo no ver aquí un adelanto de la afirmación kantiana de que la razón práctica ha de postular la existencia de Dios, pero la razón teórica no puede demostrarla?

El tercer capítulo del libro que estamos comentando, queda consagrado a *la teoría crítica della conoscenza e il problema della Metafisica*. Al hilo de los textos kantianos de la Crítica de la Razón Pura, con especial referencia a los prólogos, Riconda recuerda los pasos intelectuales dados por Kant en su busca de un sistema filosófico nuevo. El rechazo de la realidad, las representaciones *a priori* de la sensibilidad, la definición de las categorías... se suceden a través de las páginas en un orden quizá excesivamente académico.

Ocupan su preciso lugar, eso sí, las definiciones de cada uno de los nuevos conceptos que aparecen en el kantismo. Por ejemplo, en la p. 76, se explicita que *la lógica trascendental estudia el pensamiento sintético a priori: se pone el problema de la relación del pensamiento con los objetos y con los contenidos que piensa, el problema de cómo la forma del pensamiento pueda referirse a objetos reales.*

Más interesante resulta el capítulo cuarto, consagrado a *La dottrina morale*. Vemos desfilar ahora la exposición kantiana de la moral. Como es lógico, no podían faltar las formulaciones del imperativo categórico —

BIBLIOGRAFIA

obra según la norma que, al mismo tiempo, puedes desear que se convierta en ley universal; actúa como si la norma de tu acción hubiese de ser convertida en ley universal de la naturaleza; y, poco después, actúa de modo tal que trates a la humanidad, sea en tu persona, sea en la de los demás, siempre como fin y nunca sólo como medio—, y tantas otras frases famosas.

Se echa en falta, sin embargo, la necesaria crítica para presentar la insuficiencia del pensamiento kantiano. No es éste el lugar adecuado para realizarla, pero sí pueden apuntarse algunos aspectos, que no por conocidos son de menor interés. Kant emprendió el análisis del conocimiento con la intención de justificar las condiciones de posibilidad de la ciencia ante las críticas del escepticismo. Pero adoptar como fundamento las *condiciones de posibilidad* es tanto como aceptar la duda crítica como base del conocimiento científico. Sucede que Kant sustituye en su Filosofía, la verdad por la *objetividad*. Y pretende asegurar esa objetividad mediante el análisis de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*.

En la moral, las cosas no acaecen exactamente así, pero el resultado es similar. Su moral se basa fundamentalmente en el empleo inmanente de los principios de la razón práctica, que garantizan la perfecta autonomía del individuo. El principio absoluto y radical es la libertad: la moralidad se convierte en espontaneidad racional, sin leyes trascendentes.

El apriorismo de la moral kantiana implica poner la libertad como absoluta autonomía, sin límite, sin ser medida por el ser, ni por la naturaleza, ni por Dios. La moralidad se convierte en realización *práctica* de un hombre que es a todo superior, y que sólo a sí mismo se acepta como propia ley.

Pero, hay que decirlo claramente, postular la identificación entre persona y libertad es excesivo. Elevar la libertad a criterio supremo y absoluto; entregarse con armas y bagajes en manos del "quiero", que —no tardará mucho—, puede convertirse en "me apeetece"; no distinguir con suficiente claridad entre felicidad y hedonismo... es mucho más que una mera propuesta alternativa.

Esto y mucho más habría que decir en un libro que invita a conocer al pensador alemán. Si *creemos* en la existencia de la verdad, y los filósofos nos pasamos la vida *gateando* detrás de ella, hay que atreverse a decir dónde y por qué ha quedado empañada.

Sigamos adelante. La Estética y la Teología son los temas ahora tratados. Al hilo de los textos de la crítica del Juicio, vemos a Kant completar su famosa trilogía.

Tres capítulos componen el broche final de la obra de Riconda: *Il diritto e la storia. La religione; La critica* y la *Nota bibliografica*. El más interesante es el primero, especialmente cuando el autor se detiene en el análisis que de la revolución francesa hizo Kant.

Aparecen en estas últimas páginas —no podía faltar— el Kant de los

BIBLIOGRAFIA

grandes ideales, de las grandes ilusiones: la paz a la que la humanidad debe aspirar, son palabras del filósofo alemán, *no es una paz producida y garantizada, como la paz de cualquier despotismo (verdadera tumba de la libertad), por el debilitarse de las energías, sino de su equilibrio.*

Acabamos. *Invitar* es palabra muy fuerte. Significa *inducir, incitar, estimular, atraer*: hacer partícipe, en definitiva, de algo nuevo. No se invita seriamente a ver el telediario, salvo como mera cortesía. Se *invita* a un plan apasionante, a un verano de ficción, a compartir unos momentos sublimes. Tal vez por eso, el libro de Riconda necesitaba otro título que reflejara su carácter —lo hemos dicho ya— académico.

Javier Fernández Aguado

SPAEMANN, R., *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*, Piper, München 1987, 137 págs.

Los cuatro trabajos que integran la presente obra poseen clara unidad interna e indudable homogeneidad temática. Pese a haber aparecido por separado entre los años 1984 y 1987, su común preocupación por determinar la

noción de naturaleza de modo que permita pensar al hombre como ser natural y personal a la vez, autoriza a agruparlos conjuntamente formando un todo unitario.

Al intentar averiguar la índole esencial de la naturaleza humana capaz de cumplir esa exigencia —*Über den Begriff einer Natur des Menschen*—, la mayor parte de los pensadores han succumbido al dualismo. La reiterada alusión kantiana a los puntos de vista pragmático y fisiológico, entendidos como perspectivas contrapuestas e irreductibles entre sí, es una de sus manifestaciones más notables. Pero no es la única. En el mismo error incurre Descartes. Su rechazo de la antropología como disciplina filosófica se debe a la incapacidad para reunir armónicamente la *res cogitans* con la *res extensa* y para superar la incommunicabilidad entre el alma y el cuerpo. En la hermenéutica posterior, el dualismo se presenta de doble manera. De una parte, como separación radical entre individuo e historia. "Was der Mensch sei —dirá Dilthey—, sagt ihm nur seine Geschichte". De otra, como oposición tajante entre hermenéutica como tal y naturalismo o reduccionismo cientista. La primera, sobre todo en la forma radicalizada de Sartre, absolutiza la *Innenperspektive* cartesiana, y considera al hombre como pura trascendencia finita o como absoluta libertad despojada de esencia: como estricto para sí que la mirada ajena —"el infierno son los otros"— fija y aniquila reduciendo a mera obje-

BIBLIOGRAFIA

tividad. El segundo, particularmente en la versión extrema del biólogo Dawkins, exalta el objetivismo, reduciendo al hombre a "máquina de supervivencia... ciegamente programada para la conservación de moléculas egoístas": a estricto en sí que se afirma como única perspectiva científicamente verdadera.

La incapacidad de las antropologías dualistas para integrar armónicamente la índole personal del hombre y su libertad con la naturaleza que le es propia se debe al olvido del carácter teleológico de la última. Frente a Aristóteles, la ciencia moderna la reduce efectivamente a pura exterioridad, a "autoafirmación inercial de lo que ya es" (p. 22). Por eso, no encuentra el modo de conciliar el ser natural del hombre con su ser personal. Rousseau es, seguramente, el mejor exponente de esta impotencia. Como la naturaleza se encuentra acabada ya en el principio —el *homo naturel* es su expresión culminar—, ni la sociedad, la historia o la cultura ayudan al hombre a alcanzar un estado final de perfección, sino a alejarlo de él. Perfeccionarse como persona equivale a extrañarse de la naturaleza, es decir, a degradarla. La oposición con Aristóteles es clara. Para el Estagirita, la naturaleza del hombre sólo se alcanza "al final", cuando llega a ser lo que propia y realmente es. De ahí que la perfección de la persona sea lo mismo que la perfección de la naturaleza humana.

La repetición reiterada del error

dualista invita a concebirlo como algo cuasi necesario, no como meramente contingente. Ni siquiera Aristóteles, a pesar de su acertada concepción teleológica de la naturaleza, consigue evitarlo del todo. En efecto, al concebir el alma como *forma corporis* y superar la dualidad de ambos, inaugura una forma nueva de dualismo: aquél que consiste en considerar el *nous poietikós* separado del alma humana, como algo exterior a ella, de índole divina y eterno e inmortal. Por su parte, algunos filósofos medievales sucumbieron al dualismo de lo natural y lo sobrenatural, que abría un abismo insalvable entre ambos orbes e incapacitaba al hombre para alcanzar con sus medios —naturales— el fin último —sobrenatural— al que está *naturalmente* llamado. Ambos fueron refutados por Tomás de Aquino. Para recuperar la *unitas intellectus*, es decir, para individualizar el *intellectus agens* y no considerarlo como *substantia separata*, Santo Tomás pone de manifiesto que, de hallarse el principio de inteligibilidad separado del alma, el hombre estaría constituido contradictoriamente, pues siéndole natural el conocimiento, no podría ejercerlo. Para acercar lo natural y lo sobrenatural, invoca el principio, semejante al anterior, de que *natura non deficit in necessariis*. El hombre no es una excepción al respecto. Para el logro de su último fin, posee una voluntad libre que le permite convertirse a Dios y hallar la felicidad en El. Ambos argumentos coinciden en negar

BIBLIOGRAFIA

la noción de *natura pura*. Si para Aristóteles significa una abstracción de la naturaleza social del hombre, para Santo Tomás lo es de su naturaleza religiosa. Considerada de forma no abstracta, la naturaleza tiene en el hombre una índole autotrascendente capaz de producir algo más —*nobilior*— que ella misma. "L'homme transcend infiniment l'homme" es la fórmula de Pascal para expresar esta idea. Sólo como autotrascendencia expresa la naturaleza humana su condición genuinamente humana. Ese singular carácter, *exzentrische Position* lo ha llamado Helmut Plessner, permite al hombre descubrir un reino *epekeina tes ousias* y hallar en sí mismo la idea de lo incondicionado y lo infinito. "Entender la naturaleza bajo la forma de la autotrascendencia —por tanto, teleológicamente— es la condición para que pueda ser concebida como medio de automanifestación de la personalidad" (p. 35).

Averiguado el carácter que ha de tener la naturaleza para poder hablar con propiedad de una naturaleza humana, la indagación antropológica puede ponderar y examinar críticamente alguna doctrina sobre ella, en particular la que identifica el saber sobre nuestro propio ser con el conocimiento del origen de nuestra especie —*Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie?*—. Expresado interrogativamente: ¿sabemos quiénes somos por saber cómo se formó nuestra especie? ¿Qué aporta al conocimiento del hombre sobre sí mismo la

teoría genético—funcional de la descendencia? A la pregunta sobre qué era el hombre antes de ser lo que ahora es, se puede responder categóricamente así: no era algo distinto de hombre, sino que sencillamente no era. Con otros términos: el carácter de fin en sí mismo del hombre no se altera por considerarlo, a la vez, fin de la naturaleza y resultado de un proceso evolutivo dirigido teleológicamente a producirlo. En ambos casos hay que sentar con M. Dummett la índole personal y autosubsistente del hombre: *the man is a self-subsistent thing*. Y ello por la simplicísima razón de que la experiencia de la negatividad en sus variadas formas —dolor, experiencia del otro *qua* otro, pensamiento de lo incondicionado— no puede derivarse de la explicación evolutiva o de la reconstrucción genética de su ser.

Al trascenderse a sí misma, la naturaleza adquiere en el hombre un valor supremo llamado dignidad —*Über den Begriff der Menschenwürde*—. Frente a una opinión muy extendida, la dignidad no es uno de los derechos humanos, sino la condición de posibilidad de todos ellos. Su fundamento está en el carácter de fin en sí propio del hombre, no en su índole de mero fin para sí. "El concepto de dignidad designa la propiedad de un ser que no es exclusivamente fin para sí, sino que es fin sin más" (p. 86). La condición ex-tática de la naturaleza humana la capacita para salir de sí y descubrir al otro. A diferencia del animal, el hombre no es un ser centrado perpétuamente sobre

BIBLIOGRAFIA

sí mismo: le cabe también la posibilidad de posponer sus intereses en beneficio de los intereses de otros, de tener prójimo. Esa relativización y como retirada del propio yo finito, de sus deseos e intereses, ensancha la persona y hace de ella algo absoluto. Con la realización de esa posibilidad, que, con palabras de San Agustín, lo capacita para el *amor Dei usque ad contemptum sui*, el hombre se transforma de ser natural en ser moral: deviene un fin en sí mismo incondicionado. En esa medida, en tanto que como ser moral es representación del absoluto, le corresponde apropiadamente esa singular cualidad llamada dignidad.

La armonía de naturaleza y personalidad humanas no elimina la necesidad de conectar las dimensiones natural y racional del hombre y de disolver la supuesta oposición entre ellas —*Das Natürliche und das Vernünftige*—. Con excepción de una de ellas —la que existe entre "natural" y "sobrenatural"— en todas las demás antítesis en que aparece —natural, artificial, natural-voluntario, natural-violento, natural-convencional—, el término "natural" posee dos significados claramente distintos. De un lado, indica un concepto genético que designa una determinada relación con el origen. De otro, una noción normativa que señala el criterio o regla de medida de los juicios prácticos. Según el primer sentido, lo natural es lo que procede de la naturaleza —*natif, naturwüchsig*—. De acuerdo con el segundo, es lo conforme o en armonía con ella —*naturel,*

naturgemäss—. Cuando, como ocurre en el pensamiento estoico, la *homología te physei* es la máxima expresión de racionalidad, el imperativo que ordena *vivere secundum naturam* señala la necesidad de hacerlo en armonía con la razón.

Donde mejor se aprecia la equivalencia referida entre lo natural —como concepto normativo— y lo racional es, seguramente, en la antítesis natural-voluntario. Aquí lo voluntario no designa un origen opuesto al natural, sino un modo peculiar de hacer lo que se hace: justamente el que se opone al involuntario. Como quiera que esa oposición designa, por su parte, la que hay entre los sucesos que acontecen de suyo y los que siguen a una previa reflexión del sujeto, su sentido es idéntico al de la antítesis natural-racional. Con otros términos: al separarse de lo natural en sentido genético, lo voluntario deviene natural en sentido normativo. "A esta naturalidad indirecta es a lo que llamamos racional" (117).

Teniendo en cuenta la necesaria intervención de la razón para desvelar la verdad —y también el bien— de lo real, no cabe oponer la primera con el segundo, sino sólo manifestaciones distintas de lo meramente real entre sí. Con otros términos: el antagonismo entre la verdad y lo real es siempre ilegítimo, pues la verdad sobre lo real es común a todo lo real. Por eso, cuando los seres naturales se interesan, como racionales, por la verdad, desparece inmediatamente el antagonismo entre ambos. "El desvelamiento de lo

BIBLIOGRAFIA

natural, del ser-sí-mismo natural es, pues, lo que llamamos racional. Lo natural y lo racional son conceptos estrictamente correlativos" (p. 126). La congruencia de ambos expresa la trascendencia cognoscitiva. En virtud de ella, el ser natural y a la vez racional se abre a lo otro reconociéndolo

como tal otro, no como mero entorno suyo. Le cabe, pues, romper la *recurvatio in se ipsum* de lo meramente natural, es decir, puede amar. De ahí que el *amor benevolentiae* sea "lo racional en sentido pleno" (p. 135).

José Luis del Barco

