

BIBLIOGRAFIA

ARTIGAS, M.: *Filosofía de la ciencia experimental*, EUNSA, Pamplona 1989, 419 págs.

El libro está dividido en ocho capítulos. En los cuatro primeros se analizan los aspectos básicos de la ciencia experimental mediante un estudio fenomenológico de lo que es, de hecho, la ciencia real. Los cuatro últimos capítulos se dedican al estudio de los principales problemas filosóficos debatidos en la epistemología contemporánea (objetividad, realismo, progreso, racionalidad y fiabilidad de la ciencia). La discusión sobre las controversias de estas cuestiones ocupa el apartado final de cada capítulo. Exponemos muy sintéticamente a continuación algunas de las ideas más significativas contenidas en el tratado.

En los *capítulos I* (pp. 5-63) y *II* (pp. 65-110) el autor nos ofrece una aproximación inicial a la noción de ciencia describiéndola como actividad humana que busca *conocimientos auténticos* acerca de la naturaleza, que permitan un *dominio controlado* de la misma. Esta definición de la ciencia experimental como búsqueda de *teorías* que puedan someterse al *control experimental*, nos ofrece, a la vez, una descripción del método científico, argumento al que se dedica el *capítulo III* (pp. 111-162). Apoyándose en los desarrollos de E. Agazzi, el autor explica con gran claridad cómo se construye el objeto de la ciencia, en cuya determinación desempeñan una función principal la elección de los *predicados básicos* y el tipo de procedimientos experimentales utilizados para definirlos (*cráterios de protocolaridad*). Estos dos elementos tienen un alcance contextual, pues su validez está limitada a los conceptos e instrumentos disponibles en cada momento.

En la construcción y comprobación de las teorías desempeña un papel importante el *método hipotético-deductivo* que, como es sabido, no permite establecer estrictamente, de modo positivo, el sistema teórico, aunque de él se deduzcan ambas consecuencias bien comprobadas. Esta dificultad lógica del método hipotético-deductivo se subsana, en buena parte, utilizando los siguientes criterios: confiabilidad, poder explicativo, poder predictivo, precisión de las explicaciones y predicciones, convergencia de pruebas variadas e independientes y apoyo mutuo entre las teorías. Así, siempre que se disponga de predicados básicos y criterios de protocolaridad bien establecidos, pueden conseguirse demostraciones válidas, obviamente contextuales.

En el *capítulo IV* (pp. 161-208) se analizan algunos tipos de construcciones teóricas (enunciados observacionales, leyes experimentales y principios generales) prestándose especial atención a los aspectos de mayor relevancia en vistas a la valoración del conocimiento científico. Particular referencia se hace a las teorías, cuya validez global es, con frecuencia, difícil de establecer, mientras que resulta más fácil valorar aspectos parciales de las mismas (por ejemplo, leyes experimentales).

El *capítulo V* (pp. 209-257) inicia el estudio de la objetivación y *objetividad* científica. A la objetividad en sentido débil o *intersubjetividad* se dedica el capítulo V, mientras que la objetividad en sentido fuerte (verdad) se considera en el capítulo VI.

La objetivación, y con ello, la validez y demostrabilidad de los enunciados científicos es siempre contextual, es decir, relativa al contexto de la objetivación adoptada que, a su vez, está sujeta a modificaciones.

BIBLIOGRAFIA

Respecto a la objetividad en sentido débil, el autor expresa la conclusión del capítulo V con los siguientes términos: "la intersubjetividad se alcanza gracias a la objetivación, porque el objeto científico se construye de modo que exista una correspondencia entre las construcciones teóricas y la experimentación (...). La existencia de supuestos convencionales no sólo no impide la intersubjetividad sino que es una condición que la hace posible. Una vez establecidas las bases de una objetivación rigurosa, se obtienen demostraciones intersubjetivas igualmente válidas, si bien se trata siempre, en ese ámbito, de demostraciones contextuales, ya que su validez se refiere al contexto teórico y práctico de cada objetivación particular" (pp. 259-260).

El capítulo VI (pp. 259-307) reúne afirmaciones epistemológicas de gran valor, abordándose directamente la problemática acerca de la verdad de los enunciados científicos.

En primer lugar, se analizan cómo se compaginan en el conocimiento científico estas dos realidades: el carácter contextual de los enunciados y demostraciones científicas, y la correspondencia de las construcciones teóricas con la realidad: es decir, cómo los enunciados científicos son verdaderos.

El autor subraya que, por su carácter contextual, la verdad científica es siempre una *verdad parcial* ya que se refiere a una objetivación concreta y a unos determinados medios experimentales: además, en la utilización de los instrumentos hay que incluir márgenes de aproximación. Así, de un enunciado científico podemos decir que es verdadero o falso, pero siempre respecto al contexto al que se refieren los términos que lo componen.

"La verdad de un enunciado científico no es absoluta, o sea, indepen-

diente de todo marco conceptual y experimental: es relativa a tales marcos o contextos. Pero esto nada tiene que ver con un relativismo subjetivista, ya que los contextos se formulan de modo objetivo y lo mismo sucede con las demostraciones, en las que siempre se ha de contar con los resultados de experimentos" (p. 273).

Como aplicación particular, el autor examina (cfr. pp. 284-290) el alcance real que puede atribuirse a los diversos tipos de construcciones científicas (leyes, enunciados observacionales, propiedades, entidades, sistemas teóricos, etc.).

El capítulo VII (pp. 309-361) está dedicado al progreso científico, otra característica que la ciencia experimental nos manifiesta de modo llamativo. Las consideraciones más interesantes se refieren al progreso intradisciplinar.

Por último, el capítulo VIII (pp. 363-419) ilustra cómo el impacto de la ciencia se extiende a todos los ámbitos de la filosofía, analizando algunos.

Para la clarificación de la relativa autonomía de las ciencias respecto de la filosofía, nos parecen de especial interés las referencias del autor al criterio de demarcación de Popper. En esta línea, y como síntesis del encuadre de estas dos modalidades fundamentales del saber, el autor, remitiéndose a Agazzi, afirma que el estudio de la realidad en cuanto tal es metafísica, y fuera de esto, la verdad es sólo relativa, es decir, circunscrita a ciertos objetos: la ciencia es un saber esencialmente circunscrito.

El estado actual de los saberes exige, o hace al menos muy conveniente, que un tratado de conjunto en el que se tocan, a la vez, cuestiones especializadas de Filosofía de la ciencia, sea abordado por quienes, conociendo co-

BIBLIOGRAFIA

mo protagonistas el hacerse de la ciencia, poseen también dominio de las cuestiones lógico-metafísicas. Estos dos requisitos se encuentran en el autor -doctor en Física y Filosofía- que ha logrado aprehender con lucidez poco frecuente la naturaleza y el alcance del saber científico, en una visión respetuosa, a la vez, de su legítima autonomía y dependencia de la filosofía.

Nos encontramos indudablemente, ante una obra de madurez, fruto de una reflexión profunda y de un trabajo sereno que ha ido cristalizando al hilo de la experiencia docente y del intercambio fecundo con destacados especialistas en la materia.

Los desarrollos más brillantes se encuentran en los momentos en los que se debate el alcance cognoscitivo del saber científico. El autor sostiene una posición realista según la cual la ciencia proporciona conocimientos verdaderos acerca de la realidad. Pero no se trata de un realismo ingenuo -las construcciones teóricas no son meras traducciones de la realidad, pues incluyen factores convencionales- sino de un realismo que afirma con fuerza el carácter contextual, parcial y verdadero, de los enunciados y demostraciones científicas.

La aplicación del método científico conduce -en palabras del autor- a resultados que "tienen una validez contextual, esto es, relativa a contextos determinados de problemas y métodos. Que la validez sea contextual no equivale a un relativismo en el que se minusvalore el alcance cognoscitivo de la ciencia: de hecho, se consiguen conocimientos auténticos. El carácter contextual y parcial de los mismos sólo significa que su validez debe juzgarse teniendo en cuenta a qué problemas se refieren tales conocimientos y cuáles

son los recursos conceptuales y experimentales empleados" (p. 92).

La tesis epistemológica central de esta obra -su núcleo explicativo- es la teoría de la objetivación de E. Agazzi. El autor encuentra en estos desarrollos una particular fecundidad para el esclarecimiento de las cuestiones capitales de la filosofía de la ciencia. Señala, concretamente, su utilidad para explicar cómo puede establecerse una comparación entre las diversas teorías, su aplicación para superar contraposiciones entre el punto de vista normativo y descriptivo, y entre la ciencia normal y revolucionaria; y también, cómo las condiciones de la objetivación permiten afirmar tanto la intersubjetividad como la objetividad en sentido fuerte y, por tanto, la verdad de los enunciados de la ciencia dentro del contexto teórico y pragmático adoptado.

La teoría de la objetivación, tal como nos la presenta el autor, viene a ser la elaboración acabada a la que conduce el análisis fenomenológico de la ciencia real, expuesto en los cuatro primeros capítulos.

Existen, en efecto, dos rutas posibles para determinar la naturaleza del conocer científico. La primera se inicia con el establecimiento de lo que, según criterios lógicos rigurosos, deberían ser las características de la científicidad: posteriormente se procede a la exclusión del ámbito científico de todo aquello que no se ajuste a los criterios establecidos. Es el itinerario seguido por el neopositivismo a partir del criterio empirista de significación.

El segundo camino consiste en el análisis objetivo de la ciencia real para, desde este estudio, enunciar las características del saber científico. Este es el procedimiento seguido por el autor.

BIBLIOGRAFIA

Finalmente, por lo que respecta al tratamiento de los temas, es de destacar la capacidad de síntesis de M. Artigas, y otra cualidad bien conocida por sus anteriores publicaciones: la lucidez y claridad con que logra exponer los argumentos, en especial las cuestiones más difíciles y controvertidas que, en la pluma ágil del autor, se transforman en asequibles y cercanas, sin que llegue a perderse por ello la conciencia de su real complejidad. En conjunto podemos decir que se logra una buena sistematización de las cuestiones centrales de la Filosofía de la ciencia en la que el tratamiento, necesariamente esquemático, de algunos puntos viene compensado por la abundancia de ejemplos: las referencias de carácter histórico están también pertinentemente introducidas de modo que, lejos de distraer del hilo conductor, lo ilustran.

Esperamos que su lectura estimule a quienes se inician en el estudio de este sector del saber a trabajar con mayor denuedo en la búsqueda de soluciones, y a proseguir con renovado entusiasmo a quienes tienen ya años de experiencia.

María Angeles Vitoria

ARTIGAS, M. - SANGUINETI, J.J., *Filosofía de la naturaleza*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona 1989, 348 págs. (1ª ed., 1984, 227 págs.).

Los autores, sobradamente conocidos por sus numerosas publicaciones, logran en este manual una excelente síntesis de las líneas maestras del pensamiento aristotélico-tomista sobre cuestiones cosmológicas. El trabajo

realizado manifiesta asimismo la apertura esencial de la filosofía tomista, capaz de incorporar nuevos hallazgos sin menoscabo de su identidad. En la presentación del libro los autores explicitan la perspectiva que ha acompañado todo su estudio: "Las soluciones filosóficas aquí propuestas están inspiradas en la filosofía natural aristotélico-tomista, que consideramos valiosa en sí misma en sus contenidos perennes, y una eficaz vía para iniciarse en las cuestiones metafísicas" (p. 12).

La *Parte I* aparece precedida de una introducción en la que se definen los respectivos ámbitos de la filosofía de la naturaleza y de la ciencia experimental. Al estudio del *movimiento* como experiencia privilegiada a través de la cual Aristóteles dio con la intelección filosófica del acto y de la potencia, sigue el de la *sustancia corpórea*, con particular detenimiento en la consideración de la misma por parte de las ciencias naturales y, más concretamente, de la física moderna.

Si la modificación de algunas determinaciones del ente corpóreo nos revela la estructura sustancia-accidentes, el cambio sustancial nos descubre la composición de materia-forma. El estudio de la *síntesis hilemófica* es objeto del capítulo III, visión que se completa en el capítulo siguiente con la consideración de las unidades de orden que constituyen las sustancias materiales, hasta componer la totalidad del universo corpóreo. El desarrollo de estas cuestiones con las que se cierra la Parte I del manual, permite también analizar con mayor exactitud las transformaciones sustanciales.

Excepción hecha del tema introductorio, en el que los autores han dedicado mayor espacio a la discusión sobre el método de la filosofía de la naturaleza, podemos decir que en esta

BIBLIOGRAFIA

primera parte, las diferencias respecto de la primera edición son meramente accidentales o de detalle. Donde se encuentra mayor diversidad es en la parte siguiente.

La *Parte II* se abre con el estudio de la cantidad, primer accidente de la sustancia corpórea, a través del cual inhiere los demás. A la cantidad -dimensional y numérica- se dedican dos capítulos (primero y tercero, respectivamente) a diferencia de la primera edición en la que figuraba uno sólo. En la exposición los autores siguen el camino realista: partir de los aspectos primarios y reales para llegar a otras propiedades derivadas -el número y el espacio- que son una consecuencia cognoscitiva del ser dimensional natural.

En el capítulo sobre la *cantidad dimensional* están más extensamente tratadas algunas características del ente cuantificado que permiten conocer mejor la naturaleza de la cantidad: a la divisibilidad, mensurabilidad e individualidad, ya contempladas en la primera edición, se añade el estudio de la finitud, figurabilidad, carácter aditivo, dimensiones, masa, impenetrabilidad y tangibilidad, entre otras.

Particular desarrollo se dedica a la *cantidad numérica* -objeto de un capítulo a se en esta 2ª edición- en la que se contemplan singularmente los aspectos filosóficos de la matemática, con breves referencias a las tres tendencias interpretativas surgidas desde finales del siglo XIX.

Las reflexiones sobre *el lugar y el espacio* se han adelantado respecto de la anterior edición. En la presente, vienen tratados a continuación de la cantidad dimensional y antes del estudio de la cantidad numérica. El cambio obedece al planteamiento realista, constantemente seguido por los autores: en efecto, al estudiar la cantidad

dimensional se vio cómo ésta producía una serie de relaciones espaciales entre los cuerpos y sus partes extensas: una de estas relaciones es el *estar en* (ubi). La noción de espacio derivada de estas relaciones, es estudiada por la ciencia geométrica que los autores tratan en sus aspectos relevantes para la filosofía de la naturaleza.

Las *cualidades corpóreas* es el tema abordado en el capítulo IV, en el que salvo algunas precisiones acerca de la naturaleza de las teorías científicas explicativas de estas cualidades, y una mayor descripción de los aspectos gnoseológicos referidos al conocimiento de las cualidades corpóreas, no se observan mayores diferencias entre las dos ediciones.

Los aspectos dinámicos de la naturaleza se examinan en el capítulo V, que lleva por título *Actividad y causalidad en el mundo corpóreo*. En este capítulo es objeto de una más extensa consideración la causalidad física.

Por lo que respecta al estudio del *tiempo* (capítulo VI) se incorpora un nuevo apartado, con interesantes consideraciones sobre la teoría de la relatividad (descripción e interpretaciones filosóficas).

El manual se concluye con una *Parte III* que no aparecía en la edición anterior. Se tocan en este apartado algunas cuestiones particulares. En primer lugar, *las interpretaciones filosóficas del mundo material*. Los autores se centran en las corrientes sobre filosofía de la naturaleza que han elaborado una interpretación global del mundo de signo opuesto a la filosofía aristotélico-tomista, y que han ejercido mayor influjo en las especulaciones filosóficas y en la cultura contemporánea.

El último capítulo, *El origen del universo*, estudia el problema tal como

BIBLIOGRAFIA

es afrontado por las ciencias experimentales, deteniéndose en sus implicaciones filosóficas.

Muchos son los valores y los méritos de esta obra, de la que existen numerosas reseñas positivas a la 1ª edición. Si hubiera que destacar, entre todos, un aspecto positivo, señalaría el modo cómo, en cada tema tratado, los autores consiguen coordinar la perspectiva filosófica y la científica, logrando un equilibrio armónico que, manteniendo su separación, reconoce también su parcial inmanencia. En este sentido, juzgamos particularmente valiosas las indicaciones que los autores ofrecen para distinguir, sin separar, las teorías científicas de las filosóficas.

Estas y otras características otorgan a la obra una particular virtualidad para conducir a quienes la estudien, generalmente formados en cierto conocimiento de las ciencias físico-matemáticas, por los cauces del buen discurso filosófico.

Nos encontramos, en suma, ante un manual que, cumpliendo cabalmente las características propias de este género (compendio de lo más sustancial de una materia, de fácil comprensión y manejo), las supera, introduciendo al lector con riqueza de elementos, en las más interesantes cuestiones de la cosmología y epistemología contemporáneas.

Esperamos que próximas traducciones a nuevos idiomas (de inmediata publicación la traducción italiana, Ed. Le Monnier) lo conviertan en instrumento más fácilmente accesible para quienes desean introducirse en esta materia. Confiamos también verlo completado, en sucesivas ediciones, con un índice temático y de autores.

María Angeles Vitoria

DELCLAUX, F.: *El Silencio Creador*, Rialp, Madrid, 1987, 208 págs.

El libro que tenemos entre manos es una recopilación de textos, o mejor, de ideas, cuyo rasgo común es poseer una de las características que pueden ser aplicadas a las obras de arte: tener esa *difícil facilidad* de la que habla Auguste Rodin cuando dice que "no hay una sola obra hermosa que no dé, a primera vista, la impresión de haber sido ejecutada con facilidad; es sólo después de observarla durante largo tiempo cuando comprendemos todo lo que contiene" (p.112). También Hans Hartung, hablando del trabajo creador, piensa que "hay que dar la impresión de improvisar sobre la marcha, y todo ello imponiendo una perfección que nos arrebate" (p. 80).

Algo así puede decirse de *El Silencio Creador*, integrado por textos que en su aparente diversidad coinciden en su capacidad de provocar el pensamiento; son textos para pararse a pensar. En ellos podemos encontrar esas ideas que hacen que la mirada siga avanzando en la página, pero que el pensamiento se detenga, dando tiempo a que esa lectura se transforme en medio del silencio —el silencio creador— en recuerdos, meditación contemplativa, o en el mejor de los casos, en el despertar de un genio todavía dormido.

En efecto, un genio despierta a otro genio, y si algo tienen en común los autores de los textos recopilados, es su genialidad no graduable entre hombres tan diversos y de posiciones intelectuales tan variadas; hombres cuyo más fuerte enlace, en apariencia, es el de pertenecer a nuestro siglo.

Son textos ricos en ideas, de las cuales, dos de las más repetidas son la defensa del quehacer silencioso y el

BIBLIOGRAFIA

papel del esfuerzo continuado en el quehacer artístico. Así, se entiende la afirmación de Miguel de Unamuno cuando dice que "no llegará muy lejos, de seguro, quien nunca sienta cansancio" (p. 22). Además, se intentan recalcar dos aspectos primordiales del trabajo creador: el esfuerzo y crear personal y el aprendizaje de los predecesores. Así, afirma Manuel de Falla: "...el arte se aprende, pero no se enseña. ...cuanto hay de emoción en el Arte se ha producido de manera inconsciente por el artista; pero éste no habría podido exteriorizarla, darle forma, sin tener una preparación consciente y absolutamente completa de su oficio" (pp. 105-6).

El Silencio Creador comienza con una Introducción de su autor, Federico Delclaux, en la que marca la línea por la que el lector debe moverse, a la vez que especifica algunos aspectos ideológicos y metodológicos del libro (si es que los tiene en el sentido estricto de la palabra). Los textos están clasificados en siete apartados genéricos, a saber: I. Los inicios. II. Aprendizaje. III. Amor al instrumento. IV. Hacer calladamente. V. El esfuerzo. VI. El fin del quehacer. VII. El hombre y el mundo. Finalmente, el libro tiene un apartado de Notas Bibliográficas en el que constan esquemáticamente los acontecimientos y producciones más significativas de los autores de los textos.

Y como dice el propio Delclaux, "muchas más cosas podrían decirse, pero mejor es entregar un libro sin abrir, para que así la lectura sea de hallazgo, lenta y creadora", teniendo siempre en cuenta que, en palabras de Hans Hartung, "hay cosas que no se pueden sacar a la luz: mueren, como ciertas plantas..." (p. 79). Así pues, que cada uno descubra o redescubra lo

que quiera, o lo que pueda, sabiendo que algunos de esos hallazgos estarán condenados al silencio, ese silencio de plenitud que es el silencio creador.

Maria José Junquera Merino

GAOS, José: *Del hombre*, Fondo de Cultura Económica, UNAM, México 1970, 590 págs.

Se trata de la última obra de José Gaos, quien murió antes de concluirla, y fue terminada por sus colaboradores Salmerón y Frost, a la vista de sus apuntes. Gaos, discípulo de Ortega y Gasset, exiliado en México, ha influido notablemente en el pensamiento filosófico de este país, el más populoso de habla hispana en el mundo.

El método seguido en esta obra es el de la fenomenología, personalmente interpretada, admitida por el autor sin discusión previa acerca de su propiedad para el tema. Siguiendo ese método, parte del análisis de las expresiones humanas en las que señala el hecho de que no sólo designan objetos (o notifican conceptos), sino que también significan sentimientos del que se expresa, y ello tanto en las expresiones exclamativas, interrogativas o imperativas como en las enunciativas. La misma carencia de signos es significativa. Esta incidencia de la significación de sentimientos (emociones y mociones) en todas las expresiones del hombre acarrearán muchas consecuencias en su interpretación toda del ser humano; y tiene lugar de modo preferente en las expresiones negativas (metafísicas) (p. 87) e imperativas (morales).

BIBLIOGRAFIA

No obstante el método elegido, el autor muestra una apertura metafísica patente en su preocupación por los problemas de esta índole: su discusión con los positivistas lógicos en defensa del *sentido* de las proposiciones metafísicas (p. 259); la distinción que hace entre la idea, la expresión y la imagen, fincada en buena parte en la existencia de los conceptos metafísicos (pp. 180 ss.); y finalmente, la distinción entre objetos ideales y objetos metafísicos, problema no siempre bien atendido en la filosofía contemporánea.

Aunque los objetos ideales -típicamente, los objetos matemáticos- tengan caracteres parecidos a los metafísicos (p. 477) (por ser como ellos ubicuos y eternos), se distinguen de los objetos metafísicos porque en los primeros hay identificación entre el objeto y su concepto (no existen fuera de la mente), mientras que los segundos son metafísicos precisamente porque no son meros conceptos.

Al margen de la tradición, distingue Gaos dos tipos de objetos metafísicos: los objetos *metafísicos-físicos* (*sic*): por ejemplo, el átomo o la onda electromagnética; y los objetos *metafísicos psíquicos*: por ejemplo, Dios o el alma substancial. Y ambos tipos de objetos tienen esto en común: no pueden ser fenómenos. Entre el ser fenoménico y el ser metafísico hay una diferencia irreductible. En lugar de que los fenómenos físicos o psíquicos manifiesten los objetos metafísicos (físicos o psíquicos) correspondientes, los objetos metafísicos se ocultan bajo los fenómenos, de manera que esta fenomenología presuntamente abierta a lo que trasciende los fenómenos queda en último término cerrada de nuevo.

En efecto, en medio de lo que hemos llamado apertura metafísica, Gaos establece la *imposibilidad de una teoría*

pura (p. 267). La *teoría pura*, exenta de las incidencias subjetivas del que la piensa, es *pura teoría*, o teoría de sí misma. Aparece así el vitalismo redi-vivo de su maestro Ortega, que pone en peligro toda teoría metafísica, cuyas máximas pretensiones de objetividad (ciencia del ente en cuanto ente) se tornan por ello inalcanzables. No se percata Gaos, sin embargo, de que esta imposibilidad de la teoría pura conlleva por igual una imposibilidad de una fenomenología pura, aséptica a los puntos de vista del sujeto que procura realizarla. En la selección de los fenómenos a estudiar y en la interpretación de los mismos no podrá liberarse de la subjetividad incidente, si es que la metafísica tampoco puede liberarse de ella.

El problema metafísico clave para Gaos es el de la existencia (presencia del objeto ante el sujeto). La versión metafísica de estos fenómenos es, en nuestro autor, el problema de la creación y la aniquilación, que son no ya fenómenos, sino concepciones metafísicas relacionadas con la existencia metafísica misma, es decir la existencia de objetos que no tengan relación alguna con la mente del que los piensa. Tal concepto de existencia metafísica es posible, pues su condición de posibilidad es la de *pensar el concepto de inexistencia sin contradicción* (p. 368). El pensar, en efecto, que algo puede no haber existido, existiendo ahora; el pensar la anterior o posterior inexistencia de lo que ahora existe, nos pone en relación directa con el ser contingente, y, a partir de ahí, con el ser infinito que da explicación del contingente. El ser infinito es aquel al que se le niega la inexistencia. Es negar que un ente en cuestión pueda haber sido, o ser en el futuro, inexistente (p. 391). No obstante, la posi-

BIBLIOGRAFIA

bilidad del pensamiento del ser infinito no autoriza a afirmar que éste sea algo más que un mero concepto.

De la contingencia y necesidad (finitud e infinitud), parten las dos grandes concepciones del mundo: contingentismo y determinismo. Ambas concepciones son posibles, como lo demuestra la historia de la filosofía. Y es posible también una tercera concepción, la concepción teísta tradicional: que se den en el mundo seres (o ser) infinitos y necesarios, y seres finitos y contingentes. Hay en Gaos una explícita renuencia a identificar el ser infinito con Dios, toda vez que en la historia de la filosofía, argumento para él definitivo, "ni siquiera la infinitud divina ha permanecido incólume" (p. 396), pues Stuart Mill, Brightman y Scheler han concebido un "Dios finito". El definirse por el contingentismo (puro azar), el determinismo (concepción panteísta del mundo) o el teísmo clásico es para Gaos objeto de una opción, de la que hablaremos después.

Particular dificultad ofrece para él la infinitud del alma humana porque, a diferencia de Dios, que es entitativa y existencialmente infinito, ésta sería una esencia finita de existencia infinita (p. 401). Independientemente de esta dificultad, y dejándola en puntos suspensivos, el hombre se define como el ser que piensa en el infinito, y su espíritu es potencia de lo infinito (p. 402), al margen también de que esa potencia llegue o no a realizarse. Esta potencialidad del alma respecto de lo infinito es lo que empuja o motiva al ser humano al planteamiento de las cuestiones metafísicas, sea lo que fuere de la realización o frustración de esta virtualidad suya.

El deseo de felicidad del hombre como supuesta prueba de la existencia de Dios reviste así en Gaos particular

importancia. Aunque no sea para él concluyente, esta demostración es la única "a la que no puede oponerse la ciencia" (p. 400).

Pero las pruebas de la existencia de Dios no son concluyentes por no ser verificables, y por no ser -como resulta evidente- fenoménicas. Gaos, arbitrariamente al parecer, y por apego al método fenomenológico, no admite más raciocinio con alcance válido que aquél que parte de y llega a un fenómeno. Las pruebas de la existencia de Dios no sólo no llegan a algo fenoménico -Dios es irreductiblemente metafenómico-, sino que parten de fenómenos concebidos ya bajo una perspectiva metafísica. "Los fenómenos de que se arranca -dice- son ya concebidos como metafísicos" (p. 413). Tal es, por ejemplo, el caso de la contingencia del mundo. Una de las debilidades de esta argumentación en Gaos es la de que, así como ha mostrado criterios válidos para distinguir entre el fenómeno y el ser metafísico no ofrece criterios para distinguir entre la visión fenoménica de un fenómeno (como la aparición y desaparición de los objetos) y la visión metafísica de ese fenómeno (como la necesidad y la contingencia). El mismo, según confiesa, pensó en alguna etapa de su vida filosófica que el carácter contingente del hombre era una nota fenoménica, para llegar después a la conclusión contraria. Algo similar ocurre con la libertad humana. La libertad del hombre pertenece en Kant al ámbito del *noúmenon*, de la cosa en sí, mientras que el determinismo es en Kant fenoménico. A Gaos le parece verdadero, más bien, lo opuesto: "que la libertad es fenómeno de conciencia... y el determinismo concepción metafísica" (p. 452). En resumen, las pruebas de la existencia de Dios son para Gaos sólo conclu-

BIBLIOGRAFIA

siones del raciocinio (p. 412), en donde el *sólo* deja ver su insuficiencia probatoria.

En nuestro autor, los conceptos metafísicos claves -trascendentales, les llama- son antinómicos, en el sentido de que el mundo puede concebirse antinómicamente como contingente o como necesario, como finito o como infinito. Se trata de *trascendentales disyuntivos*. Existen razones para apoyar cada una de las alternativas de la disyunción antagónica. No le interesa a Gaos cuál es la razón verdaderamente concluyente, sino el hecho de que en la historia del pensamiento se han dado como válidos los dos brazos de la disyunción. Los dos son objeto de la opción humana. Los dos son susceptibles de opción, haciendo caso omiso de la denuncia de Descartes según la cual no hay opinión, por extraña que parezca, que no haya sido defendida por los filósofos.

La opción se resuelve, según Gaos, no por instancias de la razón pura sino de la razón práctica (en donde confesadamente se manifiesta su originaria mentalidad kantiana). Lo que hace bascular la dubitativa posición del pensamiento humano ante las opciones metafísicas radicales es la intervención de las vivencias (emociones y mociones) del sujeto. Por ello, las proposiciones metafísicas y aún teológicas no carecen de sentido, pues son ilustrativas no de los seres metafísicos mismos -de cuya existencia teóricamente se duda- sino de las concepciones humanas reveladoras de quien las piensa (p. 539). Por ejemplo, concebirlo todo como substancia, de modo spinociano, o concebirnos nosotros mismos como substancias, de las que cada uno de nosotros somos una (p. 249), depende del interés práctico que tengamos por nuestra propia persona o del horror al

anonimato. Pues bien, las radicales concepciones metafísicas corresponden a las emociones radicales del hombre: éstas son las del amor y el odio. La causa o razón por la que nos concebimos como inmortales a nosotros mismos o a otras personas depende del mayor amor que nos tengamos (p. 473). O también, por ejemplo, la convicción de la existencia de Dios deriva de nuestro deseo de felicidad plena; pero esta felicidad plena es contraria a los hechos, luego no puede tener razón en éstos (p. 464), sino en las aspiraciones emocionales del sujeto (que pueden ser legítimas, pero que no sabemos si tendrán cumplimiento). Así se llega, por la vía del *eudemonismo*, a la concepción de la participación futura del hombre en la felicidad infinita de Dios (p. 470), cuyo real o metafísico cumplimiento es indemostrable.

En resumen, el amor a nosotros mismos y a las personas nos insta a la volición de la existencia de Dios, de quien dependería la felicidad y aún la inmortalidad de ellos (p. 478). El odio, en cambio, a nuestros semejantes y aún a nosotros mismos, nos inclinará a la volición de nuestra inexistencia propia y a la postulación de la inexistencia de Dios (p. 479). La antinomia del amor y del odio, del bien y del mal, que suscitan las emociones y mociones radicales, es la causa eficiente de los conceptos metafísicos (p. 482), y el carácter moral del hombre la razón de esos conceptos trascendentales (p. 516), así como la opción de las antinomias que a partir de ellos se originan.

Gaos omite decirnos cuál es la causa por la que se postula la existencia del átomo o de las partículas elementales, que son para él también objetos metafísicos. En este caso no

BIBLIOGRAFIA

podría apelar a los apetitos de felicidad humana, al amor y al odio. Tendría que recurrir al *deseo humano de saber* por encima o por debajo del fenómeno, tan natural al hombre como el deseo de felicidad, al punto de que en la filosofía aristotélica resultan coincidentes.

En conclusión, las afirmaciones metafísicas de José Gaos son afirmaciones claves sobre el ser del hombre: en su parecer, si careciéramos de la capacidad de amar u odiar que poseemos, no seríamos los seres racionales que somos (p. 480). El hombre, pensamiento y emoción, se constituye así como un fenómeno último, por encima del cual ya no se encuentran razones mayores (p. 482), porque el hombre, que puede dar razón de todo, incluso del concepto de Dios, ya no puede dar razón de sí mismo (p. 484). La antropología, por tanto, no depende de la metafísica, sino que la metafísica se encuentra dependiente de la antropología.

Nos parece que el propio Gaos se duele de una conclusión noética tan derrotista y reconoce que ella es, en sí misma, una *pérdida* (p. 484). Y se consuela pensando que la carga de relativismo o agnosticismo que entraña no es menor -dice- que la implicada en la filosofía clásica. El reconocimiento de la finitud del hombre es el reconocimiento de un hecho o fenómeno. Esta finitud le lleva a aceptar, resignadamente, la incompreensión del hombre mismo. ¿Será menor agnosticismo -se pregunta- el comprenderlo todo gracias a un Dios que, a su vez, es incomprendible?

El concepto de *existencia* -mero estar presente ante el sujeto- y de *ser* -término para él equivoco- postulados por Gaos, le impiden vislumbrar la diferencia radical de ambas conclusiones: en su agnosticismo *no sabemos*

si Dios es: En la nesciencia clásica *sabemos* que Dios es, aunque no comprendamos el modo infinito como sea, muy superior al ser de nosotros, que *somos* también, aunque finitos.

El problema radical de la filosofía de Gaos parece ser el problema metodológico. Gaos considera que el raciocinio -la prueba- para la demostración de la existencia de Dios (y de la existencia, en general, de los objetos metafísicos) es insuficiente. Pero esta insuficiencia del raciocinio tendrá a la vez que ser demostrada, lo que Gaos no puede hacer pues su demostración sería, aquí también, producto de un sólo raciocinio, de cuya fuerza demostrativa se duda. Se trataría, una vez más, de una opción de la razón práctica acerca de las posibilidades o imposibilidades de la razón pura o teórica.

Gaos ha cuidado de dejar implícita esta opción en sus dos principales y últimas obras (*De la Filosofía*, 1967; *Del hombre*, 1970). Pero, en caso de hacerse expresa, tendría que ser forzosamente diversa de las otras opciones metafísicas estudiadas en ella (si todo es necesario o contingente; si todo es infinito o finito; si el alma humana es inmortal o mortal; si Dios existe o no) (cfr. por ejemplo, *Del Hombre*, p. 529); pues se trataría ahora de una opción previa, una *opción metodológica*: si el instrumento metodológico apropiado para hacer filosofía, entendida como ciencia de las últimas causas, es la fenomenología al modo de Husserl o la metafísica al modo de Aristóteles; si la fenomenología puede remitirse a las últimas causas, siendo éstas transfenoménicas; si la metafísica puede ser ciencia siendo sus conclusiones no fenomenológicas; y si, finalmente, la filosofía es un propósito viable o un despropósito, un afán imposible.

BIBLIOGRAFIA

Se ve claro el motivo por el que Gaos ha dejado teóricamente implícita esta opción, y, sin embargo, ha optado prácticamente, poniéndose de lado de la fenomenología: si la razón pura queda a merced de la razón práctica, ante ningún asunto serio podrá ofrecerse ya una razón definitiva, ya que las razones definitivas sólo son las puras o teóricas, por el objeto sobre el que se piensa; en tanto que las razones prácticas son provisionales y contingentes (a menos que se sustenten en las teóricas), debido al sujeto que las piensa.

Si se hiciese explícita esta opción metodológica, el autor tendría que caer necesariamente en un regreso al infinito, a menos que quien hiciese la opción (por medio de una razón práctica) no fuera el yo empírico -es decir, el propio e individual José Gaos- sino el yo trascendental, es decir, el yo de la ciencia, ese yo universal kantiano que imprimiría universalidad y necesidad a la ley científica. Tal vez por esto vemos que Gaos termina su obra dejando asentado que la opción antropológica última es precisamente este optar por el yo empírico o por el yo trascendental (p. 573). Opción que, de nuevo, habrá de resolverse por motivos irracionales: individualismo o gregarismo... (p. 524), etc.

Carlos Llano

GONZALEZ, W. J. (Ed): *Aspectos metodológicos de la investigación científica*, Universidad de Murcia, 1988, pp. 307.

El libro sobre *Aspectos metodológicos de la investigación científica*.

Un enfoque multidisciplinar, publicado por la Universidad de Murcia, recoge los contenidos de un Curso de Doctorado (interfacultativo e interuniversitario) organizado por el Vicerrectorado de Investigación y coordinado por Wenceslao J. González, que es el editor del presente volumen. Los trabajos de los catorce Catedráticos y Profesores Titulares de la Universidad se agrupan según la estructura siguiente: I) marco general de la Filosofía y Metodología de la ciencia; II) diversas perspectivas sobre la Metodología después de 1960 (Th. S. Kuhn, I. Lakatos, P. K. Feyerabend y L. Laudan); y III) algunos temas de Metodología especial (de la Matemática, de las Ciencias de la Naturaleza y de las Ciencias Sociales).

Las características del libro se aprecian con claridad en la introducción general (pp. 13-31), en la que se ofrece el contexto teórico (se hace un breve repaso de los conceptos de "Ciencia" históricamente más relevantes, como aproximación a lo que es y debe ser la Ciencia) una representación de cada artículo. Esta segunda vertiente permite apreciar que, dentro de un conjunto de trabajos elaborados con rigor técnico, hay sin embargo uno, dedicado al "Sustrato neural del pensamiento", en el que la información científica se combina con una interpretación de cuño materialista que, además de no estar sólidamente sustentada, deja sin explicar muchas cosas (tal como el propio autor del trabajo reconoce)

Por lo que respecta a la contribución del editor, junto con la elaboración del texto introductorio general (en el que se intenta dar unidad al conjunto de trabajos, señalando la contribución realizada por cada uno de ellos), se ha de señalar el artículo dedicado al "Am-

BIBLIOGRAFIA

bito y características de la Filosofía y Metodología de la Ciencia". En este trabajo se ofrece la estructura básica de la disciplina: la Semántica de la Ciencia, la Lógica de la Ciencia y la Epistemología, pasando más tarde -en la última parte del artículo- a las relaciones entre Filosofía y Metodología de la Ciencia. Posteriormente en la colaboración sobre "El progreso de la Ciencia como resolución de problemas: L. Laudan", el editor hace una representación crítica de la Metodología de este autor, rechazando su desconexión respecto de la búsqueda de la verdad científica

Tanto A. Rivadulla como P. Martínez Freire revelan las insuficiencias existentes en las concepciones de Th. S. Kuhn, I. Lakatos y P. K. Feysabend. Más adelante, J. L. Gómez Pardo ofrece un interesante elenco de posturas acerca de la Matemática. A continuación, los diferentes trabajos conectados con la Física (los escritos por J. Ordóñez, J. Abellán, J. Margineda y E. Martín) y el dedicado a la Biología se mueven en las coordenadas habituales de la Metodología especial de las Ciencias de la Naturaleza, dando más importancia a lo expositivo que a lo crítico. Por último, los artículos sobre las Ciencias Humanas y Sociales ofrecen las aportaciones recientes en los campos estudiados (Psicología del descubrimiento científico, Metodología de la Historia y la Predicción en Economía), y el dedicado a la unidad de la Ciencia pone de relieve la posible contribución de la Concepción estructuralista.

Rafael de los Ríos

MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, pp. 350

MacIntyre comienza haciendo notar la confusión reinante en la teoría y en la práctica moral contemporáneas. Ese desconcierto queda de manifiesto en una propiedad singular de los debates éticos actuales: que son interminables. Si el asunto se examina detenidamente, se comprueba que las controversias no acaban nunca porque los polemistas están persuadidos de que no es posible acudir a razones objetivas para justificar los principios que cada cual usa. Existe el acuerdo implícito de que la de los principios es una cuestión de preferencias personales. O sea, que estamos bajo el imperio del *emotivismo*.

La tesis emotivista es que los juicios de valor, y concretamente los juicios morales, son expresiones de actitudes, sentimientos y preferencias. MacIntyre ofrece una refutación convincente del emotivismo. Particular interés tiene su crítica a la ética de G.E. Moore (pp. 28-34), viciada por lo que tal vez se podría llamar la *falacia intuicionista*.

Pero lo más notable del emotivismo es que no se ha quedado encerrado en el Cambridge de principios de siglo y en algún otro círculo erudito, sino que ha llegado a calar en la opinión pública. Es un hecho sociológico -observa MacIntyre- que "hoy la gente piensa, habla y actúa en gran medida como si el emotivismo fuera verdadero, independientemente de cuál pueda ser su punto de vista teórico públicamente confesado" (p. 39). Por una parte, se sigue utilizando el lenguaje moral clásico, con sus nociones de bien y mal, deber y ley; por otra, se admite implícitamente una teoría moral en la que semejantes conceptos no tienen justificación. Se habla en los

BIBLIOGRAFIA

términos de un objetivismo ético en el que no se cree.

El análisis de la situación actual lleva a MacIntyre a concluir que la moral hoy socialmente imperante -dice- es un *fantasma* de la ética aristotélica: las ruinas de una antigua tradición, coherente, en la actualidad perdida. Esta tradición descansaba sobre dos elementos básicos: a) una noción clara de la naturaleza humana y de su fin; b) una idea precisa de la virtud, deducida de (a), justamente como lo que permite al hombre alcanzar el fin que le corresponde según su naturaleza. Cuando se consumó el rechazo de Aristóteles, los filósofos del siglo XVIII quisieron acometer el desesperado proyecto de dar una justificación racional a la obligatoriedad de la virtud -a las leyes morales-, sin admitir el primer elemento -naturaleza y fin- del que deriva. Ni ellos ni sus sucesores tuvieron éxito, como en general se ha reconocido. Pero de este *escándalo* del desacuerdo entre los filósofos no se ha extraído la lección más obvia, pues no se ha querido recuperar la tradición. En vez de eso, o se ha seguido intentando la *misión imposible* de la Ilustración, o se ha acabado por pensar que la pretensión de fundar racionalmente la moral es, sencillamente, ilusoria. Esto último es lo que supone el emotivismo.

MacIntyre recorre ahora la historia de la tradición aristotélica, desde sus precedentes -la ética de la sociedad heroica que describió Homero-. Aristóteles comprendió y trascendió el pasado, y se abrió a un "futuro punto de vista más adecuado" (p. 185): su doctrina, pues, reúne las notas de una auténtica tradición. La *Ética a Nicómaco* es "el conjunto más brillante de apuntes jamás escrito" (p. 187). Tomás de Aquino es elogiado como el mejor

continuador de Aristóteles: "su comentario a la *Ética a Nicómaco* nunca se ha mejorado" (p. 223). De todas formas, el autor critica el fuerte énfasis que pone Santo Tomás -siguiendo, por cierto, a Aristóteles- en la unidad de todas las virtudes. (MacIntyre parece no haber comprendido la distinción que hace el Aquinate entre virtudes *completas e incompletas*).

Pero ya no estamos en la Edad Media, y MacIntyre pretende recuperar la tradición aristotélica no desenterrando un fósil, sino volviendo a injertar la ética en la corriente viva de aquella tradición. Su propuesta, naturalmente, no es una reproducción mecánica de la moral de Aristóteles. Sin embargo, la inspiración fundamental es la misma. El núcleo es la noción de *práctica*: una actividad cuyo fruto es el bien interno de la persona. Volvemos así a la virtud: "una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes" (p. 237).

Las virtudes son necesarias para conseguir los bienes internos -la perfección humana-, pero pueden estorbar el logro de los bienes externos. Hay, por supuesto, una jerarquía: los segundos se supeditan a los primeros. Cuando, por el contrario, en una sociedad predomina la búsqueda de bienes externos, el rasgo característico de tal comunidad es la *competición*: algo muy propio de los antiguos pueblos bárbaros y de algunos de los civilizados del presente, como el autor hace notar.

El libro está salpicado de sugerentes observaciones en materia de filosofía política. Este campo es abordado directamente, para el caso concreto de la concepción de la justicia, en el

BIBLIOGRAFIA

penúltimo capítulo, donde el autor entra en polémica con J. Rawls y R. Nozick. En todas sus referencias a este respecto, MacIntyre dirige serias objeciones al concepto *liberal* del Estado.

En varias ocasiones, siempre de modo incidental (v.gr., pp. 95-96, 317), el autor manifiesta su escepticismo ante la noción de derechos humanos: la califica de "pseudoconcepto" y observa que contra ella existen "abrumadoras objeciones" -que en ningún momento discute por extenso-. En el pasaje en el que es más explícito acerca del tema, justifica su postura en "el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existen" (p. 96). Lo que seguramente se aplica a los ensayos de R. Dworkin y otros, pero no necesariamente a toda doctrina sobre los derechos humanos.

Para MacIntyre, admitir la existencia de derechos humanos equivale a dar por buena esa imagen del hombre como un ser originariamente apátrida, dotado por *naturaleza* de unos derechos inalienables, al que le acontece *aterrizar* en una sociedad determinada y de esta suerte convertirse en *ciudadano*. Está por ver, empero, que la doctrina sobre los derechos humanos esté indisolublemente ligada a las teorías del contrato social.

Lo que tal vez hay en el fondo de la postura de MacIntyre es una convicción insuficientemente matizada de que el hombre real no existe sino como miembro de la sociedad. Así parece que puede entenderse, al menos, a la luz de unas precisiones del autor en el epílogo a la segunda edición inglesa, de 1984 (la primera es de 1981). Aquí aplica esa misma idea para dudar, no ya de los derechos del hombre, sino de la posibilidad de unos principios éticos universales. Y se define como "histori-

cista", en un sentido peculiar. No es fácil determinar si ese historicismo se opone sólo a las teorías idealistas de tipo kantiano o también a toda pretensión de justificar una moral universalmente válida.

Alasdair MacIntyre es un filósofo y sociólogo de origen escocés afincado en los Estados Unidos. Otras obras suyas son *A Short History of Ethics* (*Historia de la ética*, 1966), *Secularisation and Modern Change* (1967), *Against the Self-images of the Age* (1971).

Rafael Serrano

MARÍ, A.: *Euforión. Espíritu y naturaleza del genio*, Tecnos, Madrid 1989, 220 págs.

A. Marí, profesor de Teoría de las Artes en la Universidad Autónoma de Barcelona, se propone en este ensayo sobre el concepto de *genio* "reconstruir el proceso de formación de este arquetipo humano" (Introd., p. 15).

La formidable dificultad que suponen el rastreo histórico y la estructuración de una temática tan vasta como problemática otorga de entrada la piedra de toque para el juicio del libro.

Este se ha organizado en seis capítulos. Los dos primeros, breves y claros, tienen carácter introductorio. El primer capítulo (*El concepto de genio en la cultura clásica*, pp. 21 a 29) toma pie en la etimología de *genio* (del latino *genius*, relacionado con el griego *génos*, *gigno*, *gignomai* y con el campo semántico de *daimon*) y persigue las referencias y el significado del término desde Platón hasta la cultura

BIBLIOGRAFIA

latina, y a través del pensamiento estoico. En el segundo (*La figura del genio y la cultura del renacimiento*, pp. 31 a 44) se ocupa de la formación y uso común de *genio* en el Renacimiento, uso que anuncia su futura y más especializada utilización en la Estética de los siglos XVIII y XIX.

Los cuatro capítulos restantes forman con mucho el núcleo principal de la obra (pp. 46 a 195). Corresponden a cuatro autores, escogidos aquí como claves sobre las que estructurar la historia del término: Diderot, Kant, Schiller y Schelling.

El carácter fundamentalmente positivo de este ensayo encuentra un aliado perfecto en el orden introducido por el autor en cada uno de estos cuatro capítulos. Las referencias y el estudio de los antecedentes de cada uno proporciona una visión del contexto histórico-filosófico en que se inscriben las tesis sobre el *genio* específicas de cada autor.

Así, en el caso de Diderot (pp. 46 a 87), se atiende a la Estética del clasicismo francés y a la huella de Shaftesbury. Las dificultades del capítulo sobre Kant (pp. 88 a 126) -derivadas entre otras razones del carácter fuertemente sistemático de la filosofía trascendental- no impiden al autor situar la *Crítica del Juicio* en el contexto de las dos primeras Críticas, el concepto de *genio* en el marco de la tercera y mostrar -al hilo de algunas de las interpretaciones clásicas, aunque no siempre coincidentes (Bach, Pareyson, Cassirer)- sus antecedentes, la relación de la Estética Kantiana con la Estética del Racionalismo y la del Empirismo, y su carácter de "puente" entre las Estéticas de la Ilustración y el Romanticismo. En el capítulo dedicado a Schiller (pp. 127 a 161), el discurso se articula ordenadamente en tres planos:

el de la filosofía -la influencia de la *Crítica* kantiana-, el de su poesía y, por último, el de su concepción del genio. Se echan en falta algunas referencias más a alguno de los *Philosophische Gedichte* (en concreto, el dedicado expresamente al genio, aunque se cita de modo extenso y suficiente *Die Künstler*).

Para la comprensión de la noción de *genio* según Schelling (pp. 162 a 195), en quien ésta adquiere un papel filosófico privilegiado, se presenta un esbozo de su filosofía, con referencias a Kant, Schiller y Fichte, para terminar con el estudio específico de aquélla (pp. 183 a 195).

Cierran el libro los útiles índices de nombres y conceptos, y una extensa bibliografía, muy ordenada (en *Fuentes documentales*, *Bibliografía general*, y la específica de cada uno de los cuatro autores estudiados), aunque algo heterogénea y con alguna ausencia importante en el apartado de *Bibliografía General* dedicado a Kant.

Constituyen un acierto tanto la abundancia de citas como su presentación en el texto (sangradas), aunque faltan en muchas ocasiones sus referencias bibliográficas -a pié de texto o de página- lo que dificulta su consulta a los interesados en el tema.

Para concluir, resaltaría que se trata de la primera monografía sobre la Historia del concepto de *genio* en castellano (y en catalán). Escrita en un lenguaje fluido y elegante, el autor ha logrado su propósito de presentar la historia de la formación del concepto de una manera sistemática, clara y sintética, lo que la convierte en una buena primera Introducción al estudio del tema.

Manuel Fontán del Junco

BIBLIOGRAFIA

MELENDO, T.- FERNANDEZ-CREHUET, J.: *Métodos Naturales de la Regulación de la Fertilidad*, ed. Palabra, Madrid 1989, 183 págs.

Aun cuando a los pueblos puedan sobrevenirles desgracias mayores que la de no tener metafísica, el juicio de Hegel sobre la postración y abatimiento que sufren los que carecen de ella es esencialmente correcto. Sin afán especulativo por alcanzar una comprensión radical de la realidad y sus enigmas, se tornan superficiales las explicaciones sobre ella. Por eso, el esfuerzo teórico puesto en descubrir la íntima constitución de las cosas -"teoría" significa "ver" desinteresadamente y demorarse con deleite en la contemplación de lo visto- es un requisito imprescindible para alcanzar la consideración absoluta propia del conocimiento metafísico. La renuncia al pensar riguroso provoca necesariamente la aparición de una frivolidad y banalidad vulgares que embotan la sensibilidad y arruinan el conocimiento humano, impidiéndole elevarse, por encima de la superficialidad dominante, a las claras cimas del razonamiento preciso: a aquel ejercicio de la inteligencia humana capaz de abordar con exactitud y solvencia los problemas más espinosos. Si a esto se añade que la realidad exige en la mayoría de los casos un *tratamiento estrictamente fundamental* -cuya posibilidad se ha negado desde el principio- para afrontar su complejidad inherente, acertaremos a descubrir la clave de la superficialidad y ligereza con que se ha tratado en nuestros días algunos de los problemas centrales del hombre y nucleares para su perfeccionamiento intrínseco.

La sexualidad humana, en general, y los métodos para regular la fertilidad, en particular, son seguramente los más

afectados por la ola de insubstancialidad y falta de hondura que aparecen, según el filósofo suave invocado más arriba, cuando se renuncia a la teoría y al pensar rigurosos. Sin una ética con semejante fundamentación metafísica -única perspectiva capaz de determinar el bien proporcionado a la naturaleza del hombre-, los segundos son considerados, por lo general, como métodos de índole exclusivamente tecnológica, cuyo dominio capacita al hombre -considerado ahora hedónicamente como ser que, por la posibilidad de separar sexualidad y procreación, debe entregarse al goce irrestricto y a la búsqueda interminable de placeres- para convertirse ilegítimamente en dueño y señor de la vida. Sobre los firmes soportes de una antropología y una ética sólidamente enraizadas en la Metafísica levantan los profesores T. Melendo y J. Fernández-Crehuet, catedrático de Metafísica el primero y de Medicina Preventiva y Social el segundo, el excelente estudio que reseñamos, buscando elevarse por encima de los tratamientos al uso -carentes, por lo general, de base teórica suficiente- de cuestiones tan decisivas para el hombre y para la recta dirección de su vida.

Si hemos acertado a comprender cabalmente la idea central de la obra que nos ocupa, que combina excelentemente la altura especulativa y científica con la claridad y orden expositivos, tal vez quepa expresarla como sigue: el hombre puede no sólo controlar su capacidad procreadora, sino también medular *humanamente* su capacidad de engendrar, es decir, realizar una "regulación de los nacimientos digna [de él] y capaz de perfeccionarle en su propia índole humana" (p. 5). Para mostrarlo de modo conveniente, la obra se divide en dos partes claramente diferenciadas, que se ordenan, respecti-

BIBLIOGRAFIA

vamente, a exponer los principios de una antropología fundamental capaz de asentar sobre bases sólidas la sexualidad humana y las exigencias éticas de la vida conyugal (pp. 11-101), y a presentar las nociones básicas sobre la anatomía y fisiología del aparato genital femenino y estudiar detenidamente el método Billings y las reglas de su aplicación (pp. 105-155).

Habida cuenta de que las operaciones mejoran al ser que las ejerce cuando se adecúan a su naturaleza, es preciso conocer qué es el hombre para averiguar los medios de regular su fertilidad que lo perfeccionan en su misma condición humana. Tanto si partimos de su carácter personal, de su índole de fin en sí mismo -que debe ser, como todos los fines de ese tipo, buscado y querido por sí-, cuanto si nos remontamos al fundamento de su elevada dignidad -Dios en cuanto Amor supremo-, el hombre aparece como "sujeto y objeto de amor". "Supuesto que Dios decidiera libremente crear, resultaba sumamente conveniente que creara personas, seres semejantes a El, capaces también de amar; y además, para asegurarles su dicha definitiva, era de nuevo muy oportuno que los destinara a gozar de El para siempre, configurándolos como 'interlocutores del amor divino por toda la eternidad' (C. Cardona), como sujetos y objetos del Amor sempiterno" (p. 17). Sólo con amor y por amor es posible el perfeccionamiento humano. Para comprender esta afirmación en toda su profundidad, es preciso reparar en que el progreso del hombre en tanto que hombre se alcanza mediante un ejercicio adecuado de su libertad, cuyo acto más radical no es "el querer esto en lugar de aquello: *ejercer la libertad de la manera más pura y acendrada equivale, lisa y llana-*

mente, a 'querer' sin más aditamento: a amar" (p. 19).

Siendo el amor el medio idóneo para que el hombre cumpla el precepto pindárico de llegar a ser quien es, la ética ha de ser necesariamente "el estudio del camino que conduce a los hombres desde el Amor primordial del que han surgido hasta el Amor conclusivo a que han sido llamados" (p. 20). Una escala de ese itinerario amoroso es el amor conyugal, cuya naturaleza es necesario determinar, si se tiene en cuenta que el lugar adecuado para el estudio de la regulación humana de la fertilidad es la antropología y la ética matrimoniales, y no resulta difícil, reparando en la esencia del amor en sí mismo considerado. Tres rasgos bastan para definirlo convenientemente: buscar el bien de la persona querida, desear ardientemente que exista y entregarse a ella sin reservas. Por ser amor, al conyugal no pueden faltarle ninguna de esas notas; pero por ser una peculiar especie suya, ha de poseer otras que manifiesten su singularidad irrepetible. Las más esenciales son estas cuatro: ser *plenamente humano* o, lo que es igual, incluir "bajo sí la totalidad de los aspectos de sus respectivas personas" (p. 28); tener un *carácter total*, es decir, aceptar completamente a la persona amada y asumir, para intentar mejorarlos si fuera preciso, todos los elementos que la configuran; ser *fiel*, o sea, respetar el *carácter total* de la donación amorosa; y ser *fecundo*, pues "por su carácter fiel y exclusivo, el amor entre los esposos se intensifica fructificando en la persona de los hijos: se torna fecundo" (p. 32).

Entre las consecuencias de la naturaleza del matrimonio destaca la de ser "el único cauce adecuado para el uso propiamente humano de la sexualidad" (p. 32), cuyos componentes funda-

BIBLIOGRAFIA

mentales son: su carácter personal o necesidad de ejercerla "en un ambiente de exquisito amor personal" y de centrarla en una sola persona; su significado procreador u "orientación hacia la generación y el nacimiento de nuevos seres"; y el placer que acompaña a su ejercicio. Los rasgos enumerados en primer lugar se aprecian con mayor claridad comparando la sexualidad animal con la humana. Aun cuando ambas coincidan en ser instintivas, cada una de ellas es realmente distinta de la otra, "por el hecho de estar integradas en sujetos de diversa categoría ontológica" (p. 52). Y así, aparte de gozar de una mayor libertad e indeterminación, la sexualidad humana posee, además del meramente biológico que tiene la animal, un significado psicológico y espiritual del que carece ésta.

Hechas las pertinentes averiguaciones antropológicas y éticas, cabe plantear ya la pregunta por la paternidad responsable (pp. 59-81). La respuesta a ese decisivo interrogante debe mostrar inequívocamente "ante quién han de dar cuenta los padres por su fecundidad" (p. 60). Los resultados de los capítulos anteriores permiten determinar sin dificultad que los esposos son responsables, sobre todo, ante Dios; si bien, por su condición de "instancia intermedia", "los padres han de responder de su paternidad ante sí mismos, en cuanto esposos o, si se quiere, ante la misma institución del matrimonio con la que ellos se han comprometido" (p. 61). Resuelto adecuadamente ese arduo problema -con el que se cierra la parte *fundamental* y filosófica de la obra- cabe acometer un estudio lúcido de las cuestiones directamente relacionadas con la regulación de la fertilidad: como la de la licitud o inconveniencia de los distintos procedimientos de modulación, y la supe-

rioridad de los medios naturales. Entre todos ellos, los autores de la obra que nos ocupa se detienen en el método Billings, cuya pormenorizada explicación ocupa la segunda parte del libro.

Aparte del valor práctico, el trabajo de los profesores Melendo y Fernández-Crehuet posee un indudable mérito teórico y filosófico, habida cuenta de su empeño en tratar, con la hondura y rigor proporcionados a la dignidad del objeto que estudian, algunos de los temas más importantes para el perfeccionamiento intrínseco del hombre, pero que con frecuencia son trivializados y en muchas ocasiones tratados superficialmente.

José Luis del Barco

MONTES, C.: *Creatividad y Estilo*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, 150 págs.

El presente libro reúne las lecciones dictadas por el autor, Profesor Titular de Expresión Gráfica Arquitectónica, en un curso de doctorado en Arquitectura sobre el concepto de estilo. "El objetivo genérico de estas clases -se explica en el 'Prefacio'- consistía en avanzar en la definición y comprensión de este concepto a partir de las ideas del profesor Ernst H. Gombrich, a la vez que se intentaba ofrecer unas bases científicas para su estudio" (p. 9). El libro está dedicado al profesor del Warburg Institute en su ochenta cumpleaños, cuya obra es considerada por el Prof. Montes "como la más importante producción teórica de los

BIBLIOGRAFIA

últimos treinta años" (p. 10) en el área de la Historia del Arte y de la Estética.

La aproximación del Prof. Montes a la noción de estilo tiene un carácter marcadamente interdisciplinar, con una notoria sensibilidad epistemológica que le lleva a huir -de la mano de Gombrich y de Popper- de toda burda simplificación. Su lectura resulta singularmente enriquecedora para el filósofo, puesto que los "estilos artísticos" no aparecen como fruto de las inquietudes de la época, los impulsos raciales o las fuerzas del espíritu, sino más bien como hipótesis de clasificación por cuya mediación definimos un posible orden y relación entre los productos artísticos. Los caracteres comunes de cada orden se deben principalmente "a la forma de actuar del artista, a los mecanismos de la creatividad formal y a la fuerza de la tradición" (p. 49). Frente al holismo culturalista que ahoga al artista singular y a la historia del arte en general en el *espíritu* de cada cultura, época o período, Montes defiende con Gombrich la libertad del hombre singular en su actuación. "Hemos de entender -indica en p. 67- que el estilo, el período, la época o la cultura son productos de esa sucesiva articulación de la experiencia por parte del hombre -animal clasificador-, con el fin de entender los sucesos o eventos que le acontecen. Son todos ellos conceptos artificiales, relativos, sin estatus de realidad; meras hipótesis que permiten estudiar, por medio de simplificaciones y generalizaciones, el desarrollo de las formas artísticas y las causas de su cambio. Y en cuanto hipótesis, están sujetas a la revisión, a la crítica y a la refutación constante. Tarea necesaria en todo historiador, pues a todos nos acecha inconscientemente el peligro del esencialismo, dotando de realidad y magnificando los conceptos

de cultura, época y período, por encima del artista, los hechos, las obras y los valores".

El *leit motiv* del libro -que llega a su clímax en el capítulo III "Una discusión historiográfica: de Riegl a Hauser"- es la crítica de la *herencia hegeliana*. El mito del progreso, el determinismo y futurismo, el holismo cultural o el sociologismo al modo de Hauser, constituyen síntomas diversos de una misma enfermedad hegeliana que afecta a buena parte de los teóricos de la historia del arte de los dos últimos siglos. Frente a quienes pretenden explicar la historia del arte mediante generalizaciones de corte historicista, Gombrich acusa: "Los textos de muchos historiadores y teóricos del arte, no es que sean sólo hostiles a la razón y al sentido común, sino que son una rémora para el auténtico saber histórico, pues frenan por completo toda posible investigación posterior, al producir esa simulación de explicación que acaba con todo intento de seguir investigando" (p. 88-89). Por el contrario, Gombrich -y Montes con él- es partidario de explicar la aparente cohesión de un estilo con su época, con la nación e incluso con el tipo racial, como "una generalización causada por la fuerza de los hábitos y por el poder de nuestra mente para ensayar hipótesis de orden, con el fin de racionalizar hasta los hechos y las circunstancias más heterogéneos" (p. 78).

En el capítulo que cierra el libro "Cultura, creatividad y estilo" se ofrece una exposición clara y crítica de los modelos elaborados por Gombrich para estudiar el desarrollo y creación de las formas artísticas y los estilos, con base en la denominada "lógica de las situaciones", en lo que un ser racional elegiría en el curso de una acción en busca de un objetivo particular (cfr. p.

BIBLIOGRAFIA

113). Se trata de los modelos analíticos desarrollados por Gombrich que, al parecer, se han mostrado muy fructíferos: la distinción entre sociedades abiertas y cerradas; el espíritu de rivalidad entre los artistas; el deseo de originalidad; el test social y la plasticidad del gusto; la ley del precedente; etc.

El libro, dentro de su carácter fronterizo respecto de la reflexión filosófica al uso, se inserta con atractivo en el marco de la nueva sensibilidad que ha venido a caracterizar al pensamiento postmoderno (A. Llano), si bien subsiste todavía en el autor arquitecto una cierta aspiración científica, quizá como influjo del pensamiento popperiano.

J. Nubiola

PAUL OF VENICE: *Logica Magna. Part II Fascicule 8* (E. J. Ashworth ed.), Classical and Medieval Logic Texts V, Oxford University Press, Oxford-New York, 1988, xvi+509 p.

Pablo de Venecia (1369/72-1429), conocido como Paulus Nicolettus Venetus, estrechamente vinculado a la Universidad de Padua, pero buen conocedor de las doctrinas lógicas dominantes en Oxford y París a lo largo del siglo XIV, es, sin duda, una de las figuras más relevantes de la lógica escolástica medieval; autor de diversas obras de temática lógica y física, se ha hecho justamente célebre gracias a su monumental *Logica Magna* (1397/98), que, por su naturaleza y volumen, puede ser considerada como una auténtica enciclopedia de la lógica medieval.

La British Academy ha amparado, bajo la dirección de P. T. Geach, la ta-

rea de edición de esta gigantesca obra, de la que habían aparecido hasta el presente tres volúmenes: *Part II Fascicule 6. Tractatus de Veritate et Falsitate Propositionis, Tractatus de Significato Propositionis* (1978), de la mano de F. Del Punta y M. M. Adams, *Part I Fascicule 1, Tractatus de Terminis* (1979), de la mano de N. Kretzmann y *Part I Fascicule 7, Tractatus de Scire et Dubitare* (1981), de la mano de P. Clarke. Celebramos ahora, tras larga e impaciente espera, la aparición, de la mano de E. J. Ashworth, de este cuarto volumen *Part II Fascicule 8, Tractatus de Obligationibus*.

Es ésta una edición bilingüe, en la que el texto original latino se acompaña de su traducción inglesa, preparada sobre la base del único manuscrito (Vaticanus Latinus 2132) y la única edición impresa (Venetiis 1499) de los que se tiene noticia, y enriquecida con abundantes notas que alumbran las fuentes (Alberto de Sajonia, Buser y Strodo) de las que se sirvió Pablo de Venecia y relacionan su doctrina con la de la mayoría de los autores que prestaron atención a este capítulo de la lógica medieval (Burley y Swyneshed entre ellos).

Completan este volumen (pp. vii-xvi) una, aunque breve, rica Introducción, en la que la editora nos presenta al autor, traza los ejes del desarrollo histórico de este tratado y examina los propósitos del mismo, y nos informa acerca de los criterios de su edición y traducción; una, no menos rica, Bibliografía (pp. 393-397), en la que se recogen tanto los más importantes tratados medievales *De Obligationibus* como los ya numerosos trabajos que en las últimas décadas se han ocupado de esta doctrina; y tres muy útiles Índices, Index of Sophisms (pp. 398-

BIBLIOGRAFIA

400), Index of Names (pp. 401-403) e Index of Doctrines (pp. 404-409).

El trabajo de E. J. Ashworth en este volumen no necesita elogio; son de sobra conocidos tanto la amplitud de sus conocimientos como el rigor, la inteligencia y la profundidad de los numerosos trabajos que ha venido dedicando al estudio de las doctrinas lógicas medievales y post-medievales, que una vez más se ponen ahora de manifiesto. Un sólo aspecto merece tal vez censura, y es el que haya aceptado, y asumido como uno de los ejes para su examen de la historia y desarrollo de la Doctrina de las Obligaciones, la tan sorprendente y problemática interpretación que P. V. Spade ha propuesto de la Doctrina de las Obligaciones de R. Swyneshed, y sus relaciones con la doctrina de W. Burley, que habrá sin duda de ser rectificadas en los próximos años.

Angel d'Ors

PUTNAM, H.: *Representation and Reality*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1988, 136 págs.

En el abigarrado mundo de la filosofía angloamericana, el Prof. Hilary Putnam ocupa en la actualidad un lugar muy destacado. "Putnam es quizá el mayor filósofo en activo; su *Representation and Reality* es -como cabía esperar- un gran libro", afirma Ned Block, coeditor con el propio Putnam de la colección "*Representation and Mind*", iniciada recientemente con este libro de Putnam y con el de Dretske *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*.

"Este libro -ha escrito hace unos meses Marianne Talbot (*Mind*, XCVIII (1989), p. 453)- es un ejercicio de honestidad intelectual. Hilary Putnam, el hombre que con más derecho que nadie podría llamarse padre del Funcionalismo, sostiene en él que el funcionalismo es falso, puesto que no resuelve las cuestiones que los filósofos quieren resolver acerca de la naturaleza de la intencionalidad". Probablemente fue Putnam el primer filósofo que propuso la tesis -que se ha convertido en la dominante en la filosofía contemporánea de la mente- de que el *computer* es el modelo correcto para el estudio de la mente y fue él quien dio el nombre de "funcionalismo" a esta doctrina.

En la introducción se defiende Putnam de quienes le han acusado de ligereza por su evolución, evocando el ejemplo de Rudolf Carnap: "No he olvidado nunca las conversaciones que tuve con Rudolf Carnap en los años 1953-55; y, en particular, no he olvidado nunca cómo Carnap -un gran filósofo que tenía un aura de integridad y de seriedad que resultaba casi abrumadora- recalca que había cambiado su manera de pensar en cuestiones filosóficas e incluso más de una vez. 'Solía pensar... ahora pienso' era una construcción que estaba siempre en labios de Carnap. Y, por supuesto, Russell, que influyó en Carnap como Carnap influyó en mí, fue también criticado por cambiar su manera de pensar. Aunque no estoy de acuerdo con las doctrinas de Carnap de ninguna etapa determinada, todavía Carnap es para mí el ejemplo más sobresaliente de persona que pone la búsqueda de la verdad por encima de la vanidad personal" (p. XII).

El funcionalismo diseñado por Putnam frente al burdo materialismo

BIBLIOGRAFIA

monista en boga insistía en que un robot, un ser humano o un espíritu desencarnado podrían operar de forma similar si eran descritos desde un nivel relevante de abstracción y por tanto era erróneo pensar que la esencia de nuestra mente fuera nuestro *hardware*. Ahora Putnam no discute aquella tesis -que sigue pareciéndole verdadera e importante-, sino que intenta mostrar que los argumentos que había utilizado para demostrar que no podía ser correcta la identificación entre los estados de la mente y los estados físico-químicos, podían ser generalizados hasta mostrar que tampoco podía ser correcta la identificación de los estados mentales como estados funcionales (caracterizados computacionalmente).

Por esta razón, el libro tiene un carácter marcadamente *técnico*, con una abundante -y a veces farragosa- impedimenta de argumentos críticos contra las posiciones mentalistas de Fodor y Chomsky ("los significados no están en la mente") o funcionalistas de Block, David Lewis y el propio Putnam. Describir -siquiera someramente- la línea argumental excede con mucho el alcance de esta reseña. Deseo sólo anotar que, de intento, Putnam limita su reflexión de carácter más metafísico al capítulo séptimo. "En el futuro -anuncia en la 'Introducción'- espero volver a cuestiones metafísicas mayores; aquí voy a dar una explicación completa de una línea particular de pensamiento sobre un tema filosófico particular, con digresiones en la filosofía del lenguaje, teoría de la causalidad, naturaleza de la verdad y demás, sólo en la medida en que esos temas tienen que ver con el tópico abordado".

En el capítulo primero, frente a la posición mentalista que interpreta los conceptos como entidades mentales o cerebrales (científicamente describi-

bles), Putnam sostiene que el significado es una noción holística con un carácter en parte normativo y que los conceptos dependen del entorno físico y sociocultural no previsto por la evolución biológica: no hay en nuestro cerebro un *stock* innato de representaciones semánticas. En el segundo capítulo expone algunos puntos fundamentales de la Teoría Social de la Referencia: crítica de la teoría representacionista clásica que va de Aristóteles a Russell y Frege; la división lingüística del trabajo; la contribución del entorno; el componente indexical para los nombres de clases naturales; etc. El capítulo tercero se centra en la discusión con Fodor y Block, mientras que el cuarto "¿Hay cosas tales como referencia y verdad?" aborda magistralmente las interpretaciones "cientificistas" de la verdad desarrolladas por Tarski y Carnap, así como las teorías eliminacionistas de Quine, Rorty y Churchland: "Me parece que lo que tenemos que abandonar es la exigencia de que todas las nociones que consideremos seriamente sean reducibles al vocabulario y al aparato de las ciencias exactas. Creo que lo que está en dificultades es el reduccionismo, no la intencionalidad misma" (p. 71). Este cuarto capítulo es -a juicio de Talbot y del presente recensionador- la cumbre del libro, desde la que se puede ganar mucha claridad para entender el resto.

En los capítulos quinto y sexto se centra la demostración de que el funcionalismo, entendido como la tesis de que las actitudes proposicionales no sólo estados computacionales del cerebro, no puede ser correcto, ni tampoco son correctas las variedades del funcionalismo desarrolladas previamente por Putnam y David Lewis. En última instancia, "los seres humanos difieren enormemente unos de otros y de cul-

BIBLIOGRAFIA

tura a cultura. Aunque todos los seres humanos sean computadoras de la misma clase en el momento del nacimiento, no es el caso que todos los seres humanos adultos deban seguir la misma secuencia de estados al fijar una creencia que en nuestro lenguaje traduciríamos por la oración "Hay muchos gatos en la vecindad" (p. 104).

En el capítulo final, bajo el título de "Esbozo de una imagen alternativa" el Prof. Putnam da cuenta del engarce de la presente investigación con sus exposiciones precedentes sobre el "realismo inteno" como tercera vía entre realismo y antirrealismo. "Lo que me parecía seductor del realismo metafísico es la idea de que el modo de resolver problemas filosóficos es construir una mejor imagen científica del mundo. Esta idea retiene el antiguo principio de que el Ser es anterior al Conocimiento, pero dándole un giro distintivamente moderno: todo lo que el filósofo ha de hacer es, en esencia, ser un buen 'futurista' -anticipamos cómo la ciencia resolverá nuestros problemas filosóficos" (p. 107). En este contexto la imagen alternativa que ofrece el "realismo interno" -y que tiene sus antecedentes en Carnap y en Wittgenstein- es la interpenetración de lenguaje y mundo de modo tal que la verdad no trasciende el uso lingüístico: el realista científico no puede dar cuenta del lenguaje intencional porque este fenómeno no es deducible al modelo funcionalista. "Por supuesto -concluye el libro (p. 120)- desde mi punto de vista 'lo epistemológico' y 'lo ontológico' están íntimamente relacionados. La verdad y la referencia están íntimamente conectadas con las nociones epistémicas: el carácter abierto de la noción de referencia, el carácter abierto de la noción de significado y el carácter abierto de la razón misma están todos

interconectados. El trabajo filosófico serio sobre estas nociones debe proseguir a partir de estas interconexiones".

J. Nubiola

RAMIREZ LUQUE, Maria Isabel: *Arte y Belleza en la Estética de Hegel*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988 (1ª ed.), 374 págs., 17 X 23 cms. Rústica.

En este libro se realiza un estudio analítico y sistemático que, tomando como marco teórico las *Vorlesungen über die Aesthetik* de Hegel, indaga sobre un principio de interpretación que dé sentido y orden a las múltiples manifestaciones que pretenden aunarse bajo la idea de Arte.

La elección de Hegel para emprender tal labor viene justificada -a juicio de la autora- por el peculiar rol que el filósofo alemán desempeña en la historia de la Estética. En él se da por vez primera, como señalara Heidegger, una Estética desde el punto de vista de la Metafísica en la que -añade la profesora Ramírez- se unen no sólo un sistema de filosofía sino también una excelente y bien formada opinión artística. Hegel pretende unir el punto de vista empírico y el racional, hacer una "filosofía de las Bellas Artes" y no sólo una teoría de la sensibilidad o, independientemente de ella, una Crítica del Arte. Hegel es el heredero directo y el superador de la tradición estética hasta sus días, a la vez que el formulador de una serie de preguntas y conclusiones que han conformado grandemente la elaboración teórica posterior.

BIBLIOGRAFIA

La obra está dividida en tres partes: "En la primera parte nos ocuparemos de situar históricamente el tratamiento hegeliano del problema del Arte, atendiendo a su significado en cuanto que modificación profunda de la problemática que venía siendo objeto de la Estética anterior. En la segunda parte, ya que Hegel centra el objeto de estudio de la Estética en el Arte, analizaremos lo específico de la belleza artística respecto de la belleza natural. Por último, la tercera parte la dedicaremos, en exclusiva, a estudiar el concepto hegeliano de Arte, considerado como la armonía entre lo sensible y la idea, intentando ver su posible funcionalidad en relación con nuestra comprensión de la obra artística" (pág. 13).

Los dos problemas estéticos fundamentales hasta la aparición de las *Vorlesungen*, cuya íntima relación se irá haciendo visible lentamente a lo largo de las reflexiones, son la posibilidad de un conocimiento de lo estético y la relación entre la belleza artística y la natural. Desde Wolff a Schelling, y a través de Baumgarten, Winckelmann, Kant y Schiller, se irá clarificando la "obscura legalidad" de la sensación y el sentimiento y se le irá concediendo superioridad a la belleza artística frente a la natural. La primera es la expresión libre y consciente del espíritu humano, que encarna las leyes de su intimidad en sus manifestaciones sensibles, y no sólo una mimesis que responde a un impulso más o menos irracional. Es en esta libertad, frente a la necesidad o falta de dominio y de ser causa de sí misma- de la producción natural, donde radica la primacía teórica y práctica de la belleza artística.

Es en Hegel donde esta evolución alcanza su madurez puesto que en él lo bello será siempre lo bello en el Arte. La belleza en la naturaleza no tiene que

darse siempre y, cuando aparece, es por el poder evocador que causa en su espectador. Por contra, la belleza es necesaria en el Arte en cuanto que, frente a la exterioridad respecto de sí misma que caracteriza a la naturaleza, en él lo que hallamos es la demostración del espíritu humano -su interioridad y su libertad- "en la forma exterior, pero desde la propia interioridad de la idea, de modo que el arte tiene en sí mismo su propio fundamento" (pág. 87). El arte crea nuevos contenidos significativos en lucha con el material sensible, conquistando su libertad al lograr incardinarla en su producción a través de las leyes mismas de la materia. El arte es la unidad del trabajo y la inspiración, la recuperación para sí del mundo abstracto de la subjetividad mediante el reconocimiento del espíritu en la exterioridad del nuevo mundo de su libertad por él mismo producido. El arte es, por tanto, la manifestación de lo infinito en lo finito. Lo que el artista plasma en su obra es el resultado de interiorizar lo exterior y de exteriorizar lo interior. El artista, el genio, es el único agente capaz de aunar armónicamente la técnica y la riqueza del mundo propio.

Obra de Arte es aquella en la que contenido y forma se presentan como idénticos. No es ni la generalidad de la ciencia que prescinde de los singulares ni la onerosa singularidad, que no puede salir de sí misma por sí misma, que nos es presentada por la sensación. En ella el contenido y la forma están referidos el uno al otro, se expresa un fenómeno universal del espíritu pero en una forma determinada. El Laoconte es universal siendo una sola obra de arte y, precisamente por ser una, es obra de arte. Es en las diversas relaciones entre forma y contenido donde surgen las diversas manifestaciones históricas de

BIBLIOGRAFIA

lo artístico y, paralelamente, las diversas artes particulares según se dé una mayor o menor adecuación entre el elemento sensible y el espiritual. "El arte hará su aparición cuando la Idea encuentre una manifestación adecuada a su ser libre en la forma sensible y sólo mientras no rebase los límites de este su aparecer sensible" (pág. 279). Pero en el no rebasar los límites de lo sensible aparece el problema que llevó a Hegel a postular la "muerte" del arte en tanto que el Espíritu está llamado a superar todo límite, toda negatividad, que coarte su expresión. En Hegel el arte es sólo un momento del Espíritu que, por sí mismo, exige ser superado en religión y filosofía. Ahora bien, la muerte del arte puede ser interpretada como una muerte histórica -como, por ejemplo, hizo Croce- o bien, siendo más fieles que Hegel en la aplicación de los principios dialécticos, como el eterno morir que permite un continuo nacer. En este segundo camino, el arte aparece (Adorno, De Sanctis, Formaggio, Lukács) como proceso nunca acabado que una vez que ha llegado a su culmen, dándose cuenta de la imposibilidad de realizar la pretendida armonía a la que ya había renunciado el arte romántico al querer divinizar al hombre separándolo de su condición sensible, se ha recogido en la pura forma. La cuestión de la "deshumanización" del arte no es otra que la debida reacción a la desmesurada deificación que caracteriza a la "crisis" que supuso el romanticismo. El arte, que aparecía como lo más sublime, se ha refugiado en lo vulgar y anecdótico. En sus nuevos balbuceos está preparando otra tentativa de asalto que tiene como horizonte infinito clarificar la unidad indisoluble de espíritu y materia en que consiste el hombre.

Este libro tiene un especial interés, tanto para especialistas como para público interesado en la filosofía, puesto que sabe conjugar la claridad en la expresión, inusual cuando se trata de un autor como Hegel, una gran preocupación analítica -llena de sugerentes interpretaciones no exentas de originalidad-, la constante remisión a los textos y a una bien elaborada bibliografía para apoyar sus afirmaciones y la continua referencia a la tradición estética anterior y posterior a Hegel. Este último punto tiene un especial valor puesto que la autora se sirve de él, yendo más allá de Hegel, para clarificarnos la, a veces confusa, situación de la problemática estética y de la práctica artística en nuestros días.

Francisco Rodríguez Valls

REALE, G.: *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Vita e pensiero, Milano 1987⁵, 720 pág.

"Admirable", ha sido considerada esta contribución científica a las investigaciones platónicas en la recensión (aparecida en 1986 en la *Rivista di filosofia neoscolastica* nº 3, y publicada recientemente en apéndice) realizada por H. Krämer, el líder filosófico de la Escuela de Tubinga, con cuyo proyecto interpretativo 'revolucionario' del pensamiento de Platón, Reale (profesor ordinario de la Universidad Católica de Milán) colaboró activamente desde que, en los años ochenta, intuyó la fecundidad de esta nueva hermenéutica. Se trata de sacar

BIBLIOGRAFIA

fruto de las así llamadas "Doctrinas no escritas" de Platón, recogidas por sus discípulos, y a los cuales se refiere el mismo autor haciendo alusiones en casi todos los diálogos (y claramente en el *Fedro* y en la *Carta VII*), porque contienen las últimas verdades del sistema platónico. Movido por razones bien precisas, de orden pedagógico-moral, el filósofo griego decidió no escribir sus "cosas de mayor valor", y prefirió confiarlas oralmente a la dimensión orar-dialéctica; la propuesta lanzada por la Escuela de Tubinga consiste justamente en poner en primer plano estas doctrinas (poniendo en evidencia su existencia histórica, y reconstruyendo lo mejor posible su contenido, gracias al testimonio de los discípulos, entre los que se encuentra Aristóteles) porque ellas ofrecen la clave para releer el *Corpus Platonicum* de modo unitario y sistemático. El cambio radical de perspectiva con la que son vistos los textos platónicos en esa nueva óptica, lejos de devaluar los escritos, los enriquece notablemente, porque los hace inteligibles en aquellos puntos que, desde la perspectiva tradicional que se remonta a Schleiermacher, permanecían oscuros: la obra de Reale da fe de todo esto de muchos modos, con profundidad científica y claridad didáctica al mismo tiempo.

En la importante introducción, el autor, estudioso de Platón desde hace más de treinta años, reflexiona sobre la compleja historia de las investigaciones platónicas y utiliza las categorías conceptuales de un epistemólogo contemporáneo (T. Kuhn), para individualizar los ejes esenciales de las cuatro interpretaciones que se han sucedido hasta hoy, poniendo en evidencia, al mismo tiempo, los efectos de verdadera y propia revolución que cada giro produce en el mundo de los estudiosos.

Después del paradigma de los primeros discípulos (que tenían en cuenta las "Doctrinas no escritas"), después del neoplatónico (cultivado sobre todo en una lectura alegórica de los escritos) y por último, después de la interpretación lanzada en el siglo XIX por Schleiermacher que es la que predomina hasta hoy (la convicción de que los diálogos en cuanto síntesis perfecta de forma y contenido, revelan por entero la filosofía de Platón y su método), se propone un nuevo modo de situarse en la investigación Platónica, que además de no rehacer perspectivas teóricas extrañas al platonismo, ofrece notables garantías de éxito también para interpretar la historia de la filosofía antigua en general.

La parte fundamental de la obra de Reale es la segunda, dedicada al *Fedón*, ya que en ella se ponen las bases teóricas de todo el análisis posterior. En la imagen de la segunda navegación, que Platón utiliza para relatar cómo ha descubierto lo suprasensible, es necesario distinguir dos fases esenciales: las ideas no constituyen el fundamento último, porque aunque resuelven un grupo de problemas, nos introducen otros más complejos (¿cómo se relacionan entre ellas?... ¿y con el mundo sensible?) y por tanto están pidiendo llegar posteriormente a los primeros principios. He aquí la cumbre del sistema platónico, objeto de la enseñanza oral del filósofo en la Academia: el ser -a todos los niveles- se explica en último término gracias a la acción delimitante del Uno (principio de determinación formal) sobre la Diada de grande-y-pequeño (principio de multiplicidad indefinida) y resulta por tanto un mixto producido por una 'dualidad' de principios co-origenarios. El concepto clave para explicar esta implicación estructural Uno-Diada es el 'límite': el

BIBLIOGRAFIA

Uno es la medida exactísima (al mismo tiempo causa del ser, fundamento del conocer y principio del valor) que delimitando la Diada (responsable del espesamiento material de los distintos grados del ser) origina infinitas y diferentes síntesis de unidad y multiplicidad. Se dibuja así un sistema dependiente metafísicamente del Uno, estructurado jerárquicamente, y no panteista, porque en él cada plano juega un papel necesario, pero no suficiente en relación con lo que es inferior a él.

La aplicación de esta luz sistemática, que la tradición indirecta permite reconstruir bastante detalladamente, hace claro el pensamiento de Platón en los puntos claves de los grandes diálogos (*República, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Timeo*), como Reale documenta puntualmente en las páginas centrales de su libro.

El tratamiento final de la doctrina sobre la inteligencia demiúrgica, constituye el segundo vértice de este trabajo científico (después de la reflexión metateorética inicial) y completa la explicación global que Platón da sobre la realidad. La recuperación teórica de esta figura platónica es necesaria en cuanto que se relaciona con la constitución del ser por debajo del plano de las ideas: el Demiurgo es, de hecho, la causa eficiente que permite la actualización de la causa formal del Uno, también en referencia al desorden creciente provocado por el principio antitético, a medida que se desciende al nivel sensible.

Dos apéndices y cinco índices generales completan la estructura de esta notable síntesis del pensamiento platónico, cuyo mayor éxito, y el más apreciado por su autor, consistiría en estimular a los estudiosos de Platón al fatigoso trabajo, en el que hoy es neces-

rio empeñarse, de reconstruir los nexos entre 'escritura' y 'enseñanza oral'.

Patrizia Bonagura

SANGUINETI, J. J.: *Ciencia y modernidad*. Ed. Lohlé, Buenos Aires 1988, 217 págs.

El discurso sobre la ciencia goza de un interés general pues, como resulta evidente a todos, la ciencia se ha convertido en un potente elemento configurador de la sociedad actual. El autor -conocido filósofo y profesor de fama internacional- indica con acierto en la Presentación de la obra, que la ciencia está condicionando cada vez más la filosofía y, precisamente en este condicionamiento, reconocemos nuestro principal interés por la ciencia: en efecto, es en la comprensión del ser y del destino del hombre -tarea propia de la filosofía- donde se forja la parte principal de la orientación que se dé a la existencia humana.

La obra nos merece un juicio altamente positivo. Por ello, nos limitamos a enunciar los temas centrales de cada capítulo, que el lector encontrará en el ensayo debidamente fundamentados.

La perspectiva del primer y último capítulos es predominantemente epistemológica. En el capítulo 1 (pp. 15-45) se nos ofrece una panorámica general de las relaciones de las ciencias positivas con la filosofía. A partir de Descartes y, más concretamente, con la crítica empirista o trascendental kantiana, la ciencia deja de considerarse como un estudio real de los principios de las cosas mismas, y pasa a ser una

BIBLIOGRAFIA

elaboración del hombre o un resultado de la praxis humana en su encuentro con la naturaleza. En este momento, la ciencia es vista -con diversos matices- como una imagen idealizada de un cosmos cuya realidad substancial escapa a las posibilidades de objetivación del hombre. El éxito de sus aplicaciones técnicas facilita que se imponga como paradigma de todo conocer. Este proceso alcanzó una cima con el positivismo, que acentuó la tensión entre la filosofía y las ciencias.

La crisis de la ciencia newtoniana y euclidiana a comienzos de siglo tuvo como resultado, entre otros, el promover una reflexión acerca de la naturaleza y los métodos de las ciencias. En la situación actual -según el juicio del autor- las interpretaciones realistas son más bien escasas, aunque despuntan también instancias que ponen de manifiesto los presupuestos ontológicos de las ciencias.

El capítulo VI (pp. 179-210), mantiene gran afinidad temática con el primero, pues aplica el estudio de las relaciones entre la filosofía y las ciencias al análisis de las teorías científicas. Es, en efecto, a este nivel donde las ciencias, por el carácter explicativo relativamente último de las teorías científicas, pueden competir con la filosofía. El autor ofrece criterios orientativos para distinguir ciencias y filosofía, señalando, a la par, cómo la dialéctica de ambas perspectivas es inevitable: debe buscarse una armonía en la que tanto una como otra mantengan sus justos límites y esto supone, ante todo, reconocer la limitación del entender humano, su carácter creatural.

Los problemas filosóficos del axiomaticismo y la cuestión de la aceptabilidad de las teorías, son otros argumentos que encuentran un desarrollo acertado en estas páginas.

Los capítulos II a V constituyen una unidad, que se refleja también en el esquema seguido para su desarrollo: el estudio del tema en los clásicos griegos y en la época moderna y actual. En esta consideración de carácter histórico se hacen presentes, junto con hallazgos que buena parte de la epistemología actual ha olvidado, aspectos nuevos que iluminan la realidad de la ciencia. Unos y otros quedan reflejados con trazos vigorosos por la pluma del autor, que se nos muestra conocedor profundo tanto de la filosofía antigua y medieval como de las corrientes epistemológicas más actuales (Lakatos, Feyerabend, Kripke, Bunge, Armstrong, Popper, Kuhn y otros).

En cuanto al contenido, sintéticamente podemos decir que analizan los dos núcleos más característicos de la modernidad: la libertad y la ciencia. Interesa, ante todo, aclarar que el autor se refiere a la modernidad entendiéndola en su connotación más amplia y genérica, como alejamiento de la trascendencia, considerándola, por tanto, más como una actitud que como una realización concreta.

El discurso científico incluye el discurso sobre la necesidad, argumento al que se dedica el capítulo II (pp. 47-75).

Con admirable clarividencia, los griegos establecieron las bases de una *episteme* del universo material al indicar cierta necesidad detrás de los cambios observados. Además de la necesidad lógica, la ciencia platónico-aristotélica descubre la necesidad de los procesos naturales que nace, en parte, de un acto de confianza en la bondad óptima de la naturaleza, y ha de concebirse, por tanto, teleológicamente.

La doctrina cristiana de la creación contribuyó poderosamente a la crisis de la cosmología aristotélica, aunque

BIBLIOGRAFIA

en un primer momento las críticas se formularon, no desde principios físicos inmanentes al mundo, sino apelando al poder infinito de Dios que podría haber creado un mundo diverso al tener como único "límite" de su actuación la no-contradicción.

La ciencia moderna descubre más detalladamente la contingencia y, a la vez, continúa la inquisición del vínculo existente entre ciencia y necesidad. Pero esta búsqueda de la necesidad toma los rumbos del *racionalismo* (que busca la necesidad en la razón misma), y los del *determinismo físico*. Como consecuencia de los descubrimientos científicos de finales del siglo XIX y comienzos del XX, la necesidad de la ciencia se ve únicamente como una necesidad lógica de coherencia interna, y como consecuencia, los principios no son ya *causas* sino postulados de la razón cambiante y operativa. La radicalización de esta visión de la ciencia, lleva a su destrucción como "conocimiento", es decir, a la destrucción de la ciencia tal como la habían pensado los antiguos.

Pero la ciencia -como fundamenta acertadamente el autor y manifiestan las instancias más profundas de sus creadores o artifices- sigue siendo conocimiento de lo necesario, si bien hay que entender esta necesidad en sentido analógico.

Ciencia y libertad, dos conceptos fundamentales en la modernidad, cuyo proyecto ilustrado se resumía en "liberar al hombre por medio de la ciencia", constituyen el tema al que se dedican los *capítulos III* (pp. 77-97) y *IV* (pp. 99-129).

En *los clásicos*, la contemplación de la verdad venía considerada como una forma de libertad. La ciencia, en cuanto potenciaba el ejercicio de la razón, hacía posible el orden en la esfera

pasional (libertad moral) y permitía superar la inmediatez del saber empírico, dando dinamicidad al actuar técnico (libertad técnica). En definitiva, la ciencia libera porque permite un uso responsable de la libertad.

En la *época moderna*, el acento se pone tendencialmente en la libertad técnica, viéndose la ciencia como premisa para el logro de esta libertad ("saber es poder"). Los ámbitos contemplativo (teorético) y moral-sapiential de la ciencia quedan marginados. En tal situación, la nueva ciencia cayó, en muchos casos, bajo la ideología tecnicista.

En la modernidad, la ciencia libera, pero de un modo muy diferente al conocido por los clásicos: al negarse el alcance ontológico del conocimiento científico -la ciencia sería un modelo hipotético-deductivo- el conocimiento -ahora supuestamente imposible- de la realidad ya no es condición y ayuda para la libertad: el hombre busca más bien, a través de la ciencia, liberarse de la realidad misma, de la realidad que se experimenta como límite, como restricción de una libertad que se ha proclamado intencionalmente absoluta.

El segundo límite que encuentra la libertad (reducida ya a libertad técnica) es el bien del hombre, pues la ciencia-técnica no hace, sin más, bueno al hombre. La única salida que queda para una libertad que ha prescindido de la ciencia contemplativa, es la *libertad trascendental*, verdadero núcleo de la modernidad.

Desvinculado el saber de su conexión con la realidad, se constituye en un saber prevalentemente abstracto, sin conexión directa con la moralidad que aparecerá, a lo sumo, como instancia reguladora -subjetiva o emocional- de la persona que se dedica a una tarea técnica. Por eso -señala acerta-

BIBLIOGRAFIA

damente el autor- la conexión entre ciencia y libertad o moralidad, en las personas animadas por buenas intenciones se queda como demasiado extrínseca, cuando podía ser mucho más penetrante.

Con la perspectiva histórica que caracteriza estos capítulos, el autor aborda en el *capítulo V* (pp. 131-177) algunos aspectos de la relación entre actividad intelectual y vida moral en los clásicos griegos y en el cristianismo. A continuación examina la cuestión de modo temático.

En la *filosofía griega* encontramos una fuerte vinculación entre vida intelectual y moral, entre ciencia y ética, aunque con cierta confusión por su marcado intelectualismo. Aristóteles señala que con el sólo saber intelectual no es posible gobernar las conductas pues la vida práctica es contingente y se necesita la prudencia. Para el Estagirita, la mejor forma de vida, la que trae la mayor felicidad, es la contemplación de la verdad (entendiendo, no la verdad de las ciencias particulares, sino el saber metafísico, el de los últimos principios y causas que culmina en Dios).

En el *cristianismo*, la ciencia, asumiendo una consideración positiva, no se sitúa en el lugar primario en el que la había colocado la tradición griega. Los autores cristianos subrayan el papel de la libertad y de la voluntad en el buen uso de la ciencia: la bondad radical y completa no le viene al hombre de la ciencia sino del buen estado de su voluntad.

En la parte temática, el autor plantea la conexión de la ciencia con la ética a partir de la finalidad, considerando que verdad y bien son inseparables. La relación entre ciencia y ética se concentra así en la virtud de la sabiduría, la virtud propia del buen filósofo.

Dentro de las peculiaridades impuestas por la finalidad para que ha sido escrita, esta obra participa del rigor y alto nivel especulativo de otras publicaciones del autor que han visto la luz hace ya algunos años. Nos referimos concretamente a *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona 1977, y a *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Edizioni Ares, Milano 1986.

Queremos, por último, destacar el mérito de este estudio sobre la ciencia, precisamente en un momento en el que asistimos a la saturación de su vertiente epistemológica, en detrimento de otros elementos de la misma que poseen idéntico o mayor interés. El autor, sin omitir los aspectos estrictamente epistemológicos, a los que dedica buena parte de los capítulos I y VI, examina detenidamente los aspectos humanos de la ciencia.

No dudamos que un estudio de tales características y no carente de cierta originalidad, podrá interesar tanto a especialistas en teología como a los cultivadores de la filosofía de la ciencia, la antropología filosófica y la ética.

María Angeles Vitoria

URBINA, P. A: *Filocalía*., Madrid, Rialp. 1988, 264 págs.

Las novelas de Pedro Antonio Urbina son muy buenas. Al menos, a mí, al leer algunas de ellas, me habían producido una cierta fascinación. De pronto, me sorprendió con curiosidad ilusionada el que Urbina, que para mí era un novelista, hubiera publicado "Filocalía", un libro de mi especiali-

BIBLIOGRAFIA

dad, prologado por Antonio Millán Puelles, el filósofo al que tanto admiro y el amigo a quien tanto quiero. Pedí la obra en la librería y la leí con mucho interés. Con interés inicial y con apasionamiento creciente. Con apasionamiento, porque apasionante es el ver que el título del libro -amor a la Belleza- no es algo de lo que se habla en él, sino que tiene una realidad ontológica: el libro mismo es amor a la Belleza. No, no sólo lo es porque nos comunica ese amor; sino porque en él se da una extraña y mágica objetivación de su propia belleza (es bellísimo literariamente) y del amor con que está escrito. Su Belleza reside en el esplendor de su unidad. Y en él reside también su fuerza de convicción. Sí: porque el libro no consta de una serie de ideas inteligentemente argumentadas; sino de una sola idea madre que se va mostrando en diferentes facetas. Es una expresión unitaria de una visión unitaria y total del Universo en dependencia con el Absoluto. La Sabiduría plena, el Logos (que de alguna manera se identifica con la Belleza), no es un cúmulo de infinitas ideas que se extienden para adaptarse a los infinitos seres que componen el Universo, sino que es una sola Idea -infinita- que lo comprende todo. En este sentido *Filocalía*, por cuanto nos plantea unitariamente lo que por sí mismo es uno y total, se nos presenta con una luminosidad meridiana. Convince con la fuerza de lo que, por ser uno y total, tiene los atributos de la Verdad. El libro convence en su totalidad, porque es en su totalidad en donde nos muestra la grandiosidad de lo cósmico; pero eso no es obstáculo para que se pueda disentir en la presentación de algunos aspectos e incluso en todos los aspectos parciales. Millán Puelles, en el prólogo, afirma estar en un punto en desacuerdo con

Pedro Antonio Urbina: en la exclusión de la razón en la génesis de la obra artística. Efectivamente, es ése uno de los puntos que hay en el libro que está también en total contradicción con toda mi experiencia personal en la creación artística.

La razón -desde mi punto de vista, experimentado vitalmente por mí- no es -como afirma Urbina- "cosa de después, de oficio, de profesionalidad que corrige -no creadoramente, sino al mandato- con su ingenio la obra del genio". La razón -según mi convencimiento empírico- actúa eficazmente desde el principio de la concepción, con una actividad previa a *hacer*. Ese es mi punto de vista, para mí, dogmático e irrefutable por estar personalmente vivido. El desacuerdo de ese punto de vista con el de Urbina es notable; pero ese desacuerdo no atañe a mi aceptación plena de la totalidad de *Filocalía*, porque *Filocalía* -todo el libro- es una unidad que hay que aceptar totalmente ya que responde a la unidad absoluta de la Creación; y las facetas que nos muestra de esa única idea son perfectamente coherentes y, por tanto, indiscutibles. Indiscutibles; pero vinculadas a un punto de vista -el punto de vista del autor- que es necesariamente parcial, y, por tanto, puede no coincidir con el punto de vista de otro observador, cuya visión será también verdadera e indiscutible; pero diferente. En todo caso, la lectura de *Filocalía* es siempre enriquecedora. Más todavía, para los que no compartimos su punto de vista, porque, por eso mismo, nos ofrece un aspecto nuevo de la misma verdad.

Luis Borobio

BIBLIOGRAFIA

ZARCONI, Pierfrancesco: *Il lato oscuro della democrazia. Rousseau totalitario*, Il Cerchio, Palestrina 1988.

Para certificar que Rousseau sigue teniendo hoy en día un gran peso en la configuración de buen parte del pensamiento político contemporáneo basta observar en cualquier catálogo bibliográfico actualizado de Filosofía Política la cantidad inusitada de estudios y comentarios dedicados a su obra. Las páginas escritas por Zarcone se proponen echar un peso más en la balanza de la crítica, frente a los panegíricos tantas veces realizados sobre el pensador de Ginebra.

El autor de *Il lato oscuro della democrazia* se entretiene en el análisis de algunos de los numerosos textos en los que la Filosofía Política de Rousseau se manifiesta con acentos radicales y totalitarios. Ciertamente no es difícil encontrarlos: *callad, yo hablo en nombre de todos. Váyanse quienes no estén de acuerdo; los otros que levanten la mano (Project de Constitution pour la Corse.)*

O aquella famosa expresión, propia de un Maquiavelo: *Todo el arte del maestro consiste en ocultar la construcción bajo el velo del placer y del interés personal, de manera tal que (el pueblo, podría decirse aquí) se conzencia de que quiere todo lo que se le obliga a hacer (...). Se establecen así, sin hacerlo patente, hábitos más fuertes que la misma autoridad (Julie, ou la Nouvelle Héloïse, parte VI, X)*

Como bien apunta Zarcone, la furia destructiva del liberalismo, cumple uno de sus actos más graves cuando tiende a anular las instituciones intermedias, que *defienden* a cada hombre en su relación con el Estado. Si graciosamente se concede al ciudadano unos derechos más o menos abstrac-

tos, pero luego son conculcados por la fuerza de un Estado omnipresente, el resultado es muy similar a la dictadura, aunque allí ni siquiera vengan enunciados.

Aún hay más. Al dejar de lado cualquier tipo de visión trascendente del mundo, el Estado pasa a ser fuente no sólo del derecho positivo, sino también de los principios morales. Así -a decir del autor-, la pérdida roussoniana del sentido de la realidad está causada en gran parte por el abandono de lo sobrenatural. El hombre deja de ser considerado una criatura de Dios para ser dador exclusivo de sus propias leyes, también por lo que se refiere a las relaciones con los demás y con el Estado (aunque poco le dura su derecho, porque le es arrebatado enseguida, por las buenas o por las malas).

El Estado debe ser, en palabras de Rousseau, *omnipotente*, dueño absoluto de las personas y de la propiedad, supremo regulador no sólo de la conducta externa, sino también de las relaciones domésticas y de la conciencia individual (*Emile*, París 1951, p. 589).

Resulta, y no es pequeña la paradoja, que en el absolutismo de Luis XIV, ciertas libertades fundamentales estaban mejor protegidas que en el nuevo sistema político propuesto por Rousseau. Ahora, en aras del progreso, el Estado recibe carta de ciudadanía para entrar hasta en la conciencia del hombre. No sólo -como hemos dicho- legisla una nueva moral, sino que se siente en la obligación de imponerla.

Nos encontramos ante una *metafísica laica*. No está, en efecto, fuera de lugar buscar y encontrar una analogía entre la situación existencial del hombre tras el abandono del estado mítico de naturaleza, y la situación metafísico-existencial de el mismo tras el pecado original, como explica la teología

BIBLIOGRAFIA

cristiana. Obrando únicamente en una dimensión política, Rousseau ve en la adhesión al contrato social, lo que para el cristiano supone el Bautismo: el comienzo de una nueva vida en un ámbito superior tras la completa purificación interior (p. 89).

Il lato oscuro della democrazia resulta, en fin, una obra interesante. Hay que señalar, sin embargo, que no parece oportuna la condena sin paliativos que se realiza de la persona y de las intenciones de Rousseau. Afirmar que su psicología era compleja y rebusca-

da, y que en su mente se mezclan la simulación, el engaño, la doblez y la mentira (cfr. p. 7) me parece que es salir del terreno de juego propio de la crítica filosófica. Más aún cuando se afirma que Rousseau era un frustrado, que intentaba imponer prepotentemente su opinión frente a los demás (cfr. p. 39). Prescindiendo de la verdad de esas afirmaciones, considero que entrar en el ataque personal es dañino, también porque destruye cualquier posibilidad de diálogo.

Javier Fernández Aguado

