

ARANA CAÑEDO - ARGÜELLES, J.,
*Ciencia y metafísica en el Kant
precrítico (1746-1764)*. Publica-
ciones de la Universidad de Se-
villa, Sevilla 1982, 212 pp.

La presente monografía fue pu-
blicada con motivo del segundo
centenario de la primera edición
de la *Crítica de la Razón Pura*, y
tiene por objeto localizar en los es-
critos del Kant precrítico el sen-
tido inicial y la orientación poste-
rior de lo que hoy día, con termi-
nología de Hans Albert, se ha que-
dado en denominar el *racionalismo
crítico* ilustrado del siglo XVIII,
o movimiento filosófico y cientí-
fico que adoptó una posición de
transición entre el racionalismo
dogmático cartesiano y los poste-
riores planteamientos crítico-trans-
cendentales kantianos, abarcando
autores tan dispares como Leibniz,
Wolff, Buffon, Maupertuis, Huy-
gens, Bernouilli, Lange, Budde, Rū-
diger, Hoffmann, Baumgarten, Cru-
sius, Thomasius, Knutzen, Mendels-
shon, Lambert, Euler, y especial-
mente el propio Kant en su inicial
período precrítico de 1746 a 1764
(cf. pp. 27-29).

En este sentido un análisis por-
menorizado de la evolución inicial
del pensamiento precrítico kan-
tiano tiene un gran interés actual

para la historia y metodología de
la ciencia, por cuanto puede ser
considerado como un período cru-
cial del dinamismo interno inma-
nente al racionalismo ilustrado del
siglo XVIII.

Y para mostrar las raíces histó-
ricas de este nuevo racionalismo
crítico, o *racionalismo fisicista* co-
mo lo denomina el autor, la inves-
tigación se inicia con un riguroso
análisis textual, en el que se pre-
tende mostrar cómo el Kant pre-
crítico trató de hacer compatible la
razón con la experiencia, postulan-
do una matematización rigurosa y
exacta de la metafísica, al igual
que anteriormente Newton lo ha-
bía conseguido con la física. De
este modo el joven Kant fue el
iniciador de una actitud *metodoló-
gica* que, por una parte, pretende
evitar el dogmatismo y los aprio-
rismos del racionalismo innatista
cartesiano, o del logicismo deduc-
tivistista leibniziano. A la vez que,
por otra parte, también propugnó
una audaz fundamentación *episte-
mológica* de la física, que trató de
dar razón de la universalidad y ne-
cesidad que Newton atribuyó a su
mecánica celeste, aunque justifi-
cándola ahora sobre unos presu-
puestos teóricos aún más sólidos
(cf. p. 178). El Kant precrítico in-
trodujo así un nuevo ideal regula-

BIBLIOGRAFIA

tivo físico-matemático y racionalista-crítico, en el cual se trató de extraer todas las consecuencias pertinentes que se derivaban de la separación que Newton había introducido entre la causalidad metafísica o trascendental (que justifica la creación del Universo) y la causalidad simplemente física o predicamental (que determina las leyes que mantienen el orden del Universo) (cf. p. 71). A la vez que, por otra parte, también trató de hacer compatible el *intuicionismo epistemológico* que estaba supuesto en las *cosmologías metafísicas* «more geométrico» de Wolff y Leibniz, con el *fiscalismo metodológico* que de un modo explícito ya se había desarrollado en la nueva *cosmología experimental* «more mecánico» de Newton (cf. pp. 61 y 117).

Y sin duda alguna la clave para poder interpretar este ambicioso proyecto científico kantiano, es detectar la evolución que a lo largo de su período precrítico experimentó su modo de entender las relaciones entre ciencia y filosofía, o entre ciencia y metafísica, en un doble orden de investigación. En primer lugar, con respecto a su inicial aceptación de la triple división aristotélica de las ciencias especulativas en ciencias *físicas* o *naturales* (cf. pp. 47 ss.; 145 ss.).

A la vez que, por otra parte y en un segundo momento, también introdujo un triple punto de vista acerca de cada una de estas ciencias, a saber: el punto de vista *metodológico* que demarca los *objetos* de cada una de ellas y determina la *normativa* que de un modo pragmático debe seguir el investigador para adecuarse a su

objeto; el punto de vista *epistemológico* que justifica los *principios* lógicos que deben dar coherencia interna a aquellas construcciones teóricas que pretenden describir toda o parte de la realidad; y finalmente, el punto de vista *gnoseológico* del sujeto del conocimiento y de las *facultades* intelectivas que han de ser puestas en ejercicio a fin de englobar los elementos metodológicos y epistemológicos, objetivos y subjetivos, que caracterizan a las teorías y construcciones científicas (cf. p. 17).

Y tomando como punto de partida estos dos lugares comunes de la filosofía clásica, el autor analiza detenidamente dos supuestos kantianos que suelen pasar habitualmente desapercibidos. En primer lugar, que el Kant precrítico siempre fue deudor de una concepción *racionalista* de la Metafísica, según la cual la Ontología siempre debe presuponer una Gnoseología, es decir, una Teoría que garantice la ausencia de límites en el conocimiento humano, así como una Semiótica, es decir, una Teoría que justifique las ilimitadas posibilidades teóricas de la intercomunicación humana. Y desde este supuesto *racionalista*, no cabe duda que la Ontología es una ciencia que no sólo determina las propiedades transcendentales y comunes a todos los entes, sino que además debe deducir los objetos y primeros principios de cada una de las ciencias, ya sean físicas, matemáticas o metafísicas, a la vez que también debe prejuzgar de antemano su mancomunada posesión por parte de todos los participantes en un mismo diálogo científico (cf. p. 161).

BIBLIOGRAFIA

Por ello el autor puede afirmar que el posterior planteamiento crítico-trascendental del propio Kant no supuso una ruptura radical con la epistemología de 1763, sino fue más bien un último intento por alcanzar una nueva fundamentación gnoseológica a los problemas que anteriormente se le habían planteado en su filosofía de la naturaleza (cf. p. 190). De este modo, sin pretenderlo, el Kant precrítico habría sido el iniciador de una nueva *transformación de la metafísica*, en la cual la Gnoseología, o Teoría del conocimiento, se antepuso a la propia Ontología y, prejuzgando las posibilidades de la intercomunicación humana, volvió a deducir los objetos y los primeros principios de cada una de las ciencias, aunque tomando ahora como punto de partida una previa demarcación de las tres *facultades* básicas del conocimiento humano, a saber: «el entendimiento» («Verstand»), o capacidad de conocer claramente; la razón («Vernunft»), o capacidad de hacer razonamientos; y finalmente, la capacidad de juzgar (o el «uso sano del entendimiento»), en el cual radica la forma superior de conocer» (cf. p. 121).

Pero, por otra parte y en segundo lugar, Kant también fue deudor de una tradición filosófica que fue característica del monoteísmo desmitificador judeo-cristiano, y a la que se le deben atribuir los méritos indudables del *racionalismo crítico* de todas las épocas; ya sea por denunciar la divinización de las fuerzas naturales, como ocurrió en el racionalismo cristiano de la Edad Media, posteriormente radicalizado y en cierto modo desna-

turalizado por Ockham; ya sea por limitar o corregir las pretensiones logicistas de las metafísicas *racionalistas*, como ocurrió en el pensamiento precrítico kantiano; ya sea por eludir los delirios totalitarios de la Razón Dialéctica, como también ocurrió en Popper y los postpopperianos (cf. pp. 62 y 63).

Y según esta actitud el único modo de evitar una inadecuada divinización de las fuerzas naturales, incluida la propia razón humana, es introducir una nueva Teoría de la Ciencia, que, por una parte, debe garantizar una nítida separación entre Dios y el Mundo, entre la fe sobrenatural y la razón natural, entre las construcciones teóricas de la ciencia y los propios datos empíricos de los sentidos (cf. p. 138). A la vez que, por otra parte, y dado el carácter falible del conocimiento humano, debe someter a permanente revisión crítica la armonía ontológica preestablecida que el *racionalismo dogmático* y la *metafísica organicista* solían establecer entre la estructura hilemórfica del Mundo físico, las construcciones racionales que configuran el Universo del discurso lógico y los propios procesos mentales que se operan en la Psique humana, fomentando una permanente confrontación entre los aspectos metodológicos, epistemológicos y gnoseológicos de todas las ciencias (cf. p. 51 y ss.; 71 y ss.; 88 y ss.; 102 y ss.; 115 y ss.; 145 y ss.; 165 y ss.; 177 y ss.).

Y partiendo de estas dos observaciones iniciales, el autor recupera una nueva imagen del Kant precrítico, como un pensador que tuvo una personalidad «a se» en la filosofía y en la ciencia de la Ilus-

BIBLIOGRAFIA

tración, pudiendo llegar a tener un valor heurístico superior al propio Kant de la *Crítica de la Razón Pura*. Pues al contrario de lo que podría aparentar su posterior visión retrospectiva, el joven Kant habría tenido el mérito de descubrir un *racionalismo dogmático* peculiar que, inicialmente al menos, le habría llevado a elaborar una nueva filosofía de la naturaleza construida sobre presupuestos newtonianos (cf. p. 120 ss.). De este modo la influencia inicial que en él ejercieron las actitudes anti-racionalistas y proempiristas de Hoffman, Knutzen y Thomasius le permitió reivindicar el fisicalismo metodológico que estaba latente en la mecánica celeste de Newton. A la vez que también postuló el hallazgo de una filosofía de la naturaleza, simultáneamente experimental y metafísica, que, inicialmente al menos, creía poder hacer compatible con el intuicionismo epistemológico que siempre estuvo latente en las *metafísicas racionalistas* de Leibniz, Wolff y de los postwolfianos Darjes y Baumgarten. Reivindicó así el posible valor experimental de los primeros principios de la mecánica newtoniana, aunque sin renunciar por ello al valor intuitivo y trascendental de los primeros principios de la razón natural, y justificó así el posible valor heurístico de un *racionalismo dogmático* peculiar (cf. pp. 81 y ss.).

Pero, por otra parte, un mejor conocimiento de las obras de Leibniz y Wolff, y especialmente el impacto que le produjo el terremoto de Lisboa de 1755 (cf. p. 112), le indujeron a adoptar una actitud racionalista-crítica que, enfrentando la razón a la experiencia,

le permitió desenmascarar el paralelismo lógico/físico y la armonía psicológica preestablecida, que, al menos de un modo tácito, siempre estuvo supuesta en la filosofía ilustrada de los siglos XVII y XVIII (cf. pp. 92 y 176); ya sea de un modo dogmático e innatista, como ocurrió en Descartes; ya sea de un modo programático y preestablecido, como ocurrió en Leibniz; o ya sea de un modo aporético, como paradójicamente ocurrió en el autodenominado período precrítico (cf. p. 51). Aunque evidentemente esto le obligó a renunciar al newtonianismo empírico y al peculiar *racionalismo dogmático* de la primera fase de su pensamiento precrítico, teniendo que iniciar una nueva investigación sobre los fundamentos gnoseológicos de las distintas fuentes del conocimiento científico.

Y evidentemente este cambio en el punto de partida le obligó a elegir, como principal fuente de conocimiento, una de estas tres posibilidades: o un empirismo radical, que renuncia ya de antemano a justificar la ciencia; o la vía de la abstracción, totalmente desconocida para Kant, que trate de abordar directamente el problema gnoseológico de las condiciones de posibilidad y validez del propio conocimiento humano, aunque sin volverse a cuestionar nunca más con la misma radicalidad el problema de la ciencia.

De este modo, el joven Kant habría intuido la existencia de una vía media entre el logicismo analítico y el empirismo radical, así como entre la metafísica racionalista y su posterior filosofía crítico-trascendental.

BIBLIOGRAFIA

Por ello, cuando posteriormente se detecten estas lagunas y parcialidades que fueron consustanciales a los planteamientos crítico-transcendentales kantianos, la obra de Kant precrítico será un punto de referencia obligado en el que se inspirarán autores tan dispares como fueron Peirce, Husserl o Frege, a fin de encontrar un punto de partida menos psicologista y más racionalista-crítico del problema de la ciencia. Y en este sentido no cabe duda que el autor, distanciándose a su vez del Kant precrítico, sugiere un amplio horizonte de investigaciones históricas y sistemáticas que tienen por objeto final alcanzar «la construcción radical (de una nueva Teoría de la ciencia) orientada por el sano juicio de la razón natural» (p. 181, cf. p. 115-116).

El joven Kant no fue, pues, tan «dogmático» como posteriormente se autodescribió, ni su descubrimiento de Hume fue tan repentinamente tardío como después aparentó. Sin embargo, toda su vida estuvo marcada por el ideal *racionalista* de encontrar una visión unificada de los aspectos metodológicos y gnoseológicos de todas las ciencias, ya sean naturales, matemáticas o metafísicas, y cuyo único objeto era hacer compatible el ideal fiscalista de la mecánica celeste de Newton, con el ideal racionalista de las metafísicas transcendentales de Leibniz y Wolff. El mismo ideal «racionalista hasta el final, le llevaría a defender en la *Crítica* la unidad y necesidad del conocimiento científico, a costa de sacrificar las aspiraciones cognitivas más radicales del hombre» (p. 190, cf. pp. 23-39 y 123-125).

Evidentemente la investigación desarrollada por Juan Arana no pretende ser exhaustiva ni en el tratamiento de los temas ni en el modo de fundamentarlos. Quizás su mayor mérito haya consistido en dejar hablar al Kant precrítico con sus propios textos, eligiendo un tema y un método de investigación que permite ir rastreando aquellos problemas que habitualmente se dan por sobreentendidos en los posteriores escritos del propio Kant. En este sentido el autor abre amplios horizontes de investigación, tanto históricos como sistemáticos, que confiamos que en un futuro próximo puedan ser abordados. A este respecto no cabe duda que el replanteamiento actual de las relaciones entre ciencia y metafísica en el Kant precrítico vuelve a dejar abierta la *vexata questio* del estatuto epistemológico y gnoseológico que se debe atribuir al método positivo de las ciencias naturales y al propio método transcendental de la metafísica. Y sin duda alguna una adecuada rehabilitación actual de la teoría clásica de la abstracción, a través de sus más diversas formulaciones, incluidas también las de la moderna analítica y hermenéutica del lenguaje, permitiría localizar una tercera vía que pudiese mediar entre el dogmatismo institucionalista de los analíticos y el pragmatismo constructivista de los hermenéuticos.

C. O. DE LANDÁZURI

BRANDENSTEIN, B. F. VON, *Problemas de una ética filosófica*, traducción del alemán por Claudio

BIBLIOGRAFIA

Gancho, Herder, Barcelona 1983, 175 páginas.

El libro está concebido como una iniciación a la Ética filosófica desde el ángulo de los valores. No es, sin embargo, una obra pedagógica. Más bien, la ausencia general de epígrafes orientativos, las escasas referencias históricas y culturales y el tono reiterativo de la exposición, junto con ciertas deficiencias de la traducción —acaso salvables por el lector—, la hacen un tanto fatigosa. Considero mérito del autor indagar en torno a las intuiciones axiológicas fundamentales, así como el remitir, para su fundamentación, a los contenidos ontológicos, de los que ofrece un breve esbozo en la segunda parte.

La primera parte prescinde metodológicamente de la Ontología, aún cuando haya de hacer alusión a ella en varias ocasiones. El primer valor que comparece, como sustentáculo de los demás, es el de la propia vida humana. Este primado no se refiere, sin embargo, al simple valor biológico natural, sino al oficio que éste tiene de servir de sede de un ser singular autorresponsable, capaz de realizar valores absolutos. Si sólo la vida humana es sujeto de derechos, es porque el hombre de entrada es un ser ético, con exigencias o deberes, que para él mismo y para los demás significan derechos a respetar. «(El derecho universal a la vida y a la libertad de cada persona humana) sin ese carácter de deber, que en el fondo es esencialmente idéntico, pierde su validez también como derecho, que sólo puede ser un derecho universal, justificado, ontológicamente justo y justificado en el orden humano,

cuando a la vez viene dado como un deber universal asimismo ontológicamente justo y justificado para los hombres...» (pág. 37). Desde el reconocimiento de los valores absolutos que la vida humana realiza se entiende la obligación indeclinable de respeto a la vida humana, «con la excepción única de que lo exigieran unos valores superiores, a los que la vida humana está sometida» (pág. 38). Se discuten los casos prácticos del suicidio, eutanasia, aborto..., sin que en ninguno de ellos las condiciones particulares de hecho puedan alzarse contra el *sentido* de un precepto universal. El único principio de legitimación de la acción de infligir la muerte a otro está en la «legítima defensa», que a su vez ha de reunir las condiciones extremas de apremio y gravedad. El autor está convencido de que el atentado a los valores morales, tanto por parte del individuo como de la colectividad que lo permite, es tanto como cavar la propia fosa. «Los valores morales, enraizados en el fondo de la realidad, consiguen por lo demás tarde o temprano su vigencia, y las naciones o Estados que los lesionan de modo grave y permanente acaban hundiéndose en el tiempo, ni más ni menos que las personas que desprecian los valores morales» (pág. 48).

Alguna analogía con la vida presenta la libertad. Tampoco es como tal un valor moral, sino un medio necesario para la realización de estos valores, por más que su vinculación a ellos sea más próxima, en tanto que orientada intrínsecamente hacia el bien. Sin la vida y sin la libertad falta la capacidad para ponerlos en práctica. Los límites en la libertad humana, como poder elec-

BIBLIOGRAFIA

tivo, significan, por un lado, disponibilidad positiva definida y, por otro lado, el aspecto negativo de unas trabas e imposibilidades —algunas de las cuales han sido creadas por la propia libertad, pudiendo ser removidas, mientras que otras son de carácter ontológico. La libertad «con su existencia elimina la necesidad y la violencia» (pág. 68). El ejercicio congruente con ella es el que se mantiene en el respeto a los valores. La actuación contraria al dictamen de la conciencia, lejos de afianzar la libertad, la disminuye, al crearle unas dependencias que significan un peso obstruccionista, frente al cual «se hace cada vez más difícil la libre fuerza decisoria de la voluntad, si es que no deja de aparecer para siempre» (pág. 69).

A continuación se pasa revista a los valores del placer y dolor, no ligados todavía al yo, a diferencia de la alegría y tristeza. Frente al «yo me alegro o entristezco» está el impersonal «me duele...», derivado de una excitación orgánica. La vida afectiva culmina en la felicidad. Y así como la tendencia a la misma no resulta en el hombre de una elección previa, tampoco lo es *propia*mente su consecución. El hombre pone medios indirectos y negativos, pero la felicidad es esencialmente un don, cuyo origen escapa al control natural del hombre. «Las alegrías y la felicidad no las obtenemos de un modo directo, sino como fruto de la realización de unos valores superiores y, desde luego, absolutos. Y así lo único que podemos buscar directamente son dichos valores y no la felicidad» (pág. 88)

Es original la distinción, dentro de lo utilitario, entre utilidad subjetiva y utilidad objetiva. La pri-

mera, consistente en tomar ciertos objetos como medios, no sería posible sin la segunda, como aptitud en ciertos objetos para ejercer de utensilios. «Hasta la utilidad subjetiva por caprichosa que sea supone un cierto grado de utilidad objetiva, de proporción real» (pág. 96). El valor útil ideal es el que apenas posee entidad específica, siendo indefinidamente maleable y aprovechable para todo género de fines. Tal ocurre con el dinero y el poder. El segundo, sin embargo, por ser vivencial no se reduce a un valor-medio: es una capacidad de realización que sobrepasa las posibilidades específicas de los medios empleados. En los restantes valores utilitarios aparece ya una cierta índole objetiva, que no depende del arbitrio; sólo se obtiene utilidad de un bien adaptándose a sus peculiaridades.

Los valores morales son caracterizados como los que realiza el ser personal como sujeto; en ellos va presupuesta la orientación recta de la voluntad, que es una cuasi-captación: así, en las expresiones «eso jamás lo haría yo», «yo tendría que obrar así...». «Esa captación voluntarista aprehende el sentido práctico y el valor-bondad de la actuación con un singular y experimental conquerer, juzgándolo también en un aspecto volitivo» (pág. 118-9). En un orden lógico de fundamentación el autor comienza por el *dominio de sí* o disciplina de la voluntad. Más que un valor moral es una condición sine qua non insuficiente, que puede ejercitarse en una dirección antiaxiológica; con todo es un valor del sujeto que éste adquiere con su aplicación al mismo. La *obediencia* actúa como

BIBLIOGRAFIA

eslabón con el siguiente nivel. Supone el autodominio y a la vez deriva del respeto a una normativa. Como el autodominio, no es por sí sola una actitud valiosa; pero si el autodominio está en dependencia de algún otro valor, siendo moral sólo de modo incipiente, en la obediencia —cuando es valiosa— se da ya el reconocimiento y asentimiento interiores al valor moral, en que consiste la actitud ética del *respeto*. De entre las variantes del respeto el autor se detiene en la *veracidad*, no como simple manifestación exterior de la verdad, sino como expresión interior de respeto a la misma, y la *justicia*, en tanto que respeto a los derechos y deberes derivados de la naturaleza de la persona y la sociedad.

Veracidad y justicia todavía toleran un cierto carácter medial, pudiendo pervertirse si se convierten en actitudes inflexibles despersonalizadas, que sólo conservan del valor ético la forma apariencial. Son las actitudes de *amor* los valores supremos, aptos para vivificar toda actitud ética y darles su última configuración. El amor es el más fuerte aglutinante de la vida psíquica, centrando máximamente las potencias del alma en torno al valor. «La estructura de la vida anímica evoluciona y de algún modo se cierra y completa en una dirección axiológica y positiva con el desarrollo del amor» (pág. 137). El amor como tal es ya un valor de sujeto, superando por su espontaneidad las actitudes de respeto. Su dirección es válida cuando se ajusta a la naturaleza y al orden propios de aquello en lo que para mientes. Resuena el *ordo amoris* agustiniano. «El amor rectamente ordenado ama las cosas ante

todo de acuerdo con su rango ontológico y, dentro de ese rango, conforme a su grado y naturaleza específica» (pág. 138). Es un error axiológico tanto tratar en calidad de meros medios los valores absolutos como no ordenar a sus fines propios los valores que son medios, o bien que están provistos de alguna ordenación final. «La conexión entre valor independiente y valor medio envuelve una contradicción, ya que el valor medio depende esencialmente del fin para el que es medio» (pág. 147).

El lector espera la elaboración de una tabla axiológica y, aunque se le presentan criterios para la misma, ha de conformarse con algunas leyes generales, como la de la relación inversa entre fuerza y altura, ya hallada por Nicolai Hartmann, o una clasificación jerárquica de las modalidades de amor (que van del amor de ayuda o auxilio al amor donante, creador en sus expresiones, y, por último, al amor-entrega, como donación de sí mismo, en que culminan los dos anteriores), aparte de otras aportaciones importantes, ya señaladas.

La segunda parte, significativamente más breve, muestra cómo los valores morales revierten en un incremento efectivo en su sujeto, por lo mismo por lo que su ausencia comporta una deficiencia en la realidad y unidad constitutivas de aquél. Pero si son exigencias para un sujeto, es porque su fundamento no es a la vez el sujeto que se siente obligado. «El fundamento determinante de los valores absolutos sólo puede ser un ente primordial absoluto e inmutable: ese ente primero, esa realidad originaria, es Dios... El deber, la normatividad de los valo-

BIBLIOGRAFIA

res es precisamente la exigencia de realización al sujeto activo... Con su acción positiva no hace más que realizar justamente la perfección ontológica que le es adecuada y posible, sobre todo la propia y la de sus efectos» (pág. 154-155). Cada uno de los deberes se basa en la condición ontológica de la persona. Así, los valores de autodominio son acordes con la condición de la libre facultad volitiva; y los valores de respeto significan el reconocimiento por la inteligencia del ser y el sentido.

URBANO FERRER SANTOS

BRANDT, Richard B., *Teoría ética*, Alianza editorial, Madrid 1982, 603 págs.

En excelente versión de Esperanza Guisán, aparece ahora en nuestra lengua la obra del profesor Richard B. Brandt, que con el título más amplio y declarativo de su contenido —*Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*— apareciera en versión original por primera vez en 1959.

La estructura de la obra, densa y profunda en contenido pero clara y rigurosa desde el punto de vista expositivo, es sencilla y lineal. Después de un capítulo introductorio, en el que se intenta definir la naturaleza y propósito de la teoría ética, se acometen los temas específicos de la ética crítica o meta-ética (cap. 2-4 y 7-11). Sólo en los capítulos 5 y 6 se aparta el autor de esta tarea, dedicándolos respectivamente a problemas de

corte antropológico y sociológico (cap. 5: Los sistemas éticos de las distintas culturas y su desarrollo) y a cuestiones de índole psicológica (cap. 6: El desarrollo de los valores éticos en el individuo). La última parte, en fin, se destina al estudio de las cuestiones relativas a la ética normativa (cap. 12-20).

Inicialmente, se intenta determinar la tarea específica de la ética diciendo que aspira a resolver «problemas éticos» y a averiguar qué «opiniones éticas son verdaderas».

Las ramas de la teoría ética (págs. 19-26) encuentran su fundamento en los dos grupos de cuestiones con que tiene que haberse las esta disciplina. Podemos preguntar, de un lado, por la verdad o la validez de los enunciados, y por la razón de semejante validez («¿Qué enunciados éticos son verdaderos o válidos?». «¿Por qué?»). «La respuesta que una persona dé a estas cuestiones puede ser denominada su teoría ética normativa» (pág. 20). Mas, de otro lado, puede intentarse una justificación o defensa de los principios éticos normativos. Semejante propósito es tarea de la ética crítica. Pero junto al núcleo de problemas relacionados con el tipo de razonamiento o evidencia que constituye una justificación válida de los principios éticos —o, más radicalmente, si existe en absoluto algún razonamiento que constituya una justificación válida de tales principios—, hay otro conjunto de cuestiones que interesan igualmente a la meta-ética: «la del significado de los términos, predicados o enunciados éticos» (pág. 23).

Entendida la tarea básica de la meta-ética tal como ha quedado es-

BIBLIOGRAFIA

tablecida, a saber, como un intento dirigido a «establecer las propiedades que un enunciado o creencia éticos, o un sistema de éstos, debe poseer a fin de ser aceptable o válido o defendible», y como un empeño por «justificar sus conclusiones acerca de cuáles sean estas propiedades» (pág. 32), se someten a consideración las dos primeras pruebas —consistencia y generalidad— que todo enunciado ético debe superar para ser justificable (cap. 2).

Pero ni la consistencia ni la generalidad son suficientes, pues «prácticamente cualquier conjunto de creencias podría superar tales pruebas» (pág. 55). Por eso, no sería ocioso tratar de averiguar si la validez de los enunciados éticos se puede establecer de modo parecido a la de los científicos (cap. 3), es decir, en conformidad con la observación y los contenidos de la experiencia. Para responder a tan decisiva cuestión, Brandt observa que «no se puede deducir *formalmente* un enunciado ético de un conjunto de premisas que no contengan ningún enunciado ético» (pág. 57). De ningún razonamiento inductivo que carezca de premisas éticas pueden concluirse válidamente enunciados éticos. Semejante desenlace no obliga a negar, empero, que los enunciados éticos sean científicamente justificables. Al menos históricamente se han dado tres intentos de evitar esta conclusión: el naturalismo (págs. 58-59), las posturas que afirman la existencia de *otros modos válidos de inferencia* (pág. 59) y el llamado contextualismo, de cuya exposición y crítica Brandt se ocupa detenidamente (págs. 60-70), desarrollando de modo particular

las opiniones de Sidney Hook y de Abraham Kaplan.

Ni los requisitos de la consistencia y la generalidad, ni el de la conformidad con la observación y los resultados de la ciencia bastan por sí solos para conceder validez a los enunciados éticos. Por eso, debe considerarse «otra prueba de los principios éticos válidos, aquella que está en conformidad con alguna 'autoridad', ya bien sea religiosa, institucional o de otra índole cualquiera» (pág. 76).

Con la exposición del papel de la autoridad en ética, concluye lo que bien podría llamarse exposición sistemática de la meta-ética, y comienza lo que con igual licitud debería denominarse su exposición histórica, pues en los capítulos siguientes (7-11), Brandt analiza «las teorías que cuentan con más apoyo y han sido más discutidas recientemente» (pág. 183).

La primera de las teorías con las que Brandt se enfrenta es el «naturalismo ético» (cap. 7).

La exposición del naturalismo ético termina con un análisis y discusión de tres significativos ejemplos de semejante actitud: Edward Westermack (págs. 200-204), Ralph Barton Perry (págs. 204-207) y la llamada teoría del «observador ideal» (págs. 207-211).

Sólo el no naturalismo (cap. 8) es «comparable», como teoría acerca del significado y justificación de los enunciados éticos, al naturalismo, en particular si se atiende a la «tradición y número de representantes históricos».

Las teorías expuestas hasta ahora coinciden en suponer que los términos éticos se refieren a propiedades —naturales o no naturales—.

BIBLIOGRAFIA

Cabe predicar de ellos, pues, la verdad o la falsedad y, en consecuencia es lícito concluir la existencia del conocimiento en ética. Pero puede negarse absolutamente el presupuesto que sirve de base a este modo de pensar y, por lo mismo, concluir válidamente que en ética no acontece el conocimiento.

Quienes mantienen esta postura —los no cognoscitivistas (cap. 9)— han observado que en la gramática existen, en efecto, formas de discurso que no consisten en establecer hechos. Rudolf Carnap, por ejemplo, «ha propuesto que los enunciados éticos son mandatos encubiertos» (pág. 243). A J. Ayer, por su parte, «ha sugerido que los predicados éticos son igual que exclamaciones de un tipo especial» (ibid).

Las teorías que niegan la existencia de conocimiento en ética se denominan no cognoscitivistas.

Las críticas dirigidas contra todas las teorías expuestas hasta ahora han llevado a intentar una justificación de las creencias éticas buscando un paralelismo entre la lógica del conocimiento ético y la del científico (cap. 10).

Aunque sea de índole distinta, tanto el conocimiento teórico como el práctico están necesitados de justificación. En esta última, incluso, pueden observarse paralelismos, tanto si se destina a la ciencia como a la ética.

Tras la exposición del relativismo ético (cap. 11), se abordan los temas específicos de la ética normativa. Estos son los problemas específicos de tal rama de la ética a juicio de Brandt: Las cosas valiosas en sí mismas: (A). Goces (cap. 12). Las cosas valiosas en sí mismas: (B). Teorías pluralistas (cap. 13). La

obligación moral y el interés personal (cap. 14). La obligación moral y el bienestar general (cap. 15). La justicia distributiva (cap. 16). Los derechos humanos (cap. 17). La valoración moral de las acciones y las personas (cap. 18). Justicia retributiva y derecho criminal (cap. 19). Ética y determinismo (cap. 20).

La ausencia casi absoluta de referencias a las contribuciones del pensamiento moral clásico es, a nuestro juicio, uno de los inconvenientes de Brandt. Apenas si se echa mano de las aportaciones de los clásicos para la solución de los problemas éticos. El profundo conocimiento que Brandt demuestra tener de las más importantes corrientes del pensamiento moral contemporáneo acaso le dificulta dirigir la mirada detenidamente al pensamiento clásico. Una mayor atención a éste habría dado a la obra, sin embargo, un aire de 'acabamiento' y 'completitud' del que, a nuestro juicio, carece. Sus méritos son, no obstante, sobrados, lo que, junto con la precisa y primorosa versión que Esperanza Guisán logra, permite decir que nos encontramos ante una obra decisiva que proporcionará una inestimable ayuda al estudioso de la ética.

J. L. DEL BARCO COLLAZOS

CRUZ CRUZ, Juan, *Intelecto y Razón. Las Coordinadas del Pensamiento Clásico*. Eunsa, Pamplona 1982, 196 págs.

El núcleo argumental que fundamenta el título de la presente obra

BIBLIOGRAFIA

del profesor J. Cruz Cruz se encuentra expuesto a lo largo del Capítulo Tercero, en el cual se precisa —en conformidad con un planteamiento clásico, esto es, realista y defensor de la trascendencia gnoseológica y metafísica— que, intelecto y razón, no siendo facultades distintas entre sí, forman unidad con la facultad específicamente humana —la inteligencia— constituyendo de ella determinaciones cualitativas (p. 85); esto es, puesto que la inteligencia se encuentra indeterminada o abierta para recibir múltiples determinaciones, «el intelecto y la razón la disponen en una dirección: hacen que se ordene a un objeto de manera conveniente, de forma adecuada» (p. 84). De este modo, la inteligencia, que no es su misma intelección (p. 80), recibe una determinación permanente, fija y firme, de índole cualitativa: tal es el *hábito intelectual*, al que se llega gracias a la ordenación activa que realizan el intelecto —el cual ordena los contenidos inteligibles primarios: verdades inmediatas y primitivas de los primeros principios del conocimiento— y la razón —ordenando los contenidos inteligibles derivados: verdades mediatas.

La luz intelectual de la inteligencia dota a ésta de una inclinación natural al conocimiento de los primeros principios (p. 105), «pero el que los primeros principios nos sean naturalmente conocidos no significa que acerca de ellos nuestra inteligencia esté continuamente en acto perfecto» (p. 107), de donde se entiende que no son innatos, puesto que natural o innata es sólo la disposición subjetiva intelectual de *combinar* tales contenidos primitivos,

pero no es innato el contenido (p. 77).

Por medio de estas consideraciones, critica el autor el reproche de Schelling al realismo clásico. J. Cruz Cruz reivindica —a este respecto— la función del intelecto, no coincidente con el entendimiento (*Verstand*) del filósofo alemán. «El intelecto —sostiene— es la misma habilidad de la inteligencia para juzgar acerca de las primeras verdades. Por su vertiente objetiva, el intelecto se refiere a los contenidos que debe recibir» (p. 93). Y a su vez fundamenta a la razón desde su auténtica misión: para ella procede el conocimiento de las conclusiones, no gozando del carácter natural que goza el conocimiento de los primeros principios (p. 108); pero siendo, como se ha dicho, una determinación cualitativa de la inteligencia y perteneciendo, por tanto, al orden del hábito, «la razón viene a ser disposición de la inteligencia en orden a ejercer la operación de entender. ... La razón no es, pues, un conjunto de contenidos representativos enlazados, sino la cualidad que habilita a la inteligencia para usar esos contenidos» (p. 109). A partir de aquí son marcadas y claras y precisamente las diferencias entre intelecto y razón (p. 111). A continuación se estudian la «razón sapiencial» y la «razón científica», insistiendo en el carácter y función heterofundadora y autofundadora de la razón sapiencial.

Este estudio *intrafacultativo* que muestra el enraizamiento del intelecto y de la razón en la facultad humana de conocimiento espiritual, se halla precedido de una contex-

BIBLIOGRAFIA

tualización *histórica* de ambas funciones, llevada a cabo en el primer capítulo: éste intenta dar respuesta a la pregunta: «¿Cuál es la estructura y el despliegue del pensamiento, o sea, de la facultad de captar de modo no sensible el objeto y sus relaciones?» (p. 15), cuya aclaración adquiere rigor guiada por la lucidez de los clásicos griegos —Platón y Aristóteles— para quienes el pensamiento humano —*Logos*— es un cumplimiento limitado del *nous* (p. 16), que es el acto de principiación (p. 17); a éste se opone la *dianoia*, la cual «se ejerce con un acto de suposición en el que se ve ligada a lo sensible» (p. 17).

En el mundo latino —se refiere a S. Agustín y Sto. Tomás de Aquino—, *nous* y *dianoia* se traducen respectivamente por *intellectus* y *ratio*, y la idea fundamental en este ámbito es la resumida en la conocida proposición de Boecio: «el intelecto se refiere a la razón como la eternidad al tiempo», y, por lo tanto, «la razón se refiere al intelecto como a su principio y a su término» (p. 20), esto es, «la razón presupone, como condición ontológica y crítica de posibilidad, al intelecto» (p. 21). Lo esencial, pues, de la doctrina greco-latina del pensar es que éste «se resuelve originariamente en una aprehensión contemplativa (pricipiativa - terminativa), es decir, en un reposo, en una posesión, que es lo propio de la función noética» (p. 21).

En contraste con ello, el Pensamiento de la Modernidad, «ha marginado la función del intelecto» (p. 24), y el entendimiento del que habla se refiere más bien a la *ratio inferior* latina, cuya misión estriba en la estructuración del mundo fí-

sico o sensible. Así es como «el saber se va progresivamente convirtiendo en poder» (p. 25).

Queda completada la investigación con un estudio *interfacultativo*, imprescindible para responder a la cuestión: «¿Era necesario ampliar el esquema facultativo clásico (inteligencia y voluntad) con el sentimiento?» (p. 64). Pregunta obligada tras el recuerdo de Schopenhauer, Bergson y Scheler, para quienes «el conocimiento espiritual inmediato e intuitivo se opone contrariamente al conocimiento racional: no pertenece al ámbito intelectual, sino al emocional» (p. 45). Se trata de saber si hay *continuidad* entre sentimiento y razón.

Expuesta la dialéctica de sentimiento y razón en Rousseau (pp. 47-63), concluye J. Cruz Cruz, después de penetrar profundamente en el esquema clásico de las facultades humanas, que «el aspecto cognoscitivo que los contemporáneos han asignado al sentimiento, por estimar que había un círculo de verdades inmediatas que sobresalía por encima de la función racional, la filosofía clásica lo concretó en el intelecto, función de la inteligencia irreductible a la otra discursiva» (p. 67).

La triple contextualización llevada a cabo hasta ahora de las facultades humanas termina con la *social*, en la que se estudia la *razón práctica*, y su relación con la utopía y la ideología —modernas—, las cuales eliminan el valor y la función del intelecto.

La *razón práctica* —cuyo objeto es lo contingente libre— marca la *ruta* que conduce a la *meta* señalada por intelecto moral: y así lleva al hombre a la verdad de su

propia vida, haciéndose cargo de la contingencia y singularidad, de la elasticidad y movilidad de la vida concreta (pp. 130-131). Así la *futura*ción, inherente en la vida humana, tomando como guía a la razón práctica y su «conocimiento directivo», realiza la esencia de la vida humana, «la verdad de mi vida la tengo que conseguir en la apertura libre a un futuro» (p. 156).

J. Cruz Cruz contrapone a la razón práctica la utopía, la cual simplifica el mundo (p. 144), al proyectar un orden abstracto para introducirlo después en la vida (p. 165), eliminando el carácter aprehensivo de la razón práctica. Ese orden abstracto depende de un ideal de perfección, el ideal del paso a un «nuevo mundo» en el propio, y por ese ideal la utopía constituye una secularización de la escatología (p. 137).

La vida humana en sociedad tiene sentido en cuanto que la misión de la sociedad es recrear culturalmente al hombre (p. 175), haciendo cultura subjetiva de la cultura objetiva, «hecha subjetiva esa cultura, el hombre adquiere un trato más humano con la naturaleza» (p. 176). Ese sentido de la vida está guiado por la razón práctica.

La verdad intelectual y la verdad de la vida no pueden alcanzarse sin la teoría, puesto que «la esencia de la teoría es el dirigirse hacia la verdad de las cosas y sólo hacia la verdad» (p. 180). De ahí la negatividad del dominio de la ideología —que pretende el poder o se iguala a él— en la sociedad, y la necesidad de la conjunción entre verdad, filosofía y sociedad (pp. 188-189).

El libro presentado por el profe-

sor J. Cruz Cruz está expuesto con gran claridad y plantea profundamente las cuestiones relativas al destino del pensamiento teórico, que hoy se halla casi enteramente abandonado en la razón técnica; así como cuestiona la posibilidad de que el hombre llegue de nuevo a *pensar* liberándose del yugo de la utopía y de la ideología. Esta obra posee, pues, un gran interés para la actualidad de la Filosofía.

M.^a JESÚS SOTO BRUNA

ECHEVERRÍA, Javier, *Leibniz*, Ed. Barca-nova, El Autor y su Obra, Barcelona 1981, 144 págs.

Sorprende que una monografía dirigida a un público amplio pueda alcanzar la profundidad de este breve trabajo de Javier Echeverría. La abundancia de los aspectos estudiados de la obra de Leibniz no ha sido obstáculo para que cada uno de ellos goce de la hondura precisa. Sin perder de vista que el público al que está destinada esta obra no se reduce al filosófico, los principales temas tratados quedan anudados en una visión de conjunto muy lograda. Todo ello es muestra de que el autor debe ser considerado como un especialista en muchos temas de la filosofía leibniziana.

Ya en la *Introducción*, Echeverría manifiesta su propósito de conjugar la visión caleidoscópica que en nuestros días suele tenerse de Leibniz con un estudio centrado en la noción de individuo. Leibniz, en efecto, aborda en sus escritos una

BIBLIOGRAFIA

ingente cantidad de temas, no sólo filosóficos: el último capítulo de este libro es un buen reflejo de ello. Y dentro de la filosofía, Leibniz se interesó por todas las cuestiones que la tradición se había planteado hasta él. Por otra parte, su investigación se ve dificultada porque muchos escritos permanecen todavía inéditos. Recurrir entonces a una visión de conjunto podría levantar la sospecha de que conlleva el abandono de muchos aspectos de la filosofía leibniziana. No es así: el ser individual goza de una irreductibilidad perfectamente conjugada con la omnicomprensión: cada individuo encierra en sí una visión completa de todo el universo. Lo que ocurre es que nuestra inteligencia finita no es capaz de descubrir todo lo que los individuos esconden. Por eso comenta Echeverría que en este terreno la aportación de Leibniz más original y digna de ser comentada será «la necesidad de concebir a Dios si se quiere pensar de verdad al individuo» (p. 10).

El libro está dividido en tres capítulos. En el primero —*Leibniz, Gottfried Wilhelm*— se detallan pormenorizadamente los viajes, los trabajos y los escritos de Leibniz. El segundo capítulo —*Leibniz filósofo*— muestra el itinerario intelectual que lleva de la Monadología a los escritos de Teodicea: la unidad de los atributos de cada individuo no puede ser intuida más que por una inteligencia infinita, Dios, que a su vez es la Monada dominante, causa de la unidad de la pluralidad manifestada. En este segundo capítulo se encuentran los análisis más sugerentes, principal-

mente en lo que se refiere a la creación del mundo: la libertad divina —postulada como equivalente a la indemostrabilidad de que Dios quiera elegir el mundo más perfecto (p. 62)—, la aniquilación de los seres incompatibles con el mundo creado (p. 73), la solución al problema del mal —Dios, al crear, no compara individuos sino mundos (p. 79)—. Esta segunda parte concluye con la fundamentación lógica de la filosofía de Leibniz, donde se destaca la importancia del principio de los indiscernibles como confirmación del engarce entre el conocimiento *a priori* y el basado en la experiencia (p. 108). Por último, el *Leibniz científico*, último capítulo del libro, muestra las múltiples facetas de un proyecto «al que Leibniz dedicó toda su vida: la *Mathesis universalis*, *Logica realis*, y *Lingua rationalis*» (p. 114): intentos de unificación universal en Matemáticas, Lógica y Lengua.

El interés por mostrar la unidad de una variedad tan grande de temas responde no sólo a un ideal didáctico o especulativo de Echeverría: es el mismo espíritu leibniziano quien late detrás de esa pretensión. El despliegue de las propiedades de los individuos, de todas las manifestaciones del universo, está ya predeterminado, y lo único que queda es tratar de acertar con lo que la presciencia divina ha previsto. Ahí se juega la libertad individual. Y la mejor alabanza que puede hacerse de la filosofía leibniziana es decir que «Leibniz acertó a ser Leibniz» (p. 84).

JOSÉ M.^a ORTIZ

BIBLIOGRAFIA

GARCÍA-NOBLEJAS, J. J., *Poética del texto audiovisual. Introducción al discurso narrativo de la imagen*, Eunsa, Pamplona 1982, 492 págs.

La presente obra, escrita por un teórico de las Ciencias de la Información y dirigida primordialmente a ese ámbito, tiene un neto interés para el público filosófico. Y no se trata tan sólo del profundo conocimiento que García-Noblejas demuestra de la tradición y actualidad filosóficas en tan importantes cuestiones como las de la narración, el discurso y el sentido, conocimiento verdaderamente excepcional en el conjunto de los estudios realizados sobre teoría de la información. Tampoco se trata de una «aplicación» del pensamiento filosófico al ámbito periodístico, ni mucho menos de un ensayo brillante acerca del cine. Lo que García Noblejas plantea y estudia es la cuestión de la naturaleza de algo tan importante y de tanta raigambre filosófica como la narración, con seriedad, rigor y solidez.

Como afirma en el prólogo Gianfranco Bettetini, secretario de la Asociación Internacional de Estudios Semióticos, y autor de reconocido prestigio, la obra «ofrece al lector el resultado de un gran esfuerzo sistemático de coordinación crítica dentro del amplio movimiento desarrollado en Europa con el estudio de la noción de *discurso* y su adaptación y verificación para el ámbito de los sistemas audiovisuales» (p. 13).

García-Noblejas enfoca el tema del discurso con gran agudeza. En primer lugar, lleva a su límite las posibilidades del enfoque estructural-lingüístico del discurso dando

cuenta rigurosa de las aportaciones de Roland Barthes, Genette, Todorov, Kristeva —y las aplicaciones cinematográficas de Metz y Bettetini— y del enfoque de la filosofía analítica recogiendo los trabajos de Frege, Dummett Putnam.

Tal tarea puede ser llevada a cabo mediante la original hipótesis de trabajo adoptada: la sustitución del enfoque estructural lingüístico del discurso por el *poético* y la consideración de la noción de sentido como piedra angular del estudio del discurso. Se plantea así el estudio del discurso como el estudio del sentido contenido en la actividad narrativa o enunciativa, cuyo objeto primario resultan ser —según el pensamiento de la poética aristotélica— las acciones immanentes de los hombres.

De este modo, tras llevar hasta el límite y agotar sus virtualidades, el autor puede sustituir el enfoque estructural o analítico del discurso por el planteamiento clásico de la poética y la retórica, lo que supone una ampliación de la perspectiva nada despreciable.

La obra se estructura en cinco capítulos. El primero de ellos, de carácter introductorio (págs. 23-50), plantea la articulación entre semántica, retórica y poética. El segundo (págs. 51-119) constituye un estudio acerca del relato. El capítulo tercero (págs. 121-229) considera la enunciación narrativa, mientras que el cuarto (págs. 233-362) plantea los niveles discursivos y el sentido de un enunciado narrativo. Por último el quinto (págs. 363-472) plantea los caracteres de discurso como sentido. La obra se completa con una excelente bibliografía cerrada en 1980 (págs. 473-92).

BIBLIOGRAFIA

Se trata en definitiva de una obra cuyo extraordinario interés viene determinado tanto por la originalidad del planteamiento, que libera la cuestión de la enunciación de los límites impuestos por el estructuralismo y el análisis, como por su contenido, no sólo en cuanto a la tesis mantenida por García-Noblejas de la consideración *poiética y práctica* de la narración como por la excelente información que presta acerca del *status quaestionis* de los estudios actuales sobre la enunciación y narración, cuya importancia filosófica está fuera de duda.

JORGE VICENTE ARREGUI

LLANO CIFUENTES, A., *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona 1982.

Es el presente trabajo un denso manual de metafísica gnoseológica, situado dentro de las coordenadas del pensamiento clásico de signo realista. Su autor valora equilibradamente la facultad portentosa de conocer en el ámbito de la multiforme realidad. El hombre y lo real extramental son aquí adecuadamente justipreciados: aquél necesita de éste para conocer y, en consecuencia, para conocerse. No es el hombre la medida de todas las cosas; más bien son éstas las que lo miden.

Las páginas de esta *Gnoseología* constituyen un canto entusiasta del ser extramental. El autor simpatiza con el proceder de los espíritus aquietados que se acercan al conocimiento de la verdad por la con-

templación atenta de la realidad. Para él, como para la mayoría de las personas corrientes, la aceptación de lo real extrasubjetivo se basa en la evidencia inmediata que la patencia de las cosas les provoca.

Los temas del trabajo se vertebran en una clara y sencilla estructura. Comienza con el estudio del problema crítico. Analiza, a este respecto, las raíces del criticismo a ultranza; desarrolla detenidamente los momentos más notables de su historia en las vertientes de radicalización gnoseológica (Occam, Descartes, Kant; hay ya aquí unas breves referencias descalificadoras del realismo crítico), sociológica (marxismo), histórica (historicismo), psicológica (vitalismo, existencialismo), lingüística (neopositivismo, filosofía analítica); propone, finalmente, como única solución a este problema —de nefastas consecuencias gnoseológicas, antropológicas, éticas, sociológicas y religiosas —la reposición del realismo metafísico, cuya rehabilitación se deja sentir hoy desde la fenomenología, el análisis lingüístico, la hermenéutica y la metafísica del ser. Se refiere, además, al cometido y ámbito de la metafísica del conocimiento, que denomina *gnoseología* (rechaza por menos afortunados los términos de *crítica*, *epistemología* y *criteriología*), a su papel en la filosofía clásica y a sus relaciones con la psicología y la lógica.

El capítulo II se consagra al estudio de la *verdad*, cuestión nuclear en la teoría del conocimiento. Parte de la definición propuesta por Santo Tomás («adecuación de la cosa y el entendimiento»), ya que recoge, mejor que ninguna

BIBLIOGRAFIA

otra, todos los sentidos de la expresión (*verdad*, como conformidad del entendimiento con la cosa; *verdad*, como conocimiento verdadero; *verdad*, como verdad de las cosas). Considera, después, la verdad según los distintos tipos de inteligencia (inteligencia humana práctica del artifice, inteligencia especulativa del hombre e inteligencia divina), analiza su fundamento (*veritas supra ens fundatur*) y origen («El origen fontal de la verdad es el ser [...]»). Finalmente, sostiene que la verdad lógica no se da en el conocimiento sensible ni en la simple aprehensión, sino en el juicio.

Estudia en el capítulo III los diversos estados de la mente respecto de la verdad, a saber: la *certeza*, la *duda*, la *opinión* y la *fe*. Con relación a la *certeza* distingue entre la subjetiva o primaria y la objetiva o secundaria (esta última analógica, con analogía de atribución); analiza la estrecha vinculación existente entre la *certeza* y la *evidencia* (que queda dividida en evidencia *quoad se* / evidencia *quoad nos* y evidencia inmediata o *per se* / evidencia mediata o *per aliud*) y critica la ingenua pretensión racionalista de obtener un grado idéntico de certeza en todos los saberes.

Marca, en fin, la distinción semántica existente entre *error*, *nesciencia*, *ignorancia* y *falsedad*; recuerda que lo falso se da sólo en la mente, ya que no hay falsedad ontológica, y advierte de la necesidad de no confundir la *apariencia* («parcial ocultación del ser»), generadora del error, del *fenómeno* («parcial manifestación del ser»).

Inicia el capítulo IV con la de-

finición clásica de *escepticismo*, que reviste las siguientes formas: escepticismo universal / parcial, escepticismo absoluto / relativo y escepticismo teórico / práctico. El objeto de las reflexiones posteriores lo constituye la defensa firme de los primeros principios del conocimiento. A juicio del profesor Llano, esta tarea incumbe primordialmente a la metafísica. A continuación, tras referirse brevemente a la naturaleza de dichos primeros principios, estudia en profundidad el primero de todos, el principio de no-contradicción.

Censura el autor, inmediatamente después, a los relativistas sensistas o materialistas, en primer lugar porque defienden que los conocimientos se reducen a meras inmutaciones corporales de los órganos sensitivos y, en segundo lugar, porque, en proporción nada desdeñable, sustentan un dinamismo sin finalidad, esto es, propugnan la idea de que lo sensible se mueve siempre y en todos los sentidos. En opinión del profesor Llano, estas estimaciones (especialmente frecuentes entre los estructuralistas) permiten concluir que nada hay determinadamente verdadero ni objetiva ni subjetivamente. Del mismo modo, y amparado en la autoridad de Aristóteles, Santo Tomás y la antropología biológica contemporánea, afirma el carácter inmediato y objetivo del conocimientos sensible, la autenticidad de la transubjetividad de los objetos sensibles. Introduce aquí la crítica implacable de Husserl contra el relativismo individual y el psicologismo antropocéntrico: entiende absurda e inconsistente esta línea de pensamiento por la acep-

BIBLIOGRAFIA

tación de un contrasentido interno entre el significado y el modo de significar de sus afirmaciones. Añade, asimismo, el profesor Llano las sensatas acusaciones de Frege contra el sensismo materialista. Seguidamente analiza el autor el engarce existente entre el relativismo y el sensismo materialista, y en oposición a Berkeley («esse est percipi»), a la dialéctica marxista y Heidegger, que proponen la correlación hombre-mundo, mantiene firmemente que «la objetividad no está anclada en la subjetividad, sino en la realidad. El ser de lo percibido es independiente de su percepción: el ser no se reduce a ser para el hombre».

El capítulo V se destina íntegramente al estudio de las doctrinas filosóficas que denominamos *idealismo* y *realismo*. Al inicio de su exposición el autor desarrolla las características esenciales del principio de *inmanencia* (negación de la trascendencia del ser respecto de la conciencia; el ser se constituye desde la inmanencia del sujeto pensante; el ser es puesto por la conciencia, pertenece a la conciencia; el ser se constituye desde la inmanencia del sujeto pensante; el ser es puesto por la conciencia, pertenece a la conciencia), explica ampliamente los argumentos del idealismo, que, enseguida, revelan posiciones más o menos radicalizadas (idealismo gnoseológico/idealismo metafísico), diferencia, igualmente, las dos principales vertientes en que se plantea el problema de la *trascendencia* (la gnoseológica y la ontológica), y, de modo insistente, señala las consecuencias negativas de esta corriente de pensamiento, tan alejada de aquella actitud na-

tural que acepta la realidad extra-subjetiva basándose en una evidencia inmediata. Dichas consecuencias podrían resumirse en el olvido del ser, la muerte de Dios, la muerte del hombre y el nihilismo. Posteriormente se ocupa del idealismo crítico kantiano.

Clarifica certeramente, a continuación, la doctrina central del idealismo absoluto de Hegel: describe su teoría del comienzo del saber, la índole del proceso dialéctico hegeliano, su concepción del Espíritu Absoluto y las múltiples consecuencias de este inabarcable sistema especulativo. Interesa aquí señalar que el profesor Llano sospecha, como ya lo hicieron seguidores de Hegel, que «ese supuesto saber absoluto» no es sino una personalización de la razón humana, una autoproyección del hombre hacia lo sobrehumano».

Los párrafos siguientes contienen una precisa síntesis de la historia del realismo crítico. En diálogo penetrante y bien sazonado con Gilson refuta la ilusoria construcción *pensamiento* → *ser* de estos filósofos: *aut / aut* (hay que decidirse: o por *ab esse ad nosse valet consequentia*, o bien por *a nosse ad esse valet consequentia*). Tercia a favor de Santo Tomás y San Agustín, clasificados entre algunos autores neoescolásticos como realistas críticos por mor del desconocimiento del léxico latino (caso de Santo Tomás) o por ignorar el trasfondo intencional de los asertos (caso de San Agustín). Resume los distintos puntos de partida, siempre inmanentes, de los más distinguidos filósofos del realismo crítico: el *cogito* cartesiano (Cardenal Mercier, Roland-Gosselin), lo

BIBLIOGRAFIA

real, como dato inmediato de la conciencia (Noël), el *sum*, la realidad del yo (Picard) y el análisis de las propias exigencias *a priori* (Maréchal; éste en la base de la antropología trascendental de Karl Rahner y otros teólogos actuales).

En el capítulo VI y último el autor profundiza en cuestiones ontológicas y psicológicas por el hecho de que la Gnoseología se ve precisada a recurrir a ellas de continuo. Establece rigurosamente, en primer lugar, las notas distintivas de la noción de *ente* (*primum cognitum*; *primum transcendente*; forma de contenido compuesta: 'lo que + es'; principio de realidad; principio de inteligibilidad; plenitud y fecundidad); descarta la posibilidad de conocer el *ipsum esse* en estado puro —sólo es posible su conocimiento como acto radical del ente—; dibuja la estructura trascendental de la realidad, del *unum* radical que es el ente (*esencia* o principio participante en el ser + *acto de ser* o lo participado); analiza el concepto de *sustancia* ('lo que tiene ser y subsiste por su propio acto de ser') y *accidentes* ('*entis entia*') y estudia el modo como la inteligencia conoce a la sustancia (esto es: «a través de los datos sensibles en los que la sustancia aparece»). Posteriormente señala la función de la *Ratio particularis* o *Cogitativa* en el conocimiento de la causalidad, asignándole el papel de nexo entre la causa y el efecto.

En este orden de cosas y respecto del controvertido —y mal entendido— significado de la voz *concepto*, recuerda el pulcro análisis que de él hace el Aquinate, distinguiendo su inhesión en el

cognoscente y su relación intencional a lo conocido. Perfil igualmente las condiciones gnoseológicas en que se da la *reflexión* o autoconocimiento: «sólo podemos conocernos a nosotros mismos en cuanto que conocemos, en cuanto que estamos actualizados por las especies a través de las cuales conocemos realidades distintas a nosotros mismos». En este mismo dominio hace ver como la cualidad reflexiva corresponde únicamente a las potencias espirituales (voluntad e inteligencia) e indica la distinción básica entre conciencia espontánea o *in actu exercito* y conciencia refleja o *in actu signato*. Luego analiza las relaciones que, según estima Santo Tomás, mantienen entre sí la voluntad y el intelecto: constitutivamente destaca la preeminencia del intelecto, pero en el sentido actual de las operaciones el entendimiento se subordina a la voluntad. El profesor Llano concluye su ensayo mostrando el campo de acción propio de la sabiduría, a saber: ofrecer una visión completa y profunda de la realidad, y regular, en consecuencia, a todas las demás ciencias, cuyo ejercicio propio está necesariamente penetrado de una finalidad moral.

C. GARCÍA TURZA

MARTY, François, *La naissance de la Métaphysique chez Kant*. Beauchesne, París 1980, 592 págs.

Que el pensamiento kantiano es un punto de encuentro de los grandes temas y corrientes de la filoso-

BIBLIOGRAFIA

fía, lo muestran no sólo la cantidad y calidad de obras que tienen a este como objeto, sino también la vigencia de las ideas kantianas en las corrientes de este siglo.

La presente obra, que lleva como subtítulo, «Un estudio sobre la noción kantiana de analogía», es una clara muestra de lo dicho anteriormente. El subtítulo indica lo que es el punto de partida y, en definitiva, el punto de apoyo de este trabajo. La metafísica kantiana es comprendida bajo lo que el autor llama la categoría general de «*re-lectura*», que no es otra cosa que la analogía: el insertarse el hombre en lo real.

La obra está dividida en cuatro partes. Las tres primeras tienen como punto de referencia principal una de las tres Críticas; y la cuarta parte muestra la unidad de las tres anteriores.

En la primera parte toma como hilo conductor del acceso a lo real en nuestro conocimiento el *Sistema de todos los principios del entendimiento puro*, donde se da la presencia de la cópula de lo posible y lo real. El autor establece las conexiones que hay entre los conceptos manejados en los principios del entendimiento puro y los *Principia* de Newton. Estos son transformados por Kant en sus principios del entendimiento puro. Las relaciones entre matemática y física, que han permitido la expresión matemática del cambio, sin embargo, no parecen suficientes para explicar el origen del conocimiento del mundo, cuya primera raíz es la sensibilidad. La interrogación kantiana sobre lo real subyace a la transformación del contenido newtoniano en principios del entendimiento.

Las analogías de la experiencia plantean el paso de lo posible a lo real; ofrecen las relaciones que permiten constituir y comprender una posibilidad que es en relación a la existencia. Esta existencia, sin embargo, no se deja constituir, permitiendo así el avance de la ciencia.

En Hume y Leibniz encuentra Kant un uso del procedimiento analógico para el conocimiento sensible. El término Analogías de la experiencia, parece tener origen en la analogía humeana, aunque Kant introduce lo que el autor llama la «transformación kantiana», consistente en una consolidación conceptual, transformando una semejanza indecisa en una relación matemáticamente expresable. Introduce el rigor matemático en el conocimiento sensible. Pero, la existencia no puede ser construida, por lo que las Analogías de la experiencia tan sólo son reguladoras; caracterizan el uso legítimo de las ideas de la razón; designan al incondicionado. No representan un conocimiento, sino un *pensamiento*. Son principios del entendimiento puro, no de una ciencia.

Leibniz, por su parte, inscribe la analogía en el conocimiento sensible en el interior del principio de continuidad, que es de alcance ontológico. Este principio, siendo meramente regulador, registra la distinción entre sensible e inteligible, fenómeno y noumeno.

Sin embargo, el tratamiento de estos temas ha llevado tanto a Newton, como a Hume y Leibniz a cuestiones de orden supra-sensible. Kant, en la misma línea, establece mediante el antropomorfismo la plena posibilidad, idea de

BIBLIOGRAFIA

Dios, ideal de la razón. Ahora bien, no es mediante un antropomorfismo dogmático, sino simbólico. Este no es sino una «manera de hablar». El valor simbólico no expresa el valor operativo de la idea de Dios. Esta idea abre el campo del lenguaje al inscribirse ella misma en ese campo. Dios no es conocido, sólo es un pensable; su articulación con la realidad es reguladora. La razón no puede pronunciarse sobre la realidad de lo incondicionado, sin embargo, lo piensa. Esta separación abre camino a la libertad.

A este nivel plantea el autor, en la segunda parte, la relación entre lo posible y lo real. Lo real es la libertad, como querer libre. Pero, lo real, el hombre que actúa, se sitúa precisamente a nivel de lo incondicionado; es preciso, sin embargo, llevar el pensamiento a este nivel. La analogía kantiana da la clave, puesto que se trata de pensar la conclusión del hombre en su finitud misma. El ser finito, en su actuar libre, pone al mismo tiempo la realidad de un infinito divino, lo que le permite pensar su acción como plena de razón.

El formalismo kantiano es entendido por el autor sólo como la reducción de toda ley a la exigencia de ser hombre; es decir, hacer lo que todo hombre debe hacer en este momento y lugar. Pero esto es la apertura a lo imprevisible de la existencia en un mundo de sujetos libres. La trama analógica que en las Analogías de la experiencia, permitía dejar abierta la ciencia de la naturaleza a lo imprevisible de la existencia, aquí se revela como una razón práctica

que presenta el deber; pero, razón es la finitud que no acepta reposar en ninguno de los momentos que afirman su realidad.

El paso de lo posible a lo real en la libertad es el de algo real que reclama su posibilidad. En cambio, en la *Crítica de la Razón Pura*, se parte de lo posible; pero, no como posibilidad en general, sino como posibilidad que ha tomado cuerpo en la ciencia newtoniana. Se parte de un acto que es expresión. Es preciso comprender como expresión lo que el sistema físico refiere como real. Es a nivel de expresión donde se sitúa la *Crítica del Juicio* con el juicio de gusto. El dominio del gusto y el de la ciencia de lo viviente tienen en común un tema: la finalidad, por el que, en ambos dominios, se permite el avance de la razón en lo sensible, en las creencias.

A lo largo de la segunda parte de la *Crítica del Juicio* se encuentra explícitamente el uso de la analogía. El hombre aparece en su relación con el universo como fin último. El mundo y sus estructuras se ordenan al hombre: su sentido es la libertad humana. El discurso filosófico es aquí dar sentido. Este es lo que el hombre hace. Hay una primacía del actuar sobre la contemplación. Kant, sin embargo, a juicio del autor, no renuncia al pensamiento en la medida en que pide la búsqueda de un conjunto sistemático y la atención al desarrollo de la existencia concreta.

Desde la finalidad son posibles las formas de organización que el hombre se da, pasando así de la naturaleza a la cultura. De donde la existencia humana se articula

sobre el pensamiento sistemático que representa la continuidad teleológica, renovándose así los valores diferenciales de las dos primeras Críticas. Aquí el discurso metafísico no puede evitar enfrentarse con la religión. La interpretación kantiana de la religión permite, también, una relectura a partir de la noción de analogía.

En la cuarta parte del libro, tras haber atendido a las obras principales de Kant, el autor encuentra en el concepto de analogía un método de organización sistemática. Lo que ha llamado «transformación kantiana» en la reinterpretación analógica no es otra cosa que el proceso según el cual las tres Críticas se constituyen en sistema. Es en la tercera donde se concilia al hombre como ser natural y como ser libre, y donde cobra sentido el propósito kantiano. La tarea del hombre es una nueva forma de «praxis»: la realización del actuar moral desde la libertad; la realización de la sociedad bajo un estado de derecho, donde cada uno puede participar de su derecho, es decir, vivir como un hombre libre. Kant, como ilustrado, recoge lo más fecundo de su época; en su obra se refleja cómo el pensamiento y la sociedad son de ahora en adelante dominados por la libertad del hombre.

Si el proyecto de Kant, dice el autor, fue producir el fin de la metafísica, este trabajo tiene un sentido opuesto al kantiano, ya que es el nacimiento de la metafísica lo que se ha pretendido mostrar a través de las páginas del libro. Ahora bien, es el surgimiento de una nueva forma de hacer metafísica lo que aquí se mues-

tra, y es este mismo surgimiento el que marca el fin de la metafísica constituida como doctrina. Por esto, el autor encuentra justificada la lectura de los escritos kantianos a través de un concepto característico del pensamiento de su época; concepto que Kant mismo no abandona en toda su obra.

En el concepto de analogía distingue el autor tres dominios. El primero, en donde la analogía interviene, ya vimos que es la ciencia de la experiencia. El segundo sector es el mundo inteligible. El mundo sensible recibe por la libertad la forma de algo inteligible. Finalmente, el tercer sector donde juega la analogía es el que permite la constitución del discurso crítico mismo. La analogía hace aparecer el dinamismo interno al pensamiento que da lugar al discurso crítico como una unidad.

La claridad expositiva y la profundidad de las observaciones aquí contenidas aumentan el interés que, ya de por sí, tiene una obra de este tipo. El autor acompaña su trabajo con una extensa y cuidada bibliografía que facilita toda posible ulterior investigación en la línea por él emprendida.

L. FLAMARIQUE ZARATIEGUI

QUERALTO MORENO, R., *Naturaliza y finalidad en Aristóteles*, Anales de la Universidad Hispalense, Serie: Filosofía y Letras, n.º 68, Publicaciones de la Universidad de Sevilla 1983, 190 páginas.

«Un libro en el que se investi-

BIBLIOGRAFIA

ga el alcance de la comprensión teológica en Aristóteles, afirma Roberto Saumells en el *Prólogo*, no debe ser recibido solamente como un estudio sobre un tema capital en la historia de la filosofía, sino también y principalmente como una obra que responde a los más actuales intereses especulativos inscritos en el seno de la ciencia contemporánea... La comprensión científica sobre el fundamento de la causalidad final es, en efecto, tan eficaz y profunda que desborda constantemente los límites que impone una muy difundida y estrecha ortodoxia metódica contemporánea. Por ello un estudio sobre el valor especulativo de la finalidad llevado a cabo a través de un concienzudo examen de Aristóteles, el gran maestro en este tema, constituye una valiosa aportación a la problemática entera del pensamiento actual» (p. 13).

Y efectivamente, quizás uno de los mayores méritos de la presente monografía sea el haber realizado una lectura detenida y directa de la *Física* y del Libro XII de la *Metafísica*, a fin de encuadrar el tema de la finalidad y de la propia explicación teleológica en el contexto de la filosofía de la naturaleza y de la propia teoría de la ciencia aristotélica, en la cual «la teleología es una condición de científicidad sin la cual no puede llevarse a cabo el estudio de la estructura de la substancia material» (p. 183).

Y para alcanzar esta conclusión el autor parte en su investigación de cuatro supuestos previos. En primer lugar afirma que la teleología es un elemento central para comprender la ciencia de la natu-

raleza en Aristóteles, por cuanto las causas en general, y la causa final en especial, tienen en el estagirita un carácter a la vez metafísico y metodológico, pero sin reducirla nunca a un simple principio regulativo del propio conocimiento científico, como ocurrió en Kant. Por el contrario, si la causa final tiene un carácter científico para la razón es porque es causa primordial de lo que hay en lo real (cf. p. 26). Por ello el recurso a la causa final también permite diferenciar la explicación teleológica propia de la metafísica de la naturaleza, de la explicación simplemente atomista, propia de la física y otras ciencias particulares. Y esta es también la razón de por qué «los principios de la *Física* tienen una relación muy específica con los conceptos de la *Metafísica*, lo cual hace muy difícil —por no decir imposible— una diferenciación neta y tajante entre ambas» (p. 25) (Vid. Cap. 1).

En segundo lugar, también definiendo la tesis de que sin recurrir a la causa final no se podría explicar ninguno de los principios y elementos que definen a la filosofía aristotélica de la naturaleza. Y aunque no sea tratada temáticamente, la finalidad está supuesta de un modo tácito como un criterio clasificador que nos permite distinguir entre *los principios del movimiento* y *las causas*, por una parte, como principios que explican el llegar a ser y la corrupción de los seres, y, por otra parte, *los principios de la naturaleza*, que explican el ser actual de aquellos seres que están sometidos a una tensión teleológica hacia un fin y, por tanto, son sujetos del movi-

BIBLIOGRAFIA

miento. La teleología no es sólo un principio que se puede verificar inductivamente en la física, sino que también es una conclusión necesaria de la metafísica que define a los seres físico-naturales, a la vez que es un principio último de la inteligibilidad de la naturaleza (cf. Cap. II).

En tercer lugar, comprueba cómo el principio de finalidad no sólo se aplica a los seres físico-naturales, sino también a la totalidad del Cosmos. Y por una parte se muestra cómo la estructura hilemórfica propia de los seres físico-naturales que tienden hacia un fin es una estructura de potencia/perfección-actual, materia/forma-final, privación/bien-término, cuyo fin último nunca se puede decir que se haya alcanzado plenamente. Y de igual modo también se comprueba cómo la totalidad del Cosmos tiene una estructura semejante que, a partir de una Primera Causa y un Primer Motor, está dirigido por un Fin Último, el *Noesis Noeseos* aristotélico de su Metafísica. Se contraponen así los análisis de la finalidad y del primer motor contenidas en el libro VIII de la *Física* y en el libro XII de la *Metafísica*, contraponiendo las descripciones *mecánicas* y *teleológicas* del mismo y localizando la existencia de un gran número de lagunas e insuficiencias que nunca han quedado resueltas del todo (Vid. Cap. III).

Y en cuarto y último lugar se afirma la efectividad real de la teleología sobre el conjunto de la naturaleza. Y por una parte se comprueba cómo efectivamente la causa formal-final es un elemento central de la explicación de la «phy-

sis», mientras que las causas material y eficiente tienen un carácter necesario pero no suficiente y cumplen una función más bien complementaria, que justifica el carácter en sí mismo insuficiente del mecanicismo. Pero por otra parte también se analiza el carácter en cierto modo determinista que tiene el análisis causal aristotélico, ya que «si las causas son inmanentes y no hay distancia propiamente entre el fin del proceso y la realización del mismo parecería oportuno concluir un determinismo generalizado» (p. 177). Sin embargo, la propia experiencia se opone a esta conclusión en cierto modo inevitable de la *Metafísica*, viéndose obligado Aristóteles a introducir la contingencia y el azar en el mundo sublunar, y reservando el ámbito de la necesidad y de la finalidad absoluta para el mundo celeste. (Vid. Cap. 4).

Por último, y a modo de conclusión, se puede hacer notar cómo, a pesar de la dificultad del tema y de su carácter aporético, la monografía se mantiene en todo momento a un nivel de gran objetividad e imparcialidad, huyendo de fáciles demagogias que podrían conducir a simples planteamientos descalificadores. Por el contrario, el autor ha sabido mantener una actitud valorativa que le ha llevado a señalar puntos valiosos y defendibles del planteamiento aristotélico y aquellos otros que, por el contrario, hoy día pueden considerarse como periclitados e incluso como regresivos, por responder a un contexto cultural que ya no tiene vigencia. Y vistas las cosas desde este punto de vista, no cabe duda que Ramón Queraltó propo-

BIBLIOGRAFIA

ne un gran número de sugerencias y de planteamientos nuevos que claramente exceden el marco de la *Física* y de la *Metafísica* aristotélica y sin duda alguna le obligarán a iniciar otros estudios similares en autores posteriores.

C. O. DE LANDÁZURI

RASSAM, Joseph, *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, traducción del francés por Julián Urbistondo, Madrid 1980, Ediciones Rialp (Colec. «Manuales Universitarios» n.º 24), 339 págs.

Esta *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás* comprende tres trabajos, publicados en diversas ocasiones, que dan origen a las tres partes del libro: 1) Santo Tomás de Aquino, Filósofo; 2) La *Metafísica* de Santo Tomás de Aquino —sin duda la parte principal de la obra—, que comprende a su vez la *Ontología*, la *Teodicea* y la *Antropología*; y 3), finalmente, el *Ser* y el *Espíritu*, textos escogidos de Santo Tomás de Aquino sobre las diversas partes de la *Filosofía*.

La verdadera *Introducción* es la primera parte del libro, donde el autor expone la doctrina del ser y la del existir humano. Sobre estos dos temas vuelve con mayor profundidad y amplitud en la segunda parte.

Esta parte segunda constituye un esbozo magnífico, profundo y claro de la *Metafísica* y de la *Antropología* tomista. El autor sólo se detiene en los temas principales, con

amplitud y hondura. De aquí que, a pesar del nombre de la colección en que ha sido publicado, el libro no es un *manual*, sino de un estudio profundizado de los temas que más interesan a la *Metafísica* y *Antropología* de todos los tiempos.

Comienza con un extenso y penetrante estudio sobre el ser, sobre su realidad íntima y su aprehensión desde «el silencio» de la inteligencia.

Sobre este «silencio» de Santo Tomás el autor había elaborado su tesis doctoral, y constituye el hilo conductor de todo el pensamiento del mismo. Y como él, trata de colocar la mirada de la inteligencia sobre el ser, sin conceptos elaborados a priori, previamente. En una palabra, quiere hacer que el ser se manifieste y le diga al intelecto lo que él realmente es.

En efecto, esta aprehensión del ser no es un concepto elaborado previamente por la inteligencia, sino la acogida del ente —*lo que es*— tal como él se manifiesta al intelecto, a través de los sentidos. El ser es uno y diverso a la vez. En su unidad abarca la multiplicidad y diversidad con que se realiza. Más aún, esta diversidad no tiene sentido sino por la unidad del ser, que se realiza él mismo en todos los entes, pero no del mismo modo. No es un concepto unívoco ni un término equívoco, sino un concepto análogo, uno y múltiple a la vez. De aquí que esta aprehensión sea del ser real concreto, del ser —uno— realizado de múltiples y diversas maneras en los entes de un modo análogo. No se trata del ser abstracto, de máxima extensión y mínima comprensión; eso es una abstracción del ser.

BIBLIOGRAFIA

En síntesis, lo que quiere poner en evidencia el autor es que la filosofía de Santo Tomás no es una construcción a priori de la inteligencia, sino el resultado de aprehender su objeto, el ser, tal cual realmente es, y desarrollar todas sus exigencias o implicancias en él contenidas, siempre centradas en el mismo. Toda la rica filosofía tomista está insertada, alimentada y desarrollada desde el ser.

No podemos seguir al autor en su amplia y rica exposición de este tema fundamental del tomismo, realizada permanentemente bajo la luz esclarecedora de los textos del Aquinate. Porque uno de los valores sobresalientes de esta obra es saber extraer todo el valor perenne del pensamiento del Angélico Doctor a través de sus textos.

En torno al ser el autor desarrolla el tema de la composición de esencia y acto de ser, bajo la comprensión de lo que son el acto y la potencia. Ni la esencia es real sino por el ser, que la causa como acto, ni éste puede darse sin la esencia, que lo causa como potencia. Pero el acto de ser tiene una primacía absoluta, porque es «el acto de todos los actos», el acto del acto esencial o forma, del acto de los accidentes y demás actos a él subordinados; y porque por él, desde el ente, funda la relación inmediata con el Acto puro de Ser de Dios.

La monografía está inspirada, en gran parte, en los trabajos de A. Forrest, sobre la *Estructura Metafísica del Ser* y *El consentimiento al Ser*, cuyos textos son citados de una manera constante. Cita también a Gilson y Geiger. Llama la atención la ausencia de Fabro, que tanto ha pro-

fundizado en la estructura del ente y del ser.

Dios es el segundo tema de la Metafísica. Rassam hace ver la exigencia y la necesidad de su existencia, a partir del ser participado. El ser está entera y esencialmente vinculado con el Ser de Dios, desde el ser del ente finito o participado hasta el Ser de Dios imparticipado, que lo comunica por *creación, conservación y acción de Dios sobre toda la actividad de la creatura*. El ser llega hasta donde llega la acción causal inmediata de Dios. De ahí la evidencia de la existencia de Dios, que Santo Tomás ha puesto en claro, desde su juventud, en el texto del cap. V de *El ser y la esencia*, con toda profundidad y simplicidad. Todos los argumentos o *vías* del Aquinate pueden concentrarse en este tránsito necesario desde el ente que no es sino que tiene contingente o participadamente el ser, hasta el Ser imparticipado de Dios, que da razón inmediata del mismo, como su causa eficiente.

Conviene subrayar la profundidad con que el autor desvela todo el sentido de la *creación* y, en general, la *acción de Dios en todo ser participado*, como causa inmediata del ser en el ente, que no es, sino que posee contingente o participadamente el acto de ser.

Evidente en su existencia, la Esencia de Dios en sí misma nos es casi desconocida. Está más allá de todos nuestros conceptos, tomados siempre originariamente de los entes materiales y, como tales, finitos e imperfectos.

Sin embargo, el conocimiento de la existencia de Dios reclama que de algún modo signifiquemos su Esencia. La inteligencia sólo lo lo-

gra en el claroscuro de la analogía: desde las perfecciones finitas de las creaturas, negando su finitud e imperfección —vía positiva y negativa—.

Rassam concentra luego su meditación en la Existencia, Esencia y Causalidad de Dios en los entes finitos. De los demás Atributos divinos apenas se dice algo al pasar, con lo cual se confirma que no se trata de un *Manual*, sino de una investigación sobre los temas principales de la Metafísica.

El tercer tema de esta segunda parte, central de la obra, versa sobre el hombre. Con una apretada y vigorosa síntesis, desde las bases de la filosofía natural de la materia y forma, en sus diversos grados, estudia el autor la escala de los seres materiales, vivientes y animales hasta llegar al hombre.

Aquí se abordan con detención los temas de la *inteligencia*, el *alma* y la *persona* humana.

El tema de la inteligencia, con su objeto formal trascendente a todo lo sensible concreto, de su espiritualidad y del origen de las ideas está expuesto con rigor y claridad. Otro tanto acaece con el alma humana, espiritual, pero a la vez unida substancialmente al cuerpo, inmortal y con un origen divino. Pareciera que el autor hiciera deducir la inmortalidad del alma de su origen por creación inmediata de Dios, cuando la verdad es la inversa: la espiritualidad y consiguiente inmortalidad exigen el origen del alma por creación inmediata de Dios.

La tercera parte de la obra formula una síntesis de toda la Filosofía, hilvanada con textos de Santo Tomás. Se trata de un noble y utilísimo trabajo. Con sólo su lectura

se puede tener a la vista una síntesis filosófica, elaborada por el propio Santo Tomás, o —más precisamente— por el autor con los textos bien articulados y comentados del Doctor Universal. Se dispone así de los textos pertinentes del Aquinate para fundamentar cualquier tema de Filosofía.

La obra de Rassam, más que una «Introducción», constituye una verdadera contribución al estudio de la Metafísica y de la Antropología en sus puntos fundamentales. Los temas salientes de la Metafísica y Antropología no son tratados a la manera de un Texto o Manual, ni tampoco de un Tratado, sino que están repensados en sus puntos esenciales, mediante una investigación seria y clara.

Además, esa meditación o investigación está sostenida continuamente por los textos de Santo Tomás, que bajo la luz de la misma cobran toda su recóndita fuerza y sentido. Brevemente, se trata de una verdadera contribución a la Filosofía en sus aspectos esenciales de la Metafísica —Ontología y Teodicea— y de la Antropología, seguida de una síntesis bastante completa de los temas de la Filosofía, elaborada con los textos mismos del Universal Doctor.

El trabajo de Rassam contribuirá a un avance de la Metafísica y la Antropología, al colocar sus principales temas y sus soluciones bajo una nueva luz, emanada siempre de la doctrina más pura del Aquinate.

La obra ha sido traducida cuidadosamente por Julián Urbistondo,

BIBLIOGRAFIA

para la Editorial Rialp de Madrid, que la ha presentado en una pulcra y elegante edición.

Dr. OCTAVIO N. DERISI

SAMEK LODOVICI, Emanuele, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano 1979, 255 págs.

Hechos por todos conocidos como la devastación de la cultura, la degradación moral tanto rural como urbana, la pornografía, el terrorismo, etc., que se han ido sucediendo a lo largo del tiempo, pueden parecer inconexos entre sí, cuando en realidad son perfectamente inscribibles en el seno de un proceso unitario.

El profesor Samek Lodovici, recientemente fallecido, ha realizado con estos escritos un fino análisis interpretativo de la disolución contemporánea, con el propósito de mostrar su unidad de fondo: las diversas circunstancias que convulsionan la sociedad de hoy son tantas manifestaciones del influjo gnóstico de la cultura.

Aunque el movimiento gnóstico (originario del siglo II d.C.) parezca un hecho histórico más, y lejano, sus tesis fundamentales perviven en nuestros días, impregnando las ideologías. La gnosis es un saber posesivo, un saber de contacto que, aún afirmando la realidad del mundo como producto de una fractura, de una caída, mantiene la esperanza en la salvación, a través de los 'iluminados' gnósticos, que poseen los 'instrumentos' de la redención: porque la salvación es una técnica, lo cual excluye el que se den en la realidad aspectos que nos sobrepasen, y, por tanto, que se tenga ne-

cesidad de una gracia. De este modo, la humanidad se mueve inmersa en un dualismo sociológico: de un lado los 'iluminados', que permanecen indemnes en medio de cualquier experiencia, y de otra el resto de los hombres, pobres individuos sometidos a una regla de vida precisa y despreciable, tan despreciable como el derecho y toda institución en general, y como toda ley moral en particular.

Al afirmar la analogía existente entre Dios y el mundo, el autor explica que la tradición greco-cristiana mantenga la imposibilidad tanto de su identificación como de su alteridad total. Se convierte así en enemiga de la mentalidad gnóstica antianalógica, para la cual, una vez puestas en marcha las técnicas de salvación, no existe razón alguna para dudar de que el mundo será cambiado puntualmente, hasta coincidir con la *civitas Dei*.

La visión cristiana del universo constituye un preventivo frente a la tentación absolutizante gnóstica, que huye de este mundo mientras continúe el percibir en él el 'escándalo' de la limitación, de la necesidad, del sufrimiento, de la muerte. En los sacramentos de la salvación cristiana se da *ahora* (no en el futuro), de hecho, un puente entre lo divino y lo humano. El sacramento no es un símbolo pensado de una salvación posible, sino el anticipo concreto de una redención real. La condición humana es tal que en ella se entrelazan bien y mal de una manera inseparable, que no permite establecer severas divisiones maniqueas. El gnóstico rechaza esta realidad de dos modos, cuyo análisis constituye el nervio que une todos los artículos.

BIBLIOGRAFIA

En primer lugar, nos encontramos con un rechazo —ataque— frontal a los principios del cristianismo, hasta vaciarlos de contenido por medio de una 'desmitificación' que se diversifica en modalidades como la 'historización' (el mensaje cristiano como una divinización *post rem* de los datos originales, realizada por los primeros discípulos); la 'ideologización' (cristianismo como transformación de intereses de clase); la 'alegorización' (los dogmas manifiestan un proceso de personización de lo divino); la 'psicologización' (los dogmas son signo de necesidades psicológicas, y de procesos de proyección, fuera del hombre, de procesos psíquicos); la 'existencialización' (la verdad-para-mí del mensaje cristiano es su esencia); y la 'racionalización' (exclusión sistemática de la existencia de misterios de derecho, a favor de su existencia de hecho). Aquí se encuadran los dos primeros artículos del libro: en el primero se trata del ataque desde el exterior del cristianismo con instrumentos de la reducción sociológica y psicológica; el tema del segundo es el ataque desde el interior del mundo católico, por medio de la historización y racionalización.

Mientras el primer rechazo iba dirigido a la doctrina, el segundo se enfrenta a los portadores, y, con ello, a la praxis concreta del comportamiento cristiano. Es una verdadera revolución cultural en sentido amplio, porque tiende a reconstruir un nuevo modo de vivir, hablar y comunicarse. Su mensaje fundamental, que va penetrando sutilmente en la vida cotidiana, es que no hay nada real que una, no hay un orden del ser ni una natu-

raleza humana, sino que cada individuo es un yo absoluto, sin Dios ni señor, dueño de infringir todo ordenamiento moral, porque frente a este yo absoluto, todos los demás no son más que bestias de carga. Este ataque utiliza medios de comunicación social, el lenguaje, los difusores de ideales, y las personas e instituciones por esencia educativas: la familia, la mujer, soportes vitales para la transmisión de una tradición. Quebrando los ganglios centrales de esta transmisión (el lenguaje con el que la tradición habla, los instrumentos con que se difunde, los ámbitos que nos ayudan a comprenderla y practicarla), esta tradición está abocada a la muerte. Hasta aquí los dos extremos del ataque, macro y microestructural.

La última sección del libro tiene la ambición de apuntar pronósticos, haciendo una incursión entre los diversos autores que proporcione un veredicto sobre los límites de la razón iluminística: por todas partes aflora la necesidad de salir de su esclavitud, y consecuentemente el rechazo de la distorsión que supone otorgar un sentido exclusivamente positivo a la idea de progreso, y no ambivalente, es decir, de movimiento entre el bien y el mal: no todo progreso, en cuanto tal, se constituye automáticamente en un bien.

Finalmente se encuentran dos importantes defensas del derecho. Para el gnóstico, la ley es por esencia el máximo obstáculo al afán de omnipotencia (en palabras de Sergio Cotta, «a la metafísica de la subjetividad»), pues está plenamente convencido de gozar de una libertad absoluta, como corresponde únicamente a Dios. Este rechazo no es

BIBLIOGRAFIA

otra cosa que el rechazo de la condición finita, porque nuestro modo de ser libres pero bajo la ley es la marca de la condición humana, tanto en el plano físico como en el moral.

El último artículo se propone como una salida segura: una salida de las mentiras ideológicas y una búsqueda de una cultura posible. La cultura del recuerdo, como dice el título, es la única capaz de impedir que seamos inútilmente alfabetizados, apenas con un solo gesto: el de no olvidar.

SONSOLES DE LACALLE

SILVER, Philip W., *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de «Meditaciones del Quijote», de Ortega y Gasset*. Madrid, Alianza editorial, 1978. Versión española de Carlos Thiebaut Luis-André. 177 páginas.

Philip W. Silver, que considera a Ortega como el mayor de los filósofos españoles después de Suárez, intenta en su libro un «repensamiento del proceso que condujo a Ortega a su sorprendentemente temprana madurez filosófica, y quiere explicar la constante e incondicional fidelidad de Ortega a su primer libro» (p. 11).

Siguiendo el dicho de Ortega de que «sólo comprendemos lo que hemos visto nacer», el autor pone de relieve las circunstancias culturales, científicas, filosóficas, tanto de España como de Alemania, así como las actitudes del propio Ortega que permitieron la gestación de su propio pensamiento. En el libro se realiza un examen de la situación de

indigencia filosófica que Ortega encontró en España frente a la riqueza de cultura y ciencia que veía en una nación como Alemania (cap. 1 y 2), para pasar después a analizar lo asimilado por Ortega en Mamburgo y sus esfuerzos por liberarse del peso del idealismo de la escuela neokantiana de Cohen y Natorp, y los contactos con los escritos de Husserl, Scheler, Brentano, Aristóteles..., así como el conocimiento de la psicología fenomenológica (cap. 3 al 6).

De este modo, algo que ni siquiera el mismo Ortega estimó oportuno hacer —incluso a sus más allegados—, se intenta en esta obra: elucidar los pasos inherentes a la evolución de su pensamiento. En este análisis se pone de relieve que fue el sistema lo que Ortega encontró en el neokantismo y que el método lo obtuvo de la fenomenología. Sistema y método de un pensamiento que se gesta entre 1911 y 1914 y que sale a la luz con la publicación de *Meditaciones del Quijote*. Este pensamiento ha supuesto algunos pasos importantes que Silver resume del siguiente modo: «comenzando como neokantiano no convencido y con voluntad de científicidad, quedó tan sojuzgado por la psicología descriptiva de *Investigaciones Lógicas* de Husserl, y por la antropología filosófica del primer Scheler, que se resistió ante el aparente cambio de rumbo husserliano de *Ideas* en 1913. Su subsiguiente reacción fue tan fuerte que le convirtió en el primer fenomenólogo existencial» (p. 102). De este modo, el autor sostiene que Ortega, si bien repudió la fenomenología trascendental, se adelantó a descubrir la dirección que adoptaría la fenome-

BIBLIOGRAFIA

nología futura y construyó una fenomenología mundana que denominó Razón Vital o Histórica.

Concluye la obra con un análisis de las *Meditaciones del Quijote* (cap. 7) y un Epílogo (cap. 8). En el primero, más que un comentario, el autor hace una «lectura» de las *Meditaciones*. Con ella intenta hacernos ver la preocupación de Ortega por hacer salir a los españoles de su «impresionismo» para conseguir una visión más profunda, una visión que permita «ver el bosque» sin dejar de «ver los árboles»: ir de las impresiones a los conceptos, de lo material a lo ideal, a lo cultural. Según el autor, Ortega enseña en las *Meditaciones* la necesidad de la cultura y el concepto, así como la forma de conseguirlos, si bien tiene muy presente que «sólo un loco podría elegir el fantasma de un concepto en vez de la realidad misma. Pero, al mismo tiempo, una cosa sólo se alcanza por el pensamiento...» (p. 154). El concepto no es un sustituto de la «espontaneidad de la vida» sino un instrumento para su posesión y tematización.

De este modo, viendo lo que Ortega silencia y dice en su obra sobre España, la novela, el Quijote..., P. W. Silver sostiene que en cada caso es un reflejo de su principal tesis filosófica: que la «vida humana» es la realidad básica, una dialéctica de esfuerzo y resistencia de «ser-desde-dentro» y «ser-desde-fuera», de *aesthesis* (ser) y *logos* (tener), y de ahí su nombre de *Razón Vital o Histórica* (Cfr. p. 162).

En el epílogo se ofrecen algunas consideraciones sobre la obra de Ortega en su conjunto. Se considera que las circunstancias históricas y culturales han impedido una lectu-

ra abierta y sin prejuicios de sus textos y, frente a los que sostienen que Ortega era deudor de filósofos como Cohen, Scheler, Dilthey, Husserl, Spengler y Heidegger, el autor afirma que, normalmente, tras un minucioso análisis se prueba que tales influencias son inexistentes.

En definitiva, consideramos que Philip W. Silver, con su obra, aporta un interesante estudio sobre la originalidad del pensamiento de Ortega.

A. PACHECO JIMÉNEZ

VÁZQUEZ, J., y GUISAN, E., *Aproximación analítica al pensamiento de Platón*, Universidad de Santiago de Compostela, 1982, 130 páginas.

Posiblemente no haya mejor magnitud para determinar el «clasicismo» de los clásicos que su inagotable virtualidad inspiradora. Cuando el investigador, eludiendo los temores suscitados por los innumerables estudios dedicados al pensador clásico, decide tomarlo como inequívoca fuente sugeridora, es porque ha detectado en él un modo de filón inagotable de pensamiento genuino, eternamente nuevo. El continuo tratamiento y discusión del pensador clásico no merma su actualidad ni mengua su novedad. Nunca, por mucho que se haya dicho, queda dicho todo sobre los clásicos. De ahí su perennidad; de ahí su frescura.

El estudio que reseñamos, abordado «desde planteamientos totalmente contemporáneos», es una prueba inequívoca de cuanto decimos. Ninguna de las formulaciones sobre el pensamiento de Platón ha

BIBLIOGRAFIA

sido exhaustiva. Ninguna es la última. Caben nuevas e inéditas perspectivas, como ésta que «se hace a la luz de las aportaciones de la *filosofía analítica contemporánea*», cuyo resultado no puede ser más que mostrar la grandeza del griego junto con la jovialidad de su pensamiento.

El estudio arranca de una singular observación: Platón, a pesar de su presunta familiaridad, sigue resultando un enigma. Basta para comprobarlo con que atendamos a las distintas —y aun contrapuestas— valoraciones de su pensamiento y figura. Desde «defensor de la soberanía de la ley sobre las arbitrariedades individuales», como viene a considerarlo Glenn R. Morrow, hasta decidido enemigo de «la sociedad abierta», como gusta de caracterizarlo Karl R. Popper, hay un sin fin de interpretaciones difícilmente compatibles. Si a esto se añade que, propia y rigurosamente, «no existe un sólo 'Platón' doctrinal sino, cuanto menos, tres distintos» —el socrático, el 'mítico' y el autocrítico—, se entiende la pertinencia del estudio y el esfuerzo desplegado por contribuir a acercarse más aún al núcleo decisivo de su pensamiento.

Consta la obra de dos partes perfectamente diferenciadas. La primera de ellas —Ontología y teoría del conocimiento— ha sido escrita por J. Vázquez y pretende el nada despreciable empeño de lograr una interpretación ajustada del núcleo metafísico del platonismo. Tras una exposición de la teoría del conocimiento y del lenguaje, tal como quedó formulada en el *Cratilo*, J. Vázquez analiza sucesivamente la doctrina del Platón mítico, la revisión crítica de la teoría de las ideas y

del conocimiento sensible, tal como la formulara el llamado Platón autocrítico en el *Parménides* y en el *Teeteto* respectivamente, y, por último, se acomete un riguroso y bien construido estudio del *Sofista*, haciendo hincapié en sus aspectos ontológicos y gnoseológicos.

Más importante nos parece, sin embargo, la segunda parte de la obra, pues, a una forma indudablemente novedosa de abordarla, se une el carácter generalmente menos tratado —habiéndolo sido mucho— de la filosofía práctica platónica. La autora de esta parte, Esperanza Guisán, ha sabido acertar en la elección del repertorio de tesis fundamentales del pensamiento práctico de Platón, que queda expresado de forma genuina mediante la exposición de las obras más características, sin que la concisión del estudio suponga merma de su altura especulativa.

Para lograr una ajustada y precisa exposición de la filosofía práctica platónica, la autora examina, en primer lugar, el «contexto sociocultural de la filosofía práctica platónica» (pp. 61-85). Ello exige, por su parte, tomar oportuna cuenta de la «actitud de Platón frente a la democracia», confusa en exceso por posturas radicales, como las de Farrington o Popper. Con objeto de ponderar las afirmaciones de esos autores, E. Guisán sostiene que «la 'reacción' de Platón ha de entenderse, pues, dentro del marco del segundo período de la Ilustración, y los ideales platónicos han de ser contrastados con aquellos que estaban en vigor al finalizar la guerra del Peloponeso, período en el que tiene lugar la desintegración de los ideales de Pericles, que intentaban

conjugar la idea del Estado y las libertades individuales» (p. 63).

El estudio del contexto del pensamiento platónico exige, además, hacerse cargo de los «antecedentes de la filosofía práctica platónica» (pp. 65-69).

El «carácter antropocéntrico o teocéntrico de la obra de Platón», minuciosamente examinado a través de las opiniones de Nowell-Smith, Shorey, Jaeger y Grube, da paso a un tema de más enjundia: el del «puesto de la razón en la ética platónica» (pp. 73-78).

La primera parte termina con una «caracterización de la filosofía práctica platónica y su contraste con los ideales de Pericles» (pp. 78-85). Seméjante comparación y contraste se hace al hilo de algunos de los más significativos pasajes del conocido discurso de Pericles a los atenienses.

Pero la fundamental del trabajo de Esperanza Guisán es la segunda, donde se acomete específicamente el estudio de los postulados prácticos platónicos, de su desarrollo y de la lógica de su justificación (87-124).

Por una parte, Platón se ocupa de definir lo «bueno como medio», «lo correcto de las conductas» (rightness); mas por otra, en el *Filebo*, «se busca la definición de la propia bondad (goodness), es decir, aquello en función de lo cual una conducta o una vida merece ser llamada justa o correcta» (p. 112). La solución platónica se destaca frente a la propuesta de Filebo, para quien «el placer es el fin normal de todo lo que vive y es aquello a lo que todos deben aspirar, de esta manera él es el bien universal y estas dos expresiones 'bueno' y 'agradable' no se aplican con rectitud sino

a una y la misma realidad» (p. 112. *Filebo* 59 d.). Naturalmente, Platón «niega esta unidad y pretende que, lo mismo que tienen dos nombres, el bien y el placer, tienen asimismo dos naturalezas diferentes, y que la sabiduría tiene más parte en el bien que no el placer» (ibid.). La propuesta platónica incurre, a juicio de E. Guisán, en *falacia referencialista*, el mismo error que cometerá G. E. Moore —deudor inequívoco del pensamiento platónico en este punto— al definir «bueno» como una singular cualidad no-natural.

La parte final de la obra de E. Guisán (pp. 115-124) aspira especialmente a aclarar los intentos justificativos platónicos de la conducta moral, pues el griego trata «no sólo de definir la moralidad de nuestras acciones, sino que además quiere ofrecernos, en todo momento, *razones* que nos estimulen a ser morales» (p. 115). Dos postulados fundamentales resumen los modos de argumentación platónica al respecto: «Todo el mundo desea el bien» (pp. 116-117) y «Vale la pena ser moral» (pp. 117-124).

Como valoración de la obra, nos parece oportuno hacer algunas consideraciones finales. Ciertamente la perspectiva es bastante novedosa, y el estudio está bien construido y tiene altura especulativa. No obstante, algunas tesis nos parecen susceptibles de revisión crítica, y otras están tratadas de manera insuficiente. Acaso la brevedad de la obra sea culpable de este último inconveniente, que en ningún caso merma el interés de la obra y el puesto importante que merece ocupar dentro de la inmensa bibliografía sobre Platón.

J. L. DEL BARCO COLLAZOS