

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 Coordenadas 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 (principiativa-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

BIBLIOGRAFIA

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