

BERNSTEIN, Richard J., *Praxis y Acción*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, 346 págs.

Gabriel Bello Reguera publica ahora la traducción de la importante obra de Bernstein *Praxis y Acción*, cuya versión original data de 1971. La actualidad del tema —también durante la década de los 70— de la acción humana en los ambientes anglosajones hace que haya obras valiosas que no se ven recogidas en el trabajo de Bernstein. Es, sin embargo, éste, sin duda, un trabajo de gran valor e importancia.

Afirma Bernstein la necesidad de emprender un diálogo fecundo entre los diversos movimientos filosóficos, tal como ha sido desarrollado, por ejemplo, por Habermas, Hampshire, MacIntyre y Taylor (cfr. p. 19). Desde este diálogo que el autor pretende entablar se verá cómo “la investigación de la naturaleza, el *status* y el sentido de la *praxis* y de la acción se ha convertido en el tema dominante de los movimientos filosóficos más importantes desde Hegel. La aspiración esencial de este estudio es comprender lo que cada uno de estos movimientos nos ha estado diciendo sobre la acción, cómo debe ser caracteri-

zada, qué cuestiones han de ser afrontadas para introducirnos en los problemas de la acción y cuál es la significación de la acción en el intento de comprender lo que es el hombre” (pp. 13-14).

Se propone Bernstein mostrar el interés de cuatro movimientos filosóficos aparentemente dispares en el tema de la *praxis*, de la acción propiamente humana, y de realizar un análisis comparativo. La comparación de estas cuatro doctrinas —marxismo, existencialismo, pragmatismo y analítica— resulta muy esclarecedora de la noción de *praxis*. La comparación viene posibilitada por la derivación, que realiza Bernstein, de estas corrientes doctrinales de Hegel.

Esta unificación en el punto de partida de los autores estudiados señala, a la vez que el logro principal de la obra, su más profundo límite. Pese a las numerosas referencias a Aristóteles a lo largo de toda la obra, el horizonte filosófico viene determinado por el pensamiento hegeliano. Quizás una confrontación con Aristóteles hubiera supuesto una amplificación del campo visual no desdeñable.

Las cuatro corrientes estudiadas por Bernstein convergen en

BIBLIOGRAFIA

ofrecer una nueva visión del hombre. La imagen del hombre heredada de la filosofía moderna, y aun de la más antigua, estaba tergiversada. "Y lo estaba no sólo por la preocupación del hombre como cognoscente, sino por cierta manera de enfocar lo que el conocimiento es o debe ser, la que lo ve 'incurablemente contemplativo'" (p. 22). Así, el esfuerzo común que muestra el autor, es el esfuerzo por comprender al hombre como agente, como "un ser activo, metido en la práctica por los cuatro costados" (p. 22).

Las 70 páginas que constituyen la primera parte son dedicadas al pensamiento de Marx. Según Bernstein la noción de *praxis* en Marx "es el resultado de la crítica dialéctica del *Geist* de Hegel" (p. 29). Así, tras exponer el pensamiento hegeliano a este respecto y la pertinencia de la crítica marxista, se expone el pensamiento de Marx, encontrándose en él, "una unidad dialéctica" (p. 68). El mismo autor resume su aportación claramente. "Hemos intentado justificar nuestra afirmación de que la *praxis* es el concepto central del punto de vista de Marx y sistematizar el significado que le confiere. Lo que en principio parece ser una maraña caótica de significados —*praxis* como actividad humana, producción, trabajo, alienación, crítica implacable y práctica revolucionaria— son aspectos de una teoría del hombre y su mundo única, abarcadora y coherente. Nuestra atención ha estado centrada ante todo en el desarrollo de una interpretación del significado y

del lugar central de la *praxis* en Marx" (p. 88). Finaliza el autor esta parte señalando la importancia y relevancia actual del pensamiento de Marx y cómo "aunque no hay ni una sola afirmación o tesis de las establecidas por Marx que no exija una revisión crítica significativa, el partir de las reflexiones de Marx sobre la *praxis* constituye uno de los indicadores más claros para comprender críticamente nuestra realidad social presente, y para llegar a una comprensión mejor de lo que el hombre es y puede llegar a ser" (p. 91).

En la segunda parte, se enfrenta el autor al pensamiento de Kierkegaard y Sartre, entendidos también como críticos de Hegel. Las ideas rectoras del pensamiento existencialista pueden ser interpretadas como comentario crítico de otro capítulo de la *Fenomenología*, "la Conciencia Infeliz". Lo que subyace a la *Fenomenología* es el esfuerzo del yo por descubrirse a sí mismo, por realizar toda su libertad potencial y autoconocerse. Es en la mediación de la razón que Hegel introduce donde irrumpe la crítica de Kierkegaard y Sartre. Tal mediación es fraudulenta. "Si Hegel está equivocado, lo que se impone es repensar las categorías básicas y tratar de ver cómo y por qué lo está, por qué el hombre no podrá nunca 'rebasar' la conciencia infeliz y cómo la mediación de la razón, piedra angular de la filosofía de Hegel, no es más que una ilusión y de las grandes. Si no podemos ir más allá de la conciencia infe-

BIBLIOGRAFIA

liz, entonces debemos afrontar con autenticidad el desafío que nos lanza esta situación a vivir nuestra vida como seres individuales cuya indeclinable condición humana es el vivir alienados. Si de verdad este reto llega hasta nosotros, entonces, la conciencia, la existencia y la acción llegan a ser importantes en condiciones que Hegel (según afirman Kierkegaard y Sartre) jamás entenderá realmente" (p. 107).

Tras señalar la dificultad que supone el uso de pseudónimos por Kierkegaard y de exponer el pensamiento de Clímacus y Anti-Clímacus, señala Bernstein un grave peligro en la comprensión del pensamiento kierkegaardiano: la tentación de formular "la nueva verdad filosófica de que vivimos en una condición de conciencia infeliz y de que no existe ni puede existir mediación posible en nuestra existencia como individuos. Finalmente podemos caer en la trampa de convertirnos en voceros de la interioridad. Podemos autoengañarnos asegurando que el cristianismo es paradójico, pero que si estamos interesados en nuestra felicidad eterna es mejor aceptar el riesgo de la fe" (p. 131). La propia decisión existencial no es ni puede ser justificable. Por ello, "resulta que al final, la fe exigida a un cristiano no es en absoluto lo que parece ser, no pertenece a nuestro propio hacer. Solamente aquellos que 'se mantienen vivos en estado de muerte' están 'maduros para la eternidad', sólo aquellos —y esta es la más incomprensible de las

paradojas humanas— están dispuestos para ser salvados por la gracia de Dios" (p. 132)).

L'Être et le Néant de Sartre es interpretado como un comentario al comienzo de la lógica de Hegel. Entre el Ser-en-sí y el Ser-para-sí no cabe mediación posible. El ser-para-sí está condenado a intentar llegar a identificarse con un ser-en-sí. Este intento, *la mauvais fois*, es según Bernstein insuperable. También la autenticidad es, en el fondo, *mauvais fois*. "Si cualquier cosa que elegimos y hacemos es una manifestación de nuestra libertad radical que se funda en nuestra propia 'nada', en tal caso no habrá nunca ni podrá haber alguna buena razón para elegir un curso de acción mejor que otro. Si pensamos que la lucidez prevalece sobre el autoengaño, si pensamos que es mejor afirmar la libertad de cada hombre en lugar de alguna otra condición, si pensamos que tenemos alguna razón objetiva para trabajar por una sociedad humanística, en tal caso estamos atrapados en nuestra propia mala fe. Si 'todas las acciones humanas son equivalentes', no debemos vacilar ante la conclusión última de que no hay diferencia alguna (ética) entre lo que hagamos. No tenemos ninguna razón para admirar al filósofo que lucha denodadamente por comprender la naturaleza de la realidad humana, más que al conductor de pueblos o al borracho. Pero si esto es verdad, y yo he mantenido que esta es la conclusión inevitable de la ontología de Sartre, en tal caso no hay razón

BIBLIOGRAFIA

para admirar, respetar o valorar (sea implícita o explícitamente) al individuo que vive 'auténticamente'. Sartre puede haber intentado aislar esto como la actitud o el valor humano básico más importante, pero su propio análisis corroe este valor. Una investigación filosófica que intenta dramatizar el sentido de la elección y acción individuales, acaba por poner de manifiesto su completa insignificancia" (p. 169). La sentencia acerca del nihilismo sartreano no puede ser más rotunda.

En la tercera parte expone Bernstein las aportaciones de Pierce y Dewey. Se subraya su concepción del hombre como experimentador activo, su crítica de "la metáfora del fundamento" y del punto de vista del cognoscente como expectador pasivo, la unión de teoría y *praxis* que supone la conducta autocontrolada, etc. Señala finalmente Bernstein cómo en Pierce falta "una teoría coherente del yo que dé sentido a la idea de autocontrol" (p. 204). Tras exponer la noción de experiencia en Dewey, su visión del hombre como "un agente-paciente orgánico" (p. 220) y el acercamiento a Aristóteles que supone la concepción de Dewey de los juicios prácticos, se expone el error fundamental de Dewey. "El fallo fundamental de Dewey es el fallo en no ser genuinamente radical, en no ir hasta las raíces. Su fe en la inteligencia creativa es cándida, pues subestima el poder de las fuerzas sociales, políticas y económicas que pervierten y corrompen este 'ideal'. A despe-

cho de la intención de Dewey, las consecuencias de su filosofía son la perpetuación de las lacras sociales que pretendía extirpar" (p. 234).

En la cuarta parte acomete Bernstein la aportación de la filosofía analítica distinguiendo tres fases en el tratamiento que ella hace de la acción.

En los primeros desarrollos del pensamiento analítico—Carnap, Russell, Ayer, Wittgenstein— el tema de la acción humana carece de interés. La razón de ello es que en la primera generación de analíticos "en su interés por los fundamentos del conocimiento, o por la representación clara de una gramática lógica de enunciados y proposiciones significativas, jamás hubo un enfrentamiento serio con la maraña de cuestiones en torno a la comprensión, descripción y explicación de la acción humana. En estos filósofos, igual que en el caso de Carnap, opera una convicción *a priori*, según la cual en la acción humana no hay nada significativo o importante que no pueda ser reducido o traducido a un lenguaje más elemental y básico, al menos en principio. Lo que no puede ser reducido de esta manera es ilegítimo, absurdo o inefable" (p. 251).

Este supuesto reduccionista fue criticado duramente por los analíticos postwittgenstenianos. Estos "teleólogos" defienden la irreductibilidad de la acción a otros conceptos. Esta irreductibilidad conlleva un dualismo, una brecha infranqueable entre movimiento físico y acción.

Se exponen finalmente las crí-

BIBLIOGRAFIA

ticas que el grupo de Oxford ha sufrido, deteniéndose especialmente en la de Feyerabend y Ch. Taylor. Según ellos, opinión que comparte Bernstein, éstos han venido a caer en un apriorismo similar al de los "reduccionistas". Si el sistema conceptual necesario para explicar la acción humana no puede ser reducido, quizá sí puede ser sustituido. La crítica a estos sostenedores de la "hipótesis del desplazamiento" habría que buscarla, según el autor, en la teoría de "la invariancia y el cambio del significado".

En resumen, es ésta una obra sólida, de gran interés pese a las posibles discrepancias en el tratamiento de algunos puntos. Contiene un buen aparato bibliográfico, en inglés, que si bien no es exhaustivo, sí es muy completo, aunque como ya se ha señalado las aportaciones que a este tema, especialmente dentro de la analítica, se siguen haciendo, no son desdeñables. Pero este es un tributo necesario que se ha de pagar por la actualidad.

JORGE VICENTE ARREGUI

ECHARRI, Jaime, *Humanismo científico y Humanismo natural*. Publicaciones de la Universidad de Deusto. Bilbao, 1979, 485 pp. 23×15.

Estos "Estudios Filosóficos" que nos presenta el físico y filósofo J. Echarri recogen una serie de trabajos sobre "Filoso-

fía de las Ciencias" que, aunque ya fueron publicados en artículos dispersos, contribuyen con su adecuada reedición original al desarrollo de la investigación filosófica de la ciencia de la naturaleza, al ponerlos hoy al alcance relativamente fácil de cualquier nuevo estudioso interesado en esos temas, de los que tanto necesitamos aquí y ahora.

Esos "Estudios" están agrupados en tres partes con sus epígrafes correspondientes: "Humanismo Científico: Cuestiones básicas"; "Humanismo Científico: Cuestiones particulares" y "Humanismo Natural".

En la Parte Primera: "Humanismo Científico: Cuestiones básicas" piensa el autor que no es posible una interpretación, ni una hermenéutica correcta de los "resultados" o "hechos" científicos, sin una fijación previa del "verdadero estatuto epistemológico y ontológico" (9/10). Comienza el Prof. J. Echarri con uno de los problemas más importantes que hoy se presentan en el seno de la ciencia, desde el punto de vista de la epistemología, me estoy refiriendo al "Carácter cuasi-conceptual del espacio y del tiempo" (15-57), que trata de elaborar en sus dimensiones actuales y con "pensamiento español" (16). Pasa después a analizar la "Racionalidad propia de las ciencias" (59-79), dando una "solución propia e inmanente" (60), según el módulo "cuasi-conceptual" (61 ss.) que no "expresa "in terminis" una propiedad real de los procesos naturales, aunque sí se funda en la realidad de los mismos" (355).