

T. CALVO - R. AVILA (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la Interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de P. Ricoeur* (Barcelona, Anthropos 1991). Traducción del francés de J. L. García Rúa, 448 pp., 13 x 20 cm.

Este volumen recoge el conjunto de ponencias y comunicaciones que, en torno al pensamiento de Paul Ricoeur, se pronunciaron en la Universidad de Granada entre el 23 y el 27 de noviembre de 1987. Las ponencias componen una gran primera parte del trabajo, en ellas, distintos especialistas tienen la ocasión de debatir con el propio Ricoeur sus intervenciones. Sin lugar a dudas, el lector agradecerá el minucioso —y plateresco— trabajo que ha supuesto para los recopiladores poder ofrecer la respuesta de P. Ricoeur a cada una de las intervenciones.

En las ponencias se ha pretendido la realización de una globalización del pensamiento de Ricoeur. Síntesis más ceñida a las participaciones de los conferenciantes que a la estructura o problemas con los que Ricoeur se sigue debatiendo. A tal fin, los dos primeros trabajos se detienen en una presentación general de toda la obra (M. Maceiras) y sus relaciones con la fenomenología. En este punto, Antonio Pintor considera que la base y el punto de partida de Ricoeur se encuentra en la fenomenología (entendida como el conjunto que forman la obra de Husserl y las herejías que ésta provocó) como línea capaz de vertebrar los múltiples desarrollos de su filosofía, como *una pensar que es, a la vez, una filosofía del sujeto y una filosofía del sentido*.

Dos aspectos merecen destacarse en la intervención del profesor Pintor, por un lado la precisión con la que se detiene en el planteamiento que realiza Ricoeur de la «eidética de lo volitivo» (pp. 86 ss.) y, por otro, el análisis que realiza de las discrepancias que Ricoeur mantiene con el existencialismo con respecto al problema del mal moral. Problema que en la obra de Ricoeur se plantea desde un análisis fenomenológico de «la falta» y la «culpabilidad». A este respecto, en su respuesta al profesor Pintor, el mismo P. Ricoeur reconoce que fue la eidética husserliana la que intentó poner a prueba en *Le volontaire e l'involontaire*. Con ello «lo involuntario revelaba la opacidad del yo en el yo puedo del yo quiero» (p. 114) y se incidía en una problemática que ha perdurado en todo Ricoeur: el papel de la «abstracción» y su relación con la opacidad del sí mismo. Si a esto añadimos que el propio Ricoeur reconoce en esta respuesta que «cometí el error de llamar empírica de la voluntad al tratamiento de la voluntad bajo el régimen de la culpa» (p. 115) y que «lamenta... el infeliz empleo del término empírico» (p. 116), podemos hacernos una idea del tipo de ontología hacia el que puede apuntar esta «herejía fenomenológica». «¿Es la categoría de realidad "la última", como acabamos de oír a Ricoeur, o es la "primera"?», se pregunta, un tanto perplejo, A. Pintor (p. 103).

En el tercer trabajo se analiza uno de los cambios más interesantes de la obra de Ricoeur, el que va desde una concepción de la hermenéutica como una *interpre-*

tación de los símbolos a una concepción de la hermenéutica como *interpretación de los textos* (T. Calvo). Otros ponentes también profundizaron en esta dimensión hermenéutica, así, Mauricio Beuchot, la enuncia como «Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis». Resulta interesante y esclarecedor el acercamiento que este autor realiza a la «verificación de la experiencia psicoanalítica» comparada con otros tipos de verificación en un contexto psicológico (194 ss.).

Los interesados en la especificidad del lenguaje religioso y el tipo de relato que determina la narración bíblica, disponen de dos útiles trabajos. J. M.^a Rubio se pregunta por la especificidad del texto religioso y por las implicaciones del mismo, ligando estrechamente el fenómeno de la *interpretación* con el de la *proclamación*. Con ello se logra una integración de metáfora y símbolo que permite ofrecer el pensamiento de Ricoeur como una «hermenéutica crítica» (236-237). Guy Petitdemange presenta la hermenéutica bíblica en la que el «nombrado» (Dios), moviliza la hermenéutica filosófica y hace de ella su *organon*. La reflexión, que lleva por título «Relato bíblico y miseria del presente» profundiza brillantemente en el completo tema del mal y la historia humana. La profundidad con la que es planteada la cuestión religiosa lleva a que se piense no como solución o respuesta sino como réplica (277). En este mismo orden de cuestiones se sitúa la reflexión de M. Peñalver sobre las metáforas del tiempo, explorando los modos discursivos que en Ricoeur aparecen como correlación con las perplejidades que despierta la experiencia de la *discontinuidad* y la *diferencia* (333).

La llamada «filosofía práctica» se halla representada por dos intervenciones. Por un lado, la de J. M. Navarro, preguntándose por la matriz ontológica del pensamiento de Ricoeur. Matriz que analiza desde una hermenéutica del «*je suis*» determinada por dos problemas básicos, a saber, la tematización de la existencia y la libertad. Por otro, un esclarecedor trabajo de Olivier Mongin sobre las paradojas de lo político, cuya réplica permite a Ricoeur solidarizarse, de nuevo, con su brillante maestra, H. Arendt (332).

Aunque no recoge todas las comunicaciones que se presentaron, en la segunda parte del libro nos encontramos con variados y desiguales trabajos. Debemos destacar los de J. Pérez de Tudela, «Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico»; A. Gabilondo, «La intriga y la trama: la Poética de Aristóteles en Ricoeur», y J. Antonio Pérez Tapias, «Utopía y escatología en Ricoeur». El libro se completa con algunos datos biográficos y bibliográficos de Ricoeur, datos que acompañan su interesante aportación sobre «Autocomprensión e Historia» en la que el autor diseña las líneas maestras de su *Autorretrato*. O, lo que es lo mismo, cómo sin Husserl, G. Marcel o E. Mounier hubiera sido imposible su «herejía fenomenológica».

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

A. DOMINGO MORATALLA, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer* (Salamanca, Universidad Pontificia 1991) 363 pp., 23 x 17 cm.

Esta amplia obra es la primera en nuestra lengua que busca una exposición completa y sistemáticamente articulada de uno de los filósofos fundamentales en la segunda mitad de este siglo. El empeño es tan loable como arriesgado; la obra de Gadamer está muy próxima en el tiempo y está dispersa en multitud de lugares parciales que dificultan reconstruir su verdadera unidad filosófica. El autor se propone seguir minuciosamente los meandros de un pensamiento nada rectilíneo, lo cual puede explicar también la notable complejidad del presente libro.

No obstante, su articulación básica resulta totalmente nítida. En un largo primer capítulo se estudia la trayectoria filosófica de Gadamer, con el enorme peso de la filología y las influencias decisivas de Heidegger, de Hegel y, como trasfondo siempre presente, de Platón y los griegos. Después de todo, uno de los intentos básicos de Gadamer sería restituir la originaria riqueza del logos contra los reduccionismos metodológicos en los que tan frecuentemente se intenta encerrarlo. Por ello, el segundo capítulo toma la «lingüística» como una especie de paradigma fundante y unificador, que sirve como lugar para articular la complejidad de la experiencia humana y su apertura al mundo. A partir de ahí, el tercer capítulo avanza hacia la historicidad como estructura universal de la comprensión y se destaca ya uno de los motivos básicos del libro: el logos originariamente es siempre *diálogo* y, por tanto, la hermenéutica gadameriana aparece como una filosofía dialógica, la cual recupera la tradición como el lugar del preguntar filosófico. Este es el tema del cuarto capítulo, que prepara el que me parece núcleo básico de la obra: la racionalidad práctica como lugar de plenitud del logos y, por tanto, ámbito privilegiado para todo diálogo hermenéutico.

A lo largo de su desarrollo, el autor se va alejando progresivamente de los problemas sectoriales de la hermenéutica, que todavía tienen un notable volumen en *Verdad y método*, para subrayar la dimensión práctica que, a partir del ya famoso análisis de la prudencia aristotélica en aquella obra básica, parecen ir adquiriendo un peso cada vez mayor en el conjunto del pensamiento de Gadamer. Esta justificada acentuación de la racionalidad práctica va unida a la potenciación de toda una doctrina de la experiencia, a partir de la práctica hermenéutica, que desemboca en una ontología de inspiración heideggeriana y que, finalmente, es lo que da verdadera consistencia filosófica a la obra de Gadamer. Así, el autor parece encontrar en el planteamiento del filósofo alemán una especie de plataforma básica y actual para el conjunto de los problemas filosóficos, plataforma que aparece como un decidido intento por superar el nihilismo que, por todas partes, circunda la cultura de nuestro tiempo; dicho sin matizaciones: una ontología decididamente ética o una ética marcadamente ontológica.

En conjunto, puede afirmarse que la obra cumple perfectamente el objetivo que se propuso su autor. Quizá para muchos potenciales lectores el encomiable interés por atender a tantos aspectos distintos presentes en la obra de Gadamer produzca una excesiva complicación de líneas que se interfieren una y otra vez. Pero no debemos llevarnos a engaño: estamos ante una obra académica, con métodos académicos y sobre unos temas de alta densidad académica; su objetivo, por tanto, no debe ser el despertar interés filosófico entre aficionados o principiantes pues, para ellos, se dan por supuestas excesivas cosas. Personalmente, echo de menos un mayor «distanciamiento» respecto al pensamiento estudiado, no sólo porque el autor en su legítimo derecho parece adherirse a muchos puntos básicos del pensamiento estudiado, sino por cierta tendencia a ver gran parte de la historia de la filosofía con la única perspectiva de Gadamer; hubiese preferido que se dejase más claro, por ejemplo, que la particular apropiación que Gadamer hace de Heidegger no se identifica sin más con el conjunto del pensamiento heideggeriano ni agota sus virtualidades ni las posibles líneas de prolongación. Me parece excesivo, pero explicable, cierto afán juvenil por acercar y naturalizar excesivos autores y excesivas corrientes diversas.

Si el lector está dispuesto al esfuerzo que siempre exige una obra filosófica, no se sentirá defraudado; aquí encontrará todos los elementos para entrar con seriedad y rigor en uno de los filósofos más importantes de nuestro tiempo. La obra lleva también una completísima bibliografía de y sobre Gadamer; ya se sabe que las biblio-

grafías crecen constantemente y más tratándose de un autor vivo, pero aquí queda recogido todo lo fundamental respecto a Gadamer y a las distintas polémicas y discusiones que provocó.

A. PINTOR-RAMOS

L. M. ARROYO ARRAYÁS, «*Yo soy Lutero II*». *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach* (Salamanca, Universidad Pontificia 1991) 270 pp., 24 x 17 cm.

El presente libro es una extraordinaria *investigación* con importantes aportaciones para el estudio de Feuerbach y, por tanto, para la moderna crítica de la religión. El autor toma como punto de partida el hecho conocido del constante recurso por parte de Feuerbach a temas y autores religiosos en un intento de desvelar la «esencia» oculta de la religión y, más en concreto, del Cristianismo. Entre esos autores, Lutero adquiere tal relieve que el propio Feuerbach llega a afirmar: «yo soy Lutero II», frase que da título al libro.

A partir de ahí, la primera parte escruta pacientemente las distintas obras de Feuerbach y documenta cada uno de los textos luteranos aducidos. Pienso que este estudio resulta definitivo y aclara numerosas incertidumbres; Feuerbach había llegado a sus posiciones básicas antes de su ocupación intensa con Lutero y, por tanto, sus posiciones básicas no pueden derivar del Reformador. ¿Qué sentido tiene, pues, ese recurso? No un simple argumento externo de autoridad, argumento que, por otra parte, resultaría bien débil ante el evidente retorcimiento al que somete Feuerbach los textos luteranos. Se trata más bien de una reinterpretación de la propia obra, reinterpretación que amplía sus horizontes pues permite a Feuerbach presentar toda su filosofía como el resultado necesario de la historia cristiana, cuya inflexión decisiva viene dada por Lutero y permite a Feuerbach llegar a la conclusión definitiva. De este modo, no se trata sin más de un negativo «a-teísmo», sino de un positivo «antropoteísmo» como manifestación definitiva de la esencia escondida en el Cristianismo. El impulso decisivo que en este aspecto aportó el Reformador exige una segunda y definitiva Reforma —«Lutero II»—, que no es una repetición de lo que dijo Lutero, sino que saca las consecuencias inevitables de aquel impulso.

La segunda parte de esta obra sistematiza ese recurso a Lutero en torno a los dos grandes temas de la doctrina de la fe y la cristología. Aunque el autor, en un rasgo de modestia que le honra como investigador, limita su alcance a la perspectiva sugerida por Feuerbach, lo cierto es que ofrece un esquema muy riguroso y sólido de la teología luterana. Desde aquí es fácil calibrar la distancia que media entre Lutero y Feuerbach, pero también las incitaciones existentes en el primero y que Feuerbach supo aprovechar para proponer toda una filosofía «engendrada en las entrañas de la religión».

Es mérito del autor colocar su investigación fuera de los caminos trillados y las repeticiones ya trivializadas. A la luz de su estudio, el genérico término «ateísmo» se revela como un comodín muy insuficiente para cobijar familias filosóficas totalmente distintas y con tradiciones heterogéneas. La postura básica del autor es encomiable y ejemplar; huyendo de cualquier actitud pasional a favor o en contra, esboza en un valioso y breve «apéndice» final una línea muy sugestiva; en resumen, hoy no tiene sentido afirmar o negar a Feuerbach, sino que se necesita «asumirlo» para así «superar» sus evidentes limitaciones.

El rigor documental de la obra es impecable; el titánico trabajo que se vislumbra detrás de estas páginas no impide la fluidez ni un vivo ritmo expositivo. Se trata,

pues, de una aportación innovadora e indispensable no sólo dentro de los estudios feuerbachianos, sino en el campo más amplio de la crítica y la filosofía de la religión.

A. PINTOR-RAMOS

L. P. WESSELL, Jr., *El realismo radical de Zubiri. Valoración crítica* (Universidad de Salamanca 1992) 252 pp., 23,5 x 17 cm.

La aparición de este libro en nuestro medio filosófico es un hecho insólito. Su autor expone una apasionada y rigurosa lectura de la doctrina zubiriana de la inteligencia y la expone a una apasionada y rigurosa confrontación con un representante del «idealismo» tan poco conocido por estos pagos como J. Royce. El autor confiesa con elocuencia trágica que su libro es fruto de un *agón* personal: «Como el Fausto de Goethe, tengo dos almas en mi "pecho" (filosófico); es decir, estoy poseído por dos maneras de apropiarme la realidad, de interpretarla, especialmente respecto al espíritu cognoscente» (p. 23).

Inmediatamente, el autor conduce la confrontación a su punto álgido: el acceso originario a lo real, tal como aparece en el «idealista» Royce y el «realista» Zubiri, en definitiva una confrontación tan clásica como la de realismo e idealismo. Wessell establece —pienso que correctamente— que la crítica de Zubiri al idealismo no afecta a un «idealista» tan peculiar como Royce; a su vez, la crítica de Royce respecto al carácter contradictorio de todo realismo tampoco alcanza a un «realista» tan peculiar como Zubiri, lo cual debe significar que la calificación de «realismo», vulgarmente aplicada a Zubiri, por sí sola no aclara nada, lo mismo que sucede en el caso de Royce con el «idealismo».

El autor busca resolver su particular esquizofrenia filosófica apropiándose la visión zubiriana de la inteligencia *sentiente* y su correspondiente concepción de la realidad como originario *de suyo*. Por otra parte, piensa que el análisis de Royce pone de manifiesto que, al lado de la dimensión de alteridad, en el análisis zubiriano falta un originario *ex se o*, si se prefiere, una dimensión «conciencial».

Estamos ante una obra cuya honestidad y rigor producen una inusitada cantidad de sugerencias. Por mi parte, pienso que el fondo del problema reside en dilucidar si la zubiriana «aprehensión primordial de realidad» debe y puede analizarse conforme a las pautas del «hecho» de la percepción. Pero el autor conoce bien los textos y ello lleva a sospechar que Zubiri, al igual que sus estudiosos, aún no han conseguido exponer de modo adecuado ese punto crucial de su pensamiento que es la aprehensión primordial de realidad. Examinar esto a la luz de un filósofo, que inicialmente pertenece al campo adversario, pero que es tan meticuloso y analítico como Royce, pone de manifiesto unas preguntas muy serias a las que el pensamiento zubiriano no puede ser sordo. Si el autor termina asegurando que «Zubiri me ha dado *mucho* que pensar» (p. 245), también su obra da que pensar.

A. PINTOR-RAMOS

W. RÖD, *Erfahrung und Reflexion: Theorien der Erfahrung in transzendental-philosophischer Sicht* (München, C. H. Beck 1991) 251 pp., 14 x 22,5 cm.

El libro que presentamos ocupa un lugar singular en la ya dilatada producción filosófica de su autor: si en publicaciones anteriores examinaba distintas cuestiones

filosóficas desde una perspectiva fundamentalmente histórica (así, por ejemplo, en *Dialektische Philosophie der Neuzeit* o en *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*), en esta nueva obra nos ofrece una exposición sistemática de su propio pensamiento.

Como los antiguos, Röd pone en la admiración el origen de la filosofía. Mas no en cualquier tipo de admiración, sino precisamente en la suscitada por lo que Natorp denominara «el milagro de los milagros»: que haya experiencia de objetos. De ahí que la primera tarea de la filosofía consista en indagar las condiciones de la posibilidad de la experiencia, que es tanto como hacerla concebible mediante supuestos adecuados. Ahora bien, Röd está convencido de que en este punto no se puede aspirar a resultados definitivos, ya que ni existe un concepto de experiencia libre de prejuicios, ni cabe excluir de antemano explicaciones alternativas que superen a cualquier teoría propuesta. Por ello, Röd encomienda a la filosofía como segundo cometido —para el que él reserva el calificativo «trascendental»— la reflexión metateórica sobre las distintas concepciones de la experiencia. El resultado de esta reflexión será, ya que no la quimera de una fundamentación definitiva, si al menos la elaboración de una teoría plausible y acorde con los resultados de la investigación filosófica más reciente.

El punto de partida de la investigación de Röd consiste en la caracterización de la experiencia de objetos como «presencia de algo en general». La parquedad de esta definición —que Röd irá precisando progresivamente— responde a la voluntad de proponer una noción lo más aséptica posible de interferencias teóricas. En opinión del autor, la experiencia no puede explicarse satisfactoriamente desde la sola perspectiva objetivista. El principal defecto del objetivismo consiste en pasar por alto que espacio, tiempo, sustancia y causalidad han de entenderse como constructos teóricos, ya que toda experiencia supone interpretación. Mas tampoco es aceptable el subjetivismo que reduce los objetos de la experiencia a contenidos de representación, pues esta concepción lleva aparejado el mito de la percepción inmediata de contenidos de conciencia. La crítica del objetivismo y el subjetivismo se completa al señalar Röd una raíz común a esas dos posiciones: ambas se valen de factores causales para explicar la experiencia. Con la denuncia del modelo explicativo causal se consuma la recusación de esas posiciones clásicas.

Tras haberse distanciado de las teorías que juzga insuficientes, pasa el autor a proponer su propia posición. Röd opta por una forma moderada de realismo que postula, como residuo del análisis de la experiencia, una realidad en sí a la que cabe atribuir tentativamente rasgos análogos a los aspectos de la experiencia de cuyo carácter subjetivo quepa dudar. Esta opción por el realismo se apoya en la «teoría modificada de la subsunción», que entiende el objeto como resultado de una interpretación mediante conceptos y leyes uniuniversales, y en un «presupuesto ideísta» que evita entender los contenidos de conciencia como objetos immanentes.

El último capítulo de *Erfahrung und Reflexion* está dedicado a delimitar la posición de su autor frente a otras concepciones que defienden expresamente la perspectiva trascendental —tales la del último Husserl, la de Apel y la de Albert—, o al menos han sido interpretadas por otros como filosofía trascendental —así la del *Tractatus* de Wittgenstein.

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

U. FERRER, *Desarrollos de ética fenomenológica* (Murcia, DM-PPU 1992) 175 pp., 17 x 24 cm.

A la ética fenomenológica le ha correspondido un destino singular. Al auge que conociera en el primer tercio de este siglo en Alemania, gracias sobre todo a la

labor de Scheler y Hartmann, sucedió un proceso de progresivo eclipsamiento, sin que sea fácil precisar las causas de este fenómeno. En nuestro país ocurrió otro tanto. Ni Ortega, ni Morente, ni Gaos fueron ajenos a este nuevo planteamiento de los problemas éticos. Hoy, en cambio, exceptuando algunos trabajos realizados por Juan Miguel Palacios e investigadores de su entorno, apenas si se presta atención a este género de ética en nuestras universidades. De ahí que saludemos la publicación de estos *Desarrollos de ética fenomenológica* del profesor Urbano Ferrer, que ha querido ofrecer al lector español una panorámica de los cauces por los que ha discurrecido el esfuerzo por aplicar a los problemas de la ética el método de la descripción esencial.

El primer capítulo, rápida sucesión de apuntes filosófico-biográficos, persigue familiarizar al lector con las principales figuras del movimiento fenomenológico. Destacan estas páginas, como en general toda la obra, por su información bibliográfica, en la que apenas hemos advertido ausencias.

En los cuatro capítulos siguientes, que alternan el enfoque histórico con el sistemático, se abordan diversas cuestiones fenomenológicas. Así, el capítulo segundo se remonta a Brentano y Husserl en busca de los orígenes del moderno concepto de valor. En el tercero comienza el autor por presentar la fenomenología de las «disposiciones de ánimo» elaborada por Pfänder, para luego mostrar su enlace con el análisis de las respuestas afectivas (Hildebrand) y volitivas (Hengstenberg). El capítulo cuarto gira en torno a la noción de valor, que es considerada en sí misma y en su relación con los conceptos de fin, libertad y deber. Y el capítulo quinto, que toma en consideración sobre todo los trabajos de Spiegelberg, se ocupa de la fenomenología del poder y del deber en sentido moral y jurídico.

El horizonte del libro se amplía en el último capítulo, el sexto, al señalar el autor algunas convergencias entre el planteamiento fenomenológico y el que parte del análisis del lenguaje ordinario. No cabe duda de que este parangón está justificado, toda vez que sería fácil añadir nuevos puntos de contacto entre ambas perspectivas a los ya señalados entre las axiologías de Brentano y de Moore, o entre el institucionalismo de Ross y Prichard y el de los filósofos alemanes del valor.

Hemos de felicitarnos por el meritorio esfuerzo del autor por sintetizar y ordenar una cantidad considerable de información procedente de una tradición filosófica injustamente ignorada. Con todo, se echa de menos un hilo conductor que dé unidad al conjunto: los capítulos se suceden sin que el lector sepa en ningún momento por qué son esos y no otros los problemas abordados. Por otra parte, el afán de resumir en pocas páginas un número tan crecido de análisis fenomenológicos impone a la exposición una densidad y un ritmo difícilmente compatibles con la complejidad de los temas considerados.

LEONARDO RODRIGUEZ DUPLÁ

A. CORTINA, *Ética sin moral* (Madrid, Tecno 1990) 320 pp., 11 x 18 cm.

Con el paradójico título de *Ética sin moral* continúa la autora la tarea iniciada en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, *Ética Mínima*, *Crítica y Utopía* y la extensa colaboración en la *Historia de la Ética* (V. Camps, Barcelona, ed. Crítica 1989) que lleva por título *Ética discursiva*. No se trata de una simple «continuación», sino de una «prolongación» que es «superación» (p. 24, nota 11). La paradoja se disuelve y la contradicción se resuelve si leemos con detenimiento todas y cada una de las páginas de este denso, trabado e interesante estudio.

En primer lugar porque desde su apasionada argumentación busca preparar el camino para desarrollar una ética en la que una reflexión sobre la virtud medie eficazmente entre una ética postconvencional de principios y las normas que configura. Por no haberse llevado a cabo esta tarea, «una ética que confía al *arte* los modelos de *autorrealización*; a la *religión*, al *arte* y a las *ciencias* las ofertas de *felicidad*; al *derecho* y a la *política* la *legitimación* de las normas y la *formación* de la voluntad; a las distintas *comunidades* y *grupos* la configuración de *virtudes*, ha disuelto un fenómeno llamado «moral» (p. 215). Esta tarea no se plantea como lamentación sino desde el «intento de responder desde la filosofía moral —ética— al gran reto legado por Nietzsche: *averiguar si el orden moral desde el que cobran sentido la autonomía personal, el derecho moderno y la forma de vida democrática tiene realidad o es tal orden ficticio*» (p. 19).

Para dar cuenta de esa dimensión antropológica que llamamos «aspiración moral», la autora adopta una *Ética de la Modernidad crítica*, desde la que parte todo el trabajo (p. 29). Esto significa que «aun prestando oídos a las sugerencias “post” y “pre” [post-modernidad, pre-modernidad] piensa que el proyecto moderno no es sólo posible, sino racionalmente deseable» (p. 23). Esta perspectiva se legitima no sólo desde una explicación genético-estructural, sino desde una argumentación trascendental, a saber, «porque las sociedades aprenden no sólo a nivel científico, técnico o artístico, sino también a nivel moral: el reconocimiento de la autonomía personal, la dignidad que, en consecuencia a todo hombre compete, los derechos humanos, el derecho imparcial, la forma de vida democrática se han incorporado a nuestro saber moral en un proceso que resulta ya irreversible, de modo que renunciar a todo ello significa ya renunciar a nuestra propia humanidad» (ibid.).

Sin embargo, y este es el gran «sin embargo» que disuelve la paradoja, es insuficiente el desarrollo de la ética moderna tal y como se ha desarrollado hasta el presente. La ética moderna ha reducido la razón moral a la razón jurídica y política. Para dar cuenta satisfactoria de la «aspiración moral» es menester reelaborar de nuevo una *antropología axiológica*. Desde esta insuficiencia y con esta pretensión, el libro se divide en tres partes, recogiendo trabajos realizados desde 1986. En la primera «intenta ofrecer una “composición de lugar” ética, no sólo con el fin de presentar al lector una panorámica de las actuales contiendas, sino también con el de averiguar qué puede enseñar y qué aprender la ética discursiva de ellas» (p. 24). De aquí podemos destacar el duelo que la autora mantiene con los —genéricamente llamados— «neoconservadores», en la reivindicación del «nosotros universal» porque con excesiva facilidad no trascienden el *ethos* concreto y porque, con la misma facilidad a-crítica, pretenden hacer a las personas «ciudadanos de un estado con buenas leyes». Lo progne no consistirá en el abandono de las fundamentaciones para practicar sanas costumbres cívicas, sino el despertar y mantener la capacidad personal de crítica (p. 151).

En la segunda parte desea sacar a la luz la articulación de las distintas vertientes del ámbito práctico —moral, jurídica, política— «tan como la han diseñado sus creadores, mostrando sus insuficiencias» (p. 24). Destacamos en este sentido el particular modo de complementar, aun reconociendo las diferencias sustantivas, «ética» y «derecho». Por ello, es preciso recuperar una *ética de la responsabilidad* que dilucide hasta qué punto es exigible el cumplimiento de las normas en una moral universalista responsable. Este es un punto crucial, el de la «exigibilidad», puesto que, según una ética de la responsabilidad, una cosa es el consejo y otra la *exigencia moral* (p. 180). En efecto, si reducimos el ámbito de la ética al de los procedimientos legitimadores, renunciamos a elementos que han constituido parte importante de la ética y reducimos lo moral a una forma deficiente de derecho (p. 182).

En la tercera y última parte intenta la autora paliar las carencias e insuficiencias de una ética más preocupada por «normas correctas», «justicia», «derechos humanos», «formas de vida política» que por «fines», «móviles», «actitudes» y «virtudes». Esto supone que nos hallamos ante una serie de capítulos con los que se intenta dotar de carne y hueso, en los que se intenta llenar de vitalidad una ética como la discursiva que, a veces, parece pura forma, puro procedimiento, pura normatividad. Y es que el *leitmotiv* de esta tercera parte es la «persona», el sujeto *autónomo*, pero también *solidario*. Para ello se recupera un imprescindible momento teleológico (pp. 232 ss.), nos acercamos a una ética de la argumentación (p. 243 ss.), optamos por una democracia participativa (p. 262), y planteamos la política no como «religión secularizada» sino como gestión y realización de lo valioso (p. 293).

Quienes seguimos apasionadamente los escritos —nada exentos de ironía— de esta autora hubiésemos deseado que desarrollara lo que llama «virtudes olvidadas», esto es, aquellas que recogen las éticas con poco acierto llamadas «femeninas»: compasión, cortesía, benevolencia, cuidado, etc. Ello hubiese requerido otras trescientas, bellas y sublimes páginas como éstas..., sólo que entonces hubiese sido preciso invertir el título del libro.

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

S. GARCÍA-BERMEJO PIZARRO, *Un nuevo modelo de pensamiento humano. El pensamiento totalizado* (Madrid, Alpuerto 1989) 155 pp., 13,5 x 19,5 cm.

El profesor García-Bermejo nos ofrece la continuación doctrinal y expositiva de *El hombre Total. Autoconciencia del ser* (Madrid, Soc. Esp. de Librerías 1969). En aquel primer ensayo estudiaba las razones de la posible universalidad absoluta de la esencia humana analizando cada etapa de su evolución. Al plantear la reflexión desde su propia Autoconciencia y afirmar la ésta como responsabilidad, hacía de aquel tratado la revelación de una biografía trascendental.

Aquel libro se amplía, ensanchándose, al plantear aquella Autoconciencia expresada como Totalidad expuesta como Logos. Esta es la razón por la que este librito se denomina «pensamiento totalizado». El desarrollo del Ser es visto ahora como *Mente General* planteando desde ahí la autoconciencia de todos los seres concretos como Fenomenología o Teoría del conocimiento.

No nos hallamos ante un clásico «tratado» de Metafísica, sino de Lógica. Se trata de una «Lógica Total», esto es, aquél tipo de lógica unificada y superada en su máxima visión trascendente de las cosas, como verdadera concepción del pensamiento absoluto. A caballo entre la Lógica y la Fenomenología de Hegel, su autor profesa un hegelianismo *avant la lettre* mediante el que desea investigar el tipo de conocimiento del que precisaría servirse quien desee alcanzar una perspectiva unificadora, totalizadora, cósmica y, nos atreveríamos a llamar, panenteísta. Avisamos que la vida es entendida aquí en su más amplio sentido, desde lo finito universal hasta lo escatológico y, por ello, la reflexión adquiere, a veces, tintes esotéricos.

El libro se estructura en tres capítulos. En el primero nos presenta cómo ha surgido el pensamiento totalizado en la historia, los elementos de que consta y su carácter triádico-dialéctico. El segundo profundiza en el pensamiento totalizado como un pensar amparador de la integración, surgido en un micelium neoespiritualista universal que desembocaría en una Ontometría que asumiría la Lógica, Metafísica y Ontología clásica. El tercer capítulo mira hacia el futuro presentando este pensamiento sintético-triádico-superhumano en una proyección cósmica.

Los numerosos esquemas y cuadros que el autor nos aporta ayudan a profundizar en la naturaleza de este pensar tan interesante como poco común. Esperamos una profundización más precisa en este misticismo, en esta profundización en la estructura ontométrica del Ser Total.

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

J. CONILL, *El enigma del animal fantástico* (Madrid, Tecnos 1991) 336 pp., 11 x 18 cm.

Tras su éxito en el mundo de la investigación metafísica (*El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos), nos hallamos ante un meditado trabajo que bien pudiera llevar el nombre de Meta-anthropología. Con ella intenta J. Conill ayudar a plantear y, por consiguiente, responder a la crisis cultural de nuestros días.

Tras el nietzscheano título se esconde la pretensión de un nuevo humanismo articulado desde el diálogo con viejas y nuevas tradiciones, un humanismo que acude a una antropología de la experiencia que sea capaz de acceder de una razón vital e histórica (una razón «impura») como fuente de todo humano ficcionar. Con la recuperación de la figura nietzscheana del «animal fantástico» se intenta descubrir alguna senda olvidada, algún nuevo camino que conduzca a esa *misteriosa raíz unitaria del hombre*. Esta pretensión unificadora será la que pueda evitar los peligros de toda naturalización o tecnologización; de todo pragmatismo exacerbado o de todo nihilismo reactivo.

El interés por transformar antropológicamente la metafísica se realiza explotando al máximo las posibilidades de la crítica del sentido, la fenomenología, la hermenéutica, la genealogía y la noología zubiriana. Es más, acudiendo a las raíces de los propios métodos naturalistas (biología y etología) con la finalidad de *conformar una moral de la responsabilidad*.

El libro se compone de cuatro partes cartesianamente estructuradas. En la primera se apuesta por un renovado humanismo, para ello, se analizan los distintos modos en los que éste se ofrece: teórico-práctico, ético, utópico, hermenéutico. Al intentar ir siempre a las raíces, el autor se pregunta cómo «el punto arquimédico para juzgar cualquier valoración o realización es la defensa radical de la humanización: el *ethos* humanista es —negativamente expresado— la “resistencia a la deshumanización del hombre”» (24-25). La línea divisoria de toda meta-anthropología futura no vendrá marcada por la maniquea escisión teísmo/ateísmo, derechas/izquierdas, sino humanismo/antihumanismo.

La segunda parte lleva por título «Hermenéutica crítica de la razón experiencial», con él se resume el camino que es preciso atravesar para llegar a una antropología de la experiencia que se enfrente al problema del sentido. Para ello, se analiza la propuesta del racionalismo crítico, se profundiza en la naturaleza de la hermenéutica y se detiene en un análisis de la experiencia (178 ss.). Lo brillante de este capítulo de halla en la lectura conjunta que el autor realiza de las aportaciones de H. G. Gadamer y de Zubiri.

En la tercera se esboza una antropología de la técnica que tenga presente «el principio responsabilidad» (H. Jonas). En diálogo con E. Tugendhat, «la experiencia de la responsabilidad podría ser un factor estructurante del *factum* de la razón encarnada (experiencial) en la historia, donde nos vivimos en la correspondencia («corresponder» en el sentido castellano etimológico de «responder»). Si la conciencia de autonomía (libertad) partió en Kant de la conciencia del deber (respecto a la ley),

ahora la libertad en la responsabilidad se hace consciente y se realiza mediante una vinculación (correspondencia) con los demás en la interacción que no anule la subjetividad e interioridad del ser humano» (228).

Al mantener la convicción de que la teoría es necesaria pero no suficiente (25), el autor necesita terciar con la postmodernidad. Así, en la última parte describe los rasgos básicos de la «ficción postmoderna» a la luz de la democracia y los derechos humanos. Con la recuperación del individuo y la realidad desde la categoría de «superhombre» debemos preguntarnos cómo fundamentar la responsabilidad para que el «animal de realidades e irrealidades» (Zubiri) no se convierta en animal de rebaño (Nietzsche, 323 ss.). En definitiva, un libro denso, interesante e imprescindible para plantear la racionalidad como una racionalidad humana... demasiado humana.

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

C. DÍAZ, *En el jardín del Edén* (Salamanca, Ed. San Esteban, colec. Aletheia 1991) 156 pp., 13,5 x 21,5 cm.

Este no es «otro más» de los numerosos libros de Carlos Díaz. Con él celebra especialmente el medio centenar. ¿Por qué «especialmente»? Por una razón sencilla, porque lo ha elaborado con mimo y precisión. Además, es la última parte de una trilogía que componen *Contra Prometeo* y *Yo Quiero*. El libro es la respuesta del autor al pensamiento ilustrado, o mejor, la presentación de su respuesta. Se compone de seis capítulos, redactados con una claridad magistral y con una sobriedad de estilo que lo hacen imprescindible para aquel filósofo que, además de pensar su propio tiempo quiera *pensarse a sí mismo en él*.

En el primer capítulo se nos presenta la Ilustración como «mayoría de edad», más en concreto, como ese conjunto de movimientos que han situado a Prometeo en el centro del discurso, como ese movimiento que se ha situado risueña y críticamente ante el futuro abierto por el Progreso. Movimiento que se ha presentado como alternativa radical, que ha pretendido sustituir todo orden simbólico con el ¡Atrévete a saber! y se ha mostrado favorable a un estilo de vida hedonista y epicúreo menospreciando cosmovisiones de corte estoico. El autor señala cómo tal actitud ilustrada ha servido de «mascarón de proa a políticos e intelectuales perezosos que han vaciado progresivamente sus convicciones del antiguo contenido semántico para concluir reduciéndolas al bufo tic de campaña electoral» (p. 15).

En el segundo capítulo nos acercamos a un análisis generacional del fenómeno ilustrado puesto que, «lejos de poderse hablar en singular de ella [la Ilustración], han existido cuatro ilustraciones...» (21). La primera generación vendría simbolizada por los partidarios del «No aspire a realizar la República de Platón; confórmate con los pequeños detalles». La segunda es la de aquellos que sitúan a Dios en los límites de la mera razón, o, lo que es lo mismo, quienes desembocan en la razón como religión (*Etsi deus non daretur*). La tercera se empeña en hacer desaparecer a Dios, llevada por una pasmosa seguridad en su mayoría de edad. La cuarta sería la «Ilustración descompuesta»: «Dios ha muerto, el hombre ha muerto, y yo no me encuentro nada bien».

El tercer capítulo presenta el autor lo que él llama «los cuatro apocalípticos jinetes de las promesas incumplidas», promesas que han contribuido a desnotar a la humanidad en su condición de cánticos omnifelicitarios: la omniscencia, el individualismo, la desconfianza y la irreligión.

El resto de los capítulos desarrollan propositivamente la tesis básica: la Ilustración está enferma de muerte, sólo podrá salvarse a condición de que cambiase radicalmente de vida. Para ello, se propone «una atencencia a un sistema de tabúes o valores razonables viejos y nuevos, así como la sustitución de la mera razón por el concepto, desde la gratuidad agradecida» (42). Esto significa que es preciso rectificar la autosuficiencia ilustrada (cap. IV), redescubrir el viejo Edén en la recreación de uno nuevo que sea un anticipo de la eterna Jerusalén celestial (cap. V), mediante una nueva sabiduría (cap. VI).

La salvación de la razón sólo puede venir por «el concepto», puesto que «logos» es más que mera «ratio». El concepto es asumido en su significado estoico, cuando razón y mano trabajan conjuntamente, «la cuestión no es el rostro contra el concepto, sino el concepto que se arrostra conceptual y rósticamente: el concepto como rostro» (120). Este modo de recuperar el laboratorio del concepto y la apropiación de una serie convicciones razonables son la parte más brillante de este apasionado libro.

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

L. FLAMARIQUE, *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant* (Pamplona, EUNSA 1991) 261 pp., 21 x 14 cm.

En el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant vincula el progreso del saber a su dependencia de un método: la revolución copernicana. Este método supone una nueva relación entre el sujeto y el objeto (B XVI), que Kant presenta como fundamento de la validez del conocimiento (su universalidad y necesidad).

El problema que plantea el libro de L. Flamarique es el del alcance y los límites del método kantiano para el conocimiento de la realidad, es decir, si con él se logra efectivamente un conocimiento de ésta o lo que conocemos no es más bien el sujeto. El estudio, que se compone de cinco capítulos, obtiene como resultado la segunda alternativa.

Los tres primeros capítulos ponen de relieve el carácter fundante del método en el conocimiento universal y necesario y los dos últimos plantean el problema de sus límites.

De los tres primeros capítulos, es especialmente interesante el primero, que versa sobre la relación entre la *aprioridad* y el concepto modal de la necesidad. El capítulo sitúa a Kant dentro de la preocupación de la epistemología moderna por la fundamentación de la necesidad del conocimiento científico y estudia la génesis y función de lo *a priori* en Kant. En este sentido, la autora hace un análisis del *Beweisgrund* (1763), en el que presenta este escrito como «un paso más que conduce al método seguro del saber necesario y universal» (p. 17): reducción de la demostración de la existencia de Dios a conceptos modales, transformación, ya en esta obra, de la cuestión de la modalidad e introducción del concepto de condición de posibilidad, del que el *Beweisgrund* anticipa que es «lo genuinamente necesario» (p. 32). Al análisis de esta obra precrítica sigue un examen de las nociones centrales con las que se abre la *K. r. V.* Un aspecto particularmente interesante es el estudio de las conexiones y rupturas de esas nociones con la tradición racionalista y con algunas obras precríticas, especialmente el *Preisschrift* (1764): frente a la asociación racionalista analítico-necesario, Kant asocia lo necesario a lo *a priori* y, frente a la síntesis arbitraria de 1764, admite la síntesis necesaria, que le conduce a incluir lo sintético en lo *a priori*. El capítulo culmina justamente en la cuestión de la necesidad del *a priori* sintético.

El *a priori* sintético conduce a la posición según la cual las condiciones del conocimiento universal y necesario (lo *a priori*) son constitutivas de la objetividad misma y en esa medida hacen necesario al objeto. A la constitución de la objetividad por lo *a priori* están dedicados los capítulos dos y tres, que versan, respectivamente, sobre la deducción trascendental de las categorías y los principios puros del entendimiento, especialmente los de la modalidad, tal como lo exige el tema central del libro. Estos dos capítulos dejan constancia de que el método no es mera prope-déutica, sino que sus caracteres afectan a lo conocido en tanto que conocido. Las condiciones de posibilidad del conocimiento (universal y necesario) —los conceptos y los principios del entendimiento puro— son a la vez las condiciones de posibilidad de los objetos mismos (que son también necesarios).

Pero este método tiene también unos límites, reconocidos abiertamente por la misma filosofía crítica. La Analítica trascendental establece como criterio exclusivo de la necesidad la ley dinámica de la causalidad mecánica (segunda Analogía de la experiencia), según la cual todo cuanto sucede se halla determinado *a priori* por su causa en el orden de los fenómenos (A277/B280). Pues bien, en este punto la necesidad del conocimiento choca con un obstáculo: la necesidad de la acción libre (cap. IV). Este capítulo plantea el conflicto entre la causalidad mecánica y la causalidad por libertad, según aparece en la tercera Antinomia. Puesto que la causalidad mecánica es el hilo conductor de la ciencia de la naturaleza, la libertad compite directamente con la primera (cf. pp. 185 y 188-189). Sin embargo, esta antinomia de la razón, lejos de invalidar el método, lo confirma en su validez. El Idealismo trascendental permite pensar sin contradicción mecanismo natural y libertad, gracias a su distinción entre fenómeno y cosa en sí.

Pero el mayor obstáculo en orden a seguir insistiendo en el conocimiento necesario viene dado en el ámbito mismo del conocimiento teórico: el problema de la unidad de las leyes empíricas y la posibilidad de la experiencia de los seres organizados (cap. V). Ambos son contingentes para el entendimiento, pues a ellos no alcanza la determinación categorial. La *Crítica del Juicio* establece como fundamento *a priori* de la unidad de las leyes empíricas y de la posibilidad de la experiencia de los seres organizados el principio *a priori* de la finalidad de la naturaleza, pero este principio no es constitutivo, sino sólo regulativo. De modo que aquí fracasa la anterior ecuación *a priori*-objetividad.

La consideración de toda esta problemática lleva a la autora a dos conclusiones principales: la ruptura de la unidad del método, que anuncia la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (cf. p. 249) y la dirección de la filosofía trascendental hacia una ontología de la subjetividad, especialmente perceptible en el *Opus Postumum*, donde el Juicio reflexionante prevalece sobre el determinante y donde la unidad de la experiencia no procede del entendimiento categorial, sino que se sitúa en la unidad psico-física del sujeto (cf. p. 248).

El interés del tema planteado, que L. Flamarique desarrolla con rigor, está fuera de toda duda.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS

R. RORTY, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. I (Cambridge, Cambridge University Press 1991).

Si son ciertos los rumores que corren en torno al abandono de la filosofía por parte de Richard Rorty para dedicarse a la literatura (lo que no ha de aparecer como

descabellado a los que conocen sus teorías), estos *Philosophical Papers* constituyen probablemente su testamento filosófico.

El primero de los volúmenes es una colección de artículos publicados originalmente entre 1983 y 1988 y está dedicado fundamentalmente a la filosofía analítica, en contraste con el segundo que, aunque también es una recopilación de artículos publicados en los 80, se ocupa de filósofos continentales (como Heidegger, Derrida o Foucault).

El libro que ahora nos ocupa se divide en tres partes. La primera de las cuales se mueve alrededor de su oposición a la teoría representacionista del conocimiento científico, defendiendo que éste más bien tiene que ver con la cuestión de adquirir hábitos de acción. Así, trabaja a partir de la línea que había sido abierta por autores como Dewey o Davidson, considerando las creencias como adaptación al medio (a la manera darwiniana) más que como quasi-imágenes (al estilo de Descartes). Y es que, según él, no hay ninguna posibilidad de formular una prueba *independiente* de la precisión de la supuesta representación.

Son muchas las consecuencias que Rorty extrae de su visión anti-representacionista, entre ellas podemos destacar que, en su opinión, tanto las controversias entre idealistas y realistas, como las que se dan entre escépticos y dogmáticos carecen de sentido. Por otro lado, su anti-representacionismo le lleva a considerar que las diferentes áreas de la cultura responden a diferentes necesidades humanas, pero no hay forma de salir de esas necesidades para juzgar si alguna de ellas está premiada con la detección de algo objetivo, mientras otras no (así, por ejemplo, la física no sería superior a otras actividades como pueda ser la crítica literaria).

La segunda parte, como la primera, se orienta a temas epistemológicos, y en ella expresa igualmente su deseo de que el debate realismo-antirrealismo se torne obsoleto. Se trata de una mezcla la exposición del pensamiento de Davidson con comentarios en torno a él.

Por último, la tercera parte gira en torno al liberalismo político, y se liga con las dos primeras por medio de su teoría de que una de las consecuencias del anti-representacionismo es el reconocimiento de que no podemos acceder al punto de vista divino, y que, por tanto, tenemos que resignarnos con tener un conocimiento perteneciente a alguna cultura. En su opinión, la única forma en que podemos trascender ese hecho es dentro de una cultura abierta a lo exterior.

FERNANDO MARTÍNEZ LLORCA

R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, Cambridge University Press 1989).

Rorty es, sin lugar a dudas, uno de los pensadores americanos del momento más leídos en nuestro país. Su actualidad es tal que unas lecturas realizadas en Inglaterra en 1986 y 1987 son editadas casi inmediatamente por una editorial del prestigio de Cambridge U.P. (dando lugar a la obra de la que hablamos), e incluso se encuentran ya traducidas al español. De hecho, la misma *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), encontró versión española apenas cuatro años después de aparecer en inglés.

El texto surgido a partir de las mencionadas lecturas constituye un intento de tratar la vieja tensión entre lo privado y lo público. Dicha tensión divide a los pensadores historicistas en dos grupos según cuál de los dos polos privilegien. Tal corriente inaugurada por Hegel ha producido, en opinión de este profesor de Humanidades

de la Universidad de Virginia, una desviación de la meta del pensamiento; privilegiado lugar que ha abandonado la verdad en beneficio de la libertad. Pero esa libertad es enfocada por unos desde lo personal, mientras que otros prefieren centrarse en lo social. Y la dificultad está en hacer justicia a ambas posiciones; el problema consiste en que, siempre según Richard Rorty, los lenguajes social e individual son inconmensurables. A partir de tan comprometida situación esboza la postura que denomina como «irónica liberal» (un «irónico liberal» es alguien que considera la crueldad como lo peor que podemos hacer y que encara la contingencia de sus deseos y creencias), frente a las que llama «teológica» y «metafísica».

La posición por él defendida encuentra una segunda dificultad surgida por el enfrentamiento señalado, que le puede hacer parecer como enemiga de la solidaridad humana. Precisamente uno de los objetivos del libro, es por ello el de mostrar que eso no es así, que su alejamiento tiene lugar sólo respecto de un tipo de solidaridad, no de la solidaridad como tal, una meta que también se propone desde su postura.

El libro tiene nueve capítulos reunidos en partes de tres en tres. La primera de ellas versa acerca de la contingencia, la segunda acerca de la ironía y la teoría, mientras que la tercera y última aborda los problemas de la crueldad y la solidaridad.

Un detalle importante de la obra es el desplazamiento intencionado desde la filosofía hacia la literatura. Así, mientras los autores tratados en la segunda parte son Proust, Nietzsche, Heidegger y Derrida, en la tercera se centra en Nabokov y Orwell. Pero eso no es más que una consecuencia de su opinión según la cual la televisión, el cine o la novela han ido reemplazando al sermón y al tratado como vehículos de cambios morales y progreso.

FERNANDO MARTÍNEZ LLORCA

N. GOODMAN, *Maneras de hacer mundos*. Trad. C. Thibaut (Madrid, Visor 1990) 198 pp., 14 x 22 cm.

Recoge Goodman en este libro una serie de artículos que abarcan varios años de producción, de modo que el resultado final es, no tanto una exposición sistemática cuanto reflexiones, desde diferentes perspectivas, en torno a las que se han convertido en cuestiones fundamentales de su pensamiento, desarrolladas en obras anteriores y sobre las que vuelve de forma recurrente en los diferentes capítulos. La conclusión, la negación de la existencia de algo que pueda ser denominado «la realidad», una actitud que caracteriza como irrealismo.

El mundo, sostiene Goodman, aparece en forma de versiones —toda referencia al mundo debe ser ligada a un sistema descriptivo y marco de referencia determinados—, de suerte que no es dado hablar de un mundo sino de varios mundos, que no son sino diferentes versiones, y que no es posible comparar con una «realidad» no conceptualizada. Es el suyo un relativismo referido a la distinción ingenua entre percepción y teoría y a la pretensión de una epistemología con fundamento fisicalista o apriorista.

La percepción resulta ser siempre una experiencia estructurada, categorizante y categorizada. Los resultados de los trabajos, en psicología experimental, relativos al movimiento aparente —a cuyo análisis dedica el capítulo V— son presentados como argumento del modo en que la percepción construye sus propios datos; éstos son el resultado de la construcción e interpretación, y las diferencias entre las versiones perceptual y física muestran el modo en que los hechos son contruidos, su carácter

artificial y ficticio. No cabe, para Goodman, hablar de «hechos» al margen de un «sistema constructivo», noción elaborada en su *The Structure of Appearance* y desarrollada allí a partir de su teoría de la definición, cuestiones centrales aquí en el capítulo VI, en el que examina la fabricación de los hechos. La conclusión es la ausencia de un fundamento inalterado que subyaga a la diversidad de relatos.

Descartada toda pretensión fundamentalista, desde su constructivismo se pronuncia por tal pluralismo ontológico y por un pluralismo metodológico que responde a la tesis de la existencia de una multiplicidad de versiones correctas de mundo. Las cuestiones que esta tesis suscita atañen, en un primer momento, a las maneras en que esos mundos son contruidos —cuya investigación es objeto del capítulo I— y, en segundo lugar, a la demanda epistemológica de la determinación de los criterios de corrección de las versiones y de la relación de la construcción de mundos con el conocer, cuya problematicidad se revela especialmente en el capítulo VII.

Goodman considera inocua la noción metafísica de verdad para una teoría acerca de cómo comprendemos nuestras versiones y lenguajes. La verdad ni es definible ni comprobable por un acuerdo con «el mundo», ni es relevante con respecto a las versiones no verbales, y la interpreta sólo como un aspecto de esa virtud más general que denomina corrección —una adecuación a criterios de aceptabilidad—, si bien la relación entre ambas no encuentra aún en esta obra una determinación definitiva ni Goodman resuelve sus pretensiones respecto a este problema central. Como consecuencia, el conocer no es interpretado como una determinación de lo que es verdadero cuanto como un avance del entendimiento en el proceso de creación y comprensión de mundos. La pregunta por el conocer comporta una tercera cuestión, relativa a la unidad de las diferentes versiones, unidad que Goodman encuentra en una organización global que discute desde el estudio analítico de los tipos y las funciones de los símbolos y los sistemas simbólicos, y que remite a su filosofía del arte, desarrollada en *Languages of Art*, obra planteada como una aproximación a la teoría general de los símbolos en un intento de reivindicar la dimensión cognoscitiva del arte —frente al emotivismo y sentimentalismo predominantes en la estética anglosajona—, abordado desde la lógica formal y la filosofía del lenguaje.

La pregunta por el cuándo hay arte (cap. IV) —considerada primigenia respecto al qué es— es respondida desde la identificación de la manera de simbolización que hace que algo funcione como obra de arte en un momento dado, y en este sentido apuntan los capítulos II, sobre el estilo —como rasgos del funcionamiento simbólico de una obra cuyo discernimiento es un aspecto de la comprensión de la obra de arte y el mundo que representa—, y III, sobre la cita lingüística y su relación con sistemas análogos como formas de construcción y combinación de símbolos.

La prioridad otorgada al cuándo hay arte respecto a lo que pueda ser, es de naturaleza estrictamente metodológica en tanto que responde al interés general de la obra de mostrar cómo se construyen mundos, y esto, mediante la determinación de lo que, cuando se da, el arte hace: referir mediante la ejemplificación y la expresión, procesos mediante los que operan símbolos en una tarea de reorganización, construcción y re-conocimiento del mundo; ello hace del arte una forma de descubrimiento, creación y ampliación del conocer, y sugiere concebir la filosofía del arte como —y es ésta una de las tesis principales de este libro— parte integral de la metafísica y la epistemología.

La manera en que el arte funciona explicaría cómo mediante distintos modos de referencia se contribuye a la construcción y concepción de mundos, y muestra la existencia de diversos modos de saber acerca del mundo, ninguno de los cuales debe ser considerado como defectivo: igualmente válidos son el discurso científico, los poemas de Kavafis o las geometrías de Mondrian en su tarea de construir mundos.

Que la exposición de estos temas carezca, dada la naturaleza del libro, de una línea discursiva continuada, no afecta a su coherencia y unidad; y el que, con frecuencia, una perfecta comprensión conceptual y de argumentación requiera recurrir a trabajos anteriores, no es sino expresión del carácter de (sugere) aproximación a la obra de Goodman en que debe ser tomada esta recopilación, disponible ahora en castellano en un momento en que *Los lenguajes del Arte*, la única otra traducción, ha dejado de estarlo.

LUIS A. REYES

L. BRISSON / F. W. MEYERSTEIN, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologique* (Paris, Les Belles Lettres 1991) 209 pp.

Luc Brisson, bien conocido por su magistral estudio del *Timeo* (*Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris 1974) nos presenta un nuevo trabajo sobre la cosmología platónica, esta vez con un horizonte más amplio y si cabe más ambicioso. En colaboración con F. Walter Meyerstein se propone establecer los posibles puntos de contacto entre dos modelos cosmológicos a primera vista antagónicos: el propuesto por el *Timeo* y uno de los presentados hoy con más éxito por la ciencia contemporánea, el modelo del Big Bang.

Desde el comienzo, Brisson pone en juego una tesis epistemológica corroborada, desde hace años, por el teorema de Gödel: los modelos de conocimiento científico —y por ende los cosmológicos— no pueden prescindir de una serie de axiomas fundamentales, elegidos de manera más o menos arbitraria, y de los cuales es imposible dar razón desde dentro del sistema. La justificación de estos axiomas es de tipo pragmática: simplemente «funcionan» y nos resultan extremadamente útiles. Por este motivo —y de ahí el título de la obra— puede decirse que conocer el universo es inventarse una y otra vez un modelo que funcione. En este contexto el conocimiento científico, en lo esencial, no será otra cosa que *la lista de axiomas y las reglas de inferencia que sostienen el sistema formalizado al que se reduce una teoría científica*.

Una vez establecidas las reglas de juego, el grueso de la obra se dedica a revisar las series de axiomas que, implícita o explícitamente, se encuentran en la base de las dos cosmologías citadas. Y en el *Timeo* uno de estos postulados, el de la estructura matemática del mundo, despliega tal capacidad explicativa que se erige en la clave del conocimiento que hoy llamamos *científico*. Esta concepción del mundo basada en la simetría y las proporciones no nos ha llegado, sin embargo, «popularizada» por la filosofía platónica sino más bien de la mano de Galileo y los grandes iniciadores que la ciencia moderna. Luc Brisson llama la atención sobre ello y reclama la originalidad platónica en este punto y su parentesco —en el terreno conceptual— con la física de partículas. (También W. Heisenberg rindió homenaje en su momento a la física del *Timeo* mucho más que a la de los atomistas).

La revisión del modelo matemático empleado por la cosmología contemporánea del Big Bang revela que este modelo también gira en torno a conceptos abstractos como son: orden, simetría, regularidad, universalidad; y aún más, da por buenas las antiguas intuiciones platónicas acerca de la estructura última de la materia.

El final del libro incide más directamente en el oscuro problema del conocimiento, en concreto de ese conocimiento que llamamos *ciencia*. Brisson y Meyerstein recurren aquí a la teoría algorítmica de la información (Gödel, en sus orígenes) para mostrar cómo una teoría científica puede asimilarse a un algoritmo de especiales características y ser tratada algorítmicamente. Desde esta nueva perspectiva vuel-

ve uno a encontrarse con que los conjuntos de axiomas en los que se fundamenta un sistema de explicación científica se resisten a todo intento de reducción o simplificación, y deben considerarse como sistemas aleatorios irreductibles, e... *incompletos*. Su justificación nos remite a metasistemas más amplios igualmente inexplicables.

La interpretación de Brisson y Meyerstein concluye al modo escéptico: el saber por excelencia (la *episteme* de Aristóteles) es un saber cualitativamente distinto del que nos brinda el conocimiento científico y no está en nuestras manos alcanzarlo. En el terreno de los fundamentos y principios últimos hacia el que apunta *idealmente* toda actividad científica, callar como Wittgenstein es la actitud más sensata porque el quehacer cotidiano de la ciencia, pese a su ambición, no es muy diferente del que mantenía ocupado a Sísifo.

ICÍAR ALONSO ARAGUÁS

A. DE HIPONA, *Del maestro* T. DE AQUINO, *Del maestro*. Traducción e introducción de J. R. Sanabria y M. Beuchot (*Cuaderno de Filosofía* n. 13, México, D.F., Universidad Iberoamericana, Dep. de Filosofía 1990) 115 pp., 21 x 14 cm.

Los dos textos que componen este cuaderno fueron publicados ya en los números 4 y 5 de la misma serie, en 1977 y 1979, respectivamente. El presente número añade una breve presentación a cargo de R. Xirau.

La versión del *De Magistro* de San Agustín se basa en la edición latina de los Maurinos. Es un diálogo filosófico breve, escrito en el año 389 en Tagaste y expresa las conversaciones entre San Agustín y su hijo Adeodato. El diálogo comienza discutiendo la relación lenguaje-enseñanza y culmina en la doctrina agustiniana de la Iluminación y del Maestro interior. Agustín no niega totalmente la importancia del lenguaje, pero le concede sólo un papel secundario: la palabra externa puede estimular a buscar cosas, pero presupone el conocimiento de éstas. La tesis central del diálogo es que no se aprende escuchando la voz exterior del maestro humano, sino consultando la verdad interior, que es Cristo. Los discípulos no aprenden del maestro, sino que intuyen por sí mismos la verdad interior. El maestro humano sólo puede orientar para ver interiormente, pero no instruir. Es Cristo quien enseña interiormente. El *De Magistro* agustiniano no carece de interés para la pedagogía moderna, pero su valor fundamental está en la doctrina de la Iluminación, que, aunque esbozada en *De Beata vita* (386), se enseña explícitamente en el *De Magistro* por primera vez.

El texto de Santo Tomás corresponde a la cuestión 11 de las Cuestiones disputadas sobre la verdad, que es paralela a la cuestión 117 de la Suma de Teología, I, 1 y 2.

En esta cuestión disputada se dan cita la tesis platónica de la reminiscencia y las ideas innatas, la tesis averroísta del intelecto agente universal, el tema dionosiano de la jerarquía de los seres y la polémica suscitada por la intromisión de las órdenes religiosas en la universidad.

El artículo primero versa sobre el mismo problema del *De Magistro* de San Agustín: «si un hombre puede enseñar y ser llamado maestro, o esto es exclusivo de Dios» (p. 87). La conclusión a que se llega es que se puede decir que un hombre enseña a otro y que es su maestro. Pero, de acuerdo con su habitual actitud respecto de la gran autoridad de San Agustín, Santo Tomás no cree que su posición sea diferente de la de San Agustín. Inspirándose en Aristóteles, sostiene que el que enseña causa ciencia en el que aprende, haciéndole pasar de la potencia al acto. Pero la

potencia aquí no es potencia pasiva, sino potencia activa, esto es, el entendimiento agente, una luz de la razón que nos ha sido inculcada por Dios, por la que se conocen los principios universales comunes a todas las ciencias. De aquí resulta que la *causa principal* de la ciencia es Dios. Pero también hay cabida para el maestro humano, pues en el intelecto agente no está completa la ciencia; el hombre puede desde el exterior, mediante signos sensibles, llevar a la luz de la razón a la perfección de la ciencia. En el artículo 1.º de la cuestión 117 de la *Suma de Teología* se precisa mejor la contribución del maestro al conocimiento del discípulo. Santo Tomás llama al hombre que enseña desde el exterior *causa instrumental* y lo compara con el médico, que causa la salud en otro, aprovechando la operación de la naturaleza. En su opinión, cuando San Agustín dice «que sólo Dios enseña, no pretende excluir que el hombre enseñe de manera exterior, sino poner de relieve que sólo Dios lo hace interiormente» (p. 97).

La publicación conjunta de ambos textos tiene sentido por varias razones: permite ver la respuesta de esas dos máximas autoridades a un mismo problema; además es una muestra de la actitud habitual de Santo Tomás respecto de la gran autoridad de San Agustín, según la cual prefiere insistir más en el acuerdo de fondo que en las discrepancias; por otro lado, Santo Tomás se inspira en el *De Magistro* agustiniano, sobre todo en las objeciones, donde lo cita continuamente.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS

G. HINOJO ANDRÉS, *Obras históricas de Nebrija. Estudio filológico* (Universidad de Salamanca 1991) 187 pp., 25 x 18 cm.

El autor de esta obra está preparando cuidadosamente una edición crítica de las dos obras históricas de Nebrija: las *Décadas* y *Conquista del Reino de Navarra*. Hay que revisar un texto lleno de errores y lecturas incorrectas. Pero esa realización, de manera lo más perfecta posible, exige como algo previo unos trabajos de análisis y comparación que van retrasando la edición intentada.

En la obra que presentamos se ofrece un anticipo de ese estudio, que constituye una síntesis de los principales problemas que la proyectada edición de las dos obras históricas presenta.

En este primer acercamiento a la obra histórica de Nebrija se nos da una breve introducción sobre las características de esas dos obras citadas, se analizan sus ediciones anteriores, se estudian sus variantes indicando los problemas textuales que hay que resolver. Después analiza la contribución de Nebrija a la historiografía, situada dentro de las teorías renacentistas sobre la historia, sus rasgos, sus fuentes. También revisa la influencia de la antigüedad clásica, especialmente Salustio, y estudia la relación de Nebrija con Erasmo.

Un extenso capítulo estudia el latín de Nebrija, su léxico, su gramática y su estilo, destacando su originalidad.

En cinco apéndices se adelantan algunos textos con una breve discusión de algunos pasajes comprometidos, con una relación de términos no clásicos y una selección de frases y citas de la tradición clásica. Una bibliografía selecta, y los índices culminan este estudio previo a la proyectada edición.

Se trata de un interesante punto de partida y un planteamiento muy competente de la problemática que presenta la edición de los citados textos históricos.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

J. BARRIENTOS GARCÍA, *Fray Luis de León, Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial. Edición y estudio* (Madrid, Ediciones Escorialenses 1991) 510 pp., 25 x 18 cm.

Hay varias publicaciones de los documentos del primer proceso de fray Luis de León (1572-1576), como la de Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda (Madrid 1847) y el extracto de Manuel Rivadeneyra en la *Biblioteca de Autores Españoles* (t. 37, Madrid 1855). Casi al mismo tiempo que el trabajo del profesor Barrientos se publica la magna obra *Proceso Inquisitorial de Fray Luis de León*, edición paleográfica, anotada y crítica de Angel Alcalá (Junta de Castilla y León 1991). Esta última no ha podido ser tenida en cuenta por ser ligeramente posterior en cuanto a la aparición.

Por ninguna de esas ediciones pierde valor la obra del profesor Barrientos. En las demás ediciones los autógrafos de fray Luis están integrados en los autos del *Proceso general* y no adquieren el relieve que merecen y obtienen al editarse por separado, contribuyendo a completar la obra castellana del eminente agustino. Además, la edición de Barrientos es muy manejable y fácilmente legible, con numerosas notas y explicaciones, acudiendo a otras fuentes, identificando citas, alusiones y referencias, con la debida situación cronológica y doctrinal. De este modo, los autógrafos de fray Luis, escritos en su mayoría en la prisión inquisitorial de Valladolid, adquieren la debida importancia, como algo muy destacado, de gran valor autobiográfico, literario, histórico, teológico y bíblico. Barrientos hace su edición directamente del original autógrafo de fray Luis en los manuscritos 1247 y 1249 de la Biblioteca Nacional de Madrid, como única fuente.

La presente edición incluye 80 documentos. De éstos, 78 son transcritos de manera directa y crítica de los citados manuscritos de Madrid. Los otros dos documentos, el 41b y el 51, pertenecen al primer *Proceso*, pero fueron traspapelados y desgajados de las *Actas* y por eso no están transcritos directamente del autógrafo frayluisiano, pero se ha buscado la vía más segura dentro de lo posible.

Incluye en esta edición también dos apéndices con 28 documentos, que transcribe sin anotaciones. Los 22 documentos del primer apéndice se relacionan todos con el primer proceso y hacen más inteligibles los documentos de la parte central de esta obra, porque contienen proposiciones denunciadas, la acusación del fiscal, respuestas orales de fray Luis de León, sentencias absolutorias de la Inquisición de Valladolid y los escritos del abogado del agustino. Las ideas y el contenido fundamental de los escritos de este primer apéndice proceden de fray Luis, y en algunos estampó su firma. Barrientos, por un agudo sentido crítico, los pone en el primer apéndice para distinguirlos de los escritos de puño y letra del agustino procesado.

La obra lleva un segundo apéndice con seis documentos, todos ellos pertenecientes al segundo proceso (1582-1584). Son documentos autógrafos y se publican sin comentario alguno, tomados de la edición hecha por F. Blanco García, en 1896, en *La Ciudad de Dios*.

La obra lleva varios miles de notas y muchos documentos están publicados por vez primera. Va precedida de una valiosa introducción histórica y aclaratoria de la edición. Tenemos aquí por vez primera los escritos que faltaban para la edición completa de las obras en castellano de tan prastigioso escritor. Están debidamente destacadas fuera del proceso, aclaradas y publicadas con toda solvencia y gran sentido crítico. Me felicito de tan valiosa aportación en una edición tan fácil de manejar y leer.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

F. HUTCHESON, *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*. Traducción e introducción, J. Vicente Arregui (Madrid, Tecnos 1992) XXXVII + 90 pp., 18 x 12 cm.

No es F. Hutcheson un nombre muy conocido entre nosotros. Sin embargo, forma parte de un importante ramillete de filósofos escoceses que, bajo la remota inspiración de lord Ashley, el tercer conde de Shaftesbury, suelen clasificarse como «moralistas» defensores de un innato sentimiento moral, en clara oposición al provocador pensamiento de Mandeville. Pero con la obra que aquí se traduce, publicada originalmente en 1725, Hutcheson se convirtió en un clásico de la moderna estética filosófica y, para algunos, el verdadero iniciador de la estética moderna. En todo caso, es uno de los representantes más notables de una poderosa rama que en el siglo de la Ilustración marcó una poderosa tendencia epistemologizante (obsérvese el título), coetánea de otra fuerte tendencia marcada por un determinante racionalismo de origen leibniziano. En el actual momento filosófico parece haber una amplia sensibilidad hacia estos problemas; por ello, la cuidada traducción, con una sobria y precisa introducción, es oportuna y significa un verdadero enriquecimiento para la literatura filosófica española.

A. PINTOR-RAMOS

A. GONZÁLEZ CARLOMÁN, *Lógica matemática para niños* (Universidad de Oviedo 1991) 223 pp., 22 x 16 cm.

Después de un breve prólogo de presentación, aparece una *Introducción*, resumiendo la posición de tres grandes psicólogos especialmente representativos de los estudiosos de la evolución de la inteligencia en el niño, como son J. Piaget, H. Wallon y L. Vygotsky. Los niños menores de once años son capaces de utilizar correctamente la lógica de proposiciones si reciben antes una enseñanza conveniente. Se trata de superar algunas afirmaciones de Piaget que han hecho mucho daño.

González Carlomán, que ha escrito libros de lógica matemática para otros niveles, se esfuerza ahora en adaptarse a los niños mediante ejemplos, gráficos y figuras adecuadas. La obra consta de cuatro capítulos, que exponen sucesivamente la *lógica de proposiciones*, la *lógica de cuantificadores*, la *teoría de conjuntos* y el *álgebra de Boole*. La sugerente y pedagógica exposición hará también mucho bien a los adultos, que ventajosamente podrán utilizar este manual como valiosa ayuda para la propia perfección.

La obra es un verdadero acontecimiento cultural, con valor para niños y para adultos. Los ejemplos, ejercicios y la exposición son verdaderamente valiosos y sumamente pedagógicos.

Me felicito de la aparición de tan valioso manual.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

J. VELARDE LOMBRANA, *Gnoseología de los sistemas difusos* (Universidad de Oviedo 1991) 220 pp., 25 x 18 cm.

La obra está compuesta en referencia a los trabajos sobre lo difuso de L. Zadeh, especialmente desde 1965, que ha invadido las matemáticas y otras disciplinas fun-

damentales como la misma teoría del conocimiento. Pero lo vago, lo difuso, lo general, lo probable, lo posible y similares no siempre se explican de la misma manera en sí mismos y en sus relaciones. El profesor Velarde pretende analizar gnoseológicamente esos conceptos buscando un sistema coherente.

La obra se divide en dos partes. En la parte primera estudia lo *difuso* y lo probable, buscando las conexiones, diferencias y semejanzas entre la teoría de los sistemas difusos y la teoría de la probabilidad. Estudia especialmente a Leibniz, Carnap y Zadeh, que han intentado desarrollar una lógica nueva como alternativa a la lógica clásica y deductiva.

La segunda parte estudia la *posibilidad* que intenta proporcionar un modelo formal de la incertidumbre, afín al voluntarismo, definiendo los horizontes dentro de los que la gente puede hacer sus elecciones. Aquí una variable difusa es asociada con una distribución de posibilidad.

Concluye que la lógica difusa puede considerarse como una extensión de las teorías usuales sobre el significado, la verdad y la inferencia. Se busca una lógica precisa de lo difuso. Los sistemas difusos se apoyan en la realidad de las percepciones humanas y quedan determinados por referencia a dominios particulares y locales sin validez universal. Apoyándose en doctrina de Gustavo Bueno concluye que la *teoría de la probabilidad* es una parte de las matemáticas y la *teoría de la posibilidad* pertenece al campo de la lógica. Por eso los métodos probabilísticos y los posibilísticos son complementarios y no competitivos.

Muy importante es la esmerada *Bibliografía* que Velarde nos presenta (pp. 143-217), que constituye un instrumental básico de trabajos ulteriores. Estamos ante el primer gran trabajo en castellano sobre un tema que está de moda. Velarde ha hecho un gran servicio a la cultura española y a sus necesidades presentes. Me felicito de la competencia técnica, doctrinal y bibliográfica que resplandece en toda la obra.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

J. R. ALVAREZ, *La racionalidad hexagonal. La identidad científica de la teoría normativa de los lugares centrales* (Universidad de León 1991) 179 pp., 22 x 16 cm.

Juan Ramón Álvarez es en la actualidad catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de León. La presente obra es, en gran parte, la investigación presentada al concurso para obtener dicha cátedra, continuando un tema ya tratado en trabajos anteriores.

Insiste mucho en la división tripartita del saber en ciencias naturales, semióticas y humanas. De éstas, algunas han sido poco estudiadas por los filósofos, como sucede con la Geografía. El tema central de esta obra se refiere a un tipo de teorías que reclaman como propias especialmente geógrafos y economistas: las teorías normativas de los lugares centrales (TNC). Se llama TNC a una familia de teorías de la localización en el sector de comercio y servicios, cuyas versiones clásicas, la inicial de W. Christaller, *Los lugares centrales en el sur de Alemania* (1933), y la de A. Lösch, *Teoría económica espacial* (1957), comprenden elementos económicos y geográficos en una presentación geométrica que ha planteado el problema de su identidad científica. Característico de TNC es que se deriva una morfología básica de áreas de mercado consistente en una red de *hexágonos regulares* resultantes del solapamiento de áreas de mercado circulares.

El presente libro tiene por misión analizar y determinar las características fundamentales de TNC, como una familia de teorías ejemplificada en la versión de Christaller, reconstruyendo la identidad científica en la triple dimensión ontológica, metodológica y epistemológica.

Se divide en seis capítulos. En el capítulo 1, «Las teorías de la localización», busca situar adecuadamente el TNC dentro de las demás doctrinas de la localización. Estudia varias familias de teorías normativas y descriptivas, varias versiones de teorías de localización agrícola e industrial. En el capítulo 2, «El concepto de teoría normativa», busca la aclaración de conceptos previos y necesarios para entender el TNC.

Así llegamos a los tres capítulos centrales: el capítulo 3, «La teoría de los lugares centrales: historia y extensión», hace un repaso del significado y trayectoria histórica de la teoría de los lugares centrales como preparación para el estudio detenido de la versión fundacional de W. Christaller (cap. 4) con las variantes de A. Lösch (cap. 5).

Finalmente, el capítulo 6 y último, «La identidad científica de TNC», estudia los supuestos y consecuencias en relación con los conceptos geométricos, económicos y geográficos que intervienen en TNC; explicita los principios ontológicos, ecológicos, técnicos, metodológicos, normativos y simbólicos. Con ello pretende una reconstrucción de la identidad científica de TNC en la triple dimensión ontológica, metodológica y epistemológica.

El pensamiento y la dirección en que se mueve J. R. Alvarez supone una gran novedad en la metodología de la ciencia que merece meditarse atentamente.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

W. J. GONZÁLEZ (ed.), *Aspectos metodológicos de la investigación científica. Un enfoque multidisciplinar*. 2.^a ed. corregida y aumentada (Universidad Autónoma de Madrid / Universidad de Murcia 1990) 415 pp., 25 x 18 cm.

En la Universidad de Murcia, en los últimos años, se han venido celebrando, en orden a los estudios del tercer ciclo, unos cursos sobre la metodología de la investigación científica, en los que participaron numerosos especialistas de diferentes disciplinas. El alma de esos cursos y coordinador de la presente obra ha sido el eminente profesor Wenceslao J. González. La primera edición se agotó prontamente y ahora presentamos la segunda, que ha sido mejorada con nuevos colaboradores.

Previos los prólogos a la primera y segunda edición, además de la lista de colaboradores, hay un trabajo introductorio, «La ciencia y los problemas metodológicos. El enfoque multidisciplinar» (pp. 15-46), del profesor Wenceslao J. González, presentando el volumen con una doctísima introducción histórica.

El contenido temático se ha dividido en tres grandes apartados. El primero se titula «Marco general», y está integrado por estos tres trabajos: Wenceslao J. González, «Ámbito y características de la filosofía y metodología de la ciencia» (pp. 49-78); Juan Ramón Álvarez, «Concepto y problemas de la metodología de la ciencia» (pp. 79-96); C. Ulises Moulines, «Frege, la verdad y el desarrollo científico» (pp. 97-114).

El segundo apartado temático se titula «II. Principales orientaciones metodológicas», del que forman parte estos estudios: Andrés Rivadulla Rodríguez, «El enfoque sociológico de Kuhn de las revoluciones científicas» (pp. 117-128); Id., «La racionalidad de la metodología lakatosiana de los programas de investigación científica»

(pp. 129-145); Pascual Martínez Freire, «Anarquismo metodológico: P. K. Feyerabend» (pp. 147-156); Wenceslao J. González, «El progreso de la ciencia como resolución de problemas: L. Laudan» (pp. 157-171); Javier Echeverría, «Unidad de la ciencia y concepción estructural» (pp. 173-188).

Finalmente, con el título «III. Cuestiones interdisciplinarias de la ciencia», se agrupan 13 trabajos, con estos temas: J. L. Pardo, «Observaciones sobre la naturaleza de la matemática» (pp. 191-222); Javier Ordóñez, «Cosmología» (pp. 223-236); Javier Abellán, «Sistemas dinámicos y caos» (pp. 237-251); José Margineda, «Electromagnetismo: etapas metodológicas» (pp. 253-262); Ernesto Martín, «Orígenes de la relatividad especial» (pp. 263-281); Juan Carmelo Gómez Fernández, «El método de reconstitución en biología molecular» (pp. 283-292); Luis Puelles, «Sustrato neural del pensamiento» (pp. 293-304); José M. Martínez Selva, «Psicología del descubrimiento científico» (pp. 305-315); Elena Quiñones, «Ciencias de la conducta y su "paradigma" explicativo» (pp. 317-332); Bartolomé Escandell Bonet, «La investigación histórica» (pp. 333-352); Javier Guillamón Alvarez, «Metodología de la historia» (pp. 353-365); Francisco Alcalá, «Modelos y postulados en la explicación económica» (pp. 367-384); Santiago Fernández Valbuena, «Predicción y economía» (pp. 385-405).

La riqueza y variedad de temas y autores hacen de este tomo una valiosa contribución al tema general de la metodología y a muchos temas especiales. La Universidad de Murcia está incrementando mucho su importancia en el concierto español, como demuestra este volumen.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

L. PEÑA, *Hallazgos filosóficos* (Salamanca, Universidad Pontificia 1992) 363 pp., 25 x 18 cm.

L. Peña es un pensador original, conocedor de la historia de la filosofía, teología y lingüística; es también creador de varios sistemas de técnica lógica y su pensamiento se acerca mucho a las coordenadas de la llamada filosofía analítica. Es autor de un sistema filosófico propio que llama *ontofántica* y en esta obra quiere ofrecer un compendio de las respuestas de esa filosofía a los grandes problemas. En su enfoque de problemas está muy influido por Platón, el racionalismo, la filosofía mística y el neoplatonismo, el marxismo y la filosofía perenne. Con esos elementos se cruza singularmente la corriente analítica con su método de rigor y precisión. La obra se divide en seis capítulos. En los tres primeros expone las bases ontológicas y gnoseológicas de la *ontofántica*, que después aplica a los temas desde una perspectiva ontologista.

En el capítulo 1 (pp. 23-85) analiza el tema de *El Ser* como algo central, insistiendo en la identidad entre ser y existir, sus aspectos y grados con aplicación a los mundos posibles, entes literarios y de ficción, como grados de posibilidad, necesidad y determinación. Es una ontología distinta del atomismo lógico, donde se admiten infinitos grados de existencia, verdad y realidad, desechando categorías como el hilemorfismo, la sustancia y accidentes, potencia y acto, etc. No hay fronteras categoriales. En el capítulo 2 estudia *el conocimiento* (pp. 87-142), identificando conocer y saber con *creer con verdad*. Estudia sus grados buscando criterios epistémicos, defendiendo un coherentismo progresivista y adoptando el principio de optimalidad epistémica del mundo.

El capítulo 3 trata del *lenguaje* (pp. 143-194), porque en él se expresa el ser de las cosas y de los entes. Recuerda las doctrinas de Saussure y Chomsky, destaca

la necesidad de eliminar las categorías lingüísticas y propone una lengua ideal distinta de las naturales. La semántica depende de la ontología, entre signos y cosas existe una relación *semántica determinada*, que no es totalmente convencional.

En el capítulo 4 (pp., 195-267) analiza *el bien* para descubrir su vínculo con el ser, dilucida la relación de bondad en orden a sus consecuencias y a los propósitos del agente. Descubre conflictos y contradicciones entre normas y valores con el análisis de los aspectos de la justicia social. La *vida humana* (pp. 269-327) es el objeto del capítulo 5, donde estudia al hombre como especie natural y animal. Destaca la realidad somática a la que *sobreviven* estados mentales. Discute el dualismo alma-cuerpo, estudia la posibilidad de la persistencia postmortuoria del ser humano, su libertad y responsabilidad en orden al determinismo y fatalismo. Refuta de manera especial a Popper, el autor que más se opone a las tesis de la *ontofántica* al tratar de la pobreza del historicismo.

Finalmente, en el último capítulo (pp. 329-363) aborda el tema de *la deidad*, refutando el ateísmo con el examen de media docena de argumentos en favor de la existencia de Dios dentro de la hipótesis del monoteísmo y del politeísmo. Estudia el panteísmo, las pruebas de la inexistencia de Dios, la incorporeidad divina. Dentro del monoteísmo destaca la distinción entre *determinación* y *propiedad*, para explicar la convergencia de opuestos desde la trascendencia divina.

Tal es el contenido y la temática de esta importante obra, una auténtica novedad en el mundo hispano, tanto en la parte crítica como en la expositiva, por tratar un conjunto armónico de soluciones a grandes problemas desde la filosofía analítica. En cada capítulo, al final, indica sus trabajos personales donde ha desarrollado el respectivo tema y señala lo mejor de la bibliografía de filosofía analítica con un breve comentario. Es algo muy importante para ver las influencias que sufre el autor y como información del lector.

Se trata de una obra profunda, original, muy digna de meditar, tanto en las doctrinas que define como en las críticas a los demás autores.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

L. PEÑA, *Rudimentos de lógica matemática* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1991) 325 pp., 29 x 20 cm.

Es el número 7 de la nueva serie *Colección de Textos Universitarios*. Se trata de un libro del todo singular y muy original. En España es, con seguridad, la primera obra que inaugura un modo de iniciación en la lógica matemática desde un enfoque nuevo. Se trata de una lógica *dialéctica*, que reconoce la contradictorialidad y gradualidad de lo real; es una lógica transitiva, que formaliza las situaciones de paso o tránsito. Es una lógica *paraconsistente*, porque admite contradicciones verdaderas en algún grado, lo verdadero y lo falso no se excluyen totalmente y son gradualmente compatibles. Es una lógica *difusa*, porque difusas son casi todas las propiedades de las cuales hablamos corrientemente. Es una lógica que supone una ontología gradualista contradictorial, distinguiendo la negación ordinaria de la negación fuerte, como es *de todo punto falso*, llamada también *supernegación*. Desde un punto de vista pedagógico, piensa el autor que es muy conveniente eliminar el gran predominio de la llamada lógica clásica e introducir al alumno desde el principio en la pluralidad actual de lógicas. Estas son algunas de las ideas que informan esta obra.

Contiene una importantísima introducción sobre las motivaciones filosóficas de las ideas que acabamos de señalar. Siguen cuatro secciones en las que explica: el

cálculo sentencial *Aj*, sistema creado por Peña; el cálculo cuantificacional *Aq*, también original; la teoría de cúmulos o de conjuntos; cuestiones de filosofía de la lógica.

La sistematización propia del autor se estudia y compara con otras lógicas, singularmente con las *relevantes* y *paraconsistentes*, haciendo ver las ventajas de su posición y las desventajas de otras construcciones. Termina con tres *Anejos*, que dan una lista de teoremas y esquemas de *Aj* y *Aq*, con la enumeración de las reglas de inferencia y el inventario de abreviaturas.

La obra está en la vanguardia más avanzada de la problemática actual de la lógica, tanto desde el aspecto técnico-formal como desde el filosófico. Es, además, de gran oportunidad en nuestra situación cultural actual. Bien merece estudiarse y meditar con la debida atención. Interesa mucho a lógicos, matemáticos y filósofos.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

J. D. GARCÍA BACCA, *Sobre el Quijote y Don Quijote de la Mancha. Ejercicios literario-filosóficos* (Barcelona, Anthropos / Gobierno de Navarra 1991) 528 pp., 14 x 21 cm.

Es una obra singular y originalísima. Son unos ejercicios destinados a lectores hispanoamericanos. El componente filosófico no aspira a ser nada sistemático, sino a sugerencias mentales y sentimentales. El componente literario es para dar sabor y aroma de añejo. El autor pretende que el lector se atreva a pensar por cuenta propia, estudiando, no simplemente leyendo. Pretende, de manera consciente, servir de incitación, invitación y sugerencia, presentando el *Quijote* a la altura de la ciencia y técnica actuales (p. 25).

Lo original y nuevo de esta obra literario-filosófica sobre Don Quijote es que emplea como *categoriales* las palabras y conceptos de *señorío*, *salero*, *corazonadas*, *raciocinancia*, que nadie antes había utilizado para escribir sobre ese tema.

Sobre estas palabras se trata especialmente en el ejercicio primero de la Primera Parte de la presente obra. Los llama *categoriales locucionales*, que explica brevemente en el prólogo.

Para el ejercicio segundo de esta Primera Parte introduce otra clase de *categoriales*, que llama *prácticos*. Intervienen principalmente en las aventuras que sorprenden a Don Quijote. Son de dos clases: *alucinaciones o alucinales objetales*, como los gigantes que ve en la aventura de los molinos de viento; *alucinación-alucinal subjetal* es lo que Don Quijote *se siente ser* en esa misma aventura, a saber ministro de Dios en la tierra y brazo de su justicia.

El ejercicio tercero de esta misma Parte trata de la *distancia histórica y diversidad psicológica* entre nosotros, los actuales (1991), en nuestra aventura, profesión y vocación en comparación a Cervantes y Don Quijote (1616).

La Segunda Parte (pp. 389-524) es mucho más breve. Se subdivide en dos secciones: en la primera aplica los categoriales de *señorío*, *salero*, etc., a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz, poniendo el *Quijote* en conexión con esas obras anteriores y coetáneas; en la sección segunda aplica dichos categoriales al *Cantar de Mio Cid*, *Libro de Buen Amor*, *La Celestina* y a las *Coplas*, de Jorge Manrique, como antecedentes cronológicamente. Después realiza lo mismo con Luis de León, Lope de Vega, Quevedo, Góngora, García Lorca, A. Machado, Juan Ramón Jiménez, J. Bergamín y Jorge Guillén. Así resulta una verdadera *Antología* de ejercicios.

En el Prólogo se hace mención de esta distinción: leer según lectura y leer según *lición*. Leer según *lectura* es atender al sentido, a los conceptos sin atender a los valores fonéticos y sintácticos del texto. El lector, según *lición*, pronuncia todo en voz alta, da valor sonoro a los puntos y comas, pronuncia palabra a palabra, letra a letra. No atiende a lo que dice la letra, *hace* lo que dice la letra, cual actor de teatro. Esta obra, dice el autor en el Prólogo (p. 21), «aspira y lleva puesta la mira en que el lector deje de léer el *Quijote* según el modo de lectura y lo haga según el *modo de lición*. De esta manera se sentirá alucinado con sus alucinales y encantado con sus encantamentos».

En la obra hay estadísticas del cumplimiento de los *categoriales* en el *Quijote*. Hay romances con partitura musical, como los de Juan del Encina (pp. 277, 281), Gaspar Sanz (p. 290), Diego Pisador (p. 297), Francisco Guerrero (p. 318) y otros, que acentúan la originalidad de García Bacca.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el renacimiento* (Universidad de Salamanca 1990) 270 pp., 25 x 18 cm.

Esta monografía tiene como objetivo principal estudiar ciertos aspectos fundamentales en el pensamiento de Luis Vives, situándolos en el contexto histórico que los nutre. Se va a centrar en el conocimiento de opinión dentro del marco antirracionalista.

La obra se divide en cinco capítulos. En el primero examina el trasfondo general de las posturas escépticas más sobresalientes en el período de referencia: estudia el legado clásico con las polémicas que suscitan Guy de Brués, Montaigne, Francisco Sánchez en *Quod nihil scitur*; Juan Huarte de San Juan y Pedro Charron. Son las posturas que más van a influir en Vives. En el capítulo segundo, «Vives y la condición humana», dentro ya del pensamiento del humanista valenciano, bosqueja un panorama intelectual cuyo centro de gravedad es la razón práctica, la prudencia y la opinión. En el capítulo tercero, «Vives *scepticus*», quiere situar a nuestro filósofo dentro de la tradición antirracionalista de su tiempo, comparándolo con C. Agrippa y Lutero, destacando que Vives transforma la *sapientia* tradicional en *prudentia*, para luchar con la incertidumbre epistemológica que lleva a cuestas. Aquí termina la Primera Parte de la presente obra, que se titula *El escepticismo*. La Segunda Parte, titulada *La Prudencia*, comienza con el capítulo cuarto, donde examina la lógica renacentista de la *inventio et iudicium*, que aproxima retórica y filosofía, la clasificación de las Artes en Vives y el método con el peculiar énfasis en la inducción, concluyendo que el hombre con su razón obtiene un conocimiento que es *opinio*, donde hay importantes elementos escépticos y una primacía de la razón práctica. Finalmente, el capítulo último saca los corolarios definitivos sobre la transformación de *sapientia* en *prudentia*. El objetivo fundamental del pensamiento de Vives, preocupado por crear un sistema de base introspectiva, que formule reglas prácticas para la educación y conducta del hombre y que, de acuerdo con sus posibilidades cognoscitivas, otorgue a éste la *prudentia* que lo llevará a esa *bonitas* justificativa de su existencia terrenal. Tal es la síntesis del contenido y desarrollo doctrinal de esta obra, que al final de cada capítulo va adornada con importantes notas, muy documentadas. Sigue un elenco de Fuentes y de la Bibliografía utilizada con los índices de autores y temas.

El mérito principal reside en la adecuada situación de Vives dentro de un cierto irracionalismo renacentista que se contrapone al pensamiento científico y necesario del aristotelismo.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

A. PÉREZ ESTÉVEZ, *El individuo y la feminidad* (Maracaibo, Universidad del Zulia 1989) 252 pp., 23 x 16 cm.

Esta obra del prestigioso profesor de la Universidad de Maracaibo es un intento de profundizar en algunos problemas derivados de la valoración positiva del cuerpo, del individuo y de lo femenino. Se combaten dos prejuicios occidentales: el prejuicio contra el cuerpo y lo material y el prejuicio contra la mujer y lo femenino. El individuo, independientemente del sexo, en su dimensión doble, privada y política, es el objetivo principal y nadie debe obstaculizar su propia realización.

En un primer apartado estudia *el lenguaje en Merleau-Ponty*, donde descubre que el lenguaje es la dimensión más esencial del hombre, combatiendo la idealización, la formalización y la informatización como una deformación de la vivencia humana en su dimensión privada y colectiva o social. El lenguaje es algo *vivo*.

Otro apartado estudia a *Marcuse y el pensamiento negativo*, tomando esta idea como el hilo central y la médula de todo el ideario marcusiano. Desde ahí estudia el pensamiento humano, trazando una línea divisoria entre los que pertenecen al pensamiento negativo y los que al pensamiento positivo. Se busca la felicidad en la liberación económica y radical del individuo.

Otro aspecto de la valoración del individuo lo trata en el apartado sobre la *noción de vida en Nietzsche* en contra de la eticidad y razón represiva, rechazando toda moral impuesta, que debe estar supeditada a la vida individual y no al revés. Lo estudia detenidamente, distinguiendo varios períodos en su exposición.

Podríamos decir que acaba una primera parte del trabajo referente a la valoración y liberación del individuo en general. A continuación, con el último trabajo, *feminidad y racionalidad en el pensamiento griego*, empieza especialmente la contraposición entre lo femenino y lo masculino en el pensamiento griego, en el cristiano medieval, terminando con el prejuicio antifemenino en Tomás de Aquino, que trata de superar y criticar.

Excepto en el último tema, después de cada exposición hay una bibliografía selecta, como muestra de la amplitud y estudio realizado.

Me parece una obra muy interesante y muy digna de meditar en orden a una auténtica revalorización del individuo y, en especial, de la mujer.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

A. PÉREZ ESTÉVEZ, *Religión, Moral y Política* (Maracaibo, Universidad del Zulia 1991) XIV + 234 pp., 23 x 16 cm.

La presente obra contiene unos trabajos reflexionando sobre religión, moral y sociopolítica desde una perspectiva actual. Lleva un breve prólogo de presentación de Gloria M. Comesaña Santalices. Se distribuye en siete capítulos.

Comienza estudiando el tema de «George Lukács y la categoría de totalidad». Tal autor tuvo una preocupación constante por la *totalidad*, aunque no siempre la

entiende del mismo modo, pero es siempre algo medular en su pensamiento, como hace ver el trabajo que presentamos.

Otro capítulo estudia «Religión y Política en la Constitución de los Estados Unidos», analizando la *Declaración de Independencia* de 1776, la *Constitución* y las *Enmiendas* de 1789 en orden a la religión y su práctica, que es reducida a un asunto privado. Se hace un análisis histórico y sociológico hasta el presente, con gran conocimiento del tema.

En el capítulo tercero, «Moral y Política», se muestra especialmente erudito y conocedor de la historia, comenzando por el estudio de las doctrinas de Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino en orden a la subordinación de la política a la moral y las profundas modificaciones en el tema introducidas por Duns Escoto, Ockham y Maquiavelo. Estudia luego el poder del Estado en Hobbes, Espinoza y especialmente en Hegel. Contrapone esa doctrina con la vuelta a la moral en Locke, Rousseau y, sobre todo, en Kant. Concluye recordando las diferentes concepciones del poder, su legitimidad y axiología en las sociedades occidentales, sobre todo en Latinoamérica.

Un capítulo especial estudia el influjo de la Revolución francesa en Kant, que se convierte en filósofo moralista de la revolución, rechazando la irracionalidad pasional y violenta.

El capítulo quinto estudia *lo femenino en la filosofía del derecho de Hegel*, el cual continúa dentro de la tradición occidental sosteniendo cierta discriminación femenina, con un papel pasivo y subjetivo. Especialmente sugerente es el penúltimo tema tratado, *Dios después de la muerte de Dios*, donde analiza afirmaciones neopositivistas, la situación judeo-bíblica, cristianomedieval y el nuevo horizonte del final de nuestro siglo.

Termina con el capítulo séptimo, «Individuo y estructura», reflexionando sobre la desaparición de los regímenes comunistas del este europeo, sus bases políticas y el aprecio del individuo en la cultura occidental.

Tal es el resumen del desarrollo que Pérez Estévez hace de sus inquietudes políticas y religiosas, destacando y defendiendo siempre el valor del individuo y de la persona humana. Son trabajos eruditos con gran conocimiento del trasfondo ideológico dentro de una posición crítica.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

A. LÓPEZ QUINTAS, *La experiencia estética y su poder formativo* (Estella, Navarra, Editorial Verbo Divino 1991) 271 pp., 23 x 23 cm.

La obra lleva un breve prólogo sobre el cultivo del arte como formador del hombre y promotor de la capacidad creativa humana. La experiencia estética es un triunfo de la vida humana, que debidamente vivida transforma nuestra actitud ante la vida y nuestros esquemas mentales. El autor, académico y profesor de Estética en la Universidad Complutense de Madrid, intenta movilizar cuantos medios formativos puedan contribuir a incrementar en los hombres la voluntad de creatividad, el sentido crítico y a cambiar el ideal de la Edad Moderna por otro más ajustado a la naturaleza del ser humano, a su vocación y misión.

El libro que presentamos se divide en tres grandes partes. La primera, *Función pedagógica de la experiencia estética* (pp. 11-70), desarrolla el tema de la experiencia estética y la formación integral del hombre, la experiencia estética y la solución de la crisis cultural. Pone varios ejemplos de realidad relacional con el análisis de los correspondientes textos heideggerianos.

La parte segunda, *La experiencia estética y el acceso a lo real* (pp. 73-221), analiza el tema del descubrimiento de la creatividad, fecundidad de la experiencia musical según G. Marcel, el arte sacro y la participación en lo perfecto, la verdadera objetividad de la obra de arte, la peculiar racionalidad de la obra de arte, estructura de la obra de arte, la verdad del arte, estructura y racionalidad de la experiencia artística. Finalmente, la última parte, *Nexo entre la experiencia estética y otras experiencias afines* (pp. 225-264), desarrolla esta temática: relaciones entre estética y ética, notas para una renovación metodológica de la ética y la estética, afinidad estructural entre la experiencia estética, la ética y la metafísica.

En todos los apartados se indican *lecturas* para ampliación, se transcriben numerosos pasajes de autores y se ejemplifica la exposición con el análisis de textos.

Una obra sumamente formativa y pedagógica con gran conocimiento del tema, que se lee, con sumo agrado, en un maravilloso castellano. La experiencia estética y artística alcanza aquí un rango muy alto como medio para transformar y reformar a la humanidad.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

J. V. ARREGUI / J. CHOZA, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad* (Madrid, Rialp, Biblioteca del Instituto de Ciencias para la Familia 1991) 506 pp.

El nuevo manual de antropología filosófica de J. V. Arregui y J. Choza conserva básicamente el planteamiento y la estructura del anterior manual de J. Choza (*Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988) pero aporta un desarrollo más sistemático y una explicación más detallada de los puntos angulares de la antropología filosófica. El nuevo manual cuida más los aspectos pedagógicos; es considerablemente más breve y estructura los contenidos de un modo más claro. En su planteamiento se podrían distinguir dos ideas metodológicas fundamentales (que influirán, por tanto, en el contenido de la obra). En primer lugar, la voluntad de no escamotear ningún problema. En el segundo, el centramiento de la investigación, de entre otros puntos de partida posibles, en la subjetividad humana.

La antropología filosófica no viene exigida sólo por la marcha de las ciencias humanas, ni es simplemente objeto de una curiosidad científica, o fruto de una erudición académica, sino que poseer una cierta idea de sí es más bien la primera condición de un verdadero protagonismo de la propia existencia. Pues bien, puesto que la existencia humana es reflexiva, que una idea adecuada de sí mismo es condición necesaria de la autorrealización del hombre, resulta acertado plantear el estudio del hombre, en primera instancia, desde la subjetividad (si bien, no entendida como autoconciencia. Jorge V. Arregui, a diferencia de Buber, sigue a Aristóteles en su punto de partida: para evitar los desajustes subjetivistas, la antropología ha de hacerse en último término en tercera persona).

Aunque es verdad que productos humanos como, por ejemplo, el derecho y la economía, son susceptibles, dada su relativa independencia, de un estudio en sí mismos considerados, cuando se trata de exponer sistemáticamente los fundamentos de la antropología filosófica es más fructífero tomar pie en la subjetividad como enclave unificador de todas las actividades humanas: análogamente a como en el sujeto real es donde se unifican las diversas actividades humanas, la noción de subjetividad es la que permite articular los distintos saberes que las ciencias han aportado sobre el hombre. Y esto resulta decisivo, puesto que la antropología filosófica «se constituye como una síntesis en el plano filosófico de los conocimientos aportados por las cien-

cias biológicas, humanas y sociales, lo que en último término significa una comprensión metafísica de cuanto las ciencias positivas han aportado al conocimiento del ser humano» (p. 22). En efecto, la reflexión antropológica no puede ejercerse obviando los logros de las ciencias particulares.

Arregui y Chozza parecen conscientes de la necesidad de trabajos que vengan a poner orden para no perderse entre los distintos saberes que el hombre ha conseguido de sí. En concordancia con este planteamiento, la finalidad de esta *Filosofía del hombre* es dibujar un mapa de la existencia humana con el que pueda orientarse la conciencia desgarrada de nuestro tiempo. Para ello, se toma como punto de partida el lenguaje cotidiano y la experiencia vital, con el fin de establecer un diálogo con las ciencias y la filosofía. Esto permite referir los problemas filosóficos a las experiencias y expresiones de la vida real. En el mismo sentido, y en dirección inversa, el autor intenta «devolver la filosofía a la vida», mostrando con penetración que los problemas filosóficos son en buena medida problemas de la vida ordinaria. A este afán de hacer más accesible la discusión filosófica responde también la subordinación de la erudición histórica a una comprensión válida de los fenómenos humanos.

Por lo que se refiere al contenido temático, el libro podría dividirse en dos apartados generales: por una parte, la analítica de la constitución humana: bíos y psique. Los capítulos que comprende son: I. Sobre la filosofía del hombre, II. La escala de la vida. El sistema ecológico, III. La noción de «psique», IV. Corporalidad y sensibilidad, V. El proceso perceptivo. Experiencia vital e identidad subjetiva, VI. Deseos, tendencias e instintos. Las constantes etológicas del hombre, y VII. Sentimientos, emociones y pasiones. La dinámica de la afectividad; los capítulos restantes (VIII-XIII) constituyen una indagación acerca del sujeto humano, de su logos y praxis. Los títulos son los siguientes: VIII. Lenguaje y pensamiento, IX. Autoconsciencia e inconsciente, X. La voluntad. Praxis y poiesis, XI. Libertad y liberación, XII. Persona, naturaleza y cultura, y XIII. Los fines y el término de la vida humana. Merece la pena destacar los capítulos VIII y XIII. En el primero de ellos se intenta poner de relieve, desde una perspectiva en la que confluyen principalmente Aristóteles, el aristotelismo medieval y Wittgenstein, la conexión necesaria entre lenguaje y pensamiento como torre desde la que inspeccionar el alcance y los límites del logos humano. En el capítulo sobre los fines y el término de la vida humana se considera el contraste entre los fines del hombre y la muerte, que estudiada desde los diversos puntos de vista de exterioridad y la interioridad aparece, contra lo que hoy está muy en boga, en toda su crudeza. Se trata de «devolverle a la muerte su agujijón» y de pensar a fondo un problema sin el que cualquier planteamiento antropológico resulta trivial.

En definitiva, el libro resulta, dado el equilibrio entre información y formación y su claridad expositiva, especialmente válido como libro de texto y como introducción general a los estudios antropológicos.

CARLOS RZ. LLUESMA

J. CHOZA, *Antropología de la sexualidad* (Madrid, Rialp 1992) 293 pp.

Tras haber publicado una obra sobre el método de la antropología (*Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cenlit, Tafalla 1985) y un tratado de antropología filosófica (*Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988) Jacinto Chozza aborda en su nuevo libro el esclarecimiento de la sexualidad humana. Como ya había dejado mantenido en sus anteriores libros, la filosofía no tiene por

qué versar sobre un tema distinto de los demás saberes científicos, sino que puede versar sobre los mismos temas considerados desde una perspectiva filosófica. El cometido de la antropología filosófica es lograr una integración de todos los saberes válidos, aunque parciales, sobre el hombre y los fenómenos humanos que ha logrado la experiencia de la vida, por una parte, y las ciencias positivas, por otra. La tarea primordial de la antropología filosófica consiste en brindar la imagen de sí que el hombre necesita poseer para protagonizar su existencia.

Desde esta perspectiva, el autor aborda el análisis de la sexualidad humana tratando de englobar bajo un punto de vista filosófico las aportaciones puntuales sobre la sexualidad de todas las ciencias naturales y humanas. Así, los dos primeros capítulos de la obra tienen un neto carácter biológico al analizar la sexualidad tal y como aparece en los reinos vegetal y animal. Tras señalar la diferencia entre los procesos replicativos y los reproductivos, analizar los caracteres específicos de la reproducción sexual, y recoger la determinación económica del sexo, el autor concluye que la estrategia reproductiva sexual refuerza tanto la variación individual como la identidad específica. Chozza analiza también la sexualidad como un modo de comunicación en el que se establece una identidad entre dos que respeta la alteridad. En el capítulo siguiente se considera el instinto sexual, o sea, la mediación cognoscitiva de la función reproductora, y las formas de conducta que éste funda en el reino animal; se plantean los fundamentos biológicos de las distintas estrategias sexuales del macho y de la hembra y se señala la dependencia de las formas de emparejamiento tanto de factores ecológicos como del cuidado de la prole.

En los tres capítulos siguientes se aborda ya la consideración de la sexualidad humana tanto desde la perspectiva de la antropología sociocultural como desde la psicológica, analizándose la humanización de la sexualidad. Tras señalar que no existen determinantes genéticos de las formas de emparejamiento humano se analiza la polémica entre la sociobiología y la antropología cultural a propósito de la prohibición del incesto, que Chozza termina por interpretar como salvaguarda de la identidad personal. Desde aquí puede plantearse con justicia tanto la construcción sexuada de la identidad personal como la constitución cultural de la sexualidad. En esta perspectiva, el autor subraya la existencia de una vinculación transcultural entre la mujer, la naturaleza, lo privado y la familia, por una parte, y el varón, la cultura, lo público y lo social, por otra. El capítulo cuarto se consagra a la dinámica afectiva amorosa y se establece con peculiar acierto la articulación entre la pasividad e involuntariedad del enamoramiento considerado como fenómeno afectivo y el amor como tarea libre de la metafísica la asimilación de la feminidad a la naturaleza y de la virilidad a la operación.

Los capítulos siguientes se consagran a un análisis sociohistórico de la variación de las relaciones entre la sexualidad, el amor y el matrimonio. Chozza advierte acertadamente que la conexión entre estos elementos no es inmediata, por lo que es susceptible de variaciones históricas, y analiza con detenimiento la mayor o menor distancia subjetiva que puede haber entre el hecho natural de la sexualidad y su plasmación cultural como institución social. Los capítulos octavo y noveno recogen las principales aportaciones del derecho, y el último capítulo encara la teología de la sexualidad.

Se trata en definitiva de un libro importante, que alcanza sobradamente sus objetivos y que contribuirá sin duda a establecer una clara idea del sentido antropológico de la sexualidad.

JORGE V. ARREGUI

H. PASQUA, *Opinión y verdad* (Madrid, Rialp 1991) 183 pp., 19 x 12 cm.

El texto con el que se abre el libro, un pasaje de la crítica de Aristóteles al relativismo (*Met.*, IV, 5, 1009a, 7-13), revela en buena medida la tesis central del autor en *Opinión y verdad*. El libro constituye una defensa de la necesidad de la verdad y de valores o referencias estables. H. Pasqua adopta una perspectiva realista, según la cual la verdad se funda en lo real y la inteligencia es la facultad de aprehender el ser (p. 129). Desde este punto de vista, critica la sustitución en la filosofía moderna del criterio de la realidad por el de la subjetividad. Su realismo se sitúa, además, en el marco de un pensamiento cristiano, en el que la verdad se funda en Dios, que es la Verdad misma.

Pero el libro, a pesar del título, no es un tratado de teoría del conocimiento, sino una reflexión en forma de ensayo filosófico sobre la sociedad actual, según los presupuestos indicados. Desde ellos reflexiona sobre temas como los medios de comunicación, la cultura, el lenguaje, la técnica, el pluralismo, la tolerancia. En este sentido, uno de los hilos conductores y que justificaría el título *Opinión y verdad*, es la contraposición entre «pensamiento consciente» y «pensamiento inconsciente» o lo que llama «ideas dominantes»: el primero nace del contacto con lo real y sale de la inteligencia, el segundo lo dirige la opinión, lo que parece, y sale del cerebro anónimo, que encierra lo que todos —o tal vez nadie— piensan (p. 20).

En su diagnóstico, que ocupa los doce capítulos de que se compone el libro, el autor denuncia estos aspectos principales: la despersonalización del hombre, la disolución del ser en la historia y la pérdida del vínculo del hombre con la trascendencia, tendencias que, a su juicio, se remontan al gnosticismo y se prolongan hasta la teología de la liberación, objeto ésta última de severas críticas. En nombre de la defensa de la persona y de su vínculo con la trascendencia, el autor adopta una actitud negativa frente a una gran parte de corrientes del pensamiento contemporáneo, a la vez que asume las líneas de pensadores como San Agustín, Santo Tomás y autores como Jean Brun y Gustave Thibon.

En un sentido este libro puede verse como una muestra de la vuelta a la metafísica del ser en corrientes como la neoescolástica y el neotomismo, una de cuyos focos es la llamada Escuela de Lovaina. Pero lo más llamativo es su decidida defensa de valores que podríamos llamar tradicionales que en la época del todo vale hace del mismo un libro hasta cierto punto novedoso.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS