

RESEÑAS

ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, J.: *Apariencia y verdad. Estudio sobre la filosofía de P.L.M. de Maupertuis (1698-1759)*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1990, 321 págs.

¿Se puede justificar una visión *teleológica* del mundo físico, a partir de una descripción simplemente *mecánica* como la de Newton, sin volver a introducir las aporías que ya se hicieron presentes en la tercera y última *Crítica del Juicio* kantiana, especialmente en la así llamada *crítica del juicio teleológico*? ¿Se puede seguir defendiendo una epistemología *racionalista-crítica*, a partir de un uso simplemente *formal* del principio de razón suficiente, sin dar lugar a los *dogmatismos* que ya Kant denunció como característicos de su inicial periodo *precrítico*? ¿Se puede, finalmente, admitir una apertura crítica a la metafísica, e incluso a la propia religión, a partir de un *empirismo radical*, como también ocurrió en Newton, sin volver a introducir las paradojas que ya se hicieron presentes en el *deísmo*?

Juan Arana opina que, a pesar de estos fracasos, hoy día se pueden seguir contestando afirmativamente todos estos interrogantes, siempre que se les dé un enfoque adecuado. Para comprobarlo ha dedicado esta extensa monografía a la polémica figura de P.L.M. de Maupertuis, la primera que se le dedica en castellano. La historia de la ciencia le otorga un papel destacado, aunque secundario, por su participación en la expedición a la Laponia, que permitió confirmar el achatamiento de la tierra por los polos, así como por su formulación del principio mecánico de *mínima acción*. Sin embargo ahora se destaca su valor como filósofo "intuitivo" que, además de ser un buen "profesional", también supo adivinar las virtualidades heurísticas de la epistemología *racionalista-crítica*. Al menos, sospechó la posibilidad de lograr una síntesis mejor entre el método deductivo y el inductivo, así como entre Leibniz y Newton, sin conducir a la metodología a un callejón sin salida (cf. p. 105).

Por otro lado, Juan Arana conoce el terreno que pisa. Ha dedicado otras monografías al estudio del *racionalismo crítico* en la Ilustración, y más concretamente en el Kant *precrítico*, ya sea en general, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico* (Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1982), como en su primera obra de juventud, *Pensamientos sobre la estimación de las fuerzas vivas* (Peter Lang Verlag, 1989) (cf. mi reseña, en *Anuario Filosófico*, 1983 (16, 2º) p. 199-203; 1990 (23, 2º) p. 182-183). Frente al fracaso de Kant, ahora Maupertuis presenta la ventaja añadida de que nunca abandonó su empresa inicial, ni se desdijo de lo que el mismo había entrevisto de un modo un poco confuso, respecto a unos planteamientos que, según Juan Arana, al final habrían seguido el camino acertado.

A este respecto Maupertuis defendió "la validez de una filosofía continuista, donde la física y la metafísica no se reparten ámbitos cerrados, pero tampoco ejercen funciones dispares; ambas tratan de averiguar lo que el hombre puede al-

BIBLIOGRAFIA

canzar en un mismo y único campo de objetos, los fenómenos; eso sí, cada una desde premisas y con objetivos diferentes, pero en definitiva tratando de lograr mancomunadamente un conjunto coherente de saberes y, si ello fuera posible, un sistema abierto a la totalidad inabarcable de determinaciones que pretende abrazar" (p. 264).

Para lograr este objetivo Maupertuis adoptó frente a los *fenómenos mecánicos* una doble actitud *racionalista-crítica* y a la vez *empírica-radical*, que le permitió comprender la doble dimensión inseparable de *apariciencia* y *verdad* que, con posterioridad a Newton y Leibniz, presenta cualquier experimentación científica. Por un lado, su epistemología *racionalista crítica* le hizo ver cómo la naturaleza *mecánica* de los fenómenos empíricos requiere una previa intelección en sí misma falible de la totalidad inabarcable del universo físico que, además, ahora viene exigida por el simple uso formal de un principio de *razón suficiente*. Aunque evidentemente esta totalidad inabarcable ya no configura un sistema cerrado de determinaciones abstractas, sino más bien un *sistema abierto* a la pluralidad de lo *real*, que a su vez exige la comprobación de su *verdad* a través de las simples apariencias *fenoménicas*, por la aplicación de un principio de *probabilidad* simplemente *inductiva* (cf. p. 72 y ss).

Por otro lado, Maupertuis defendió un *empirismo radical* que le exigió criticar cualquier *metafísica apriorista* o *innatista*, que se pretende justificar con independencia de la verdad ya contenida en los propios *fenómenos mecánicos*. Sin embargo para lograr esta caracterización inicial de los fenómenos mecánicos hace falta tener una previa intelección *teleológica* del universo físico, en cuanto está regido por un principio de *mínima acción*. De igual modo que es necesario tener una determinada concepción *metafísica* previa al análisis de la propia experiencia, por ser una condición de posibilidad de esta misma experiencia. Precisamente este segundo aspecto de la filosofía de Maupertuis es el que, según Juan Arana, ha pasado más desapercibido por todos sus críticos, a pesar de ser el más interesante (cf. p. 128 y ss).

De todos modos el desarrollo en paralelo de estos dos análisis se va a retrotraer a un punto de partida inicial bastante desconcertante. Por un lado, la descripción de los fenómenos empíricos desde un planteamiento *racionalista-crítico* requiere la aceptación previa a un principio de *reduplicación* de este mismo tipo de experimentación científica. Con el agravante de que este principio ahora viene exigido por la aplicación simplemente *formal* de un principio de *razón suficiente*, sin ningún contenido "a priori" previo de orden transcendental. Por ello esta capacidad de reduplicación ahora se afirma como el principio *constitutivo* de los fenómenos empíricos, que a su vez permite explicar su posterior verificación intersubjetiva en una determinada situación experimental, a partir de un principio metodológico de *probabilidad simplemente inductiva* (cf. p. 73 y ss).

Por otro lado, el *empirismo radical* sólo puede captar la *verdad* total contenida en la simple apariencia de los *fenómenos mecánicos*, si a su vez los analiza desde una concepción *metafísica* más profunda que excede claramente el ámbito de la experiencia de donde se tomaron. Sólo así se puede comprender como estos *fenómenos* empíricos se rigen desde dentro de sí mismos por un principio *teleológico* de *mínima acción*, que a su vez rige y se hace presente en todas y cada una de las relaciones *inerciales*. De este modo se pone de manifiesto como no puede haber un conocimiento empírico intersubjetivo, sin la aceptación previa de un principio de *reduplicación*. De igual modo que tampoco puede haber relaciones *mecánicas* inerciales, sin la justificación inicial de un principio *teleológico* de *mínima acción*, que a su vez explica el carácter *irreversible* de las tres fases de todo

proceso natural: la situación inestable inicial, el choque irreversible posterior y los movimientos inerciales subsiguientes, regidos por un principio de *mínima acción* (cfr. p. 164 y 183).

Para lograr estas conclusiones finales la investigación se divide en cinco capítulos. El primero narra la vida de un extranjero católico en la corte de Federico de Prusia, así como sus relaciones con Bernoulli, y Voltaire, con una especial referencia a su polémica actitud religiosa. El segundo se dedica a su peculiar justificación *empírica* de las matemáticas desde una epistemología *racionalista-crítica*, que a su vez rechaza las posturas aprioristas e innatistas.

El capítulo tercero describe el paso desde la astrofísica a una nueva epistemología *racionalista-crítica*. Se revisan así las relaciones de incompatibilidad recíproca que el racionalismo y el empirismo habían establecido entre sus respectivos sistemas teóricos y su específica metodología experimental, así como entre el lenguaje y la propia observación empírica. Por este motivo se defiende la validez de un método *hipotético-deductivo*, que trata de mediar entre el método deductivo de Leibniz y el método inductivo, o *transductivo*, de Newton, por la aplicación simplemente formal de un principio de *razón suficiente*, sin imponer ningún contenido "a priori" previo. Sólo hay una excepción, la *reduplicabilidad* de los propios fenómenos empíricos, o *mecánicos*, que ahora se afirma como una condición de posibilidad de su propia verificación intersubjetiva a través de un método de simple *probabilidad inductiva*.

El capítulo cuarto reconstruye el paso desde la mecánica a una *metafísica aún más autocrítica*. Así se pretende evitar el recurso a principios teóricos de orden extrafenoménico, que ya no se pueden justificar desde un *empirismo radical*. Sin embargo ahora se comprueba como la simple descripción *mecánica* de los fenómenos empíricos conlleva la aceptación previa de un universo *teleológico*, que ya no es *extrafenoménico*, sino que está inserto en los fenómenos mismos, por cuanto se unifican en nombre de un principio de mínima acción.

El capítulo quinto da un último paso desde la biología a una *ética cristiana*, que ahora se afirma como la única opción válida que le queda a una interpretación *teleológica* del universo físico frente al materialismo mecanicista, al vitalismo animista y al propio estoicismo. La investigación concluye, finalmente, con una *historia de las interpretaciones* que posteriormente se han propuesto de la filosofía de Maupertuis. Frente a las críticas habituales de oportunismo y de falta de coherencia, ahora se defiende la posible compatibilidad de puntos de vista tan contrapuestos. De todos modos sus propuestas siempre se mantuvieron en un nivel filosófico "intuitivo", sin pretender alcanzar un sistema perfecto cerrado en sí mismo.

Como contrapunto crítico final, sólo quiero referirme a las asombrosas anticipaciones de orden epistemológico y físico propuestas por Maupertuis. En este sentido sus análisis del principio de *reduplicación*, de *probabilidad inductiva* y de *mínima acción* son verdaderamente revolucionarias para la época en las que se formularon. Ello se comprobará cuando pasen de moda las soluciones *transcendentalistas* y *psicologistas*, que fueron tan frecuentes a raíz de la *crítica del juicio teleológico* kantiana, sin poder evitar la aparición de planteamientos aún más aporéticos, ya denunciados por Maupertuis, por recurrir a un "como si" ("als ob") hipotético externo a los fenómenos mismos. De igual modo que de algún modo se adelantó a la línea de investigación seguida posteriormente por Peirce, o por la teoría moderna de la probabilidad (cfr. mis reseñas en esta misma revista sobre Peirce y Rivadulla), en la medida que también fueron un precedente inmediato de Einstein.

De todos modos hay que tener en cuenta que se trata de un precursor, que solo consiguió una solución "intuitiva" de los problemas, a golpes de ciego, sin que sus propuestas de un *empirismo radical*, o de una *metafísica autocrítica*, se puedan tomar al pie de la letra como definitivas. Sólo se pueden admitir como una crítica interna a las ideas fenomenistas y mecanicistas desde dentro de ellas mismas, sin considerarlas como la última palabra filosófica sobre el tema. Última palabra que, como ahora indica reiteradamente Juan Arana, ya no estaría ni en la filosofía de la religión del deísmo, que tampoco se excluye, ni en una epistemología trascendental cerrada en sí misma, sino más bien en una *filosofía primera*, o teoría de los primeros *principios* y de los distintos tipos de *acción*, que llevaría a cabo un nuevo análisis metafísico de los *fenómenos empíricos* desde dentro de sí mismos.

Carlos O. de Landázuri

BARCO COLLAZOS, J.L. del: *Platón. Teoría de las Ideas*, ed. Edinford, Málaga 1991, 266 págs.

Como todo pensador genuinamente clásico, Platón no ha dejado nunca de ser actual. Ajeno a los vaivenes y modas intelectuales, ha resistido victoriosamente el paso del tiempo. De ahí que el interés por su obra, una de las más altas expresiones del pensar humano, se haya mantenido sin apenas variaciones durante veinticinco siglos. La resistencia de sus ideas al envejecimiento, la frescura de un pensamiento perpetuamente vigente capaz de inspirar generación tras generación a pensadores y estudiosos, la hondura y vigor intelectuales de uno de los grandes maestros del género humano llevaron a Hegel a considerar a Platón como "una de las figuras histórico-universales, y su filosofía una de esas existencias de la historia universal que, desde su mismo nacimiento, ejercen la más importante influencia sobre todos los tiempos venideros en cuanto a la formación y al desarrollo del espíritu".

La mejor prueba del interés por la figura y la obra del filósofo ateniense es el ingente número de estudios que se le han dedicado. Los más importantes han ido dirigidos a esclarecer la teoría de las Ideas, el núcleo metafísico de su sistema, el fundamento sobre el que se levantan los demás orbes temáticos, desde la ética y la política hasta la teoría del arte, las doctrinas cosmológicas o la concepción del estatuto epistemológico de las diversas ciencias. El principal empeño de los grandes estudios alemanes de principios de siglo, especialmente los de Natorp (1903), Willamowitz-Moellendorf (1909) y Ritter (1910), así como el de los prestigiosos platonistas ingleses, franceses e italianos —L. Robin (1908), Taylor (1926), Festugière (1950), Reale (1984), etc.— ha sido determinar con precisión el significado último de la metafísica ideal platónica. En nuestra lengua abundan también las investigaciones sobre los más variados aspectos de la filosofía platónica. Sin embargo, son muy escasos los que abordan directamente y se proponen como objetivo exclusivo investigar la teoría de las Ideas. Esta laguna quiere llenar la obra de José Luis del Barco, que reúne en excelente síntesis claridad expositiva, rigor y hondura argumentativos y un vastísimo conocimiento de las fuentes y la bibliografía secundaria, tanto de la ya consagrada y reconocida como de la más actual.

La obra que reseñamos se levanta sobre dos tesis esenciales, expuestas y desarrolladas en la *Introducción* (pp. 7-19). La primera se refiere al fundamento epistemológico de la teoría ideal. Podríamos formularla así: las Ideas son la postulación necesaria de una concepción intuitiva del conocimiento, es decir, de una doctrina epistemológica que, por no haber advertido la índole axiomática de la coactualidad entre el conocer y lo conocido, reduce el conocimiento a presencia majestuosa de un inteligible en sí ante el que el conocer se limita a asistir pasivamente. La segunda alude al carácter continuo y creciente de la teoría de las Ideas. Cabría enunciarla del modo siguiente: frente a la opinión, muy extendida entre los estudiosos de Platón, sobre la existencia en su obra de una teoría immanente y otra trascendente de las Ideas, que afirmarían respectivamente la existencia de las Formas *en* las cosas o *fuera* de ellas —es decir, *en sí* y al margen del inteligir—, es preciso mantener la continuidad de la metafísica ideal platónica. No hay transición del conocimiento correspondiente a una realidad esplendorosa, supremamente real y máximamente inteligible, ante la que el conocer se inhibe y reduce a pura contemplación expectante y pasiva. Sin embargo, ese fundamento epistemológico de la teoría de las Ideas se aprecia de modo especialmente claro en los grandes diálogos del período intermedio (segunda parte, pp. 55-163). El *Fedón*, el *Fedro*, la *República* y el *Timeo* constituyen, en efecto, el *locus classicus* de la teoría clásica de las formas, según la atinada expresión de Crombie. El problema fundamental de todos ellos consiste en determinar la índole del conocimiento y en caracterizar las ideas como consistencias separadas, es decir, como inteligibles con un *tópos* no intelectual, sino uránico.

Tras la determinación de la naturaleza plenamente real o inteligible de las Ideas, su forma de existencia, su índole autoidéntica y paradigmática y la separación entre los mundos sensible e inteligible, Platón se enfrenta con nuevos problemas, en especial con el de la participación de las cosas en las Ideas y de las Ideas entre sí. A los diálogos de la teoría de las Formas siguen los de la participación (tercera parte, pp. 165-233). El objetivo esencial de todos ellos es unificar el orden ideal, es decir, construir el sistema de las Ideas. Para lograrlo, el filósofo ateniense ensaya diversos conectivos, como el Bien, el Uno o los Géneros Supremos. Ninguno de ellos es capaz de superar el atomismo ideal, pues la estructura del conectivo abarcador y sinóptico no queda nunca suficientemente aclarada. Cuando se identifica con la totalidad de los conectivos ideales, o sólo con los más excelentes, con los llamados Géneros Supremos —trascendentes según la terminología posterior—, permanece sin determinar el orden adecuado entre ellos.

El minucioso recorrido histórico por la obra platónica justifica adecuadamente las hipótesis de partida, que se convierte ahora en resultados de la investigación. Apoyándose en ellos, se elabora en el *Epílogo* (pp. 249-259) una teoría sistemática de la Idea, en la que las Formas aparecen como consistencias separadas y como verdad. Lo primero implica una concepción del inteligible aislado del inteligir, por más que la inseedad de la Idea suponga, en contra de la intención platónica de resaltarla, un menoscabo de su idealidad. Lo segundo entraña considerar el ser de las cosas no como causa de su verdad, sino a la verdad como el verdadero ser de ellas.

La apretada síntesis que acabamos de hacer permite percibir la importancia de la obra de José Luis del Barco. Nos encontramos ante una investigación rigurosa, desarrollada con orden y expuesta con un estilo diáfano, cuya claridad no supone renunciar a la profundidad. Tanto la copiosa bibliografía manejada, cuanto los originales puntos de vista desde los que se aborda el estudio de la

BIBLIOGRAFIA

metafísica platónica –algunos de ellos muy diferentes de los del platonismo tradicional–, autorizan a decir que nos encontramos ante una obra fundamental para los estudiosos e investigadores del gran maestro griego.

Juan Cruz Cruz

BURKHARDT, A. (ed): *Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, Walter de Gruyter, Berlín, New York, 1990, 428 págs.

La teoría de los actos de habla de John R. Searle ha tenido un impacto decisivo en el giro lingüístico operado en el pensamiento contemporáneo con posterioridad a 1960. Autores de muy distintas procedencias, como Strawson, Stroud, Kripke, Hintikka, Davidson, Dummett, Tugendhat, Habermas o Apel han sufrido su influencia de un modo decisivo y, sin ella, no se puede llegar a entender la posterior evolución de su trayectoria intelectual. Además, se trata de un influjo de gran calado que pasa desapercibido a primera vista, pero que determina en gran parte los métodos y el tipo de problemas que van a ser objeto de la filosofía actual. En este sentido se le puede considerar como uno de aquellos filósofos aún vivos que, junto con Popper, Chomsky y Quine, han determinado el rumbo que posteriormente iba a tomar la filosofía, a pesar de que seguramente el mismo sería el primer sorprendido de esta afirmación.

Probablemente la razón última de este éxito reside en su capacidad de unir en un sólo problema las cuestiones más dispares que, especialmente con posterioridad a Heidegger y Wittgenstein, van a preocupar al análisis del lenguaje y a la teoría de la acción, en una línea de pensamiento que, además, recoge lo mejor de las tradiciones fenomenológicas, analíticas y neopragmáticas. De igual modo que permite abordar de un modo aún más directo la articulación interna que se debe establecer entre las teorías científicas y el lenguaje cotidiano, en la forma como ya había sido planteado por Russell, Wittgenstein, Popper y Quine, sin conseguirlo plenamente. O, el problema aún más profundo de cómo se debe relacionar el análisis lógico y la crítica empirista del significado, yendo más allá de los planteamientos de Carnap, Neurath o el propio Quine.

En este contexto la teoría de los actos de habla de Searle, junto con Austin y Grice, supone un punto de referencia ineludible para los nuevos planteamientos trascendentalistas antes citados. La consideran como un punto de partida privilegiado, similar al kantiano, que permite iniciar una nueva filosofía primera, o teoría de los primeros principios, a fin de articular así las distintas ramas del saber que hoy día se sabe que confluyen en la metodología científica. Además, esta solución presenta la ventaja añadida de poner de manifiesto de un modo directo las distintas dimensiones semióticas, gnoseológicas y estrictamente existenciales o metafísicas, que hacen posible la realización de cualquier acto de habla, como prototipo que ahora es de cualquier acción humana. Por todo lo cual se puede decir que la teoría de los actos de habla no es en absoluto trivial, sino que más bien se configura como un punto de referencia insustituible de cualquier metafísica, o de cualquier teoría de la ciencia, que sea consciente del terreno que pisa.

En este contexto Armin Burkhardt presenta una obra colectiva en la que se hace un intento sincero por lograr una aproximación crítica a las propuestas de

BIBLIOGRAFIA

Searle, con gran rigor analítico y sin enfatizar en ningún caso las cuestiones tratadas. En la primera parte, Barry Smith y John F. Crosby ponen de manifiesto las raíces *fenomenológicas* del pensamiento de Searle, insistiendo en la vigencia actual de los planteamientos de Reinach y otros fenomenólogos europeos, seguidores de Brentano y Husserl, como Daudert y Marty. En la segunda parte, Armin Burkhardt, Gabriel Falkenberg y Eckard Rolf examinan las relaciones entre la semántica y la pragmática, o entre el análisis del lenguaje y la teoría de la acción, en una línea similar a la ya marcada anteriormente por la *fenomenología* europea.

En la tercera parte, Robert M. Harnish, Frank W. Liedtke, Wilhelm Baumgartner y Jörg Klavitter examinan la relación existente entre los *actos de habla* y las diversas dimensiones expresivas y realizativas, o *performativas*, que tiene la *intencionalidad* humana en cualquier *acto de promesa*, por ser un tipo de acción en la que se pone en juego las pretensiones de verdad y de *sinceridad* del lenguaje. En la cuarta parte, Jerrold J. Katz, Michael J. Evans, Rainer Wimmer y Carlo Marletti analizan las diversas dimensiones semióticas, gnoseológicas y existenciales, que pueden llegar a tener los diversos *significados* constatativos y performativos de un *acto de habla*, al igual que ya anteriormente lo hicieron Frege, Husserl o Peirce.

En la quinta y sexta parte se recogen artículos más analíticos de Armin Burkhardt, Anne Reboul, Dieter Münch y Manfred Bierwisch, dedicados a dos problemas específicos: el valor de las metáforas y de los nombres propios en los *discursos ficticios*; y la influencia decisiva que la teoría de los *actos de habla* ha tenido en la revisión del problema de las relaciones *mente y cerebro*. Al menos ha puesto de manifiesto la imposibilidad que tiene la inteligencia artificial de realizar actos mentales verdaderamente intencionales.

En conclusión, se trata de una obra colectiva sobre un tema de gran interés para la filosofía contemporánea, que evidentemente sigue abierto a otro gran número de cuestiones que aquí no han sido tratadas. Sólo indicar que la obra acentúa excesivamente el planteamiento crítico y, para el lector profano en la materia, le puede desconcertar por quedar excesivamente en entredicho cuales han sido las aportaciones efectivas que Searle hizo. Ello se acentúa aún más por la obsesión de los articulistas por reconducir su pensamiento a sus raíces *fenomenológicas* europeas, así como por la ausencia de una respuesta por parte de Searle, como al parecer se le pidió, de lo que se disculpa el editor.

Carlos O. de Landázuri

CARDONA, Carlos: *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid, 1990, 179 págs.

La sociedad actual padece una notable inflación educativa. Es cada vez mayor el número de instituciones que abren sus puertas a jóvenes infantes que desde los dos o tres años quedan confiados a las manos de los maestros. Luego, se suceden los largos años de estudios de bachillerato y, para quienes pueden acceder, los cursos universitarios. Por si fuera poco, los masters han extendido sus funciones y ofrecen las más diversas posibilidades de especialización. A ese res-

BIBLIOGRAFIA

pecto más de una vez ha salido en la conversación con mis colegas la común impresión de que se amplían los años de estudio, tal vez porque se estudia mal.

Recientemente, las ediciones Rialp han sacado a la luz un volumen –el primero de una colección que nace con grandes ilusiones– que analiza precisamente los modos en que es posible mejorar el quehacer educativo. La pluma de Carlos Cardona, filósofo catalán, da rendida cuenta en su *Ética del quehacer educativo* de los medios que los profesores, y los formadores en general, han de asumir para transmitir una enseñanza integral, para formar *hombres* y no sólo ingenieros, economistas o abogados.

No se trata, desde luego, de olvidar la importancia que tiene que la Facultad de Económicas enseñe Contabilidad o Matemática Financiera; o que la Facultad de Derecho haga que sus alumnos dominen el Derecho Administrativo o el Civil. Sin embargo, se corre el riesgo –en mi opinión hemos caído ya en él– de olvidar que los colegios y las universidades han de formar *hombres* que sepan Derecho, Economía o Ingeniería.

El reto es sin duda notable, pero a la vez apasionante. Una formación personalizada e integral puede volver a producir generaciones que piensen y que no se limiten a repetir como papagayos unos conceptos aprendidos por pinzas.

El análisis de Cardona es drástico y sin medias tintas: "se impone un enérgico rechazo de cualquier visión y reducción materialista del hombre, porque el materialismo –en todas sus formas– tiende a degradar la educación (propia de las personas) primero en crianza (propia de los animales), luego en cultivo (propio de las plantas) y, por fin, en fabricación (propia de las cosas). Y todo acaba siendo una función tecnológica y económica".

En forma de diálogos –de los que no queda claro en el libro si son entrevistas o la aplicación del método socrático–, el autor catalán detiene su atención de los grandes temas de la educación. Insiste, por ejemplo, con insistencia en la importancia de la familia en la educación, sobre todo de los más jóvenes. Los padres de familia no pueden –no deben– desentenderse del esfuerzo educativo, han de estar presentes en primera persona en la formación de la prole. Si olvidan esta verdad fundamental, habrán dejado de comportarse como pro-creadores del cuerpo –y en cierto modo del alma– de sus hijos, para convertirse en meros reproductores. Esa reducción les haría perder gran parte de su grandeza de colaboradores de Dios.

La educación "en" y "para" la libertad es otra de las grandes cuestiones de todo el proceso educativo. La preparación de hombres-robots es totalmente insuficiente: no basta "formar" expertos en las ciencias o en las letras, hay en enseñar a pensar, a actuar con libertad y responsabilidad, a enfrentarse de modo creativo a las nuevas realidades.

Educar "en" y "para" la libertad es tanto como enseñar a "amar". El trabajo no debe convertirse en un refugio en el que olvidar las dificultades que presenta la vida, o en un reducto de satisfacciones personales. La persona humana ha de reconocer en los demás "objetos-sujetos de su amor". Sólo de ese modo la sociedad se humaniza, y se aleja del peligro de reducir al hombre a "funcionario" o a "suplicante" de la atención del "funcionario".

"Personalizar, educar personas –insiste repetidamente Cardona–: ése es el antídoto para defender a los alumnos del influjo negativo que pueden ejercer sobre ellos los medios de comunicación colectiva y, en general, la sociedad tecnológica y de consumo; y para ayudarles a que se beneficien de los posibles influjos positivos, que hay también en todo eso". No se trata, en efecto, de rechazar en bloque las innovaciones de la modernidad. Es preciso aprender a utilizar-

BIBLIOGRAFIA

las del modo más conveniente, sacar fruto de todas esas novedades que la inteligencia humana va promoviendo. Educar es también esto. Es más, es sobre todo esto: preparar para la vida, sin miedos ni complejos que paralicen la actuación responsable de las personas.

A lo largo de las casi ciento ochenta páginas del libro se analizan con agilidad y profundidad muchos otros temas. Algunos quedan sólo esbozados, pero ofrecen interesantes reflexiones y puntos de partida para el pensamiento del lector.

Tras los cinco diálogos que componen el volumen, tres notas complementarias lo cierran. Analizan de modo más sistemático las siguientes cuestiones: *Acerca de la mujer*, *Acerca del ambiente social* y *Acerca de la singularidad*.

Se trata, en fin, de un buen comienzo para esta colección de Monografías y Tratados Ger. Es de esperar que sigan a este libro nuevas aportaciones de estudios que ayuden al hombre de hoy a reflexionar sobre el verdadero sentido de su quehacer.

Javier Fernández Aguado

CASADO VELARDE, Manuel: *Lenguaje y Cultura. La Etnolingüística*, Editorial Síntesis, Madrid, 1988, 159 págs.

"Deberíamos someter el lenguaje a un régimen de pan y agua, si queremos que no se corrompa y nos corrompa", recuerda el Prof. Casado citando al reciente Nobel Octavio Paz (p. 120), pero, afortunadamente para el lector, en su libro no somete al lenguaje a tan severa dieta unilateral que lo convertiría, a buen seguro, en el objeto de estudio ideal para el lingüista científico. Por el contrario, el libro —que se presenta a sí mismo como una introducción a la ciencia etnolingüística (p. 133), pero que es mucho más— aspira tanto a un efectivo estudio *multidisciplinar* de la abigarrada realidad del lenguaje y de las lenguas históricas, como —frente a los enfoques metodológicos que han predominado en este siglo y quizá sigan predominando— a "una consideración del lenguaje que tenga en cuenta al hombre" (p. 12).

De acuerdo con el carácter de la colección en que esta obra se incluye ("Textos de Apoyo. Lingüística"), Manuel Casado atribuye a su libro un "tono didáctico" (p. 122) que parece casi una disculpa por poner su mejor empeño en ofrecer una visión integrada y breve de siglos de reflexión sobre el lenguaje desde muy variadas perspectivas. Impresionan al lector la destreza y seguridad con las que el Prof. Casado describe en rápidos trazos —remitiendo siempre a sus fuentes— las grandes corrientes y los presupuestos de los diversos enfoques. Ambas cualidades denotan maestría en el autor —como es el caso— y fidelidad a un maestro, en este caso, Coseriu: "He articulado las cuestiones aquí tratadas siguiendo los planteamientos metodológicos del profesor Eugenio Coseriu (...). Como aglutinador de las corrientes idealistas y estructuralistas de la moderna ciencia del lenguaje, el marco teórico del citado lingüista rumano se presenta especialmente apto para comprender e integrar —sin reducir ni violentar— 'el más familiar y, al mismo tiempo, el más problemático de los atributos humanos' (Pagliaro)" (p. 12). Puede deberse seguramente a esas cualidades el que el autor rehuya cualquier artificioso *concordismo* y adopte posición sin titubeos en las cuestiones más polémicas para lingüistas, filósofos o antropólogos.

Tanto en el primer capítulo "Lenguaje y cultura en la lingüística moderna" como en el duodécimo "Metodología de las ciencias culturales", reivindica Manuel Casado un *sentido finalista* para el estudio del lenguaje: en lugar del estudio "causal" propio de las ciencias de la naturaleza, la ciencia del lenguaje se enfrenta con un objeto cultural que "pertenece al mundo específicamente humano de la libertad, de las actividades y creaciones libres del hombre, donde los 'objetos' creados no se encuentran determinados por causas, sino que se producen con vistas a una finalidad" (p. 134). Así, el autor toma posición frente a la glosemática de Hjelmslev o al positivismo de Bloomfield y su escuela: "en la lingüística se comprueba a menudo la tendencia a buscar los 'principios' en las ciencias naturales y matemáticas, mientras se descuida la analogía íntima que existe entre los problemas de la ciencia del lenguaje y los de las otras ciencias humanas. Más aún, muchos lingüistas ven con desconfianza a la filosofía" (p. 141). De la mano de Coseriu y de Gadamer, el Prof. Casado concluye su libro identificando la "dependencia inoportuna" de las ciencias de la naturaleza y el "lamentable aislamiento" respecto de las restantes ciencias humanas como los fenómenos "que explican que en la lingüística se sigan planteando como 'actuales' viejos problemas ya resueltos hace mucho tiempo, o eliminados como inconsistentes, por la filosofía o por las demás ciencias del hombre" (p. 141).

Bajo el título "Delimitaciones conceptuales y metodológicas" en el segundo capítulo el autor introduce el lenguaje como hecho cultural, expone sus rasgos universales (semantividad, creatividad, alteridad, materialidad e historicidad) y sus niveles o planos (universal, histórico, individual). Al dar cuenta del lenguaje como *logos semántico*, expone su tesis medular: "el lenguaje es la fijación y objetivación del conocimiento que el hombre tiene del mundo y de sí mismo" (p. 32). Más adelante explicará que se trata de un *conocimiento intuitivo* (p. 35), que se fija y objetiva en los *significados lingüísticos*, manifestación de la "inmediatez de nuestra contemplación del mundo y de nosotros mismos" (Gadamer): "el lenguaje —afirma con Coseriu— no es lógico ni ilógico: es simplemente anterior a lo lógico" (p. 59). El filósofo echa de menos un estudio más detenido de qué sean los "hechos lingüísticos", así como un contraste de la distinción coseriana entre vocabulario común y terminologías —a mi juicio, verdadera piedra angular de su concepción— con la famosa *división lingüística del trabajo* de Hilary Putnam.

Después de estos dos primeros capítulos que constituyen el marco teórico introductorio, el núcleo de *Lenguaje y cultura* es el estudio de la *Etnolingüística*, en sus diversos enfoques, desde el capítulo tercero al octavo ("Etnolingüística del hablar"), "Etnografía del lenguaje", "Etnolingüística de las lenguas", "Etnografía lingüística" y "Etnolingüística del discurso"), en los que se van desgranando temáticamente los diferentes niveles de interrelación entre lenguaje y cultura, con abundantes ejemplos tomados del léxico de diferentes lenguas. Valga de muestra curiosa la explicación —debida a Ullmann— del origen alemán del préstamo del francés *croissant*: arranca de una victoria decisiva sobre los turcos celebrada por los reposteros vieneses, a finales del siglo XVII, con un bollo en forma de media luna al que denominaron *Hörnchen* ("cuernecillo") (p. 81). La discusión del relativismo lingüístico, identificado comúnmente como la "hipótesis de Sapir-Whorf", vertebra estos capítulos centrales. La valoración de Manuel Casado es —siguiendo también a Ullmann— esencialmente negativa (pp. 55-7).

Los capítulos noveno —dedicado al "lenguaje contracultural"— y undécimo —"El español como una lengua de cultura"— tienen un interés menor para el filósofo, pero el décimo "Valoración del lenguaje en la historia de la cultura" es una descalificación en toda regla —siguiendo a Benveniste y a Weisgerber— de

BIBLIOGRAFIA

una concepción del lenguaje meramente *instrumentalista*, que confunde la esencia del lenguaje –su finalidad significativa– con su empleo ocasional, con los fines de los efectivos actos de hablar (p. 115).

El libro se cierra con una selección de textos de Pagliaro, Coseriu, Lapesa, A. Alonso y Weisgerber, seguido del índice bibliográfico y del siempre utilísimo "índice de autores, temas y lenguas" (pp. 155-9).

Jaime Nubiola

ECHARRI, J.: *Filosofía fenoménica de la naturaleza. T.I.: Naturaleza y fenómeno*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1990, 453 págs.

Jaime Echarri no necesita presentación. Nacido en Aberín de la Solana (Tierra Estella, Navarra) en 1909, fue jesuita y falleció recientemente en noviembre de 1989 en Bilbao a la edad de 81 años. Poco antes recibió un acto homenaje por parte de la Universidad de Deusto, de donde fue profesor, con motivo de la publicación de este primer tomo de tres, de la que promete ser su obra más significativa. Anteriormente en 1959 había publicado en Roma su *Philosophie entis sensibilis*, de igual modo que en 1979 ya en Bilbao lo hizo con *Humanismo científico y humanismo natural*. Estas dos obras corresponden a periodos anteriores de su pensamiento, y ahora se ven ampliamente superadas en muchos aspectos, tanto en el modo de abordar los problemas como en las propuestas de fondo que se formulan. Se puede decir así que su pensamiento en estos últimos años ha experimentado un proceso de maduración un poco insospechado. Además, a pesar de su edad avanzada, sus investigaciones están totalmente puestas al día y sorprenden por la originalidad de sus planteamientos.

En efecto, *Filosofía fenoménica de la naturaleza* no es un manual tradicional de *Cosmología* escolástica, ni tampoco un tratado convencional de *metodología científica*. A pesar de enmarcarse en una línea de pensamiento clásico y de entablar un diálogo con las corrientes más representativas del pensamiento contemporáneo, sin embargo marca distancias, tanto respecto a la interpretación que Zubiri y Amor Ruibal hicieron del *realismo* clásico, como de las propuestas fenomenológicas de Heidegger y Sartre, siguiendo a Husserl, o de las soluciones neopositivistas de Popper y Quine, por poner solo dos ejemplos. En su lugar se propone una nueva línea de investigación de los problemas metodológicos y de la naturaleza, que es muy prometedora y que en el contexto actual resulta muy original.

A este respecto Jaime Echarri pretende dar una respuesta clásica a los nuevos problemas que hoy día ha planteado la así llamada *postmodernidad*, especialmente después de Heidegger y Wittgenstein, sin volver a las viejas formas de *representacionismo* y de *transcendentalismo*, que se habían hecho presentes en el pensamiento clásico y moderno. Por distintos motivos en ambos planteamientos se vuelve a una desconocida "cosa en sí", o a un *sujeto* "a priori" común, sin darse cuenta que se reincide en los mismos problemas que ya tuvo Kant con el *noúmeno* y con el *psicologismo*.

En su lugar Jaime Echarri adopta un punto de vista gnoseológico aún más radical, que le permite mantener una posición distante tanto respecto al pensamiento clásico como al moderno. A pesar de las enormes diferencia que hay en-

tre ellos, ambos tienen en común el haber adoptado una actitud *contemplativa* frente al problema del conocimiento, como si las *representaciones* empíricas fueran una simple *imagen* de un ente presente y subsistente con independencia de nuestro propio conocimiento. Por ello en ambos casos se puede hablar de una relación intencional entre los fenómenos empíricos y su término de referencia, como si fueran dos cosas distintas. De este modo entre el realismo clásico y el idealismo moderno sólo habría una diferencia: en el realismo clásico se trata de conocer un *ser en sí nouménico* independiente de las representaciones empíricas, mientras que en el idealismo moderno se invierte el proceso y se trata de conocer un *sujeto trascendental*, o común, que a su vez da razón de aquellas *representaciones*, siendo independiente de ellas. Pero en ambos casos se adopta una actitud simplemente pasiva o receptiva, propia ahora del saber *contemplativo*, que es capaz de alcanzar un conocimiento de estas *representaciones* como si subsistieran por sí mismas, con independencia de su término de referencia.

Frente a este modelo *contemplativo*, ahora se retrotrae el acceso a la realidad externa e interna del hombre a un punto de partida previo propio de la *filosofía de la naturaleza* y de la *gnoseología*. Con este fin se procede a un análisis de los *fenómenos empíricos reales*, tal y como están enraizados en la conciencia humana, ya sea a un nivel sentiente, científico, o estrictamente intelectual. De este modo la fundamentación del saber científico y filosófico se hace eco de la polémica sobre el *realismo* crítico que tuvo lugar en España entre los años 50 y 70, por obra especialmente de Amor Ruibal y Zubiri. De igual modo que también se relaciona con la polémica sobre los *sentidos del ser*, y más concretamente sobre el *ser veritativo*, que tuvo lugar en Alemania entre Tugendhat, Gethmann y Kahn, a partir de los análisis de Frege, Bertrand Russell y otros filósofos del lenguaje.

A este respecto Jaime Echarri va a defender la primacía gnoseológica del *ser veritativo* en la constitución de los *fenómenos* empíricos, por ser un tipo peculiar de principios que reivindican un *ser real* específico apropiado a su propio modo de presentarse en la conciencia. De igual modo que hacen efectivo un *ser para otro*, o *ser-de-comunicación* para el hombre, sin que esta doble dimensión se pueda reducir a un simple "*esse est percipi*" fenomenista, ni a una escisión fenómeno y logos propia de la *fenomenología*. Más bien al contrario, los *fenómenos reales* se presentan como un punto de partida privilegiado, que permite constatar de un modo primario y fundamental la doble relación intrínseca de apertura a lo real (el ser-a-otro) y de comunión con otros sujetos (*el ser-de-comunión*), que ahora caracteriza a la *naturaleza*. Por otro lado la *naturaleza* se describe como aquel *fenómeno real* que a su vez configura el *ser veritativo* propio de nuestro conocimiento, en su triple dimensión respecto a sí mismo, respecto a los objetos y respecto al propio sujeto o sujetos que lo interpretan (cf. 71-84).

La *naturaleza* se describe así como un *fenómeno real infaliblemente verdadero*, por cuanto expresa el sentido exacto de su propio *ser veritativo* como *fenómeno real*, siempre y cuando sea correctamente interpretado. De este modo la *naturaleza* se desdobra en una doble dimensión de *fenómeno* sensible y de *apofenómeno inteligible o reflexivo* (cf. p. 127) que, en su mutua interacción, es capaz de sustituir la *razón crítica* por una nueva *razón cognoscitiva*. Solo así se puede juzgar el *autoalcance* que se debe atribuir al *ser veritativo* propio de cada *fenómeno real*, desde las categorías dianoéticas propias del *apofenómeno reflexivo*, sin confundirlo nunca con un simple pseudofenómeno ficticio (cf. pp. 103-115 y 126-148).

En cualquier caso la mera *razón crítica* es incapaz de juzgar el *fenómeno real* en cuanto tal. De hecho está mediatizada por un determinado *noein*, o *logos*, que a su vez no puede valorarse a sí mismo sin introducir una "petitio principii". Por el contrario, la *razón cognoscitiva* tiene por objeto juzgar sobre el *ser veritativo* del *fenómeno* en cuanto es algo *real*, en la misma medida que descubre esta triple dimensión del *fenómeno* como algo previo a su captación sensible. De igual modo que evita la "petitio principii", o al menos le dá un sentido positivo, por la simple captación del *ser real* del *fenómeno* mismo. Hasta el punto que ahora no hay ningún inconveniente en seguir justificando la descripción de los *fenómenos empíricos reales* por un *modelo deductivo-monológico*, que a su vez responde a un esquema *hipotético-deductivo*. De hecho esta descripción solo exige la confluencia de una premisa universal y otra particular, mediante una consecuencia lógica que hace que todas las proposiciones sean verdaderas, ya se comprueben por un sistema de simple refutación o por un cálculo de probabilidades estadísticas (cf. p. 109 y ss.). Para ser un auténtico *fenómeno real* solo se exige que reúna la triple condición antes indicada de tener un *ser veritativo*, un *ser-para-otro* y un *ser-de-comunión*. De igual modo que debe respetar el *principio de no contradicción* y aceptar la *crítica* de sus propias interpretaciones (cf. 120-126).

Para lograr estas conclusiones finales la investigación se divide en tres partes. La primera describe las propiedades de la *naturaleza* en general en cuanto *fenómeno real*, con una triple dimensión como ser fenoménico, como *ser-a-otro* y *ser-de-comunión*. Simultáneamente se critica a Zubiri por su concepción "respectivista" de la *naturaleza*. Se trataría de una "respectividad" que de "suyo" tiene cada *ente* respecto a sí mismo, como pudo ocurrir con la "haecceitas" en Duns Scoto, sin que quede claro su efectivo "*ser-a-otro*". De igual modo se critica el "correlacionismo" de Amor Ruibal, por seguir haciendo referencia a un *ser en sí absoluto*, que tiene un carácter en gran parte "nouménico", y no evita los problemas que hoy día tienen todas estas formas de *representacionismo contemplativo*.

La segunda parte analiza las interpretaciones históricas del *fenómeno*. Con gran detalle analiza la aparición del *representacionismo contemplativo* en Grecia, así como su modelo de la *filosofía como espejo de la naturaleza*, especialmente en Parménides, Heráclito, los atomistas, Demócrito, y Platón. Posteriormente, con un orden histórico menos sistemático, se localiza la presencia de este mismo modelo en Kant, Husserl, Berkeley, Heidegger, y en el positivismo científico. Finalmente, la tercera parte, analiza dos propiedades generales del *fenómeno*: la espacialidad y la temporalidad común al modo como los distintos científicos y filósofos han concebido los *fenómenos reales* de la *naturaleza*.

Como conclusión, sólo un contrapunto crítico. Jaime Echarri formula a través de toda su investigación una crítica frontal al modelo *representacionista* de la *filosofía como espejo de la naturaleza*, similar al que hoy día también ha formulado Richard Rorty desde presupuestos analíticos y pragmatistas. Pero a diferencia de este autor, ahora esta crítica ya no tiene un sentido global, sino que simplemente pretende señalar algunas lagunas de los planteamientos clásicos que se podrían subsanar mediante un análisis más consecuente del *ser veritativo* propio de los *fenómenos empíricos reales*, tal y como se manifiestan en la *naturaleza* a través de nuestra propia conciencia. Y sin duda alguna esta reflexión inicial tendrá consecuencias importantes en la valoración de los niveles sensibles, científico e inteligible de los *fenómenos empíricos* (Tomo II), así como en la concepción de la propia *naturaleza humana* (Tomo III), a pesar de que previsiblemente diferirán de las de Richard Rorty.

BIBLIOGRAFIA

Sin embargo hay un extremo de esta crítica al *representacionismo* que ahora me interesa destacar. Sin duda alguna estas lagunas del modelo *representacionista* se pueden suplir a través de un análisis de la estructura de la proposición y de los distintos *sentidos* que puede tener el verbo *ser*. Sin embargo ello requiere su consideración desde un punto de vista *dianoético*, o *contemplativo*, que sólo reflexiona sobre estos posibles *sentidos* de un modo especulativo cuando está libre de la carga de la *acción* y mediante un *noein*, o *logos*, previo (cf. p. 105). De este modo la *naturaleza* aparece como un referente inevitable de los sucesivos *sentidos* que puede ir alcanzando el uso *dianoético* de una proposición, según se la considere respecto a sí misma, respecto a su *ser-a-otro*, o respecto a su *ser-de-comunión*. Sin embargo Jaime Echarrí también rechaza este modo de proceder característico de la filosofía clásica en Aristóteles, o del análisis del lenguaje, por ejemplo, en Peirce, en Rorty, o en Kahn (cf. p. 140 y ss.). En su lugar opina que este análisis no se debe aplicar al uso *dianoético* de los términos y proposiciones, por opinar que sigue siendo *representacionista*. Más bien se debe aplicar a los propios *fenómenos reales de la naturaleza*, aun a riesgo de aislarlos en sí mismos, sin mediación de conceptos *dianoéticos*, utilizando para ello unas categorías *realistas* que quieren ser totalmente compatibles con el planteamiento clásico, salvo en los puntos antes indicados (cf. p. 446).

Carlos O. de Landázuri

FERRER, Urbano: *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990, 306 págs.

Según indica en la presentación, el autor pretende una aproximación lo más completa posible al tema de la acción, que integre los diversos ángulos desde los que ha sido tratada, diversos tanto por la variedad de metodologías que la han abordado como por la multiplicidad de facetas que comprende. El hilo conductor es puesto en el segundo aspecto, o, más bien, en la sistematización de tales facetas o perspectivas, lograda con base en la siguiente agrupación: 1ª, descripción de los conceptos y expresiones más usuales, tomando por ejes de referencia las nociones de acción y de razón práctica; 2ª, análisis de los ámbitos en que se despliega la acción, a saber, actividad lingüística, acción histórica, normatividad en la acción, intencionalidad práctica, acción como trabajo y, por último, la intersubjetividad en la acción; la tercera parte tematiza la libertad de acción, su componente productivo o técnico y la moralidad o dimensión inmanente, que como supuestos de aquélla han asomado colateralmente en cada uno de los apartados previos. De esta forma, desaparecen y reaparecen, a modo de meandros, conceptos similares bajo distintos planteamientos en el paso de unos a otros capítulos. Aunque el libro contiene gran erudición, aleja desde el principio el peligro del eclecticismos, al orientarse por una temática unitaria, a la que disecciona en sus articulaciones y que permite el diálogo desde ella con gran número de autores clásicos y actuales (entre otros, Aristóteles, Kant, Hartman, Scheler, Tomás de Aquino, Heidegger, Husserl, Alfred Schutz, Sartre, Levinas, Ricoeur...).

Voy a atender sólo a algunos de los problemas centrales. En primer lugar, la delimitación del sentido unitario de la acción, sólo posible una vez que se lo diferencia de lo que son sólo partes, carentes por sí solas de sentido, así como de

los efectos, inseparables de ella, pero que no la constituyen en su unidad. Las partes (como la volición, decisión o los movimientos fisiológicos) plantean la cuestión de cómo diferenciar entre criterios de composición de acciones y criterios de agrupación de elementos en una única acción, para lo cual se parte de las observaciones de autores analíticos, como Danto, J.R. Martin, Melden... Por su parte, los efectos o consecuencias se deben a la inserción en el mundo, al encuentro con otras actuaciones, a su capacidad de provocar respuestas (aquí se hallan los llamados "actos sociales", como la promesa, fenomenológicamente descritos por Reinach). En el mundo técnico contemporáneo estos efectos han adquirido una preponderancia cada vez mayor, hasta el punto de hacerse en ocasiones bastante difícil la fijación de la responsabilidad por la mera acción, aislada de su contexto.

Otro de los problemas de que se ocupa Ferrer está en resaltar lo específico de la intencionalidad de la acción, para lo cual empieza por examinar otra serie de intencionalidades auxiliares, que le están entretrejidas. La intención del valor sobre la voluntad no es bastante, ya que hace aparecer el acto de ésta como deseo, no como querer-hacer. Más próxima a la acción es la intencionalidad del motivo, clarificador de aquélla, pero que tampoco explica su surgimiento, ya que persiste aun cuando no se actúe. Será, en conclusión, la intención del fin, prolongada en unos medios, como lado subjetivo del valor-motivo, la que convierte a la acción en medio para la realización de aquél. Pero no es un medio instrumental, ya que se comporta como determinativa del querer, además de que, por connotar una especificación, no se acomoda a cualquier fin, sino sólo a fines más abstractos que a su vez la impliquen. Mientras Kant y Scheler separan el plano del valor y el fin del plano de la acción, la hermenéutica contemporánea los asocia, ya que los valores-motivos no son fuera del acto voluntario que los hace ejercer de tales, poniéndose, así, de manifiesto una intencionalidad sedimentada en normas, instituciones, productos artísticos y culturales..., que, a la inversa de la intención del fin, no es inicio, sino resultado de las acciones.

Sobre los vínculos entre acción y lenguaje, Ferrer los presenta en una duplicidad de modos, recíprocos y complementarios. Por un lado, las acciones constitutivas del lenguaje, como el acto de dar significado, los actos ilocutivos y perlocutivos, ligados a la función comunicativa, y los actos previos, recogidos por el lenguaje y supuestos a modo de contextos, que hacen de él un medio hermenéutico universal. Por otro lado, enlazando con el último aspecto, y tomando por guía a Kaulbach, se hace notar la estructura lingüística de toda acción, ya que es diálogo entre un plan y su realización, crea una situación a la que el otro responde como interlocutor y para su comprensión ha de atenerse a unas reglas aceptadas en común; rasgos todos ellos que encuentran en el lenguaje su modo adecuado de plasmación.

No podía terminar la obra sin un largo capítulo dedicado a la perspectiva moral. Una de las cuestiones en él abordadas se refiere al modo de conocimiento axiológico: la participación en él del sujeto por medio de las *Stellungnahmen*, las actitudes morales básicas, la conexión entre el conocimiento del valor y el conocimiento del estado de cosas que es su portador, el lugar de la voluntad tendencial o direccional y de la voluntad unidimensional que decide en la posición ante el valor, etc. El diálogo con Husserl, Scheler y Hildebrand se hace indispensable. El autor entiende que el estadio axiológico se comporta como posibilitante de la realización moral a la que antecede y acompaña, deteniéndose posteriormente en su fundamentación ontológica y en los diversos sentidos de la expresión "fin moral de una acción".

BIBLIOGRAFIA

En conclusión, y como se señala en las primeras páginas, es ofrecido un marco general y documentado sobre la acción que sirva de base para el tratamiento pormenorizado de los aspectos particulares apuntados, sin precedente en la bibliografía española.

Juan Cruz Cruz

LABRADA, María Antonia: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, Eunsa, Pamplona, 1990, 204 págs.

Este libro no es solo una monografía de calidad sobre la estética de Kant y la Filosofía del arte de Hegel. Su alcance, como veremos, es más amplio. De entrada, tiene la intención de tratar "el problema de la belleza desde el punto de vista de la modernidad" (p.11), tarea que se distribuye en los cuatro capítulos que lo componen.

El primero de ellos (*la aparición de la estética como disciplina filosófica*, 17-44) es una delimitación conceptual del objeto de estudio, y muestra el vínculo existente entre el problemático origen de la estética -su autonomización- y el espíritu de la filosofía moderna. La autora pasa después a exponer las dos líneas de pensamiento -racionalismo y empirismo- en que los problemas estéticos se han gestado. Concluye señalando el carácter peculiar de la recepción de ambas tradiciones en la obra de Kant.

De *la fundación kantiana de la estética* se ocupa el capítulo II (45-116), que con el III, una exposición de *la filosofía del arte de Hegel* (117-181), forma el núcleo del libro. El capítulo IV se dedica a la recapitulación, la crítica y las conclusiones (*Belleza y racionalidad*, 183-204).

El vínculo existente entre el origen de la estética y el espíritu de la modernidad es el tema que preside el libro (13). Para la autora, la constitución de la Estética como disciplina filosófica se produce cuando aquélla se convierte en una interrogación por la racionalidad propia de la belleza. Por eso no es casual que su nacimiento se produzca con el racionalismo, pues esa interrogación sólo ha podido darse en el contexto de una filosofía que se plantea prioritariamente la posibilidad misma de los modos de conocer y que se enfrenta a los problemas filosóficos desde esa objetivación del método. Así, la estética no es más que una consecuencia "del giro filosófico producido por la modernidad" (18), giro que la constituye en una parte diferenciada y específica de la filosofía, modificando a la vez sustancialmente su objeto (20).

La adopción de ese punto de vista permite presentar los tres primeros capítulos en una perfecta ligazón, sin saltos bruscos en el tratamiento de unos autores muy distintos entre sí. Estos no aparecen sólo temáticamente yuxtapuestos, porque sus evidentes diferencias se destacan contra un mismo decorado: el del desarrollo de las nociones en juego dentro de una tradición filosófica variada, pero en la que todos comparten la dependencia del giro gnoseológico: "lo que para la filosofía inglesa es un problema de sensibilidad, para Kant está ya dentro de la teoría del Juicio, y para Hegel es un problema de la razón" (13).

BIBLIOGRAFIA

La autora consigue así una exposición unitaria, superando los planteamientos meramente historiográficos, y evitando la reducción de la génesis de la Estética a una cuestión de denominaciones.

De la Estética empirista -sobre todo en referencia a Hume y a Burke- se destaca la subjetivización de la noción de belleza (su relación a la sensación y a la capacidad perceptiva del sujeto, y la ausencia de relación con propiedades del objeto), el papel central que pasa a desempeñar el gusto como categoría estética, y la separación entre éste y el juicio lógico (22 ss.).

La autora señala oportunamente (27 ss.) que ello no implica inmediatamente un relativismo escéptico en materia de gustos: muestra bien el recurso de Hume a la educabilidad del gusto, la noción de gusto delicado y su gradación y, por último, cómo la consideración psicofísica acaba haciendo *eo ipso* ilegítimas las pretensiones de objetividad del enjuiciamiento empírico de la belleza (32 ss.).

El ambiguo y difícil equilibrio presente en el racionalismo en cuanto a las diferencias entre los conocimientos sensible e intelectual es destacado por la autora como clave de la comprensión de las tesis estéticas de aquél (34 ss.). El recorrido histórico de esa ambigüedad está ejemplarmente presentado (35 ss.): desde la *cognitio confusa* de Duns Scotus, y a través de la diferenciación leibniziana entre distinción y confusión cognoscitiva, se llega al estatuto que la estética alcanza en Baumgarten como *scientia cognitionis sensitivae*. Se señala el fracaso de su intento clarificador, que aplica al conocimiento de la belleza -producido en la esfera de la sensibilidad- notas que, en definitiva, son propias del conocimiento intelectual. A pesar de ese error categorial, se le asigna el mérito de haber superado la caracterización del conocimiento sensible en términos de conocimiento defectuoso, pues al considerarlo un *analogon rationis* está apuntando a una ampliación distintiva de aquél con respecto al conocimiento conceptual (37 ss.).

Si el nacimiento de la estética como disciplina filosófica está en estrecha dependencia con el giro del pensamiento moderno, entonces su temática alcanzará su madurez allí donde ese giro se produzca más radicalmente, y eso ocurre con la filosofía de Kant (45 ss.).

La unidad de temas y la diversidad metódica es lo propio de la relación de Kant con los empiristas (33 ss.). Aquél va a tomar los temas de la estética inglesa, pero rechazando su explicación psicofísica. En cambio, los transporta por la vía de una explicación trascendental del gusto y el sentimiento, que además va a hacer rendir metodológicamente para la tarea crítica.

Los orígenes de ese método se hallan más bien en el racionalismo, con el cual también Kant efectúa un corte, transformando la distinción gradual entre los tipos de conocimiento y sustituyéndola por la antítesis receptivo-espontáneo, que diferencia ambos conocimientos por su origen y contenido y se presenta como trascendental (41 ss.).

Al detallar el intento de *La Crítica del Juicio*, ya en el capítulo II, la autora especifica la significación del enfoque trascendental sustitutivo del psicologismo empirista: la crítica del gusto deviene crítica de la facultad de juzgar. Sobre el gusto se pueden hacer algo más que observaciones psicológicas; se puede hacer una crítica, porque Kant ve posible distinguir la capacidad de juzgar de las otras facultades de conocimiento y ha descubierto para aquella una cierta clase de principios *a priori* que regirán el sentimiento de placer y dolor (46 ss.- 68 ss.).

También se precisa la amplitud sistemática del planteamiento: Kant se propone aprovechar el tratamiento trascendental del juicio nada menos que para completar la tarea iniciada en las dos primeras críticas (49), cuyo *status*

quaestionis derivado es el punto de partida de la tercera. Se trata de la reconciliación, por medio de "una teoría del conocimiento subjetivo" (47), de dos mundos aparentemente inconciliables: la naturaleza y la libertad; la necesidad de pensar unitariamente la estricta conformidad a leyes de la naturaleza con la posibilidad de fines en un sujeto (49 ss.), que forma parte de aquella.

Tal tarea está repartida en las dos partes de la Crítica, y pasa por la distinción, en la facultad de juzgar, entre juicios determinantes y reflexionantes, y por la introducción de la finalidad formal de la naturaleza (55 ss.), como principio *a priori*, aunque subjetivo, de los segundos. Según el mismo Kant, el juicio estético reflexionante es el trozo más importante en la Crítica, y a ella se dedica aquí el grueso de la exposición.

Aclarado el marco general, la autora articula los temas más propiamente estéticos en torno a la noción del libre juego de facultades que, en conexión con el sentimiento, define en clave kantiana la percepción de la belleza; recorre la definición de ésta como finalidad formal y la desvinculación de las nociones de gusto y perfección (78 ss.); los cuatro momentos en los que Kant reparte su definición de la belleza (86 ss.); la ausencia de conceptos en el juicio de belleza y la introducción de la noción de juicio puro de gusto, cuyo desinterés le distingue del juicio moral y del juicio de la sensación. Más adelante, el carácter regulativo y subjetivo del principio *a priori* del gusto conduce al tratamiento de su deducción trascendental (83 ss.) y a su dialéctica. Ahí conecta con un viejo tema del empirismo, pues desde el desinterés y el carácter no conceptual, se legitima la universalidad "subjetiva" del gusto (81 ss.), válida en la forma de un cierto *sensus communis*.

Por último, se trata la noción kantiana de genio (91 ss.), aludiendo a la cuestión de las ideas estéticas en discusión con Pareyson (104 ss.). La autora maneja con familiaridad la bibliografía más clásica e importante al respecto - Cassirer, Pareyson, Biemel, Mathieu, Vleeschauer, Gadamer o Daval, entre otros- y presenta magníficamente ordenado todo el intrincado aparato conceptual de la Crítica.

Del intento hegeliano por extraer a la estética del ámbito de la sensibilidad y por superar los "defectos kantianos" y la disociación entre belleza y conocimiento, se ocupan los primeros compases del capítulo III (118 ss.). La estética de Hegel se interpreta en unidad con el conjunto de su filosofía, contra otras hermenéuticas aislacionistas (122 ss.). Se trata el lugar que corresponde al arte entre las manifestaciones del espíritu absoluto y se explica la noción de belleza de la primera parte de las *Lecciones de Estética* (124 ss.), como "manifestación sensible de la idea" (138 ss.).

Siguen los tratamientos de las relaciones entre arte y naturaleza (141 ss.), entre belleza y moral (157 ss.-162) y el tema de la función catárquica o pedagógica del arte (159 ss.). La crítica a la concepción del arte como "mimesis" (144 ss.) y el análisis de los elementos de la belleza natural (148 ss.) también son atendidos en estas páginas. Cierra el capítulo la exposición de la superación del arte por otras formas superiores de expresión del Espíritu absoluto, lo que supone la pérdida de su valor propio: es "la muerte del arte" (166 ss.), la captación de su verdad al precio de la pérdida de su belleza.

En el capítulo IV se "subrayan los méritos de la modernidad en lo que al planteamiento filosófico de la belleza se refiere" (189), y se efectúan las conclusiones y las críticas. El reconocimiento del carácter no conceptual de la belleza y de su juicio (187 ss.), su unidad no procedente de la síntesis lógica, y la conexión entre belleza y finalidad, que organiza toda su reflexión estética, son

considerados como los principales logros del desarrollo gnoseológico de Kant. La riqueza de su planteamiento funda, sin embargo, una autonomía de la belleza que atenta contra la propia naturaleza de ésta.

De Hegel se destaca como valiosa la misma inspiración estética del método y la referencia a la totalidad de lo real (187 ss.-198 ss.), pero se critica un excesivo logicismo en el tratamiento, y un modo de resolución dialéctico que, aún considerando lo bello del arte como un modo de expresión -como exterioridad- de un espíritu infinito y libre, al cabo lleva a la disolución de la belleza en un momento negativo y parcial respecto de la definitiva objetividad conceptual.

En general, las críticas de la autora toman como punto de partida las insuficiencias gnoseológicas racionalistas, presentes ya desde el origen de la estética (en el intento de dotar de existencia objetiva a lo que, como la belleza, tiene carácter medial). Eso vige tanto para su versión crítica -el lastre inmóvil de la teoría kantiana del conocimiento objetivo y su defectuosa articulación de facultades-, como para el Idealismo absoluto hegeliano (188 ss.).

Este estudio apunta, sin embargo, más allá. Situado en un momento en que, a juicio de la autora, "el pensamiento se orienta decididamente a una salida de la modernidad" (14), su propuesta de ahondar en las últimas implicaciones del pensamiento moderno -sus estéticas-, se corresponde con el convencimiento de que con una valoración deficitaria de aquél, "determinadas propuestas filosóficas no son más que recaídas en lo que los mismos filósofos modernos pensaron como culminación de sus respectivos sistemas" (12): resultan ser abandonos presos en otra vuelta de tuerca del kantismo o de la última burla de la astucia de la razón de Hegel, y no "un pensamiento que, sin desdeñar los logros de la modernidad, esté más allá de ella" (14). Creo que estas últimas sugerencias quieren significar un correctivo: enjuiciar la pretensión de abandono que parece caracterizar, frente a la filosofía moderna, a lo que se viene llamando "posmodernidad" (188). Sin embargo, las referencias críticas a la posmodernidad, que me parecen lo suficientemente sugestivas como para haberlas probado más, son sólo esbozadas por la autora. Sin desarrollo, ni referencias explícitas a los eventuales representantes de esas corrientes, resultan demasiado vagas y pierden fuerza de convicción.

Quizá "aprender la lección" de los intentos modernos tenga que ver con el redescubrimiento de los temas y métodos de una estética clásica que no sería tan "objetivista" como se pretende (23 ss.). O tal vez con la rehabilitación del pensar analógico (cfr. epílogo, 192 ss.), que es precisamente a lo que, según la autora, apuntan -aunque el intento se malogre- las tesis modernas (13-14). En esa línea están las referencias a la metáfora de la luz (183 ss.).

Aunque alguno de ellos esté sólo esbozado, todos esos apuntes hacen del libro algo más que un estudio muy bien llevado de las estéticas de Kant y Hegel. También lo es, y en lo que respecta al primero, hay que añadir que resulta muy oportuno; recién cumplido el bicentenario de *La Crítica del Juicio*, el libro de la Prof. Labrada es un estudio amplio, detallado y claro a la vez, que hace las veces de introducción a la difícil crítica, como las existentes en Francia (Deleuze), en Italia (Pareyson) o en Inglaterra (los comentarios de H.W. Cassirer). Para el público de habla castellana cubre una necesidad que, a mi modo de ver, no llenan ni la manualística ni los estudios especializados (los géneros -con el ensayo y la traducción- más cultivados en la investigación de la estética kantiana en el ámbito hispano desde la aparición de las páginas de Menéndez Pelayo o la pequeña introducción de García Morente a su traducción de *La Crítica del Juicio*, de

1914.). A las ventajas ya señaladas de este libro, se une además la puesta al día de la discusión científica y la bibliografía que la autora ha incorporado entretanto.

El lenguaje es claro y fluido, la estructura muy ordenada, la edición buena y no se aprecian erratas.

Manuel Fontán del Junco

LOCKE, J.: *Questions concerning the Law of Nature*, Cornell University Press, Ithaca & London 1990. Editado y traducido por Robert Horwitz, Jenny Strauss Clay y Diskin Clay, 260 págs.

Las ediciones de los autores que solemos denominar clásicos en la Historia de la Filosofía suelen verse marcadas por puntos de referencia obligados como el que ahora nos ocupa: momentos en los que aparece alguna corrección importante en la interpretación usualmente aceptada. El hecho de que esto ocurra con una obra de J. Locke acrecienta todavía más el interés de la presente publicación. Y que el tema en litigio sea la ley natural multiplica más y más su valor. Porque el pensamiento moral y político de los últimos años de nuestro siglo está buscando algo que se parece mucho al contrato social lockeano, cuya principal ventaja frente al roussoniano es que no precisa un cambio en la naturaleza de los hombres; la sociabilidad –sui generis desde luego– en Locke sí que es natural. En cierto modo, la vuelta a Locke más que una moda se está convirtiendo en una necesidad. Ahora bien, lo importante entonces es saber qué significa "natural".

Actualmente Locke ofrece la ventaja de no necesitar fingir un "instante libre de la carga de acción" (Escuela de Frankfurt) ni un "momento no envidioso en el juego" social (neocontractualismo). El interés por lo social no está, para Locke, opuesto al interés egósta: ambos componen una sola naturaleza, son tan naturales uno como el otro. El campo de discusión aboca entonces hacia el estudio de si la naturaleza puede limitarse a ser esa condición de posibilidad del egoísmo. Pero la presentación de un libro no es, seguramente, el lugar para discutirlo.

Esta edición de unos escritos que Locke no quiso publicar en vida insiste en corregir algunas tesis de la que fue primera edición: entonces W. von Leyden (Clarendon Press, Oxford 1954) trató de justificar que la doctrina de Locke sobre la ley natural era en esa obra básicamente cristiana, llena de elementos tomistas y suarecianos. El motivo de esta afirmación: Locke propugna en estos escritos una identificación entre ley eterna y ley natural. Fiados en esta interpretación de Van Leyden, no pocos han sacado la consecuencia, durante años, de que en Locke hubo un cambio sustancial después de estos escritos juveniles, puesto que en el Ensayo sobre el Entendimiento Humano, la Epístola sobre la Tolerancia, los dos Tratados sobre el Gobierno, o la Razonabilidad del Cristianismo no queda demasiado de ese supuesto joven-Locke-cristiano-tomista-suareciano.

R. Horwitz sostiene que en esta obra sobre la Ley Natural, Locke no la identifica con la ley eterna. A partir de ahí queda desmontado casi todo lo que Van Leyden propuso y se ha mantenido habitualmente durante este tiempo. Me parece que la lógica del argumento es correcta, si bien es probable que no hiciera falta una edición crítica para sospechar que Locke no podía sostener, ni siquiera en su juventud, eso de que la ley natural es una participación de la ley eterna; entre otras cosas porque, ni en su juventud ni nunca, ni Locke ni nadie, no es posible

ser en este punto a la vez tomista y suareciano, porque Suárez tampoco entendía el sentido tomista de la participación, y por ese motivo propuso una diferenciación entre el bien natural y el bien legal, distinción importantísima para explicar por qué a partir del siglo XVII el ser y el deber ser han recorrido caminos tan distintos y difíciles de reconciliar. En mi opinión este es un punto que Horwitz omite, probablemente porque le basta, para desmontar la tesis al uso, con presentar al Locke diferenciado de los pensadores cristianos de su época; un Locke que, además, tiene el "atractivo" de haber sido perseguido, un joven Locke ya tolerante.

Locke no podía identificar ley natural y ley eterna. Y por ese motivo no tiene sentido construir un Locke cuyo pensamiento habría variado después tan sustancialmente en ese punto. Además, como se explica en la presentación del texto, existe un Manuscrito C dictado por Locke cuando tenía casi 50 años; la verdad es que este dato también hubiera bastado para modificar la figura de ese "joven" Locke. Lo que no veo con tanta claridad como Horwitz es que el motivo de diferenciación entre la ley eterna y la ley natural sea que la ley eterna es Dios mismo (sólo Dios es Eterno), y la ley natural no es Dios mismo. De todas formas, tampoco me parece este el momento para discutirlo.

Como indiqué al principio, la edición puede tener una gran importancia. La versión latina e inglesa que se ofrece busca ser plenamente fiel al pensamiento de su autor, sin prestarle "ayudas" como cuando Van Leyden incluyó un capítulo que no pertenece a este Manuscrito, o como cuando tradujo intencionadamente —aún a pesar de las rectificaciones del propio Locke a los textos preparados por su amanuense— "deus" por "Dios" pensando que así se favorecía la imagen de un Locke más cristiano. Una edición hecha con un respeto al pensamiento original de Locke "con el deseo del que busca ser contado entre sus verdaderos amigos" (p. 62).

José María Ortiz Ibarz

MILLÁN-PUELLES, Antonio: *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1991, 836 págs.

Sin duda se trata de la obra de mayor madurez filosófica dentro de la ya dilatada bibliografía del autor. El libro viene a culminar una muy vasta investigación ontológica cuyos orígenes se remontan hasta 1947, año en que se publicó su tesis doctoral con el título *El problema del ente ideal (Un examen a través de Husserl y Hartmann)*. Otro hito importante en este trayecto filosófico lo constituye *La estructura de la subjetividad* (1967). Con ambas obras, pese a ocuparse en asuntos diferentes, la presente investigación establece un profundo nexo vital.

La *Teoría del objeto puro* surge con ocasión de constatar la índole paradójica de una conocida tesis tomista: la realidad de la privación consiste justamente en privación de realidad, en un relativo no-ser. La ignorancia, la ceguera, el frío, el mal moral, por citar algunos ejemplos característicos, más que realidades son faltas de realidad, y no son efecto, por ello, de una causa eficiente sino deficiente. Millán-Puelles ensaya aquí una clasificación exhaustiva de los tipos de irrealidad y una detenida investigación etiológica de cada uno de ellos, en

estricto paralelismo con los dos tratados en que se articula la Metafísica del ser (Ontología y Teología filosófica).

Desde el punto de vista histórico cabe aludir, entre otros, a tres antecedentes claros de este asunto que pueden ser considerados aquí como fuentes: por un lado, las menciones que hace Aristóteles a uno de los diversos sentidos en que puede tomarse la voz "ente", a saber, el "ser-verdad-que", que indudablemente puede aplicarse al no-ente. En segundo lugar estaría el debate escolástico sobre el estatuto de los entes de razón. Por último, las diversas ideas de Brentano en torno a la representación de lo irreal.

La exposición doctrinal comienza con un análisis fenomenológico-ontológico de la noción del objeto en cuanto tal, es decir, prescindiendo del tipo de objeto de que se trate -por decirlo así, de su materia- en qué consiste para el objeto su ser-objetivo. El análisis del objeto formalmente tomado da como resultado la comprobación de que la objetualidad es, ontológicamente considerada, una denominación extrínseca, que el ente en tanto que tal no se ve afectado en sentido ontológico por su situación de ser-objeto de una representación o, lo que es lo mismo, que ésta no es una determinación real en él. Ciertamente, tanto el representador objetivamente como la conciencia en acto de representarse un objeto tienen un estatuto ontológico claro, pero el ser objetivado es puramente irreal en el término intencional del acto representativo. Mas no por ello carece de toda vigencia. El estatuto propio de la noción de objeto puro como aquello cuya única vigencia es la que le otorga su ser término intencional del acto de una conciencia representativa queda bien descrito en la definición nominal que posteriormente se expone y analiza con detalle. Seguidamente viene la taxonomía y la explicación causal de lo irreal. Por último, la sección dedicada a la teleología del objeto puro abre el planteamiento -hasta aquí exclusivamente teórico- a una dimensión antropológica y ética de la irrealidad del futuro contingente como espacio de la libertad humana, asunto que requiere un desarrollo monográfico aparte y del que se ocupará el autor presumiblemente en su *Ética de la libre aceptación de sí mismo*, actualmente en curso de realización.

Pienso que la virtualidad fundamental de esta obra estriba en el extraordinario esfuerzo que supone por aquilatar los instrumentos conceptuales necesarios para llevar a cabo con rigor la Metafísica del ser. Como señala gráficamente el autor en la Introducción, "para el *cabal despliegue del realismo* la teoría que consiste en la explícita y sistemática elucidación de lo irreal es cosa tan necesaria como la idea de lo cóncavo para la noción de lo convexo" (p. 14). Solamente en función de lo "transobjetual" tienen sentido todas las precisiones que en torno a lo puramente objetual aquí se hacen (p. 65).

Por otra parte, muestra bien el gran reto que tiene por delante la investigación metafísica. Si se entiende bien la analogía del ente y la enorme plasticidad del objeto material de la Metafísica -que es la más perfecta concreción epistemológica de la sabiduría natural- se entiende también que ésta deba prolongarse, para alcanzar su complejión teotética, en un Teoría del objeto puro. Millán-Puelles recoge lo esencial del debate histórico precedente pero profundizándolo para obtener una panorámica mucho mayor. En este sentido, la confrontación con los puntos más relevantes de la *Teoría del Objeto* tal como aparece propuesta en Meinong, por ejemplo, ofrece también la perspectiva necesaria para advertir que la investigación metafísica sobre el ente trascendental sólo ha tenido hasta ahora un desarrollo incipiente.

La defensa del realismo metafísico que aquí se lleva a cabo reviste un vigor que no se debe tanto a la refutación del idealismo -por cierto, la más eficaz que

he encontrado hasta ahora- como al esfuerzo de fundamentación que se realiza desde una perspectiva completamente original. Se trata, en fin, de un trabajo filosófico cabal que aúna el rigor característico del tomismo con una singular capacidad de penetrar en el fondo de los problemas que se suscitan.

La envergadura especulativa de la obra así como la dificultad intrínseca de los asuntos en ella tratados obligan al autor a un esfuerzo por pulir la terminología que a veces llega al escrupulo, pese a suavizar los pasajes más densos con la proverbial elegancia de su expresión.

La lectura de esta obra puede resultar muy fecunda en particular para investigaciones en el ámbito de la Metafísica y la Teoría del conocimiento. Su lectura exige una amplia familiaridad con la historia de la filosofía occidental, en especial con la gran tradición aristotélica-tomista, la fenomenología y el idealismo kantiano. También se alude a veces a lo más central del debate en el seno de la filosofía analítica.

José María Barrio Maestre

PEIRCE, Ch. S.: *Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, 484 págs.

Puede resultar extraño presentar al público castellano la traducción al alemán de un autor americano. Sin embargo es una ocasión única para mostrar como se puede llevar a cabo una recuperación de un autor difícil y poco sistemático, que sigue siendo muy poco conocido, al menos entre nosotros. Por otro lado, día a día va creciendo el reconocimiento generalizado de la enorme influencia que Peirce ha ejercido y sigue ejerciendo en el pensamiento actual, tanto filosófico como científico. Una prueba de ello es la presentación de esta edición, preparada por Helmut Pape y prolongada por Ilya Prigogine. Contiene quince pequeñas artículos muchos de los cuales se conocen ahora por primera vez, así como otros 36 vocablos recogidos de una enciclopedia americana, que se escribieron entre 1884 y 1903. Además, una edición semejante en inglés todavía no se ha hecho.

La novedad de esta edición reside en poner de manifiesto como Charles S. Peirce fue el primero que comprobó cómo el universo físico de la mecánica clásica escondía, como una condición de posibilidad, otro universo evolutivo y teleológico más profundo. Este nuevo universo se justifica sin necesidad de tener que recurrir a resultados experimentales, por el desarrollo de una simple filosofía especulativa de la naturaleza, de algún modo similar a la de Schelling, pero mejor estructurada. (cf. p. 24) Peirce anticipó así a Einstein y a otros desarrollos actuales de la termodinámica y de las estructuras estocásticas de disipación, por haber comprobado como no se puede plantear la existencia de un universo mecánico, sin cuestionarse a su vez el posible origen, tanto del universo físico, como de los seres vivos (cf. p. 9).

A este respecto Peirce adoptó una actitud crítica muy peculiar ante las leyes deterministas de la mecánica clásica. Aceptó su valor para la descripción de los fenómenos físicos deterministas, y a su vez reversibles. Pero también criticó su incapacidad para justificar otros tipos de fenómenos aún más básicos que aparecían como *indeterminados* en su forma de comportamiento, pero eran totalmente *irreversibles*. A partir de aquí anticipó el futuro descubrimiento por parte de la

termodinámica y otras ciencias, de las llamadas leyes estocásticas *probabilitarias*, capaces de describir las situaciones disipativas de equilibrio inestable, por la confluencia de tres factores: un estado disipativo inicial, un punto de bifurcación subsiguiente y la aparición de una nueva estructura estable, que ya no se rige por leyes deterministas, sino por una nueva forma de probabilidad estocástica que regula estas nuevas situaciones de equilibrio inestable (Cf. 9 y 19).

Además, Peirce justificó estas conclusiones a partir del análisis de simples experimentos mentales, y posteriormente las proyectó sobre la totalidad del universo. Defendió así la necesidad de una *cosmología evolutiva*, o simplemente *teleológica*, que explica el carácter *irreversible* que tienen la mayoría de los procesos físicos, incluidos los mecánicos, por cuanto dependen de otros presupuestos previos que requieren otro tipo de explicación, como la que ahora se ha descrito. Precisamente el análisis de este problema constituye el tema central de los 8 artículos recogidos en la primera parte y publicados entre 1884 y 1898, titulada: *La cosmología de la evolución* (p. 113-292).

Posteriormente se pone de manifiesto como este *orden natural* existente en el universo físico es el resultado de otros procesos previos aún más fundamentales, que hacen posible que se haya llevado a cabo un *proceso de representación simbólica* por parte del hombre. Por ello en una segunda parte se recogen otros temas igualmente característicos de la filosofía de Peirce, pero probablemente más conocidos: su interpretación de las leyes físicas a partir del método hipotético deductivo; su concepto de *pragmatismo*, o más bien *pragmaticismo*; su llamado *idealismo objetivo*; su lógica de las relaciones; su semiótica *realista* de los signos; su optimismo ético e incluso metafísico, etc. Quizás por todo ello a los 7 artículos de esta segunda parte, publicados entre 1898 y 1903, los han titulado: *La Semiótica evolutiva del conocimiento* (Cf. 292-421).

Para terminar un comentario crítico sobre la influencia indudable que ejerce el pensamiento de Peirce en la actualidad, especialmente a través de Popper. Como aquí se acaba de comprobar la postura de Peirce es menos formalista que la de Popper. De hecho no se conforma con explicar las leyes científicas como manifestación de una simple *propensión* física, sino que aborda temas sustanciales que suponen una reflexión más profunda de tipo especulativo sobre los fenómenos de la naturaleza.

Esta actitud le llevó a defender una clara interpretación *realista* de las leyes y del progreso científico, sin excluir totalmente el valor de la inducción y la probabilidad, frente al *nominalismo* entonces y ahora imperante. Evidentemente este *realismo* levanta sospechas cuando se comprueba que se justifica en nombre de una ética del progreso y de un idealismo objetivo, que postula la perfecta consecución de un principio antrópico final, a costa de fomentar una *renuncia* permanente de lo ya conseguido, como ahora señala Helmut Pape en la *Introducción* (Cf. p. 91). Pero también es verdad que esta postura juvenil fue estando cada vez más matizada por esta nueva forma de *realismo crítico* del sentido común, sin adoptar posturas maximalistas de *autorrenuncia*. Solo así pudo descubrir una nueva articulación arquitectónica entre las distintas *causas*, incluida la *final*, similar a la que después propondrá Einstein, volviendo de algún modo a Aristóteles.

Carlos O. de Landázuri

BIBLIOGRAFIA

RIVADULLA, A.: *Probabilidad e inferencia científica*. Prólogo de Miguel A. Gómez Villegas, Anthropos, Barcelona, 1991, 223 págs.

El problema de la *inducción* siempre fue el nudo gordiano de la epistemología científica desde Aristóteles a nuestros días. Pero especialmente lo fue en Karl R. Popper que dedicó gran parte de su investigación a criticar la valoración instrumental que el neopositivismo lógico, especialmente Reichenbach y Carnap, hicieron de la *probabilidad inductiva*, sin darse cuenta que ambos conceptos son absolutamente incompatibles. Según Popper, la *probabilidad frecuencial* es un concepto matemático que se mueve desde Laplace en un ámbito estrictamente *objetivo*, con referencia a series de acontecimientos *infinitas*, sin verse afectada para nada por el número de observaciones realizadas. Por el contrario la *inducción* por repetición es un concepto experimental, que se mueve en un ámbito estrictamente *subjetivo*, con referencia a una serie siempre *finita* de acontecimientos, que a su vez coincide con el número de observaciones realizadas. De aquí que, según Popper, sea imposible el tratamiento *probabilístico* de la *inducción*, al menos según el cálculo matemático de frecuencias. En su lugar se defiende un nuevo tipo de *conocimiento objetivo*, a partir de inducciones intuitivas siempre refutables, por más que logren un alto *grado de corroboración* (Cf. p. 43 y ss.).

Pero a pesar de todas estas críticas, Andrés Rivadulla va a defender un planteamiento bastante similar al de Reichenbach y Carnap, de quienes ahora precisamente se cumple su centenario. En su favor está la comprobación habitual de que la *experiencia* sirve para algo. Por otro lado, el propio Popper tuvo que seguir recurriendo a ella, para de este modo comparar el *grado de corroboración* de dos hipótesis, igualmente plausibles. Finalmente, los desarrollos actuales de la estadística han hecho proliferar distintos sistemas de *probabilidad inductiva*, como los propuestos por De Finetti, Hintikka, Niiniluoto, o Neyman-Pearson, en una línea de pensamiento que, a pesar de las objeciones puestas por Lakatos, Hacking, Seidenfeld y Essler, confirman una vuelta de los planteamientos de Reichenbach y Carnap.

La esencia de estos planteamientos consiste en tratar de evitar las dificultades que después de Popper plantea la aplicación del cálculo *frecuencial* de probabilidades al método científico, ya sea inductivo o hipotético-deductivo. Con este fin se busca una fundamentación aún más radical de la *probabilidad frecuencial* a partir de una noción aún más primaria de *probabilidad inductiva*, o *subjetiva*, tal y como fue formulada por Bayes en 1763, con anterioridad al cálculo *frecuencial* de Laplace y Fisher, a pesar de las críticas de circularidad y apriorismo que ambos hicieron a este método. Para evitarlas, se toma como punto de partida una *probabilidad fiducial* o "*a priori*" de naturaleza *subjetiva* y provisional. Solo después se va corrigiendo o más bien *modificando*, cuantas veces sea precisa por sucesivas aproximaciones, mediante una serie *finita* de acontecimientos la *probabilidad hipotética* desde una *probabilidad inicial* a otra *final*. Así se espera que se vaya acercando progresivamente a los valores *objetivos* de la *probabilidad inversa* según el cálculo *frecuencial*, donde los parámetros poblacionales son siempre desconocidos (cf. p. 123 y 147). Pero en ningún caso se recurre a un método de deducción directa desde lo general a lo particular por procedimientos analíticos como sucede cuando se dice que la probabilidad de que salga la cara de un dado es $1/6$.

Para lograr este objetivo se parte siempre de una *probabilidad fiducial*, o *condicionada*, que se mide por el cociente de dividir la probabilidad de aquellos casos en que coinciden dos determinados factores, por la probabilidad igualmente

inductiva de una de las variantes independientes aisladas. A partir de este tipo de probabilidad subjetiva y "a priori" también se puede calcular la *probabilidad inversa*, o *frecuencial*, por un proceso de sucesivas correcciones que, según Bayes y después Fisher, se puede someter a un cálculo matemático muy preciso. Según este cálculo, la probabilidad inversa es igual a la *probabilidad condicionada* entre una hipótesis y el experimento realizado, multiplicado por la probabilidad inductiva con que efectivamente ha ocurrido la hipótesis inicial y dividido por la probabilidad igualmente inductiva con que se lleva a cabo el experimento (cf. p. 204). Con la novedad de que ahora se puede justificar así el paso de una probabilidad *fiducial* a otra *inversa*, con el consiguiente paso de lo particular a lo general. Pero en ningún caso se admite el *postulado de uniformidad* de las series aleatorias tal y como lo formuló Bayes, dado que se legitima en nombre de un procedimiento deductivo *directo*, a partir de presuposiciones aún más generales, que ya no se justifican inductivamente. Pero una vez hecha esta salvedad, el método Bayes, según estos autores, justifica el paso de una probabilidad *subjetiva* a otra *frecuencial*. Todo ello en contra de Popper, y al modo como había sospechado Carnap, sin haberlo podido demostrar (cf. p. 198).

De este modo Carnap habría tenido razón cuando trató de justificar las teorías científicas desde una *lógica inductiva*, a la que sistemáticamente se le ha criticado su ateoricidad, su instrumentalismo y sus generalizaciones inductivas (cf. p. 79 y ss.). De igual modo que Niiniluoto también pudo explicar el progreso científico desde unos criterios de *verosimilitud* claramente *realistas* (cf. p. 110 y ss.). Finalmente, Neyman y Pearson la utilizaron para proponer distintos test estadísticos de comprobación de una hipótesis, como si se tratara de una determinada *conducta* inductiva. De este modo definieron de un modo más preciso la noción de aceptación o de rechazo de una teoría, el error estadístico, el coeficiente de confianza, el nivel de significación, las probabilidades de error y la potencia de un test (cf. p. 157 y ss.).

Evidentemente Andrés Rivadulla también examina las numerosas críticas que hoy día han recibido estos planteamientos. Así Lakatos acepta la necesidad de un principio *inductivo* en las propuestas de Popper, pero rechaza la utilización de una *probabilidad inductiva* como la de Carnap, por su *ateoricidad* e *instrumentalismo*, algo con lo que también coincide Niiniluoto y Toumela (cf. p. 66 y 81). Por su parte Hacking y Seidenfeld, desde un planteamiento estrictamente estadístico, han puesto de manifiesto como estas teorías acerca de la inferencia inversa, pueden ir de lo particular a lo general *antes* de conocer los *datos*, pero siempre fracasan una vez conocidos (cf. p. 173 y ss.). Incluso Essler, desde una postura cercana a Carnap, ha criticado los métodos de *generalización inductiva* de Hintikka, por prescindir de la *condición de irrelevancia* que se debe exigir a toda *sucesión aleatoria*, sobre todo cuando también se prescinde de premisas que pueden ser relevantes para la inferencia inductiva (cf. p. 95 y ss.). Finalmente, el propio Fisher desde una postura aun más crítica, se vió obligado a prescindir de este método inductivo, en el cálculo de la probabilidad *inversa*. En su opinión, este método siempre presupone la referencia a ciertos principios universales que ya no se conocen inductivamente y ponen de manifiesto el recurso oculto a un método de deducción directa de la probabilidad desde lo general a lo particular. Por ello, recurrió a una noción de *verosimilitud* ("*likelihood*") con su correspondiente *coeficiente de confianza*, que ya no es de tipo *probabilístico*, sino *matemático* (cf. p. 134 y ss.).

Frente a todas estas críticas Andrés Rivadulla defiende la posibilidad de transformar la probabilidad *fiducial* en simple probabilidad *inversa*, o *frecuen-*

BIBLIOGRAFIA

cial, si a su vez se mantiene una correcta separación entre las relaciones de fundamentación y de aplicación que se deben dar entre ambas. Con este fin Deborah Mayo ha mostrado como precisamente el método bayesiano permite distinguir entre la relación *evidencial* "a priori" y la "a posteriori", o una vez ya experimentada (cf. p. 179 y ss.). Por otro lado, Rivadulla hace notar como la *verosimilitud matemática* no puede desempeñar el papel que Fisher le atribuyó, dado que se transforma en una noción no-probabilista de tipo *analítico*, que ya no puede cumplir una función *inductiva*, que ahora se reserva al *método de Bayes* (cf. p. 143 y ss.). Igualmente Niiniluoto ha mostrado las ventajas del *realismo crítico* de Popper, sin por ello compartir su crítica de la inducción, que ahora podría ser sustituida por un concepto simplemente formal de *grados de verosimilitud*, a partir de sus *grados de corroboración*, sin por ello introducir generalizaciones indiscriminadas, sino optando por las más simples, como ya ocurrió en Hintikka (cf. p. 95 y 115). Finalmente De Finetti ha matizado la aplicación del *postulado de Bayes*, según el cual, cuando nada se conoce, se debe elegir la distribución más *uniforme*. En su opinión, ello podría suponer un *apriorismo* que desde luego impediría el paso a una probabilidad *frecuencial*. Por ello ahora este postulado se relativiza, a fin de poder asumir una probabilidad inicial arbitraria, tal y como exige un subjetivismo radical (cf. p. 37 y 205).

Para alcanzar estas conclusiones finales la investigación se divide en cinco capítulos. En el primero se analiza la crítica de Popper a la *probabilidad inductiva* en Reichenbach, a pesar de que siguió recurriendo a la noción de *grado de corroboración*. En el capítulo segundo se analiza pormenorizadamente la polémica entre Popper y Carnap, y entre Carnap e Hintikka acerca de la necesidad de una lógica de la *probabilidad inductiva*, defendiendo la postura de Carnap frente a los ataques de Popper y mostrando las virtualidades de la *generalización inductiva* de Hintikka en contra de sus detractores. El capítulo tercero analiza las paradojas de la noción de *verosimilitud* en el *realismo crítico* de Popper, por rechazar el recurso a un proceso inductivo, tal y como fue puesto de manifiesto por la teoría *formal* de Niiniluoto. Finalmente los capítulos cuarto y quinto analizan las implicaciones filosóficas y metodológicas que ha tenido la aplicación del método de Bayes a la articulación entre la probabilidad *fiducial* y la *inversa*, o entre la *subjetiva* y la *frecuencial*, en la forma antes explicada.

Para concluir, solo tres observaciones. Durante toda la investigación se hacen continuas referencias a la posición de Carnap como si fuera una postura definitivamente asentada en el ámbito analítico, cuando hoy se trata de una postura ampliamente superada, por motivos que no sólo afectan a la *probabilidad inductiva* (cf. Koppelberg, D.: *Die Aufhebung der analytischen Philosophie. Quine als Synthese von Carnap und Neurath*, Suhrkamp, Frankfurt, Wissenschaftliche Sonderausgabe, 1987, 416 págs). Por otro lado, en todo momento se presupone que el tratamiento de Fisher y De Finetti fue respetuoso con el *método de Bayes*, y que a su vez fue compatible con la inducción experimental, cuando hoy día hay planteamientos sistemáticos que cuestionan este paso entre la probabilidad *subjetiva* y la *frecuencial*, sin por ello negar la validez de un principio de probabilidad *inductivo* (cf. Howson, C. y Urbach, P.: *Scientific Reasoning. The Bayesian Approach*, La Salle, Illinois, 1990, 312 págs). A este respecto Miguel A. Gómez Villegas señala en el prólogo que Andrés Rivadulla muestra una clara preferencia por la probabilidad *inductiva* sobre la *frecuencial*, dado que esta última no permite *aprender* (cf. p. 14). Pero también es cierto que esta función sigue siendo meramente *instrumental*, para legitimar el uso de la probabilidad *frecuencial* en el campo inductivo, sin otorgarle al *método de Bayes* una plena

BIBLIOGRAFIA

autosuficiencia. De hecho ahora el método de Bayes se legitima en nombre de una *verosimilitud* en sí misma *inductiva* que, sin embargo, sigue escondiendo una referencia a una probabilidad *directa*, en cuyo nombre se establece una relación de *condicionamiento* recíproco entre dos variables dependientes, con independencia de cual sea el resultado posterior de la *probabilidad inversa*. En concreto, se necesita presuponer el concepto de *ley experimental* para justificar este condicionamiento recíproco y para valorar posteriormente si ha tenido suficiente confirmación.

Finalmente, una tercera observación. Tanto si se sigue el procedimiento de Rivadulla como el de Howson, en ambos casos se formulan sus respectivas propuestas desde una *filosofía de las matemáticas*, que pretende otorgar a la *inducción empírica* una plena autosuficiencia en la fundamentación de cualquier tipo de ciencia, con la única excepción de los *análisis tautológicos* de la lógica, que seguirían procedimientos no probabilistas, ni inductivos. Pero al actuar así, se excluye la validez de la *inducción intuitiva* por *coligación* esencial entre hechos asociados, tal y como fue descrita por Whewel (cf. p. 23). Además también se olvida la originalidad de la *inducción matemática*, tal y como fue descrita por Peano, Hilbert, Poincaré o el propio Peirce, y se la reduce a un simple resultado *analítico* (cf. p. 143). Por otro lado, esto explicaría las dificultades que ahora plantea la aplicación del *postulado de uniformidad* de Bayes y del principio de *incertidumbre* aleatoria de Kolmorov. En ambos casos se navega entre un *subjetivismo radical* como el de De Finetti y un *objetivismo frecuencial* como el de Essler, con exclusión de aquellos presupuestos que hubieran permitido una articulación recíproca entre ambos.

Carlos O. de Landázuri

WIEDEMANN, Konrad: *Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobis. Ein Katalog*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Band 1, 1989, pp. 1-452.

Band 2, 1989, pp. 453-942.

El esfuerzo editorial que Frommann-Holzboog está realizando para sacar a la luz los documentos relativos a la vida y a la obra de Jacobi, se refleja de una manera patente en estos dos volúmenes -en los que se hace referencia detallada de la biblioteca del pensador alemán-.

La biblioteca de Jacobi (1743-1819) fue vendida y repartida en muchas bibliotecas alemanas. Gracias a que Jacobi estampaba en sus libros un sello de Exlibris (concretamente: «Ex Bibliotheca Friederici Jacobi») pudo seguirse una pista de reconstrucción entre centenares de miles de volúmenes.

El catálogo ha sido elaborado por Konrad Wiedemann, en colaboración con Peter-Paul Schneider. En 1819 un empleado ministerial llegó a contar 6000 volúmenes. Hoy sólo se tiene conocimiento de algo más de la mitad.

Los autores han procurado seguir un criterio razonable de clasificación, comenzando por las enciclopedias y terminando por las obras de técnica.

Los libros aquí consignados de Jacobi (unos 3770) quedan agrupados en 27 apartados: Enciclopedias, Bibliografías, Ediciones de obras clásicas, Revistas y Periódicos, Religión, Mitología, Filosofía y Estética, Arte y Música, Deporte,

BIBLIOGRAFIA

Ciencias políticas, Jurisprudencia, Derecho natural, Historia y Arqueología, Biografías, Geografía, Literatura, Filología (clásica y moderna), Matemáticas, Ciencias naturales y Técnica.

Los estudiosos de Jacobi tienen en este Catálogo un recurso inestimable para valorar los conocimientos de este filósofo que, sin regentar cátedra universitaria alguna, estaba perfectamente informado de las corrientes intelectuales de su tiempo y se carteaba con lo más granado de los movimientos alemanes de la época.

Una inspección detenida del Catálogo arroja ya mucha luz para comprender algunas de las tesis del filósofo, referentes al alcance que Jacobi daba a los grandes pensadores (como Lessing, Kant, Herder, Fichte, etc.).

Esta Catalogación no habría podido realizarse sin la intervención de muchas personas implicadas en el cuidado de las siguientes Bibliotecas: Deutsche Staatsbibliothek, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Bayerische Staatsbibliothek, así como las bibliotecas universitarias de Bonn, Greifswald, Halle y Münster.

Juan Cruz Cruz

