

BRONCKART, J. P., *Teorías del lenguaje*, Barcelona, Herder, 1980, 401 págs.

El libro nos ofrece amplias síntesis críticas sobre las teorías del lenguaje más representativas del momento. Presta atención a las formulaciones teóricas que arrancan de los aspectos psicológicos, ortofonológicos y pedagógicos del lenguaje.

En la primera parte, dedicada a la «psicología del lenguaje», analiza el comportamiento verbal. Comienza exponiendo el conductismo de Skinner, a través de la topografía del comportamiento verbal y en el contexto de la relación del signo al sujeto hablante. Pero critica a Skinner en varios puntos, por considerar que «se las ingenia para bloquear todos los caminos teóricos y metodológicos que quizás permitirán resolverlos» (37). De más peso teórico considera el autor los temas que Piaget trata sobre el lenguaje y el desarrollo cognitivo. Pero también Piaget, a juicio del autor, deja sin explorar «el papel del lenguaje en cuanto objeto de conocimiento que debe ser construido por el sujeto» (p. 57). Por último, en esta parte

psicológica, el autor trata el lenguaje como instrumento de socialización, al filo de las investigaciones de Wallon, Vygotsky, Pavlov y Luria. Sobre estos autores lanza el autor la sospecha de que las experiencias presentadas por ellos no eran las más adecuadas para verificar sus hipótesis.

La segunda parte está dedicada a la «lingüística estructural». Era obligado comenzar con las investigaciones de De Saussure para adentrarse en los fundamentos de la lingüística contemporánea. Pues deudores de Saussure son, a juicio del autor, el funcionalismo de Frei y Martinet, la estilística de Bally, la glosemática de Hjelmslev y la semiología de Buysens, Barthes y Prieto. Reconoce el autor que «en los países anglosajones, el pensamiento de Saussure, conocido y apreciado por Bloomfield, ha sido, en líneas generales, rechazado por la corriente posbloomfieldiana en nombre de principios conductistas y sobre todo del antimentalismo. Sin embargo, a lo largo de los últimos años, el interés manifestado por Chomsky y los lingüistas generativistas por las estructuras profundas ha suscitado un redescubrimiento de los temas saussu-

BIBLIOGRAFIA

rianos fundamentales: la lengua, el habla y el sistema formal de signos» (p. 73).

Con este enfoque prosigue el autor analizando los estudios de E. Sapir, como aproximación antropológica del lenguaje (101-113), el estructuralismo europeo (113-137) y especialmente la aportación de N. Chomsky: la gramática generativa, ampliamente tratada en sus diferentes aspectos (139-200). El autor considera que el objetivo inicial de Chomsky (el comportamiento verbal del hombre es un fenómeno de creación permanente, y esta característica puede representarse por un modelo, por un sistema de reglas explícitas o gramática generativa) ha sido realizado muy correctamente por el modelo estrictamente sintáctico (p. 201). Pero del desarrollo posterior de la obra de Chomsky se deduce que hay una «inadaptación bastante inquietante del método y la argumentación a los objetivos teóricos» (202).

La tercera parte está dedicada a los «psicolingüistas», los cuales aproximan el comportamiento del lenguaje que integra los análisis formales de la lingüística a los modelos psicológicos. Reconoce el autor que las corrientes que han aparecido desde 1952 no han ofrecido por ahora ninguna construcción teórica de conjunto, ningún modelo elaborado del funcionamiento del lenguaje. La psicolingüística reconoce en Wundt, Guillaume y Stern a sus más inmediatos inspiradores. Los representantes de esta corriente, por citar algunos, son D. McNeill, Bever y Fodor. La ambigüedad del método psicolingüístico es un fenómeno destacado varias veces por

el autor, desde los psicolingüistas chomskyanos y piagetianos, hasta algunos autores recientes que proponen un modelo psicolingüístico autónomo (229-241).

La cuarta y última parte de la obra traza una panorámica de «las teorías del discurso». En ella encontramos gran penetración en la comprensión de la obra de E. Benveniste, el cual pasa del signo al discurso. Termina el autor haciendo referencia a la obra de un investigador que no ha pasado todavía a primera fila, Antoine Culioli, Profesor de lingüística en la Universidad de París VII, pero que a juicio del autor «se pregunta seriamente por el estatuto epistemológico de su método, reformula el problema del campo o del objeto de la lingüística, reintegra las cuestiones del sentido, de la referencia y del discurso, ocultos por las teorías anglosajonas» (256). Finalmente, «es sin duda el único lingüista que se ha proporcionado los medios de plantear el problema de las relaciones entre conocimiento y lingüística a la luz de las formulaciones recientes de la psicología (y sobre todo de Piaget), de las matemáticas y de la lógica» (*Ib.*).

Una cuidada bibliografía y un índice de nombres corona esta obra, escrita con limpieza, claridad y conocimiento del tema; ella se recomienda por sí misma como una introducción a la materia propuesta.

JUAN CRUZ CRUZ

FABRO, C., *Introducción al problema del hombre (La realidad del alma)*, Trad. de Juan Antonio

BIBLIOGRAFIA

Choza y Claudio Basevi, presentación de Juan José Sanguinetti, Rialp, Madrid 1982, 324 págs.

La presente monografía se inscribe en el campo determinado por la psicología filosófica clásica. La obra es, por tanto, un estudio del ser y el obrar humano desde el punto de vista esencial, es decir una elucidación de la naturaleza del alma y de sus facultades. Esa inserción de esta investigación en la psicología filosófica clásica hace que la obra mantenga su interés pese al tiempo transcurrido desde su edición original de 1955 bajo el título *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*.

El libro consta de cuatro capítulos y una extensa introducción, bastante independientes. En la *Introducción* se considera la psicología como ciencia, tanto desde un punto de vista sistemático como histórico. Se establece como objeto de la psicología a la conciencia, teniendo en cuenta que «la conciencia si en un primer momento se presenta como lo absolutamente primero, anterior, por tanto, a todo conocimiento y condición de la misma filosofía, no se manifiesta en su última realidad y naturaleza, sino en dependencia a una teoría del ser, con lo cual, a su vez, resulta fundada o producida por una filosofía» (p. 32).

Desde este punto de vista, se considera como método de la psicología a la introspección, entendida como reflexión crítica de la realidad psíquica sobre sus propios actos (Cfr. p. 34). La introspección tiene, pues, como objeto los fenómenos psíquicos como tales, es decir, la esfera funcional

de la conciencia o su subjetividad (Cfr. p. 35). El autor da cuenta detenida de las numerosas críticas que este método ha recibido desde Hume al conductismo.

El capítulo primero, *Las funciones aprensivas* (pp. 45-100), se inicia con un estudio sobre la percepción, en el que se da razón de las aportaciones y limitaciones de la psicología de la *Gestalt*, y su superación posterior. Considera a continuación la fantasía y el pensamiento, recogiendo las sugerencias de la *Denkpsychologie* de la escuela de Wuerzburg y de la *Gestaltpsychologie*, sobre la originalidad del pensamiento sobre la imaginación y el lenguaje. Concluye el capítulo con una consideración sobre la cogitativa y la memoria.

En el segundo capítulo, *Las actividades tendenciales* (pp. 101-41), se consideran tanto la doctrina clásica de las pasiones, establecida en un plano físico-ético y ontológico-ético, como la doctrina contemporánea pensada desde un planteamiento fisiológico-fenomenológico y analítico. A continuación, tematiza los sentimientos, especialmente el de placer, y la voluntad racional. Lo voluntario no es ni simple espontaneidad biológica ni pura ejecución del juicio de la inteligencia, «sino que brota del dominio activo que la voluntad ejerce, como facultad de la persona humana integral, sobre el ente en vista a la consecución del fin» (p. 120). Concluye el capítulo con la consideración de la naturaleza y límites de la libertad sobre el fundamento de una doble dialéctica: la tensión genérica sujeto-objeto y la tensión entre el sujeto y el Primer Principio.

BIBLIOGRAFIA

Una vez considerada la naturaleza de las operaciones humanas, Fabro abre el estudio del alma como primer principio de esas operaciones. En el tercer capítulo, *La naturaleza del alma* (pp. 142-201), tras exponer la doctrina clásica y las distintas controversias sobre el alma, plantea la cuestión de la articulación entre espiritualidad y personalidad. «La persona, afirma, es la síntesis del aspecto estático y dinámico de un ser espiritual considerado como comprometido en la consecución del fin propio» (p. 175). Se recogen también las aportaciones de la caracteriología, la psicología evolutiva y la fenomenología de los estratos. Concluye con un estudio acerca de la inmortalidad.

El cuarto capítulo, *Desarrollo histórico del problema del alma* (pp. 202-292), realiza una detallada historia de la psicología antigua, medieval y renacentista con un breve esbozo de lo que pudiera ser una historia de la psicología moderna. La obra se cierra con un epígrafe conclusivo sobre las diversas naturalezas y distintas posibilidades de los humanismos.

Se trata, en definitiva, de una obra realizada con rigor y profundidad, que se acomoda al esquema clásico de la psicología filosófica. En el libro se recogen las aportaciones de la psicología alemana de la primera mitad de este siglo, y se entra en diálogo con ellas. Además, la obra une a un excelente planteamiento sistemático una rica información histórica.

JORGE VICENTE ARREGUI

FACCO, María Luisa, *Metafísica e*

diarística in G. Marcel, Università di Genova, 1983, 130 págs.

El actual conflicto que existe entre el pensamiento radicalmente fundado en una realidad absoluta (filosofar que camina a la luz de la verdad, que reconoce en el interior de sí mismo esa verdad, en su universalidad real y en su unicidad sustancial inmutable) y una reflexión que se despliega en la perenne búsqueda de una verdad jamás poseída, por ser inaferrable en su esencial y mutable inestabilidad: esta es la motivación primaria y el ambiente filosófico desde el que se genera —en el volumen *Metafísica e Diarística in G. Marcel*— un análisis análogamente orientado a distinguir las duplicidades, antimonías y oscuridades de una meditación sobre la existencia que, a pesar de su estado indigente está confortada por la esperanza de que el «*homo viator*» puede liberarse de la actitud de objetividad.

Esperanza, fidelidad creadora, comunión amorosa constituyen precisamente las coordenadas profundas de la metafísica marceliana y se inscriben en la concepción de una realidad existencial, irreductible a toda categorización vacía, pero contemplada desde una perspectiva atenta tanto a la profundidad indistinta del núcleo vital, como a la verdad polícroma de la misma realidad universal, una en sus multiformes encarnaciones.

Por eso, la indagación sobre el Misterio ontológico, absolutamente inverificable, adherida en su despliegue histórico a la meditación de Marcel, se ha polarizado en torno a la relación entre conocimiento y aproximaciones concre-

BIBLIOGRAFIA

tas, en la ecuación, dialécticamente insoluble, entre experiencia y verificación, verificabilidad y verdad: una verificabilidad referida a nuevos órdenes experienciales y a nuevos módulos de codificación, una verdad en perenne camino hacia la propia simplicidad originaria.

En tal ámbito, el interés del análisis sobre las relaciones entre metafísica marceliana y diario íntimo repercute en el orden meta-problemático de la trascendencia, dada marcelianamente en la inmediatez de una conjunción ontológico-existencial, para iluminar con verdadera luz la importancia del acto mismo del *transcendere*: atravesar la oscuridad problemática para adherirse —en relación analógica con el orden irreflejo de un sentir fundamental y mediante la invocación-respuesta— a la apelación de una Presencia absoluta, en la universalidad concreta de la fe y de la fusión amorosa.

La importancia de esta temática —que discurre alternativamente, pero con diversidad de tono, en los diarios marcelianos, y que está presente indisolublemente en la estructura y en el fundamento oscuro del *ágape* y de la *communio sanctorum*—, reside en atender la exigencia del *esprit de finesse*, en penetrar el dominio inviolable de la interioridad personal y en traducir la propia «exploración» en el orden supra-racional de la intersubjetividad, desarrollándola en el plano de lo inmediato, a partir de un «hecho» dado directamente a la conciencia sensible, rehuendo toda posible «desencarnación».

Dada la naturaleza de tales premisas, la investigación de *Metafi-*

sica e Diarística in G. Marcel se genera en la profundización de la «idea» de *encarnación*, con particular atención al *Journal Métaphysique*, a *Être et avoir* y a su último diario, para reconocer, en el contexto histórico, los primitivos contactos con Royce y Bradley, frente a cuyo idealismo se estructura la crítica marceliana a toda posible conceptualización. La investigación sobre las comprensión de lo absolutamente inverificable se despliega, pues, remitiendo a la intransmisible interioridad del existente.

En estos análisis sobre la naturaleza de la relación absoluta marceliana, desde el *Journal Métaphysique* hasta *Le mystère de l'Être*, se reconoce la excepcionalidad de una reflexión que se relaciona dialécticamente con toda forma de conservación del pasado; e insinúa en la realidad misma de la Verdad el principio de una fidelidad creadora y de una libertad que se libera de cualquier inmovilismo conformista. En este sentido se expone el papel de Marcel en la misma tradición filosófica en general y se manifiesta la relación dinámica entre la concepción de una interioridad como nudo irrelacionado e irrelacionable de relaciones «sentidas» y la tradición interiorista cristiana en particular; a la vez se iluminan la ambigüedad y las contradicciones íntimas de un pensamiento que, para liberarse paradójicamente de sí mismo, absolutiza la propia negatividad y termina en la positividad de una armónica coincidencia entre conocimiento y amor.

Se deriva de aquí una visión de la problemática metafísica marceliana que, con espíritu de fide-

BIBLIOGRAFIA

dad a una filosofía de la *invocación* y a sus exigencias de «fundar» la experiencia individual sobre certezas inconfutables en su esencial inmediatez, denuncia la infundamentación y la absoluta negatividad de este mismo fundamento, poniendo así el acento y la perspectiva crítica sobre la acepción excepcional asumida por el término «cristiano», en la que se comprende todo el peso de la verdad y de la Revelación.

JUAN CRUZ CRUZ

FICHTE, Johann Gottlieb, *Reseña de Enesidemo*, Hiperión, Madrid 1982, 107 págs.

Esta breve pero importante obra de Fichte fue publicada por primera vez en la *Gaceta literaria general*, de Jena, los días 11 y 12 de febrero de 1974.

La edición presente va precedida de un estudio introductorio, que aborda sucesivamente el marco histórico y el contenido temático de la obra. Tras él se inserta el texto original alemán, según la edición aun inacabada de las obras de Fichte publicadas por la Academia bávara de ciencias, consignándose por medio de notas añadidas al final del libro las variaciones que sobre aquél presenta el de la edición realizada por Immanuel Hermann, hijo de Fichte, entre los años 1845 y 1846. Después se incluye la traducción española y, finalmente, un abundante número de notas, generalmente textos del *Aenesidemus* de G. E. Schulze o de las *Beyträge zur Berichtigung*

bisberiger Missverständnisse der Philosophen de K. L. Reinhold, destinadas a precisar y ampliar las continuas alusiones y referencias que Fichte hace a aquellas obras a lo largo de su exposición.

En las controversias que se desataron en Alemania en torno a la obra de Kant, hay que incluir a filósofos destacados como Reinhold, Jacobi y Maïmon; parte de estas controversias fue recogida por Gottlob Ernst Schulze, en su *Enesidemo*, donde sostiene enfáticamente que ni Kant ni Reinhold han superado el escepticismo de Hume. «Frente a esta exposición-resumen de los problemas planteados por el trascendentalismo, Fichte elabora y esboza aquí (en su *Reseña*) sus propias ideas, sus propias soluciones. El estudio de esta obra tuvo una gran importancia para la formación de su pensamiento» (p. 13).

Es obligado reconocer al escepticismo este mérito indudable: haber empujado con sus insistentes advertencias el progreso de la razón filosofante (p. 59). Schulze, uno de sus más significativos representantes a juicio de Fichte, ha dirigido sus ataques contra Reinhold y contra la Filosofía Crítica en general, sobre todo contra la *Crítica de la Razón Pura*, «el más reconocido documento de la nueva filosofía» (p. 60).

Tras estas afirmaciones preliminares Fichte inicia su tarea fundamental: examinar la Filosofía de los Elementos de Reinhold y, principalmente, analizar las críticas que Schulze le ha dirigido, prestando atención especialísima a la pertinencia, si la tienen, de las mismas.

En la última parte de su *Reseña* somete Fichte a lúcido comen-

BIBLIOGRAFIA

tario crítico las observaciones dirigidas por Schulze a los párrafos 9-14 de las *Contribuciones* de Reinhold (pp. 78-81). El que hace a la del párrafo 13, donde establece Reinhold la imposibilidad de representar ningún objeto como cosa en sí, nos parece digno de alguna consideración. A la afirmación de semejante imposibilidad, de clara procedencia kantiana, responde Schulze con una negativa rotunda. «En virtud de la constitución entera de nuestro ser —sostiene— nos es innato que sólo nos demos por satisfechos con nuestro conocimiento cuando vemos perfectamente la conexión y coincidencia de nuestras representaciones y de las notas que aparecen en ellas con un algo que *existe totalmente independientemente de las mismas*» (p. 81). Con esta afirmación, viene a reproducirse, a juicio de Fichte, «la vieja necesidad que hasta Kant se cometió con respecto a una cosa en sí» (p. 81), solidaria siempre de una inadverencia grave: que «de ningún modo es innato a la naturaleza humana, sino que más bien le es francamente imposible pensar una cosa independiente de *cualquier* facultad de representación» (p. 81). El mismo Leibniz llevó la mirada, en este punto, «un poco más lejos que la mayoría de sus seguidores» (p. 82), aunque, por inadvertencia, cometiera el error de sobrepasar «el círculo en el que está encerrado el espíritu humano», es decir, no reparara en que la cosa en sí está constituida «*tal y como se representa a sí misma*» (p. 82). Sólo a Kant le corresponde el mérito de haber descubierto este círculo. Tras él, la inmensa contribución de Reinhold ha con-

sistido en señalar la necesidad de retrotraer la totalidad de la filosofía a un único principio fundamental. Con sus meritorios avances, uno y otro han dejado expedito el camino del futuro, en el que Fichte espera que se descubra «que lo más inmediatamente cierto: *Yo soy*, únicamente vale *para* el Yo, que todo No-yo *es* sólo para el Yo, que este No-yo recibe todas las determinaciones *a priori* de su ser sólo por su relación a un Yo, pero que todas estas determinaciones, en cuanto que su conocimiento es ciertamente posible *a priori*, son absolutamente necesarias por la mera condición de la relación de un No-yo a un Yo en general; de todo esto resultaría que una cosa en sí, en tanto que sería un No-yo que no se contrapona a ningún Yo, se contradice a sí mismo, que la cosa está constituida realmente y en sí tal y como tiene que ser pensada por todo Yo inteligente pensable, esto es, por todo ser que piensa según el principio de identidad y de no contradicción, y que, por tanto, la verdad lógica es a la vez real para toda inteligencia pensable por toda inteligencia finita, y que no hay ninguna otra que ésta» (pp. 82-83).

JOSÉ LUIS DEL BARCO
COLLAZOS

FORMENT GIRALT, Eudaldo, *Ser y persona*. Barcelona, Ediciones Universidad de Barcelona, 1983, 2.^a Edición, 523 págs.

Este libro del profesor Forment llena un vacío bibliográfico en la literatura sobre el pensa-

BIBLIOGRAFIA

miento filosófico de Juan Capreolo (1388-1444), que es muy escasa, a pesar de ser considerado por los historiadores medievalistas como el primero de los grandes comentaristas de las doctrinas de Santo Tomás, y de que hay una edición moderna de su obra capital, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, publicada por C. Paban y T. Pegués en 1900-1908, y reimpresa en 1966-1967. El último trabajo sobre este importante tomista francés, aparecido antes de la publicación de la primera edición de *Ser y persona* en 1982, fue el realizado por el investigador italiano Umberto Degl'Innocenti en 1967.

La obra es una sistemática exposición de la doctrina de la persona de Capreolo, que, además, se presenta como la interpretación fiel de la dada por Santo Tomás, que se expone, por ello, en un capítulo, titulado «Doctrina tomista de la persona». Del análisis y estudio de los textos, en los que Santo Tomás expone su concepción de la persona, concluye el autor que el constitutivo formal de la persona es el ser. No, en cambio, algo de orden esencial, como han creído otros comentaristas, olvidando así el carácter «trascendental» que tiene la persona.

Se fundamentan estas conclusiones en la doctrina de la participación del ser de Santo Tomás, que Forment expone de una manera que difiere en algunos aspectos de tal como se ha entendido a partir de los estudios de C. Fabro y E. Gilson. Porque indica que el ser da razón de la subsistencia, propia de la persona, y, en general de todas las perfecciones de cualquier ente, pues

es acto, y acto de los actos, es decir, el acto primero y fundamental. Por ello, es lo más perfecto, es la perfección suprema. Todas las perfecciones, por tanto, se derivan del ser. Y los entes no pueden diferir porque al ser puedan añadirse diferencias que lo determinen completándolo y perfeccionándolo, pues es la máxima perfección. Los entes difieren porque el ser es recibido en las diversas esencias, que lo limitan o rebajan de un modo distinto en sus perfecciones. Es necesario, por consiguiente, que los entes participen del ser, y lo hagan según una cierta medida o grado que expresa la esencia.

Según esta exposición de la doctrina del ser de Santo Tomás, la esencia no posee ninguna perfección, no es absolutamente nada, solamente un grado o medida de participación o limitación del ser. De ahí que el ser sea el elemento personificador de la naturaleza individual; y que, además, la persona sea más perfecta que el mero individuo o «supuesto», ya que es la más plena participación del ser en las criaturas, y el mismo ser en Dios.

En los capítulos titulados: «La persona y la subsistencia» y «La persona *denominative* y la persona *formaliter*», se analizan y comentan todos los textos de Capreolo referentes a la persona, demostrándose, frente a las pocas versiones e interpretaciones que se han dado, que defendió esta doctrina de la persona, enriqueciéndola con nuevas precisiones que la clarifican, y que también se estudian exhaustivamente.

La obra podía haber concluido con esta investigación, pero se com-

BIBLIOGRAFIA

pleta, agotándose la temática, con un paciente y muy laborioso estudio de la evolución que sufrió esta doctrina de la persona, que por influencia de Cayetano, que dio otra nueva, fue ignorada por el tomismo. Si se ocuparon de ella los tomistas fue para modificarla o para criticarla. En los restantes capítulos de la obra se exponen y analizan estas modificaciones y se clasifican todas las objeciones en seis grupos. En los tres primeros se recogen las basadas en textos de Santo Tomás, en los que aparentemente parece negarse que el ser sea el constitutivo metafísico de la persona. En las otras tres se agrupan las objeciones basadas en que se siguen unas consecuencias incompatibles con el sistema tomista. Se demuestra convincentemente que todas ellas son infundadas y que se han presentado por desconocer la auténtica doctrina de la persona de Santo Tomás, y la de su fiel expositor Capreolo, y, en último término, por no haber comprendido la profunda doctrina del ser.

Ser y persona es una obra importante, no sólo por su interés filosófico e histórico, sino también porque su doctrina fundamenta la dignidad de la persona, que, como dice el autor, citando a Santo Tomás, «significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza». El libro, en definitiva, sigue las líneas de la «Escuela tomista de Barcelona», que, como es sabido, deriva del magisterio de Ramón Orlandis (1873-1958), maestro de Jaime Bofill (1910-1965) y también de Francisco Canals, que ha continuado en la Facultad de Filosofía de Barcelona la labor de los dos primeros, formando entre otros al profesor José M.^a Petit, y al au-

tor de esta obra Eudaldo Forment.

MARGARITA MAURI ALVAREZ

FORMENT GIRALT, Eudaldo, *Persona y modo substancial*. Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1983, 421 págs.

La temática de la persona es susceptible de ser analizada desde puntos de vista distintos. La perspectiva de enfoque de Eudaldo Forment, en su nueva obra *Persona y modo substancial* es metafísica. Sin embargo, lo que no es muy frecuente en este tipo de monografías, está escrita con una gran claridad y orden sistemático, sin perder profundidad ni rigor científico.

Este libro es complementario de *Ser y persona*, aunque ambos tienen una unidad y unos objetivos distintos. Porque en el primero, se expone la doctrina de la persona de Juan Capreolo (1388-1444), probándose que es la interpretación acertada de la de Santo Tomás, al afirmarse que el ser es el constitutivo fundamental de la misma. En este segundo se estudia la doctrina de otro gran comentarista de Santo Tomás, el cardenal Cayetano (1496-1534), mucho más conocido, porque en esta cuestión, como en muchas más, fue seguido fielmente por la mayoría de los tomistas. Se intenta probar que su interpretación, conocida como «doctrina del modo substancial» no refleja el pensamiento de Santo Tomás, y de que en sí misma

BIBLIOGRAFIA

no es sostenible, porque al considerar a la persona como algo de orden categorial se oculta el carácter «trascendental» que tiene la persona.

De los textos de Cayetano del *Commentaria in Summa Theologiae III Pars*, que se analizan detalladamente, se concluye que cree que la persona está constituida intrínsecamente por la naturaleza substancial individual y un «último término» o «complemento» de orden esencial, que es una entidad intermedia entre la esencia y la existencia, que no se compone con la esencia, sino que se limita a terminarla, que la hace capaz de recibir la existencia y le confiere la subsistencia. El profesor Forment critica con gran acierto esta interpretación del pensamiento de Santo Tomás, considerada desde el siglo XVI como genuina, mostrando sus dificultades insolubles.

Demuestra también que Domingo Báñez (1528-1604), el primer tomista que siguió esta explicación de Cayetano, para paliar estas dificultades consideró que la subsistencia, o el existir por sí y en sí, lo confería otro principio, el orden al ser, lo que es insostenible. Igualmente se estudian con mucho detalle todas las variaciones posteriores, hasta llegar a las actuales, como la de E. Hugon, que precisa la naturaleza del elemento personificador declarando que no es un acto esencial ni entitativo, sino un «acto personal»; la de I. Gredt, que considera al «modo substancial» distinguiéndose y componiéndose real modalmente con la esencia substancial, y teniendo como función propia la de preparar o hacer apta a la naturaleza para que no se «mez-

cle» con la existencia; o la de J. Maritain que distingue entre individuo y persona para acercarla al personalismo.

Aunque todos los cayetanistas denominen y caractericen al «término último» como un modo substancial, el profesor Forment indica que el origen de esta designación está en un autor no tomista, Francisco Suárez (1548-1617), que influyó en este tema en los cayetanistas. Es más, sorprendentemente, la misma doctrina de la persona de Suárez es el resultado de rectificar algunos detalles de la de Cayetano. Lo que invalida también la posición cayetanista, porque la concepción de la persona de Suárez, tal como se demuestra en la obra, se fundamenta en su noción de ser, que es totalmente distinta de la de Santo Tomás, ya que lo identifica con la mera existencia o hecho de encontrarse en la realidad, de ahí que no admita la distinción tomista entre la esencia y el ser.

En los dos últimos capítulos de la obra se desautoriza la posición cayetanista con el descubrimiento importantísimo de que el mismo Cayetano no fue siempre «cayetanista». Demuestra Forment que en *Commentaria in De ente et essentia*, una de sus primeras obras, escrita en 1493 y en *Commentaria in Summa Theologiae I Pars*, publicada en 1507, Cayetano sostenía una doctrina de la persona idéntica a la de Capreolo y Santo Tomás. En 1522 la abandonó porque, como se muestra en la obra, nunca comprendió la doctrina del ser de Santo Tomás, base de la doctrina tomista de la persona, sustituyéndola por otra distinta que encajaba con su noción ine-

BIBLIOGRAFIA

xacta del ser. Algo parecido le ocurrió con el tema de la demostrabilidad de la inmortalidad del alma, estrechamente vinculada al ser, que negó en los últimos años de su vida.

Creemos, en definitiva, que después de este documentado estudio es muy difícil ser «cayetanista» en esta temática; después de su lectura hay que admitir indiscutiblemente que ha sido posible el tomismo cayetanista porque no se ha comprendido el auténtico significado del ser, confirmando, por tanto, la tesis de C. Fabro del «obscurcimiento» del ser en la tradición tomista.

MARGARITA MAURI ALVAREZ

HUARTE, Juan, *Evolución y problema religioso*. Unión Editorial, Madrid 1984. 331 págs.

En el mundo en que vivimos se nos ha impuesto una exclusión tajante entre el hombre de acción y el hombre que se dedica a la actividad intelectual. Tales clasificaciones están separadas por un abismo infranqueable. Hasta el punto de que constituyen modelos excluyentes.

Comprobar que este 'a priori' es superado no deja de producir cierto placer. Juan Huarte, ingeniero, ha intentado ofrecer al público de habla española un ensayo en el que aborda cuestiones que ocupan un lugar preferente en el panorama intelectual contemporáneo: la evolución y el problema religioso.

La propuesta del autor es muy

clara. No hay un abismo infranqueable entre ambas cuestiones. No se puede mantener que se dé una separación tajante. Todo lo contrario, se puede encontrar la integración religiosa del problema evolutivo. Pero el autor advierte desde el principio que tal pretensión debe llevarse a cabo mediante el acercamiento a ambas cuestiones con una mente libre de trabas o ataduras que signifiquen posturas intransigentes mantenidas 'a priori'.

Para mostrar que esto es posible, Juan Huarte hace hablar a científicos y filósofos —todos de primera línea— que se han pronunciado a favor o en contra de ambos problemas. El aporte documental es nutrido y habría que alabar el intento de organizar todo este material.

Finalmente, la lectura del libro es fácil por la pulcritud de la redacción y presentación que el autor ha conseguido. Su contenido puede estimular y dar pistas para el estudio de algunos problemas que los científicos y los filósofos tenemos planteados.

SALVADOR RUS

KANT, I., *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. por C. Correa, ed. Leviatán, Buenos Aires 1982, 71 págs.

Aparece por vez primera en nuestra lengua la traducción de un breve opúsculo kantiano de 1796 —*Was heisst: sich im Denken orientieren?*—, de indudable importancia dentro de la produc-

ción filosófica del pensador de Königsberg.

Cronológicamente la obra apareció a finales del XVIII, en un momento en que gran parte de los pensadores alemanes se hallaban enredados en la conocida *disputa del panteísmo*, que contó con nombres tan relevantes como los de Mendelssohn y Jacobi. La polémica mantenida concretamente por estos filósofos, a la que Kant se refiere explícitamente en dos lugares del opúsculo (pp. 35-36 y 57 y ss.), tuvo, aparte de algún mérito, una fatal consecuencia: «subvertir o bien —no lo sé con precisión— simplemente el *discernimiento racional* y el saber (mediante una presunta potencia en la especulación), o bien incluso la *creencia racional*, e instaurar, en cambio, otra creencia, que cada uno podría adquirir según su capricho» (pp. 57-58). Ante este nefasto desenlace, originado a juicio de Kant en la ampliación ilícita del uso especulativo de la razón, el filósofo de Königsberg decide mostrar que «de hecho es por la mera razón por lo que hay que orientarse, y no por un presuntamente oculto sentido de la verdad o una intuición exaltada» (p. 36).

La lícita aplicación de la razón al conocimiento de objetos supra-sensibles —desmedidamente agrandada en la polémica de Mendelssohn y Jacobi— exige aclarar previamente el concepto de orientarse. Orientarse, es decir, «encontrar a partir de una región celeste dada las demás regiones y sobre todo el *oriente*» (p. 37) sólo es posible por la existencia del sentimiento de una diferencia —la que media entre derecha e izquierda— en el mismo sujeto que se orien-

ta. Sólo, pues, por medio de un *fundamento subjetivo de diferenciación* resulta posible orientarse. Igual fundamento se da cuando se amplía el modo meramente *geográfico* de orientación a aquel otro que acontece en «un espacio dado en general, es decir, por tanto, de manera simplemente *matemática*» (p. 39). E, igualmente, subsiste el mismo carácter subjetivo de fundamentación cuando se trata de orientarse en el pensamiento, es decir, no *geográficamente* ni *matemáticamente*, sino *lógicamente*.

Orientarse en el pensamiento es, a juicio de Kant, una operación de la razón pura, que consiste en «guiar su propio uso cuando partiendo de los objetos conocidos (de la experiencia), la razón quiere ampliarse más allá de todos los límites de la experiencia» (pp. 40-41). Precisamente por la ausencia de fundamentos objetivos, «en el tener por verdadero» la razón tendrá que acogerse ahora a un principio subjetivo: el *sentimiento de la exigencia propia de la razón*. Esta proposición nos abre el tema de la exigencia, noción de indudable importancia para aclarar el concepto de orientación.

Siempre que decidamos suspender el juicio estamos a salvo de caer en error. Pero puede acontecer que el juicio se presente como un acto necesario, es decir, que para el sujeto el acto de juzgar no sea arbitrario, algo que pueda o no querer, sino ineludible. En ese caso, obviamente, no cabe suspensión del juicio. Más bien es, en terminología de Kant, «una exigencia efectivamente real». Pero puede ocurrir que siendo el jui-

BIBLIOGRAFIA

cio una exigencia necesaria carezcamos de los elementos requeridos para poderlo formular. En ese caso, «es necesario que tengamos una máxima según la cual emitir nuestro juicio» (p. 42). Cuando, queriendo juzgar, carezcamos de «intuición de objetos», se ha de proceder del siguiente modo: primero se examina el concepto para el que no hay intuición posible, a fin de establecer su carácter no contradictorio; después, se somete bajo «conceptos puros del entendimiento la *relación* del objeto con los objetos de la experiencia» (pp. 42-43). Pero, incluso procediendo como queda dicho, no se logra establecer la existencia del objeto. Entonces «interviene el *derecho de la exigencia de la razón* —en tanto fundamento subjetivo— a admitir y suponer algo que la razón no puede atravesarse a saber por medio de fundamentos objetivos; interviene, por tanto, el derecho de la razón a *orientarse* en el pensamiento, en el espacio de lo suprasensible inmenso y pleno de tinieblas para nosotros, únicamente por su propia exigencia» (p. 43).

No es necesario orientarse con respecto a cualquier objeto suprasensible, sino con respecto al concepto de *ser originario*, como inteligencia suprema y a la vez como bien supremo» (p. 45). La necesidad de admitir la existencia de tal ser deriva de la exigencia de la razón de poner lo ilimitado como fundamento de lo limitado, pues ni aquel supuesto ni la contingencia, ni la finalidad, ni el orden quedan oportunamente fundamentados. No nos autoriza, empero, la suposición del *ser originario*, como hizo Descartes en

opinión de Kant, a tomar la *exigencia* por *discernimiento*, pues de ese modo la razón no hace sino *dogmatizar* en el ámbito de lo suprasensible, que es, por su parte, «el camino que lleva directamente al delirio filosófico» (p. 46. Nota).

Aunque «sin saberlo conscientemente» (p. 50), Mendelssohn se orientó en el pensamiento especulativo por una *exigencia sentida*, según el modo previamente trazado, no propiamente por algún tipo de *conocimiento*, pues el único «fundamento de determinación de nuestro juicio sobre la existencia del ser supremo» no es nunca objetivo, sino subjetivo, es decir, una máxima consecutiva de la exigencia «para el solo uso de la razón permitido por sus límites». Claro que al tener ese principio sólo un uso contingente para las investigaciones especulativas «Mendelssohn se equivocó completamente al acordar a esa especulación un poder tan grande como para decidir, ella sola, acerca de todo por vía de demostración» (p. 59), aunque tuvo el incomparable mérito de mostrar que «no hay que buscar la última piedra de toque de la validez de un juicio en otra parte que en la *sola razón*» (pp. 52, 65).

El pensamiento especulativo cuenta al dirigir su actividad hacia lo suprasensible con esta sola guía: la creencia racional (pp. 54-55), a saber, aquella «que no se funda en otros datos que los que están contenidos como tales en la razón pura» (p. 52). Se distingue del *saber* porque mientras éste garantiza su conocimiento por fundamentos objetivos suficientes, aquella es «un tener por verda-

BIBLIOGRAFIA

dero subjetivamente suficiente, pero con conciencia de su insuficiencia objetiva» (p. 52). Con respecto al uso teórico de la razón, la creencia es sólo *hipótesis racional*, en cambio, «la creencia racional que radica en la exigencia de su uso desde el punto de vista práctico podría ser llamada un postulado de la razón, no como si fuera un discernimiento que satisfaría todas las exigencias lógicas de la certeza, sino porque ese tener por verdadero (si en el hombre sólo moralmente todo va bien) no es inferior según el grado de saber alguno, aunque se diferencia totalmente de él según la especie» (p. 54).

La creencia racional —sobre todo entendida como postulado— es para Kant el único fundamento de cualquier otra creencia, religiosa o de otro tipo, confirmando así su anterior doctrina —cuya discusión crítica rebasa obviamente las pretensiones presentes— contenida tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*, que M. García Morante, en la Introducción a la primera de las obras (Madrid 1980, p. 10), ha expresado del modo siguiente: «La preocupación por los problemas morales es, en Kant, fundamental. Incluso se ha dicho que toda su filosofía teórica es una preparación para la filosofía práctica; lo cual, en cierto modo, es verdad, puesto que la crítica limita las facultades metafísicas de la especulación teórica, precisamente para abrir camino a la práctica, y en Kant la religión se funda en la moral y no la moral en la religión».

JOSÉ L. DEL BARCO COLLAZOS

MARTENS, Ekkehard, *Einführung in die Didaktik der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 141 págs.

El autor se propone en esta «Introducción a la didáctica de la filosofía» una empresa que cada vez se hace más urgente: aclarar fundamentalmente la relación entre Didáctica y Filosofía. Para ello estudia en primer lugar la tradición didáctica que va de Platón a Kant y Hegel.

Llama el autor la atención sobre el hecho de que en el *Teéteto* de Platón la didáctica, como proceso de comunidad profunda que encierra los actos de enseñar y aprender, pertenece esencialmente a la filosofía. Y en esto se despegaba Platón de aquella técnica mediatizante de los sofistas, que se ofrecía como una operación subsiguiente al acto filosófico, siendo la mayoría de las veces dañina.

Ya dentro de la filosofía moderna, la Ilustración europea desarrolla una problemática sobre este tema que se compendia muy bien en la disputa que Garve y Kant mantuvieron sobre la llamada «filosofía popular» (*Popularphilosophie*), disputa que incluye aspectos sistemáticos, culturales y políticos.

Dado que para el autor la teoría didáctica tiene su punto de partida y su término en la praxis didáctica, incorpora las propias experiencias de su docencia para matizar los aspectos sistemáticos, históricos y psicológicos de su investigación.

Sólo en cuatro páginas ofrece el autor una visión de los «pasos históricos» que se han dado después de Hegel. Enuncia algunos puntos

BIBLIOGRAFIA

de Marx y los marxismos (como la «Pedagogía de los oprimidos», de Freire), apuntando brevemente la crítica que Habermas hace a la «filosofía de élite» (p. 74).

Quizás el límite más apremiante del libro sea su falta de referencias a otros «pasos» positivos que se han dado fuera del marxismo.

Aunque el libro está pensado para el nivel «gymnasiale» de la enseñanza —cuyas posibilidades y dificultades se apuntan con claridad— no deja de tener interés para niveles superiores.

JUAN CRUZ CRUZ

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., *Ciencia y dogmatismo. El problema de la objetividad en Karl R. Popper*. Col. Teorema. Ed. Cátedra. Madrid 1980, 254 págs.

Jerónimo Martínez propone una nueva reconstrucción interna del pensamiento de Popper, en la que se quiere destacar la influencia decisiva que en su evolución interna ejerció el *concepto semántico de verdad* en Tarski, ya que hizo posible la *transformación semiótica* que se fue produciendo tanto en el modo de entender su concepto *metodológico* de objetividad científica; como en el modo de fundamentar su principio de *falsación epistemológica*; o en el modo de postular un horizonte *gnoseológico* cada vez más amplio, que diese cabida a una *verdad objetiva final*.

Y para alcanzar este objetivo el A. distingue dos períodos en el

pensamiento de Popper. Ya que en un primer momento el *racionalismo crítico* se habría entendido como una vía media entre el dogmatismo metafísico de los racionalistas y el simple solipsismo metodológico de los empiristas. De modo que, como ya ocurrió en el Kant precrítico, Popper se encontró con la alternativa de o tener que acudir a los primeros principios *intuitivos* de la razón natural, al igual que hizo Aristóteles; o tener que admitir la existencia de enunciados empíricos puros y sin interferencias de conceptos y términos universales, como postularon los empiristas (cf. pp. 193 y 79). A la vez que, en un segundo momento, se comprueba la enorme influencia que en el *racionalismo crítico* ejerció el concepto semántico de verdad formulado por Tarski y que «introdujo un giro copernicano en el modo de abordar el problema de la *objetividad*» pues, al igual que ocurrió en Hegel, «ya no habrá ningún hecho o teoría, presuntamente objetivos, como garantes de un acuerdo, sino que inversamente, será el carácter esencialmente histórico y coyuntural del acuerdo el que posibilite la objetividad» (cf. p. 16).

Y para aplicar este esquema tan hegeliano a Popper, el A. inicia una crítica de todas aquellas interpretaciones que pretenden dar otra base a su concepto de *objetividad* científica.

El A. defenderá una interpretación de Popper más cercana a las recientes interpretaciones del *racionalismo crítico* propuestas por Jürgen Habermas y Joseph Agassi, colaborador de Popper, según las cuales el principio de *falsación*

BIBLIOGRAFIA

epistemológica, ya se entienda empírica o analíticamente, exige un proceso regresivo de fundamentación «tu quoque», en el cual la razón nunca se podrá afirmar como una facultad en sí misma absoluta, sino que más bien se debe describir como un proceso de ininterrumpida corrección crítica, a través del cual se confía resolver aquel problema previo de búsqueda y constitución de su propio fundamento (cf. pp. 188-192).

Pero a su vez esta nueva actitud *epistemológica*, ahora le da pie al A. para dar un paso más allá sobre el planteamiento inicial de Popper, dándole una interpretación *dialéctica*. Ya que en su opinión el *Mundo lógico 3* que Popper postula como un requisito de la intercomunicación científica, exige un nuevo horizonte *gnoseológico* cada vez más abierto, en el que se pueda alcanzar una mejor interacción mutua entre los elementos *metodológicos* y *epistemológicos* que definen los *objetos* y las *facultades* que son puestas en ejercicio por cada una de las ciencias, y cuyo único objeto es garantizar el ilimitado progreso que siempre cabe hacia una mejor comprensión, incluso acerca de la que cada uno puede alcanzar de sí mismo (cf. p. 85). Y de este modo se introdujo un planteamiento crítico en el que se sobreentiende, muy a pesar de Popper, la inicial aceptación de un *ideal regulativo* y hegeliano-marxista de plena integración antropocéntrica y exclusivamente científica, entre el hombre y la totalidad de la naturaleza. A la vez que también se admite un ilimitado proceso, cada vez más *catastrofista* o alejado de lo *real*, en el que se dará una pro-

gresiva separación respecto al «estado inicial de naturaleza»; pero que paradójicamente tendrá un final feliz y *apocalíptico* en el que se alcanzará una adecuación absoluta (en el sentido del bicondicional de Tarski) entre los fenómenos empíricos y los hechos *reales* (cf. pp. 18 y 225).

Evidentemente muchas de las afirmaciones defendidas por el A. corresponden menos a Popper que a una inspiración hegeliana. Para ello bastaría hojear cualquiera de las obras posteriores a 1950 que Popper dedicó a criticar a la dialéctica, como son *La miseria del historicismo*, *La sociedad abierta y sus enemigos*, o *El yo y su cerebro*, publicada en 1970 junto al Premio Nobel John Eccles y que Popper dedicó monográficamente al *Mundo lógico 3*. Sin embargo el A., aunque parece conocerlas, no las cita en ninguna ocasión.

De haber hecho esta cotejación, se podrían haber encontrado tres diferencias básicas entre Popper y la tesis defendida por el autor: 1) En primer lugar, Popper nunca absolutizó la naturaleza simplemente instrumental del lenguaje, ni le atribuyó una ilimitada capacidad configuradora en la verbalización teórica de la propia experiencia, ya que como reconoce el propio A. el principio de falsación epistemológica se hubiera hecho circular y en sí mismo irrelevante (cf. p. 66). Por ello en Popper la mediación del lenguaje no anula aquellos elementos *objetivos*, e incluso *metafísicos* que, como mostraron Th. S. Kuhn, Wisdon y Wartofsky, están implícitos en cualquier análisis de la experiencia sensible (cf. Parte I, pp. 35-90).

2) Pero por otra parte, el A.

BIBLIOGRAFIA

también ha hecho notar cómo *el lenguaje objeto* en Popper, siempre supone un *exceso de afirmación* respecto a la experiencia sensible a la cual se aplica, y esto le obligó a modificar su interpretación bicondicional del criterio de verdad en Tarski. Pero de ser esto así ahora también se debería haber replanteado si, después de las modificaciones que Popper introdujo en el concepto semántico de verdad, se puede seguir manteniendo aquel principio como criterio absoluto de certeza. O si, por el contrario, se debe iniciar una nueva lógica del condicional que fundamente la capacidad que tiene la razón humana de acercarnos progresivamente a lo *real, corrigiendo*, o simplemente *rectificando*, de un modo *contrafáctico*, los propios hechos de la experiencia (cf. Parte II, pp. 101-191).

Finalmente, y 3), Popper criticó reiteradamente y sin ambigüedades todas las interpretaciones cerradas y teleológicas que predeterminan el final de la historia humana, incluidas las *dialécticas*. Y en su lugar postuló una *sociedad abierta real* que, no se fundamenta en el *ideal regulativo*, cada vez más utópico y apocalíptico, de Hegel y Marx, sino que se fundamenta en el peculiar análisis que propuso Peirce de *su máxima pragmática* para dilucidar el significado de un signo o representación y, según la cual, se debe postular un *socialismo lógico*, cada vez más abierto, que sin renunciar a los primeros principios de la razón natural, se afirma como el fundamento ético de cualquier actitud crítica sinceramente abierta al progreso de la ciencia, y como el presupuesto *pragmático* de cualquier

comunidad de Investigadores, que quiera ser solidaria con el orden ecológico, cada vez más vulnerable tecnológicamente, que el hombre va descubriendo en la naturaleza (cf. Parte III, pp. 101-191).

En conclusión: se trata de una monografía sobre un tema de gran importancia para la filosofía de la ciencia actual, en la que se atribuye a Popper un *uso alternativo de la lógica*, rígido y *positivista* con la ciencia, y tolerante y *dialéctico* con una determinada metafísica. Pero al hacer esta extrapolación nos ha parecido que el A. acaba dando una visión unilateral y excesivamente distorsionada de un autor que frecuentemente ha sido malinterpretado, y al que ahora se identifica con un *dialéctico*, el prototipo según Popper de los *dogmáticos*.

CARLOS O. DE LANDÁZURI

PIEPER, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, Trad. C. Gancho. Herder, Barcelona 1984, 88 págs.

Se acaba de traducir un librito del profesor Pieper escrito hace casi veinte años (1965). Se trata de un estudio sobre los mitos platónicos hecho a la manera a que nos tiene acostumbrados este brillante filósofo alemán: con gran claridad en la expresión, con nitidez lógica en la argumentación, y sumamente elaborado y documentado. Si acaso adolece de una estructura un poco compleja, ello se debe a la cantidad de informaciones y puntos de vista con que el autor trabaja.

BIBLIOGRAFIA

En la obra, Pieper expone, y magníficamente para un lector atento, qué se debe entender por mito, cuáles son los mitos platónicos y de qué características están rodeados. Pero el punto más importante, y que se aprecia responde a la intención del autor, es mostrar la verdad encerrada en los mitos como verdad cierta —que si precisa mitificarse es porque «se desarrolla en el límite entre lo divino y lo humano» (p. 75)—, y verdad de la que Platón estaba seguro: «mi tesis es ésta: Platón ha considerado como verdad intangible el contenido de los mitos» (p. 53). Desde esta perspectiva Pieper descalifica, congruentemente, el punto de vista —cuyo máximo exponente es para él Hegel— según el cual el mito es una fabulación fantástica que queda fuera de la afirmación científica. Pieper, en contra, sugiere «una tercera realidad que no sea ni una cosa ni la otra, como es por ejemplo el mito» (p. 41). La cuestión en modo alguno es baladí; máxime si se atiende a que el autor acude con frecuencia a los relatos bíblicos y a la fe cristiana como parámetros que ayuden a sostener su tesis: algo superracional que hay que expresar simbólicamente, pero con cierto sentido verdadero.

JUAN GARCÍA GONZÁLEZ

RASSAM, Joseph, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1980, 146 págs.

El 11 de noviembre de 1977 mo-

ría Joseph Rassam (profesor de Filosofía en los Liceos de Tarbes y Toulouse) a la edad de sesenta años.

Este trabajo inédito constituyó el núcleo de su tesis doctoral, defendida en 1962 y se suma a sus múltiples publicaciones en revistas como los «Archives de Philosophie» y «Revue Thomiste», constituyendo una valiosa aportación al realismo metafísico.

«Si el discurso metafísico tiene una consistencia distinta de la meramente verbal, no puede ser más que por su fidelidad a ese discurso sin palabras que la presencia de las cosas y de los seres comunica al espíritu» (143). En este sentido considera el autor que el silencio es una introducción a la metafísica: la consistencia ontológica del discurso filosófico ha de venirle dada por su relación con la verdad. La verdad se presenta al espíritu y éste acoge su presencia por medio del acto de silencio.

El profesor Rassam desarrolla esta tesis en seis capítulos en los que pone en relación con el silencio respectivamente la palabra, la metafísica, la existencia, la nada, la trascendencia y el diálogo.

En el apartado dedicado a la palabra, Rassam critica la tendencia contemporánea de reducir el pensamiento al lenguaje, reducción que conduce a identificar el silencio con aquello que no puede concebirse, con lo no inteligible. El silencio a que se refiere Joseph Rassam es un silencio interior a la palabra, que la informa y da sentido, porque, dice, «un discurso instruye sólo porque ayuda a encontrar un conocimiento que él no procura, sino que invita a redescubrir» (17).

El lenguaje no «hace» la verdad sino que la acoge para después comunicarla. El acto por el que se acoge la verdad es el silencio.

En el segundo capítulo: «El silencio y la metafísica», el autor traza una visión crítica del idealismo de Kant y Hegel y del pensamiento de Merleau-Ponty que, en su opinión, no han dado la suficiente importancia al silencio: los primeros por establecer el primado del pensamiento sobre el ser, y el segundo por reducir las cosas a su apariencia inmediata.

Así el silencio vendría a constituir los límites de la filosofía y a la vez su apertura, apertura que comienza siendo un don para asumir la presencia del ser, y que culmina al término del discurso filosófico con la adoración de la trascendencia que escapa ya a la competencia de la filosofía (50).

En el tercer capítulo, «El silencio y la existencia», se recoge la argumentación contra el idealismo iniciada en el capítulo anterior: si la consistencia le viene dada al discurso filosófico por un acto anterior (el acto de silencio que viene a ser el punto de referencia del espíritu al ser), entonces el intento idealista de determinar *a priori* las condiciones del conocimiento del ser resulta contradictorio. Establecer la objetividad de lo real en función de los requisitos de la coherencia del pensamiento supone identificar lo real con lo ideal. Tal es, según Joseph Rassam, la contradicción del idealismo, contradicción que él pretende superar proponiendo una recuperación del ser a través del acto de silencio: «El silencio se convierte en un principio de recuperación, porque en él descubrimos junto

con nuestra propia interioridad, la interioridad de todas las cosas al ser» (64).

En el capítulo dedicado a la nada, el autor pone de manifiesto la prioridad absoluta de la afirmación respecto de la negación: «Sólo la afirmación puede ser un acto completo del espíritu porque sólo ella puede tener un alcance ontológico» (80). La negación, dice, siempre es relativa a una afirmación. La negación no puede bastarse a sí misma porque no apunta directamente a las cosas; su función es la de corregir los errores, pero no puede constituir un principio. Sólo prescindiendo de la actualidad, es decir, atendiendo exclusivamente a la propiedad formal de los enunciados, a su calidad de juicios, se puede negar la subordinación de la negación respecto de la afirmación.

Joseph Rassam parte de este punto para criticar la postura de Heidegger y en general cualquier doctrina que introduzca la nada como medio de acceso al ser.

En el capítulo quinto: «El silencio y la Trascendencia», se pone en relación el acto de silencio, es decir, aquel acto que acoge al ser como plenitud y como perfección, con la posibilidad de hablar con sentido de la Trascendencia. Por medio del acto de silencio, que establece una relación entre el pensamiento y la actualidad de las cosas, se pone de manifiesto la dependencia radical de los seres relativos al Ser absoluto. Si no se capta el ser como un don, captación que constituye la base de la adoración propia del espíritu de oración, el ser se identifica con lo impensable. «La actualidad metafísica de lo real se pierde en cuan-

BIBLIOGRAFIA

to se exige para alcanzarla que se presente como un objeto de ciencia. Entonces del ser no podemos ya decir nada, sino que no es un objeto» (93).

Por último, el capítulo dedicado al diálogo relaciona silencio y comunicación: «Las virtudes que desarrolla la disciplina del silencio (la modestia, el pudor, el tacto, la discreción) no son solamente cualidades de la vida interior, sino también condiciones de una mayor delicadeza en el comercio de las conciencias» (123). En el acto de silencio el «yo» toma con-

ciencia del misterio de su alma, y descubre que lo que hay de más íntimo en él es más que él mismo; descubre su relación con Dios. Por el acto de silencio todas las conciencias se aúnan descubriendo su mutua participación en el ser. Esta es, según Joseph Rassam, la base misma de la comunicación.

En fin, un bello libro que «da mucho que pensar» a todo el que con espíritu sereno se acerque a los grandes problemas de la metafísica.

M.^a DOLORES BASTERRECHEA

