GOCHET, P., *Quine en perspective*, Ed. Flammarion, Paris, 1978, 217 págs.

En este libro el autor Paul Gochet, de quien conocemos su "Esquisse d'une theorie nominaliste de la proposition" (1972), pone de manifiesto una vez más, tanto su capacidad de síntesis, como su preferencia por un autor cuya importancia es indubitable en nuestro tiempo, llevando a cabo un estudio unitario y pleno de valor en donde las caracterizaciones de orden general van acompañadas de las precisiones internas convenientes y de justificadas comparaciones respecto de otros autores, para terminar finalmente valorando el pensamiento de Quine como "un pragmatismo que se metamorfosea en realismo" (p. 208).

Gochet parte, en el tratamiento del autor que le ocupa, de la crítica que Quine lleva a cabo en contra de la epistemología empirista; en tal crítica se encuentran dos tesis centrales de su pensamiento. La primera de ellas consiste en el rechazo de la distinción entre enunciados sintéticos y enunciados analíticos; la segunda se refiere al rechazo de la pretensión de verificar enunciados aislados.

Respecto de la primera, considera Quine que, por un lado, los enunciados de la lógica y de la matemática, claramente analíticos, no agotan el título de la analiticidad pues existen numerosos enunciados del sentido común cuya verdad se conoce *a priori* y que por lo mismo no son sintéticos. Determinar por tanto, en qué consiste la analitividad de un enunciado comporta graves problemas cuando se toman en consideración tales verdades del sentido común. Por otro lado, el intento de definir una verdad analítica en términos de verdad lógica o a una verdad que mediante el reemplazo de expresiones sinonímicas sea reductible a una verdad lógica, plantea el problema de definir la noción de sinonimia. Si para esto se recurre al criterio de intercambiabilidad *salva veritate* con fundamento en el principio de extensionalidad, se viene a caer en la admisión de frases que no son sinónimas; y si se refuerza el criterio de intercambiabilidad *salva veritate* con fundamento en la noción de necesidad y esta a su vez se define en términos de analiticidad se incurre en una definición circular.

A la idea de verificación de enunciados aislados —cara pretensión de los positivistas—,

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

apelando al tribunal de la experiencia y al sentido de las palabras, Quine opone la doctrina que ha sido denominada "holismo", según la cual, "la unidad de significado empírico es la totalidad de la ciencia" (p. 22). Gochet pone de manifiesto que en esta doctrina "El abandono del atomismo semántico en favor del holismo semántico conduce irremediablemente, al abandono de la dicotomía de lo analítico y lo sintético" (Ibid.). Este "holismo semántico" llevado a sus últimas consecuencias conduce, según J. Vuillemin, a un holismo ontológico, e. d. a un monismo (p. 26). Se podría decir no obstante que se trata de un monismo peculiar, ya que aunque se refiere de hecho u objetivamente a la experiencia, cuando se le formula en términos epistemológicos, se podría caracterizar, paradójicamente, como un monismo relacional y pragmático, pues Quine considera que, nuestro saber "es un edificio único que incluye todas las ciencias, e incluso todo aquello que podamos decir referente al mundo" (ibid.), pero, no obstante, en la práctica, cabe la posibilidad de exhaltar una teoría o una parte importante de ella frente a los hechos, pues para decidir la verdad de una frase, "es generalmente una porción de teoría de dimensión media la que contendrá todas las conexiones que son susceptibles de afectar nuestra decisión final sobre una frase dada" (Ibid.).

Ahora bien, esta actitud pragmática puede llevarse más lejos; cara a los fines, afirma Quine, "yo no me inquieto por evitar la forma extrema y trivial de holismo que consiste en salvar una ley gracias a un cambio de significación" (en los términos de un enunciado) (p. 28). Lo cual a su vez lleva consigo la admisión de una ausencia de distinción entre lenguaje y teoría y si los cambios en el seno de esta se confunden con los cambios que tienen lugar en el seno del lenguaje, se engendra entonces la paradoja de la inconmensurabilidad de las teorías cientíicas. Aunque Gochet toma en consideración los puntos de vista de otros autores, pone de manifiesto, por un lado, que en este problema subsiste implícitamente la negación de la dicotomía analítico-sintético pero que se puede admitir, por otro lado, como válida la distinción desde un punto de vista sintáctico, entre expresiones bien formadas y expresiones mal formadas, distinción sobre la cual puede defenderse la tesis de la subdeterminación de las teorías científicas, tesis que será explicitada por Gochet, tras replantear el tema de una posible fundamentación última de la ciencia, respecto de lo cual pondrá de relieve lo que considera ser la aportación más importante de Quine en materia epistemológica, al pasar de una epistemología que busca su propio fundamento —tratando de reducir los fundamentos del saber a unos cuantos principios indubitables evidentes y de valor universal—, a una imagen del saber "más fiel a la realidad que la concepción tradicio-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

nal (p. 34). La renuncia de otros autores tales como Popper a la esperanza de fundar la ciencia empírica sobre evidencias infalibles, no les impide, no obstante, usar la imagen del "edificio" para representar el carácter fundado de los saberes científicos. Quine renuncia, según la interpretación de Gochet, a esta pretensión, no para caer en el escepticismo sino para poner en práctica una nueva estrategia de la autofundamentación; en esta "no se trata, en efecto, de reemplazar la idea *de dependencia* entre proposiciones primitivas y proposiciones derivadas por la idea de *independencia,* sino por la idea de *interdependencia*" (ibid.). La filosofía clásica ha forjado un ídolo al pensar que aplicando cuidadosamente el método científico, nos aproximamos cada vez más y con mayor seguridad a la *teoría* ideal, postulando con ello, la idea de que la verdad es única. Nada, parafrasea Cochet, excluye a priori la posibilidad de que numerosas sistematizaciones teóricas pasen *ex aequo* la prueba de la experiencia" (p. 36), e. d., tratándose de teorías físicas, éstas pueden lógicamente incompatibles entre sí y empíricamente equivalentes. Queda así formulada la tesis de la subdeterminación de las teorías científicas, la cual viene a ser una formulación diferente y más radical del holismo epistemológico, pues éste en su versión más general afirma la existencia de una pluralidad de teorías que dan cuenta de *observaciones reales,* mientras que aquella se refiere a todas las *observaciones posibles.* Han quedado así bosquejadas cuatro doctrinas fundamentales en el pensamiento de Quine. Pero esto plantea problemas de elección entre ellas, que son resumidas por Gochet de la siguiente manera:

1. El holismo epistemológico: los enunciados afrontan colectivamente el tribunal de la experiencia.

2. La teoría verificacionista del significado: el sentido de un enunciado reside en la diferencia que su verdad guarda rerspecto a una observación solamente posible.

3. El holismo semántico: la unidad de significación, no es la palabra, ni siquiera el enunciado, sino la totalidad de la ciencia.

4. La subdeterminación de las teorías científicas: numerosas teorías pueden pasar *ex aequo* la prueba de la experiencia.

De estas cuatro doctrinas, Gochet considera que la más vulnerable, es la tercera, pues "reposa sobre la confusión entre lenguaje y teoría" (p. 4). No obstante, Quine puede superar esta confusión, recurriendo a la noción de traducción pues una traducción se lleva a cabo cuando se ha sido capaz de aplicar a un texto, un código, que en principio podría haberse aplicado a otro (p. 41), con lo cual es posible establecer o manejar una cierta distinción entre lengua y teoría.

El problema del significado, siempre latente, se plantea con

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

otros matices, en torno al problema de la definición en las ciencias. Su fallo es manifiesto en los intentos construccionistas que pretendían ser paradigmáticas en sus logros, pero por su dependencia respecto de la experiencia, resulta difícil de mantener el máximo y deseado nivel de racionalidad; al mismo tiempo, el criterio empírico de verificación resulta inadecuado para los conceptos teóricos, lo cual constituye a su vez, una razón más para renunciar a las ambiciones del fundacionalismo tanto en materia conceptual como en materia doctrinal. Esto es lo que constituye el punto de partida para intentar un estudio psico-genético de la significación, de donde programáticamente al menos, pueda surgir una "epistemología naturalizada". Quine fija para una epistemología de este tipo la tarea de destruir "el enlace entre las observaciones y el laberinto interior de la teoría científica... en términos de aprendizaje del lenguaje" (p. 46). Las preguntas que se plantean, son por lo menos dos: ¿no se incurre en psicologismo?, ¿no se pretende también, apoyándose en una ciencia particular, fundar el conocimiento en general? Desde el punto de vista de Gochet, la última cuestión no se plantea, pues Quine ha renunciado a la pretensión de fundamentar y justificar el conocimiento; lo que pretende simplemente es *explicar* "cómo, si nuestra ciencia fuese verdadera, podríamos saberlo" (p. 4). En cuanto a la primera pregunta, Gochet señala que Quine, al instalarse en una psicología de la tercera persona, adopta un *behaviorismo metodológico,* lo cual queda de manifiesto cuando define la noción de *similaridad perceptual* en términos de "comportamientos exteriores observables por un tercero" (p. 50). A partir de la línea behaviorista aceptada, Quine se empeña en mantener los enunciados de observación en un status tal que en él, se pongan de relieve las prerrogativas que les corresponden por todo lo que el dato sensible añade al entendimiento (p. 53). Esto no es un obstáculo para admitir un "*grado de observacionalidad en las fases*", con lo cual el nuevo concepto de enunciado es *relativo* e incluso *impreciso,* y Gochet, justificando a Quine dice: "La relatividad y la imprecisión no son necesariamente males, la confusión al contrario es un mal siempre" (p. 54).

La teoría de la significación es abordada en el capítulo III desde un punto de vista semántico-positivo. Frente al realismo intensional de Frege, según el cual tanto el *valor de verdad* como el *sentido* son independientes del sujeto pensante, se ha considerado importante considerar los nexos que unen el sentido de los términos y sus manifestaciones psicológicas. Tal es la semántica mentalista elaborada por Russell; en ella una frase declarativa no sólo indica un hecho sino que también expresa un estado del hablante; en último término una frase expresa una "ocurrencia psicológica que describe bien o mal lo real" (p. 60). Qui-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ne rechaza ambas posturas y frente a ellas postula una *semántica positiva* que debe reposar sobre hechos *observables* y *públicamente* asignables, e. d., el sentido no puede ser separado de las conductas lingüísticas por las cuales se comunica a otro; sostener lo contrario tal como lo hacen tanto la semántica intensional como la mentalista es un error, cabe decir: "El lingüista de la selva está condenado al behaviorismo" (p. 62). La tarea del lingüista consiste en establecer correlaciones entre las *estimulaciones sensoriales* de los sujetos parlantes y las *emisiones verbales:* es por la observación y la inducción por las que el lingüista o el niño empiezan el aprendizaje de la lengua.

No obstante, la definición behaviorista de la significación, resulta extraña; para conseguirla Quine introduce el concepto de "signification-stimulus", con el cual se refiere —dicho en términos simplificados—, al conjunto de estimulaciones sensoriales que conducirían al asentamiento o al rechazo en un momento determinado T respecto de una frase S (p. 63). La pregunta obligada y que por cierto, recibe un breve tratamiento es la siguiente ¿Se dispone de criterios para la identificación de las estimulaciones? Dejando a un lado este problema, Gochet se ocupa de la clasificación de las frases ofrecida por Quine, clasificación en la cual conservan un lugar especial las frases ocasionales observacionales, por poseer un sentido aisladamente, e. d., una significación empírica *autónoma;* y para que esto no repercuta en la tesis del holismo epistemológico hay que preservar el carácter de autonomía a las frases concebidas como un todo, haciendo abstracción de su estructura interna (¿). En relación con todo lo anterior, se plantean nuevamente viejas preguntas. ¿Existen factores innatos en el aprendizaje y conocimiento de una lengua? La respuesta empirista de Quine y la racionalista de Chomsky son comparadas por Gochet, quien concluye que las concesiones del primero al segundo son más bien aparentes que reales.

En el capítulo IV, se aborda la tesis de la indeterminación de la traducción. Tal indeterminación se pone de manifiesto cuando hipótesis analítica rivales, como traducciones posibles de una frase a un idioma diferente, pueden pasar *ex aequo* las pruebas comportamentales. Por ejemplo, ante la aparición de algo así como un conejo y la emisión por un hablante de la expresión "Gavagai", ¿qué es lo que se debe entender? ¿Un conejo, un aspecto de conejo, o una manifestación de leporieidad? La gravedad del problema de la indeterminación de la traducción es puesta de manifiesto por Gochet al señalar que tal indeterrminación no es *epistemológica* sino *ontológica,* con fundamento en el siguiente texto de *Word and Object:* "La cuestión no es que no podamos saber con certeza si la hipótesis analítica retenida es la buena; sino que aquí no hay incluso... una materia objetiva en torno

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

a la cual se pudiese estar en lo verdadero o en lo falso" (W&O, p. 73). En esta formulación se reafirma la interpretación relativista de los enunciados al postular la relatividad de las significaciones en relación a las hipótesis analíticas. "Existen, sí, las significaciones, pero no son en sí" (p. 84). Etas afirmación no hace sino expresar una lógica consecuencia del fisicalismo mantenido por Quine, según el cual, "la única realidad digna de ese nombre, es la realidad física" (p. 86). Ahora bien, ¿hay un límite en la indeterminación de la traducción? ¿No se puede decir que el término "conejos" nos remite a los conejos? Sí; pero siempre cabe preguntar ¿en qué sentido de "conejos"? Por esta vía se ve claramente que se postula un regreso al infinito. No obstante, cabe otra posibilidad que el grado de indeterminación de la traducción se limite, haciéndolo depender de el grado de subdeterminación de la teoría traducida (p. 87).

Las implicaciones ontológicas de esta tesis no se hacen esperar si se afirma la indeterminación de la significación hay que afirmar la *inescrutabilidad* de la cual a su vez desemboca en la relatividad de la ontología (p. 97). En relación con el ámbito de ésta, se analiza en los capítulos V y VI, una noción clase en el pensamiento de Quine, la noción de "criterio de asunción ontológica". En términos de Gochet, este criterio es fundamentalmente un "revelador", destinado a detectar las afirmaciones ontológicas implícitas en una teoría (p. 100). Es importante por ello, la distinción entre la *ontología* de una teoría y las *asunciones ontológicas* de una teoría. Con base en esta distinción, se puede decir que dos teorías pueden tener la misma ontología y una carga ontológica diferente (p. 105). Es también esta distinción la que hace posible que el criterio de asunción ontológica de Quine sea *neutro* respecto del nominalismo y del realismo. "De una manera general, las entidades de una especie dada son asumida por una teoría si y sólo si, algunas de entre ellas deben ser contadas entre los valores de las variables para que los enunciados afirmados en la teoría sean verdaderos" (p. 99).

En íntima relación con su fisicalismo, Quine busca una ontología naturalizada que no sea nada más que una prolongación de las ciencias de la naturaleza, lo cual implica que las verdades de la ontología son tan revisables como las de las ciencias particulares, lo cual hace de ella una disciplina *a posteriori*.

La tarea del filósofo, en el programa formulado por Quine, queda reducido a la elaboración de un lenguaje canónico, austero en asunciones ontológicas, pero suficiente para la enunciación de las verdades científicas admitidas en las ciencias particulares; en cualquier caso, la categoría fundamental, será la de *objeto físico cuatridimensional*, pues, "pas d'entité sans identité". No obstante, en esa ontología, hay que reservar un sitio a los números naturales —aunque no sean objetos en el senti-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

do fisicalista—, pues no podemos prescindir de ellos sin que repercuta en una depauperación del ámbito científico.

El aparato destinado a la filosofía de la lógica y de las matemáticas se aborda desde la siguiente pregunta ¿constituyen las verdades de la lógica y de las matemáticas una clase aparte? La definición según la cual "Una frase es una verdad lógica si todas las frases que tienen la la misma estructura lógica son "verdaderas" pone de manifiesto, señala P. Gauchet que "si la noción de verdad lógica depende de la de términos lógicos y si estos no pueden ser dados más que por enumeración, la extensión del concepto de verdad lógica será terriblemente inestable" (p. 141). El recurrso a la estructura gramatical de las frases puede salvar esta indeterminación al menos de alguna manera; pero cabe otra pregunta ¿cuáles son o en qué medida se pueden ampliar los límites de la lógica? Aunque Quine está dispuesto a admitir una tal ampliación a partir de la distinción de nuevas categorías lexicales infinitas, por ejemplo, las introducidas por adverbios y adjetivos, rechaza la incorporación de construcciones epistémicas tales como "creer que" o "desear que" al número de las partículas lógicas puras (p. 146). Esta pretensión de pureza en el lenguaje lógico, permite plantear nuevamente el problema de la sinonimia y la identidad de sentido en su relación con la extensionalidad o con la intencionalidad como criterio de su fundamento. La solución de Quine puede resumirse en la subordinación de la semántica a la sintaxis, en la medida en que "el lenguaje no es sólo un objeto cultural sino que también es un instrumento y como tal es legítimo intentar mejorarlo, inyectando rigor a la lengua natural.

El realismo con el que caracteriza Gochet el pensamiento de Quine se pone de manifiesto, al considerar la manera en la que Quine asume las relaciones entre lógica y lenguaje natural. Para éste —a diferencia de lo que ocurre en Wittgenstein, que en el *Tractatus* afirma que las verdades de la lógica son tautologías que no dicen nada acerca de lo real—, la noción de *verdad* en cuanto tal, y al mismo tiempo la noción de *verdad lógica* se encuentra enraizada en la referencia y de un modo especial en un dominio de individuos. En cuanto al problema que plantea la existencia de lógicas desviantes en términos generales, Quine rechaza tanto la vía intuicionista que representa el idealismo como la vía formalista que representa el positivismo, para inscribirrse en la línea realista del logicismo de Frege; desde ella defiende que la lógica es *descriptiva* del mismo modo que lo es la física e *igualmente revisable*. No obstante, en favor de la lógica respecto de la teoría de conjuntos acepta que la lógica es *completa*, sus axiomas son *evidentes* y se aplica a *todos* los objetos, incluidos los conjuntos (p. 163).

En el capítulo VIII, P. Cochet aborda tras un breve esbozo histórico del problema, el tratamiento que la lógica modal

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

recibe de Quine. La negativa a admitir la inserción de operadores modales entre el cuantificador y la función proposicional, se funda en último término en el rechazo de Quine de el esencialismo aristotélico, postura desde la cual niega la distinción entre atributos necesarios y atributos contingentes. Quine no niega toda noción de necesidad; admite como Aristóteles que hay ciencia porque hay necesidad y no a la inversa; pero se niega a admitir que los seres posean necesariamente ciertas propiedades, pues esto es lo que condujo a Aristóteles a postular el principio de la *incomunicabilidad* de los *géneros*, que tiene como corolario la tesis del fijismo de las especies. Se sabe por otro lado, que las técnicas utilizadas en el tratamiento de la lógica modal, constituyen una prolongación de las utilizazas en la lógica no modal, pero no son las semejanzas que en el orden sintáctico se encuentran ellas, sino las diferencias en el orden semántico, lo que impone importantes opciones filosóficas, por ejemplo, la reducción de los contextos modales (no-extensionales), a contextos referencialmente opacos, conlleva el rechazo de contextos intensionales; o bien, la reducción de los operadores modales a *predicados* mediante un tránsito del lenguaje objeto a un metalenguaje, reduce la distinción de "necesario" y "contingente" simple y llanamente, a nuestro modo de referirnos a aquello a lo cual nos referimos. No obstante, pese a encontrar la distinción aristotélica de predicados necesarios y contingentes, como *arbitraria* y *verbal*, la exigencia de lo real y diversificado lleva a Quine a admitir el contraste entre *género natural* y *género nominal*. El concepto de *género natural* se basa o supone el concepto de *similitud*, ambos son conceptos legítimos pero de utilidad pasajera y el criterio de similitud varía y depende de las ciencias particulares.

El libro de P. Gochet,, prologado por Quine, termina con una conclusión, que resulta avalada al menos por las conclusiones a las que llegan otros autores tales como J. Ruytinx y Shuldenfrei; este último, haciendo referencia a posibles imposibles impugnaciones a la obra de Quine, afirma "...Brevemente, para presentar una razón lo suficientemente fuerte como para llevar a Quine a renunciar a su teoría del mundo se debe mostrar que existe una teoría mejor, no solamente que hay fallos en la suya. Su teoría debe ser disconfirmada de la misma manera que se disconfirma cualquier otra. Ella, la de Quine, *es* una teoría científica" (p. 210).

Como cabía esperar, el libro cuenta con un índice de autores y un índice temática; en la bibliografía se recogen exclusivamanete las obras y autores citados.

SANTOS CARRASCO

GONZÁLEZ, Angel Luis: *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. EUNSA, Pamplona, 1979, 264 págs.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

La abundante bibliografía existente sobre la cuarta vía para la demostración de la existencia de Dios en Santo Tomás de Aquino, obliga al autor de un nuevo estudio a explicar las razones y motivos que lo justifican. Las aducidas por el autor del presente libro pueden reducirse a tres.

En primer lugar, cuando un tema es verdaderamente nuclear, cabe esperar que arrastre tras su planteamiento innumerables trabajos que en extensión y en intensión procuran acercarse progresivamente a ese núcleo privilegiado. Como consecuencia, el tema no es susceptible de ser agotado. La cuarta vía tomista es realmente un tema inagotable por dos razones: el acceso metafísico a Dios que expresa y el papel primordial que en dicho acceso representa el *esse*, núcleo de la metafísica tomista. Por esto, sistemática e históricamente, el presente libro se inscribe en el apartado de las cuestiones fundamentales en filosofía; o sea, en aquellas que son inagotables, como el pensamiento mismo. Además, la pretensión del autor no es realizar exégesis de textos tomistas, sino filosofar al compás marcado por Santo Tomás en la exposición de la cuarta vía. Este es el segundo motivo que justifica el libro. Los estudios realizados sobre el tema en cuestión suelen ceñirse a la crítica textual y se dirigen a un público concreto y especializado. El trabajo que pretende filosofar sobre textos suscitados por un problema desborda el planteamiento anterior; por lo tanto, su alcance es mayor: se dirige a toda persona que quiera en general filosofar.

Como consecuencia de todo esto, del tema fundamental en su doble vertiente —la existencia de Dios y el ser— y de la intención de filosofar siguiendo el hilo de la cuarta vía, puede considerarse el libro como una introducción de la metafísica. Y este es el tercer motivo que justifica el libro.

En lo dicho puede adivinarse la pauta metodológica. La selección de textos tomistas no quiere ser exhaustiva; no se traen a colación todos los textos que de un modo u otro se relacionan con la temática general de la cuarta vía. El criterio de selección es la relevancia de los textos en orden al planteamiento del tema y al discurso especulativo que en base a él se realiza. Con todo, las fuentes manejadas son más que suficientes, como puede verse consultando el índice de textos tomistas citados (págs. 255 a 262). Dicho índice, además, es una deferencia del autor para con los investigadores que merece ser agradecida.

Así mismo, la bibliografía consultada es también completa, pero debidamente valorada y diversamente utilizada, según la aportación de cada obra al tema. En este aspecto, A. L. González no oculta la deuda contraída con C. Fabro, cuyo trabajo ha rejuvenecido los estudios de metafísica tomista, al destacar los nervios centrales que la recorren.

El acierto metodológico máximo no está, sin embargo, en

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

lo dicho; sino en que el autor cumple lo que promete, y así el desarrollo de su investigación tiene lugar desde la misma entraña de la problemática que aborda. Los diversos temas que se engranan en la cuarta vía y la revisión de las diversas interpretaciones de la misma no se plantean aprióricamente, sino en el lugar y momento que lo exige el desarrollo interno del planteamiento tomista. El orden establecido no es primariamente sistemático, sino temático; o, mejor dicho, la sistematización no es fruto de unas coordenadas metodológicas previas, sino del propio despliegue del tema.

Esta es, seguramente, la causa de que, en contra de lo que puede esperarse al ver el título especializado se encuentra en la lectura: un libro vivo y sugerente que, si bien son muchos los problemas que resuelve, son más aún las indicaciones y apuntes que propone. Por eso puede decir el autor que, "a pesar de la numerosa bibliografía que el estudio de esta vía ha suscitado, no disponíamos de un tratamiento completo que abordara todos los aspectos implicados en ella. Realizar este estudio unitario ha sido mi pretensión" (pág. 11).

La riqueza del contenido metafísico de la cuarta vía se revela, en un primer momento, en la variedad de nombres con que es designada —argumento henológico, climacológico, de las participaciones, de los grados en el ser, etc.—, fruto de las diversas formulaciones que se recogen en los textos tomistas. Se hace así imprescindible empezar por un estudio comparativo de las diferentes exposiciones del argumento. Tal es el objeto del capítulo I. Se escogen como básicas las formulaciones de la Summa Theologica, I, q. 3, a., 2 y Summa contra Gentes, I, cap. 13; pero sin que esto quiera decir exclusión de las otras. De hecho se hacen necesarias para aclarar y ponderar mejor algunos aspectos que en estas exposiciones fundamentales no se encuentran suficientemente desarrollados.

Esta revisión se realiza profundizando en los principios metafísicos que sustentan la prueba, y por eso pueden establecerse ya conclusiones importantes, como son la deuda de Santo Tomás con el platonismo del Pseudo-Dionisio o la afirmación de que la formulación del libro II del comentario o las Sentencias, d. 1, q. 1, a. 1, no es, como quiere Gilson, una sexta vía, sino una reexposición de la cuarta. Además, este capítulo prepara el 2.º, pues en el estudio comparativo de los textos, aparece, fruto del *esse*, la doctrina de la participación.

Nos encontramos así en el análisis del punto de partida de la cuarta vía. "La jerarquía ontológica de los seres y el punto de partida de la cuarta vía" es el título del capítulo II donde "se revela la concepción del universo como un todo ontológicamente jerarquizado" (pág. 69). Dicha jerarquía se establece mediante una gradación de perfecciones que es una gradación en el ser. "Los grados son, en último término, grados de

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ser; la gradación de perfecciones se dice por relación a la perfección por antonomasia, que es la del ser, fuente de todas las perfecciones que en cada ente hay" (pág. 78).

De este modo el punto de partida nos lleva de inmediato al núcleo de la prueba, que no es su esquema formal de argumentación, sino el *esse*, el ser como perfección. El capítulo III lleva por título consecuentemente, "La perfección del ser".

Siguiendo el mismo modo de proceder de Santo Tomás, la primera observación va encaminada a superar el plano formal, para situar el ser como acto en el lugar que le corresponde. "Para captar la noción de ser hay que superar el orden formal y alcanzar el orden de lo real, en el que *esse* sitúa a las mismas formas por ser su acto" (pág. 91). Es justamente esta situación del *esse* en el nivel que le corresponde dentro de la propia especulación tomista lo que permite de nuevo someter a juicio diversas interpretaciones de la prueba, que van desde su asimilación o reducción al argumento ontológico (Amor Ruibal), a la consideración de la cuarta vía como prueba metafísica por excelencia (Fabro). Del mismo modo se procede a distinguir lo propiamente tomista de lo platónico, lo aristotélico y lo aviceniano (págs. 110-142) al resolver la dificultad existente en el paso de los grados al *máximum*.

Con esto se engrana perfectamente el contenido del capítulo IV, "El *esse* separado". El planteamiento riguroso y fiel que se ha hecho hasta ahora empieza a dar frutos valiosos. Así, en este capítulo, se encuentra una clara exposición de la verdadera postura y consiguiente deuda de Santo Tomás respecto a Aristóteles y a Platón. Representa una síntesis o armonía, en palabras del autor: "La armonía o convergencia de la especulación platónica y la aristotélica se reduce en este punto, según Santo Tomás, en la síntesis por él realizada a reconocer la perfección separada del *esse*; es decir, con Aristóteles niega a Platón que puedan existir muchas perfecciones separadas; pero de acuerdo con Platón, admite una perfección pura separada, la del *esse*" (págs. 150-151).

Al llegar a este punto se ha alcanzado ya la cima del *ascensus* en la prueba: Dios como Acto Puro, como *Esse Subistens*. Esta cumbre o final de la prueba constituye el momento en que más claramente se percibe el carácter metafísico por excelencia de la cuarta vía. "El acto de ser es finito en cuanto es participado, es decir, precisamente porque no puede participar toda la infinita y eterna universalidad, sino sólo según una determinada manera, pero de suyo, absolutamente considerado, es infinito. De ahí que el acto de ser participado, acto primero en la jerarquía de las perfecciones —y no sólo cronológicamente— remita al acto de ser Imparticipado y separado al que llamamos Dios" (pág. 160).

En el capítulo V se analiza detalladamente lo que el autor llama "dialéctica de la partici-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

pación", que recoge el valor metafísico supremo de la cuarta vía, sugerido ya antes, en todo el estudio. Dicha dialéctica "corresponde al doble movimiento que la cuarta vía supone: el ascenso metafísico desde las cosas a Dios y el descenso ontológico desde Dios a las criaturas" (pág. 226). Sin embargo, el significado de dialéctica no es el que se encuentra actualmente en escritos de filosofía. A. L. González se preocupa por aclarar este punto partiendo de la caracterización de Wolfgang Röd en "La filosofía dialéctica moderna" (vid. recensión en el vol. X, n.º 2, año 1977, pág. 252 del *Anuario Filosófico*). Se afirma así que "el carácter dialéctico de la participación" es una expresión válida sólo si se toma dialéctica en el sentido clásico, por cuanto el sentido moderno supone algo más que un método: una ontología negativa que es absolutamente incompatible con el tomismo. De las apretadas páginas donde se trata esta distinción se desprenden dos resultados: el uno es la revisión crítica de la bibliografía sobre el tema; el otro, y más pertinente al estudio, es la apertura a la analogía que supone la dialéctica de la participación tomista. "Ser y participación proporcionan la clave para la intelección de la cuarta vía tomista. Pero es conveniente aludir a la importancia que tiene reconocer que el acceso a Dios es según analogía. Nuestro conocimiento de Dios es analógico, lo cual implica que en todo nuestro hablar sobre Dios hay afirmación, negación y eminencia" (pág. 239).

De este modo, el estudio de A. L. González tiene una justa y acertada conclusión. Los capítulos van sucediéndose de modo ordenado; la conclusión de uno es ya el comienzo del siguiente. A lo largo de ellos, y con el hilo conductor que proporciona la cuarta vía, se van enhebrando y analizando los conceptos concretos y operativos en dicho contexto, que acaba revelando las nociones básicas de la metafísica tomista: *esse*, perfección, participación y analogía. Este orden de exposición, y el orden de tematización, por el que cada noción queda netamente diferenciada de las otras y separada de interpretaciones inexactas, sólo es posible desde la unidad de método y contenido que se despliega en toda la obra, lo cual, seguramente, es causado por la gran fidelidad al método y contenidos de Santo Tomás. Este es, sin duda, el mayor mérito de la obra, y lo que permite que el autor haya conseguido un estudio especializado que es, al tiempo, una introducción a la metafísica.

La obra de A. L. González constituye un todo acabado, siempre perfectible, pero sin lagunas, sobre el tema que trata. Por otra parte, las sugerencias e invitaciones a trascender el contenido del libro son constantes, aunque implícitas. Todo lo cual permite decir que "Ser y Participación" es un *libro*, una auténtica unidad en su contenido; cosa no frecuente hoy, cuando tantos libros tienen de

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tales, esto es, de unidad, sólo lo que tienen de producto editorial.

FRANCISCO ALTAJEROS

IBN GABIROL, Selomó, *Poesía secular* (bilingüe). Prólogo de Dan Pagis; selección, traducción y notas de Elena Romero. Madrid, Ediciones Alfaguara "Clásicos Alfaguara", n. 16), 1978, LXXIII, 532 págs.

Bajo la dirección de Claudio Guillén, "Clásicos Alfaguara" presenta ahora una primorosa edición bilingüe (hebreo-castellano) de una selección de ciento setenta y dos poemas seculares de Ibn Gabirol. La introducción ha sido redactada por Dan Pagis, Profesor de Literatura Medieval Hebrea de la Universidad de Jerusalén. La selección de los poemas, el cotejo con las ediciones de Brody-Schirmann (1974) y de Yarden (1976), la traducción castellana (tanto de la poesía como de la introducción, que fue redactada en hebreo) y las notas, son obra de Elena Romero, Colaborador Científico del Instituto "Arias Montano" del CSIC (Madrid). La maqueta de la colección y el diseño de la cubierta (a cargo de Enrich Satue), el tipo de letra(el tipo de papel y el estampado de la sobrecubierta, han sido particularmente cuidados, de forma que el libro será también muy apreciado por los biliófilos.

Selomó Ibn Gabirol, llamado en árabe Abu-Ayub Sulaiman ben Yahia, el Avicebrón de los latinos, nació en Málaga hacia el 1021, y debió de morir en Valencia a mediados de la década de 1050. Su padre tuvo que huir de Córdoba a Málaga, quizás a consecuencia de las guerras que produjeron el desmembramiento del califato, en 1013. Se sabe que se formó en Zaragoza, bajo la protección de un alto personaje judío de la corte, ciudad que debió de abandonar después de 1045, dejando en ella algunos enemigos. A la edad de dieciséis años comenzó a destacar como notable poeta, tanto religioso como secular, hasta el punto de que es considerado como uno de los representantes más calificados de la poesía hebrea en Sefarad, cuya influencia se ha manifestado en el mundo judío, hasta el siglo XVIII. Estuvo interesado en las cuestiones lingüísticas y fue autor de una importante gramática hebrea a los diecinueve años. Escribió una obra de filosofía moral y algunos tratados de exégesis bíblica. Pero, sobre todo, su fama ha llegado a Occidente de la mano de ese libro misterioso, pero genial al mismo tiempo, que los latinos conocieron con el nombre de *Fons vitae*. Fue traducido del árabe, en que lo redactó, al latín por Juan Hispano y Dominico Gundisalvo, en Toledo, a mediados del siglo XII.

La obra poética de Ibn Gabirol se había perdido, desmembrada en múltiples manuscritos, en parte mutilados. Sólo en los últimos años ha comenzado una lenta reconstrucción de sus principales poemas seculares,

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

que se ofrecen a cuentagotas al público interesado. Decimos interesado, porque por el carácter autobiográfico de esos cantos, y el tema fuertemente especulativo de alguno de ellos, nos permitirán una reconstrucción completa y paciente de los rasgos fundamentales de su sistema conceptual. Aparte, eso también, de disfrutar de tan exquisitas muestras de la literatura hebrea medieval.

Avicebrón comienza a estar de moda en España. No podía ser de otro modo después de que llegaran a nuestras latitudes los estudios de Selomón Munk, el descubrirdor de Ibn Gabirol y el primer editor de *Fons vitae* (1846), y la edición crítica de Clemens Beaumker (1895). Posteriormente los trabajos de José M.ª Millás Vallicrosa, el que fue Catedrático de la Universidad Central de Barcelona (1945), y sobre todo el descubrimiento por éste de un nuevo manuscrito del *Fons vitae* en Toledo (1942), el que ha resultado ser el más antiguo, animaron a los investigadores españoles. El 950 centenario fue muy celebrado en Málaga, con la organización de un ciclo de seis conferencias, después publicado (1973). Finalmente, ya en nuestros días, David Gonzalo Maeso (1977) y Concepción Gonzalo Rubio (1977) se han vuelto a ocupar del gran pensador hebreo-español. Y yo mismo he tenido la ocasión de publicar un largo estudio sobre Avicebrón (1978).

El interés por Ibn Gabirol no es postizo, sino plenamente merecido, no sólo por la calidad intrínseca de su producción filosófico-poético, sino también por la enorme influencia que ha ejercido en la Filosofía y Teología medievales. Santo Tomás le dedica una particular atención en la *Summa Theologiae*, en su tratado de angelología, y sobre todo en la cuestión disputada *De spiritualibus creaturis*. Y el mismo Duns Escoto, en polémica con Santo Tomás sobre cuestiones metafísicas absolutamente fundamentales, no tiene otro argumento que exclamar: "Ego autem ad positionem Avicembronis redeo ("Yo me inclino por la postura de Avicebrón y sostengo primeramente que toda sustancia creada, corporal o espiritual, participa de la material y pruebo seguidamente que la materia es única (*De rerum principium*, q. 8, a. 4, n. 26; ed. Vives IV, 378a).

Como botón de muestra del interés temático que ofrece la poesía secular que ahora se publica tanto para los medievalistas como para todos los metafísicos y dogmáticos, podemos fijarnos en el poema número 8 (*Al salir de al-Andalus*), escrito después de su crisis granadina, en el que se aprecian chispazos de su doctrina neoplatónica del alma: "¿Qué tienes, alma mía, que te sientes/ silenciosa cual rey en cautiverio/ (vv. 1-2)... Vuelve, alma mía, a Dios vuelve y retorna/ tu corazón; suplícale; una lágrima/ vierte delante de él (sic): quizás ordene que te saquen del pozo en el que yaces, (vv. 25-58)". Este poema debe ponerse en relación con el número 13, mucho más abs-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tracto y breve, titulado: *Alcance de su intelecto,* y que reza así: "No te asombres de un hombre cuya carne/ anhelara alcanzar los altos grados/ de la sabiduría y lo lograra;/ que es un alma que al cuerpo lo rodea/ y la esfera que gira sobre todo". O con aquellos versos que dice: "Yo soy el alma, el hombre es cosa mía/ soy el Zodiago, el astro está en mis signos; la tierra es mi carroza y la recubren/ las orlas de mi manto..." (n. 14, vv. 13-16). O con aquel texto: "En mi alma se encuentra encerrada la esfera del cielo/ y la esfera del mundo en aquélla se encuentra guardada" (n. 5, vv. 85-86).

En fin; que estamos en presencia de un acontecimiento editorial importante, que espero será convenientemente celebrado por todos los intresados, que son muchos, en la filosofía de Ibn Gabirol, ya que les permitirá hacerse cargo en mayor profundidad de su completa personalidad. Y, al mismo tiempo, nos alegramos de la cuidada y esmerada traducción que nos ofrece Elena Romera, que ha sabido conservar la cadencia del verso hebrero. Digamos, por último, que el texto hebreo de los poemas se publica en las páginas pares, y que la traducción va siempre en las impares.

J. I. SARANYANA

MARTÍN BUEZAS, Fernando, *La Teología de Sanz del Río y del krausismo español* Madrid, Ed. Gredos ("Biblioteca Hispánica de Filososía, 90) 1977, 378 págs.

Con prólogo del Prof. Sergio Rábade Romeo el Dr. Martín Buezas ha publicado un largo estudio sobre los puntos de vista teológicos de don Julián Sanz del Río (1869), el que fue catedrático de la Universidad de Madrid e iniciador del movimiento krausista en España. Martín Buezas ha podido manejar todos los manuscritos inéditos de Sanz del Río, depositados actualmente en la Real Academia de la Historia (Madrid), de cuyo fondo ofrece cumplida y detallada descripción en un apéndice (pp. 296-317). Publica asimismo una amplísima bibliografía (pp. 319-377) en la que se recoge todo lo que se ha editado sobre Sanz del Río, el propio *curriculum operum* del inspirador de la Institución Libre de Enseñanza y las obras más notables de los principales protagonistas del movimiento kraus sista. Como detalle importante de esta monografía, conviene destacar que su Autor maneja directamente por primera vez desde que se iniciaron los estudios históricos sobre el fundador del krausismo la *Sintética,* que es la segunda parte de su *Sistema de Filosofía* del cual publicó sólo la primera parte titulada *Analítica* (1860).

Como se sabe, en 1843 Sanz del Río tomó contacto en Heidelberg, con la filosofía de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), ferviente seguidor de Kant y crítico de las interpretaciones que de Kant daban

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

por aquel entonces las figuras más importantes del idealismo alemán, tales como Hegel, Fichte y Schelling. El descubrimiento de Krause fue para él una verdadera iluminación, que le permitió separarse de la tradición escolástica "decadente" (*sic*) superar el escepticismo de los enciclopedistas y soslayar los materialismos que comenzaban a despuntar en la Europa postnapoleónica. Durante varios años —de regreso ya a en España— se dedicó a repensar la filosofía de Krause, al cabo de los cuales, el 18 de junio de 1852, escribía "Nueve años de trabajo sobre este Sistema de la verdad en Dios; he pasado muchas veces sobre esta esencia de relación (de primera relación) sin entenderla. Hace pocos días he hallado el sentido y la palabra. Esto ha sido una nueva luz para mí ella sola aclara grandes y trascendentales oscuridades que han reinado hasta hoy en la ciencia y en la vida (citado en página 37).

Como se puede comprobar, el aire de la reforma doctrinal que pretendía Sanz del Río estaba impregnado de una cierta ingenua petulancia, no sólo por su pretendida intención de superar todas las filosofías al uso en la España de mediados del diecinueve; sino también por la convicción de estar llamado a colmar las lagunas de la cultura occidental. Y, por otra parte —Martín Buezas lo destaca continuamente— el estilo de su filosofar estaba suavemente coloreado por un ambiguo y vaporoso sentido religioso.

Nadie podrá negar que, por distintas y muy variadas razones, la figura de Sanz del Río ha resultado bastante polémica. Ya desde los tiempos en que don Marcelino Menéndez Pelayo escribiera su *Historia de los Heterodoxos Españoles* se discute sobre el hipotético panteísmo y ontologismo de Sanz del Río. Por ello, la larga *Introducción* de Martín Buezas (pp. 9-66), que es —a nuestro entender, y sin pretender restar méritos a los demás capítulos— lo más interesante del libro que analizamos, se constituye en una lenta y premiosa justificación del iniciador del krausismo español. Justificación, no pedida, pero necesaria, no tanto de su ortodoxia cuanto de su interés por el fenómeno religioso.

Abundan las declaraciones genéricas en favor del personaje historiado; pero faltan los argumentos firmes y concretos, pues nadie hasta ahora ha puesto en duda el fervor religioso de Sanz del Río, sino que sólo se ha discutido el alcance y significado de la "religiosidad" del krausismo. Es en este punto precisamente, en lo tocante a las soluciones concretas que elaboró el krausismo español sobre el tema de Dios, donde cabía esperar las aportaciones más reveledadoras de Martín Buezas, si hemos de atenernos a lo que implícitamente se promete en la *Introducción*. Y, sin embargo, lejos de movernos a cambiar de opinión, las afirmaciones de Martín Buezas y los frecuentes textos de Sanz del Río transcritos nos han confirmado en nuestros "prejuicios" primitivos si hemos entendido bien

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

—porque las expresiones del iniciador del krausismo son realmente oscuras— Sanz del Río es abiertamente ontologista y, mucho nos lo tememos, también panteístas, aunque el término con que se conozca su sistema ("pan-en-teísmo") se preste a confusión.

Que Sanz del Río es muy oscuro, no precisa demostración. Baste como botón de muestra el siguiente párrafo de Martín Buezas, en el que pretende aclarar la terminología del biografiado. "Reconocemos que es una auténtica zarabanda de proposiciones añadidas que hace difícil y pesado el seguimiento del discurso. Tomaremos de él los términos sustituidos y los que les sustituyen y trataremos de hacer, después, claridad en ellos. En lugar de contraposición usa contrariedad, de donde resulta contra-ser en lugar de contrapuesto. Se sustituye com-posición por unión, que expresa con la palabra con-ser. Contrapuesto, en el sentido de al lado o junto a, es sustituido por coopuesto. En lugar de subordinado emplea sub-contra, y sobreser en lugar de sobre-ordenado" (p. 141). Juzgue el lector si resulta o no difícil entender el sentido exacto del discurso de Sanz del Río. Penetrar en su esotérica terminología exige una verdadera iniciación, que él practicó con sus discípulos. Por ello nunca el crítico podrá tener la auténtica certeza de haber dado en la diana cuando presente una exégesis del pensamiento de Sanz del Río. De todas formas, su insistencia en que las cosas nos son conocidas en Dios recuerda demasiado el sistema de Malebranche, para que no sin cierto fundamento pueda tachársele de ontologista, al menos *prout sonant* las palabras...

Una proposición como "Dios es en sí, mediante sí y bajo sí el mundo" (p. 148) suena tanto a panteísmo por la inmanencia que presupone, que no debe extrañarnos que muchos hayan concluido que Sanz del Río lleva su innegable sentimiento religioso hasta un vago y genérico panteísmo, que oculta y enmascara bajo su "pan-en-teísmo" (todo en Dios). Hemos de confesar que, leyendo los textos ofrecidos por Martín Buezas y sus abundantes y bien documentadas glosas, hemos tenido la sensación de encontrarnos de nuevo frente a afirmaciones tomadas directamente del *De divisione naturae* de Juan Escoto Eurígena († ca 877)„ del que se sigue discutiendo sobre su panteísmo.

¿De dónde arrancaría ese supuesto y nunca definitivamente probado panteísmo? Quizá de un axioma que es, a nuestro entender, totalmente erróneo. Para Sanz del Río, Dios se define por sus relaciones con el mundo (p. 148). Sin embargo, ni Dios se define por sus relaciones con el mundo, ni existen realmente tales relaciones. Como se sabe, las relaciones de Dios con el mundo son puras relaciones de razón, lo que es tanto como señalar que Dios no depende del mundo.

En otro orden de cosas, y desde el punto de vista filosófico, lo primero que Sanz del Río postula como constitutivo es la

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

certeza. Y de entre todas las certezas, la afirmación firme y y la intuición originante es la percepción del "yo". Actitud que no es, propiamente hablando, tan radical como la cartesiana, pero que también nos atreveríamos a discutir, porque no resulta en absoluto evidente que la intuición del "yo", su percepción en un acto de conocimiento puro y entero, sea algo inmediato. Más bien es, así lo creemos, algo mediato, que está ciertamente en el sustrato de todas las percepciones, pero que no es por sí mismo directamente percibido más que por un movimiento reflejo del entendimiento sobre sí mismo, analizando en un segundo momento las posibilidades y las condiciones de su propio conocimiento. Algo así como el conocimiento del concepto formal...

En definitiva, y para concluir nuestros análisis de esta obra de Martín Buezas, podríamos decir que se trata de una monografía bien documentada; pero que no ha conseguido, a nuestro entender, su objetivo primordial: desterrar la leyenda de panteísmo que pesa sobre Sanz del Río, probablemente porque tal leyenda está sólidamente fundada.

J. I. SARANYANA

MELENDO, Tomás, *Ensayo sobre el entendimiento humano: J. Locke*. EMESA, Colección Crítica Filosófica, Madrid, 1978, 270 págs.

En el año 1690 aparece la primera edición del "Ensayo sobre el entendimiento humano". Su autor —John Locke— morirá 14 años después, tras una vida que derivó del estudio académico a la actuación política, guiada siempre por preocupaciones filosóficas.

En medio de aquel turbulento período inglés, Locke intenta construir con su razón un presunto sistema filosófico que pusiera fin a los enfrentamientos entre los pueblos y a todas las dudas prácticas: es la "Moral científica" o "ética demostrada". Para elaborarla necesita de una teoría del conocimiento, fundamento de toda su posterior construcción filosófica. Esa teoría se encuentra recogida en el "Ensayo sobre el entendimiento humano", que analiza el profesor Melendo en el libro que ahora reseñamos.

Los fundamentos de la filosofía en Locke.—Remontando cualquiera de los cauces por los que discurre la filosofía de la inmanencia, se llega de uno u otro modo a una fuente común: Descartes.

Los vínculos entre Descartes y Locke son también innegables. En su "Discurso del Método", el filósofo francés se había fijado como meta alcanzar "el perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber"; pero, sobre todo, sus intereses se dirigían hacia la construcción de una ciencia física que le garantizara el dominio absoluto de la naturaleza. Locke, en cambio, se orientará más bien hacia la edificación de una moral que le permita disponer

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de sus propias acciones y, en la medida de lo posible, de su propio fin. Ambos se apoyan en la certeza que proporciona el "cogito", rechazan cualquier ayuda externa, y proponen las ideas claras y distintas como único fundamento válido para el conocer científico.

Tales coincidencias no se deben a la casualidad. Ya en Oxford, Locke había conocido algunos escritos de Descartes y de las filosofías francesas ligadas al cartesianismo. Más tarde, en sus viajes a Francia, tuvo oportunidad de profundizar en este pensamiento. Locke acepta plenamente su punto de partida; sin embargo, comenzará el "Ensayo" con una crítica a las ideas innatas de Descartes. ¿Resultado?: el "empirismo inmanentista", tan característico de su filosofía.

El empirismo sensista.—De los cuatro libros que componen el "Ensayo", el primero posee un carácter introductorio y una importancia decisiva en el desarrollo de la posterior argumentación. Partiendo precisamente de la exigencia crítica, que constituye un rasgo fundamental e inconfundible del cartesianismo, se analizan y combaten las "ideas innatas cartesianas". Como para Descartes no existía ninguna posibilidad de comunicación entre los sentidos y la inteligencia, los primeros principios, si se pretenden intelectuales serán necesariamente innatos. Pero Locke, yendo aún más lejos que Descartes, al asumir como principio absoluto la duda metódica hace desaparecer la misma concepción de principio innato. Eliminado de esta manera todo lo que dice alguna relación al intelecto, y manteniendo su dependencia de la filosofía cartesiana, el sistema de Locke desemboca necesariamente en sensismo.

En el libro segundo se enuncian los cuatro puntos que definen las coordenadas empiristas de todo el razonamiento posterior. Esquemáticamente resumidos son los siguientes: a) en su inicio, el espíritu no es otra cosa que una página en blanco; b) el origen común de todas las ideas es la experiencia, que da lugar a la sensación. y a la reflexión (una especie de "sentido interno", capaz de combinar diversamente el material originario de las sensaciones); c) el alma no puede nunca elevarse por encima de la sensación o reflexión; d) la sensación y la idea se dan simultáneamente.

Las ideas simples y complejas.—Locke sitúa el inicio del proceso cognoscitivo en las ideas simples. "Es evidente —dirá en el libro II— que las ideas penetran por los sentidos simples y sin mezcla. Pues, aunque la vista y el tacto a menudo toman del mismo objeto, y al mismo tiempo, ideas diferentes (...), no obstante las ideas simples así unidas en el mismo sujeto son tan perfectamente distintas como las que penetran por diferentes sentidos".

Así pues —comenta el autor— las ideas por su misma naturaleza, se refieren a un sujeto único, advertido como "uno" desde los inicios de la percepción. Locke lo reconoce pero decide prescindir del hecho; y al adop-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tar esa postura disolutoria —tan voluntariamente opuesta a la experiencia cotidiana— llevará a cabo en el dominio de la sensibilidad una operación paralela a la que Descartes había operado en el ámbito de las esencias inteligibles: éstas haquedado incomunicadas al perder su participación en el *esse*. Locke, al descender desde el plano inteligible hasta el sensible, realizará una pulverización todavía mayor: transforma la sustancia en un conglomerado inconexo de afecciones materiales, alejándose cada vez más de la unidad del ser. ¿Cómo recuperar esa unidad? Merced a una elaboración cognoscitiva arbitraria, cuyo fruto serán las ideas complejas. Locke repite con frecuencia que todas las ideas humanas, incluso las más abstractas y aparentemente alejadas de la experiencia, no son sino resultado de las operaciones del espíritu sobre las ideas simples. Estas están todavía basadas en el universo extramental; sin embargo, las ideas complejas son de factura absolutamente subjetiva... como lo será también la moral que sobre ellas se asienta y que Locke esboza en el libro IV.

La moral demostrada; el papel de la fe.—El libro IV se presenta como la conclusión lógica de los esfuerzos anteriores. Tras muchas y arduas investigaciones, Locke se siente capacitado para determinar la naturaleza y alcance de nuestro conocer. Después, aplicará estas averiguaciones a la ciencia ética. Como todo nuestro conocimiento versa según él sobre ideas, su extensión será tanta como la posibilidad de establecer relaciones ciertas entre ideas claras y distintas nacidas en la sensación o en la reflexión; la verdad de una proposición depende exclusivamente de la certeza con que se percibe la relación entre sus ideas. Y como la certidumbre es un estado subjetivo, la verdad del conocimiento no plantea a Locke grandes problemas. Más difícil le resulta garantizar su *realidad;* es decir, mostrar que lo que expresan las ideas está de acuerdo con lo que sucede en el mundo exterior. En el fondo, es éste —el de la objetividad— el problema más grave que plantea una filosofía en la que el conocimiento es concebido como relación del sujeto consigo mismo —conocemos sólo ideas— y a la vez se pretende aplicable a la realidad exterior.

Locke extiende sus conclusiones a la ciencia ética, subproducto, *mutatis mutandis* del placer individual. Todo lo que trasciende a la certeza perceptiva —la fe, por ejemplo— debe ser confinado al ámbito de lo opinable ya que, en el sentido propio del término no puede *conocerse*. En este punto comienzan a encajar todas las piezas que componen el "Ensayo". Se pretende una felicidad "humana", sin Dios: una afirmación del hombre en sus propias capacidades. Es preciso, por tanto, prescindir del mundo externo hasta que no haya sido "reproducido" desde el sujeto; de ahí la prioridad de la certeza como elemento determinante del conocer. Pero no basta; es

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

también necesario que la bondad o malicia de ese mundo apenas nacido provengan exclusivamente de su relación al sujeto; y de ahí la primacía del placer y del dolor como criterio ético supremo.

Locke aventura de nuevo, y ahora de modo definitivo, la gran conclusión del "Ensayo": para obtener la auténtica felicidad humana hemos de entregarnos sin desmayos al estudio y construcción de la moral geométrica. Nuestras facultades no son capaces de penetrar en las esencias reales de los cuerpos, pero sí que pueden descubrir todo lo que necesitamos para fundamentar un saber del comportamiento: la esencia divina y nuestra propia esencia. O más bien: en nosotros, la capacidad de experimentar placer y pena; y en el dios de Locke la garantía del placer supremo que la actuación nos acarrea. Porque, en efecto, en esa ciencia de las costumbres no es necesario hacer intervenir ni a Dios ni al hombr en su auténtica realidad —como sustancias— sino simplemente como los extremos de una relación moral fundada en el placer: Dios, como capaz de producirlo; y nosotros, de experimentarlo.

El dios de Locke tiene, pues, sentido en relación al hombre y a su ética racional; está puesto a su servicio y suplirá todas las deficiencias del sistema hasta que lo humano alcance la mayoría de edad en la inmanencia constitutiva.

De la misma manera, el papel que Locke asigna a la fe consiste en confirmar los decretos de la ética racional "nada que sea contrario a los dictados de la razón, claros y evidentes por sí mismos, e incompatibles con ellos, tiene derecho a ser propuesto o acogido como materia de fe". Y el ejemplo que Locke aporta tiende a descalificar sin paliativos la presencia real de Jesucristo en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía.

Apoyado en estos presupuestos, establece como necesario para conservar la paz entre los pueblos, abolir cualquier religión "no razonada"; y al conjurar los peligros de una fe no sometida a los dictámenes racionales, Locke asume el papel de nuevo mesías de una humanidad definitivamente "humana". Sin embargo, el "Ensayo" no incluye la moral que Locke predicaba como empresa digna de aglutinar todos los esfuerzos de la humanidad se limita a proponer un procedimiento. Sabemos que intentó elaborarla, al menor por dos veces, a lo largo de su vida, y que al cabo desistió de su empeño. Desde este punto de vista, el "Ensayo" había fracasado.

La novedad de la obra del profesor Melendo estriba en haber puesto de manifiesto las raíces morales y políticas de la gnoseología desarrollada en el "Ensayo; su crítica al filósofo inglés no sólo posee el mérito de presentar las ambigüedades y contradicciones filosóficas que encierra el sistema de Locke, sino también el de exponer de modo claro y resumido los fundamentos de una genuina teoría del conocimiento. Al mismo tiempo, apunta con breves pero

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sugerentes anotaciones el influjo de Locke en la filosofía posterior, y los elementos que han pasado a formar parte de doctrinas que aún permanecen. Basta con escuchar los elogios que le dirigen autores como Voltaire o Marx para percibir lo "utilidad" de Locke en el intento por desligar al hombre de cualquier realidad superior ese intento cuajó, en sus manos, en la elaboración de una moral exclusivamente humana, casi sin Dios. El propósito —comenta Melendo— ni era nuevo ni ha quedado todavía superado. Después de multiplicarse a lo largo de casi tres siglos, tomando formas diversas y sumando su propia virtualidad a la de otros movimientos similares, deja ver su influencia en muchos aspectos de la cultura de hoy: búsqueda indiscriminada del placer sensible, irreligiosidad, olvido de la metafísica, racionalismo crítico, subjetivismo... Naturalmente no todo ahí es de Locke. De él heredamos quizá como lo más genuino, la quintaesencia de su proyecto: el afán de dominio sobre el propio fin, la ilusión de una moral autónoma. Pero tampoco en esto Locke hizo otra cosa que actuar una de las posibles tentaciones que acompañan a la naturaleza humana. El hombre se encuentra constantemente solicitado por la tentación de constituir su propia luz natural en criterio supremo de bondad o malicia, en principio rector de sí mismo y de las criaturas materiales. Existe, sin embargo, otro camino. El de la moral auténtica, capaz de conducir al hombre hasta la verdadera felicidad, que sólo se halla en Dios.

BARTOLOMÉ MENCHÉN

MUES, Albert, *Die Einheit unserer Sinnenwelt*, Münchner Universitäts Schriften, Wilhelm Fink Verlag, 1979, 165 págs.

Mues afronta el tema de "la unidad de nuestro mundo sensorial" preguntando por las condiciones epistemológicas de las ciencias; y lo desarrolla tocando una problemática referente a dichas ciencias. Si los científicos se comprenden como investigadores empíricos, siempre suponen sus sentidos para investigar. ¿Implica esta suposición ya estructuras que, en virtud de que el científico las acepta irreflejamente, tienen que manifestársele como objetivas, o sea, como objetos? Si admito estructuras (por ejemplo, las de los sentidos) como dadas (justo porque no pregunto por su origen), éstas se me tienen que manifestar como dadas. Pero si descubro que ellas son productos de mis procesos de conciencia, entonces aquello que antes se me apareció como algo dado, se tiene que ver como producto de leyes, justo aquellas por las que acontece el conocimiento (tanto en el animal como en el hombre). Así, pues, no todo lo dado objetivamente o en sí es tan objetivo como aparece al científico.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

El libro se mueve, por lo tanto, en una consideración "crítica", propia de la filosofía transcendental. Sería ocioso en esta reseña comenzar a poner viejos reparos a este modo de encarar la realidad y la ciencia. Por lo que nos vamos a limitar a seguir las ideas centrales del libro.

En la obra se pueden apreciar tres aspectos en que se vertebran los diez capítulos que lo componen, aunque temáticamente no figuren así en el índice: el epistemológico, el científico-natural y el biológico-filogenético. Destaquemos sus ideas por separado.

Desde el punto de vista epistemológico, Mues explica que los sentidos nos proporcionan una multiplicidad de sensaciones, las cuales, a pesar de su carácter plural, las referimos a *un* objeto, a *un* mundo. Este carácter tan obvio de la unión de diversas percepciones sensibles, como por ejemplo la del tacto y la de la vista, así como la obvia relación causal de fenómenos acústicos a objetos visibles presupone que a nuestros sentidos precede un fundamento de unidad, el cual es la condición de que el mundo sea captado como uno. En su curso tiene el mundo objetivo que aparecer estructurado por él: el mundo no *es*, pues, una unidad dada previamente al percipiente, sino que *se hace* tal por la percepción. La filosofía transcendental del conocimiento ha llegado hasta el momento al resultado de que las cualidades sensibles tienen que ser en general susceptibles de ser sentidas y de cómo se convierten en sensación; y se ha conformado con indicar que algunas cualidades pueden ser en general sentidas. Pero no ha llegado todavía a mostrar un mundo sensorial tan complejamente estructurado. Por medio del método transcendental pretende Mues mostrar que con la posibilidad de sentir en general cualidades sensibles no se ha conseguido todavía la completa separación de sujeto y objeto. Solamente en el conocimiento sensible, y cuando se objetiva este grado, puede la facultad cognoscitiva originaria crearse una distancia respecto de lo sentido por medio de una diferenciación de la percepción sensible en los sentidos particulares. Para lograr esta distancia por el camino de la separación de sujeto y objeto se requiere de los sentidos particulares.

Desde un punto de vista científico-natural, Mues indica que lo que al científico se le enfrenta como algo particular experimentable, se muestra como un objeto sensible estructurado ya por los sentidos. El físico refiere inmediatamente, por ejemplo, fenómenos acústicos a procesos ópticos. Esta ordenación causal inmediata e irrefleja de fenómenos singulares de distintos sentidos tiene su fundamento en la estructura misma interrelacional que los sentidos guardan unos con otros. El mundo no está ordenado en sí mismo de manera legal y natural; más bien, es en parte la manifestación de un orden inmanente a la percepción sensible, orden que estructura las sensaciones diversas entre sí antes de que éstas sean referi-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

das a un mundo externo. El físico refiere el mundo objetivo en última instancia a elementos básicos de la representación, a partículas (las cuales a su vez, son investigados de nuevo como elementos mínimos que se enfrentan al científico). Esta base originaria (K. Lorenz), hace que podamos "poseer" los objetos y es la expresión de la estructura transcendental de la captación sensible del mundo. El mundo no es objetivo, sino que se hace así solamente por medio de los sentidos. La ordenación que se manifiesta al científico como objetiva está en parte creada por la percepción sensible.

Desde un punto de vista biológico-filogenético, sostiene Mues que la unidad perceptiva es inmediata a todos los seres vivos que conocen sensiblemente: no se aprende, pues, sino que precede a la experiencia. Es también condición de la estructura jerárquica de los sentidos. Así, por ejemplo, es impensable que dentro de la historia evolutiva surjan seres vivos que puedan ver, pero no tocar, que puedan oler, pero no gustar. El trabajo de Mues se ocupa de la ordenación inmanente de los sentidos particulares. Y refuta el extendido argumento de que solamente por adaptación al mundo externo surgen los sentidos y se estructuran necesariamente tal como son. Esta doctrina margina el hecho de que los vivientes que se despliegan por sí mismos no se adaptan al mundo externo de manera mecánica, sino de forma cognoscitiva, justo la sensible. Para escapar a la contradicción que algunos observan en la teoría de la evolución, a saber, que de un lado tiene que suponer los sentidos para explicar la adaptación y, de otro lado, tiene que derivarlos filogenéticamente, la investigación de Mues expone una estructura de los sentidos que corre paralela a la filogénesis actual; en sus hilos principales surge un sistema de sentidos perceptivos. Muestra también cómo en la aparición de los sentidos se unen el acaso y la finalidad de la evolución y penetra en la discusión actual sobre la teoría de la evolución.

La teoría de la evolución, que Mues admite en sus líneas generales, acepta un mundo dado, "fijo", en el que se desarrollan las especies. Pero si las estructuras de la facultad cognoscitiva crean en general determinadas estructuras del mundo, entonces no debe quedar sin reproche la ingénua aceptación realista de la teoría de la evolución, según la cual el conocimiento encuentra ya estructurado el mundo. Aquí surgen ordenaciones y mundos circundantes (*Umwelten*), para especies autónomas, solamente mediante la colaboración del conocimiento y del objeto cognoscible, en virtud de la cual el último consigue propiamente una estructura determinada (pp. 20-23).

El realismo ingenuo ha acompañado a la gnoseología, a la física y a la biología. La filosofía transcendental, en la que Mues se mueve, debe responder al reto de dicho realismo. Precisamente el desmoronamiento

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

del idealismo alemán en la mitad del siglo XIX se debió al hecho de que las especulaciones sobre la filosofía de la naturaleza fueron refutadas por las ciencias empíricas. Esta filosofía de la naturaleza puede prosperar, a juicio de Mues, porque la parte gnoseológica de la filosofía transcendental sólo explicó y expuso de manera general la posibilidad de una síntesis entre el sujeto y el objeto (Cfr. FICHTE, *Grundlage der gesamten WL.*, § 4. Deducción de la representación, y párrafos finales de la parte práctica). Pero en la explicación de esta síntesis entre sujeto y objeto en la cualidad sensible, en la sensación (*Gefühl*, FICHTE), ocurre que hay una pluralidad de grupos cualitativos. Y Mues sienta la tesis de que tiene que haberla. Por eso mismo, la parte epistemológica de la filosofía transcendental no influye convincentemente como es debido cuando de un lado, afirma, que el mundo dado está estructurado por leyes del conocimiento y, por otro lado, queda varada en una cualidad sensible al mostrar la síntesis primaria entre el sujeto y el objeto (p. 25). Mues pretende precisamente hacer avanzar ese planteamiento transcendental.

JUAN CRUZ CRUZ

PALACIOS, J. M., *El idealismo transcendental: teoría de la verdad*, Madrid, Gredos, 1978, 232 págs.

No es fácil encontrar un autor que sepa reunir la acribia científica con un dominio seguro del lenguaje. Este ha sido siempre el ideal pero precisamente por ser *ideal*, no son muchos los que lo alcanzaron. En nuestra época y en nuestro país la pregunta que cabe hacerse es si son muchos los que de verdad se proponen alcanzarlo.

Uno de esos "raros ejemplares" que lo intenta es Juan Miguel Palacios. El que lo conoce desde hace años sabe cómo Juan Miguel Palacios ha realizado un trabajo que no buscaba colocarse cara a la galería, con fáciles efectismos sino que pretendía tallar una obra bien hecha, en la forma y en el fondo. Pero en él cabe sobre todo destacar una gran pasión por la verdad, que le ha llevado a estudiarla en sí misma, desde hace años, como lo muestran diversos trabajos ya publicados o que esperan su publicación aún.

Así pues, esta obra recientemente editada: "El idealismo transcendental: teoría de la verdad" es un jalón más en ese ya no corto camino de Juan Miguel Palacios hacia las fuentes de la sabiduría.

La obra supone una original aportación, pues no se había llevado a cabo hasta el momento ningún trabajo científico que rastrease la concepción kantiana de la verdad entre la intrincada jungla de los escritos del filósofo de Könisberg. El autor da muestras de un seguro dominio del tema, por la facilidad con que sabe disponer las coordenadas de la investi-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

gación e, igualmente, de un exhaustivo conocimiento de la obra kantiana. Los textos clave, sean de obras publicadas, de apuntes discipulares o de escritos póstumos, no pasan en ningún momento desapercibidos al agudo arte venatorio de Palacios.

Inútil es, por otra parte, poner de relieve la importancia del tema. Siendo Kant el autor que en la Historia de la Filosofía occidental han contribuido de manera tal vez más nítida a cambiar el concepto mismo de *teoría,* es de primordial interés conocer cuál era su concepto de verdad. Y no deja de ser extraño que no lo haya dejado expresado en ningún escrito de manera clara y sistemática. Es más, su tratamiento de la cuestión es más bien sumamente restringido y disperso.

Juan Miguel Palacios ha desentrañado el pensamiento kantiano sobre el tema que nos ocupa en las dos partes en que su libro está dividido. Pues es menester decir que la arquitectónica de la obra es de neto sabor clásico, perfecta en su articulación. En la parte introductoria se realiza el planteamiento a fondo del tema y se trazan las líenas maestras de lo que se va a hacer.

Kant pretende estar en posesión de la verdad, al menos de una cierta verdad —si cabe hablar así— pues piensa haber vencido sobre el escepticismo y haber propuesto un camino seguro para el saber. De otro lado, Kant afirma que la definición clásica de verdad —adecuación del intelecto con la cosa— es buena, pero sin embargo afirma rotunda y repetidamente que el objeto en cuanto tal nos es desconocido siempre. ¿Cómo armonizar este conjunto de afirmaciones?

Dice el filósofo de Königsberg que el conocimiento humano puede poseer cuatro perfecciones lógicas, según su cantidad, cualidad, relación y modalidad, que son respectivamente la extensión la claridad, la verdad y la certeza. Como principal perfección se considera la verdad que viene definida en la lógica (AK. IX, 39) como "el fundamento de la unidad, merced a la relación del conocimiento con el objeto". Así pues, aquí parece que tenemos ya el pensamiento kantiano sobre el tema que nos ocupa. Sin embargo, es menester aclarar esta definición y exponerla en sus precedentes y consecuencias. Es bien claro que la unidad en la multiplicidad ("Einheit der Mannigfaltigkeit") es una idea grata al pensador alemán, hasta el punto de que llena todo su pensamiento en la Crítica de la Razón Pura. A esa unidad es a la que se refiere en la definición citada.

Esto quiere decir que la definición de verdad presupone todo el pensamiento crítico kantiano, no es previa a la investigación, sino que alza su vuelo —como el buho de Minerva— al final de ella. Lo cual parece una paradoja —así lo señala el propio Kant, ya que saber lo que es la verdad parece ser que debe preceder a cualquier investigación verdadera—

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

aunque no lo es si se enfoca bien el tema. Pero no es éste el momento de intentarlo.

Así pues, Juan Miguel Palacios procura, en las dos partes principales de su obra, ver cómo se da esa unidad en la multiplicidad, y expone de este modo la teoría de la verdad formal y de la verdad material. Antes de entrar en su breve exposición, puede señalarse que la definición kantiana no resulta fácil de entender, pues por una parte parece que la verdad es una *relación*, pero por otra más bien parece que es el fundamento de esa relación. Kant dice: "es el fundamento de la unidad, merced a la relación del conocimiento con el objeto", pero *relacionar* es una forma de *unificar*, la unidad es la relación, precisamente. Así pues, el fundamento de la unidad será el fundamento de la relación. Pero el fundamento de una relación "unificante" de la unidad con la multiplicidad ha de estar evidentemente en la unidad. No es fácil, a partir de aquí, imaginarse ya cuál ha de ser la tesis kantiana. El conocimiento sensorial no puede ser, propiamente hablando, ni siquiera "principalmente" verdadero, ya que aunque en él se da una cierta unificación, según el espacio y el tiempo, estos no son activos, con lo cual tenemos la paradoja de que unifican (*unificar es verbo*) sin actividad. Es claro, pues, que la sensibilidad depende enteramente del influjo exterior que recibe, pero, sobre todo, de la *actividad* del intelecto (a mi juicio la prosecución idealista del kantismo es la única coherente). Por consiguiente, es en este campo donde se ha de encontrar la única explicación de la *verdad* del conocimiento.

Instalados en el conocimiento inteligible, la pieza clave para Kant es primero el juicio: aquí es donde se realiza de lleno la unificación de una multiplicidad. Ahora bien, en todo juicio se puede distinguir una materia y una forma; por consiguiente, es posible y necesario exponer una teoría de la verdad material y una teoría de la verdad formal. Esto es lo que Palacios lleva a cabo con detalle y finura de criterio.

La verdad formal se da, según Kant, en la medida en que los juicios responden a los principios de contradicción, razón suficiente y tercio excluido. Si un juicio cumple el principio de contradicción lo que en él se expresa es lógicamente posible, si cumple el de razón suficiente, entonces es lógicamente real y si cumple el de tercio excluido, su contenido es lógicamente necesario.

Pero la teoría de la verdad formal, que es la más claramen expuesta por Kant, no basta —según los propios principios de su filosofía— para dar razón fundamental de la verdad completa de nuestros juicios. La teoría de la verdad material debe venir a terminar el edificio. Y es aquí donde, según Palacios, las dificultades aumentan, pues Kant apenas se extiende en la ilustración de este aspecto de la teoría de la verdad. La teoría de la verdad

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

material, en su doble aspecto de verdad transcendental y verdad empírica, "se encuentra semioculta en los escritos de Kant, siendo su principal escondrijo la Analítica transcendental de la Crítica de la Razón Pura" (pp. 14-15). Ahora bien, como las dificultades que esta analítica presenta no son pocas "se hace... necesario un hilo de Ariadna para perseguir esta teoría por el intrincado laberinto de la Analítica transcendental y hemos creído encontrarlo en el reconocimiento de una cierta analogía entre la Analítica transcendental y la Analítica formal" (p. 15).

Esta analogía que media entre Lógica formal y transcental empuja a Palacios a buscar dentro de la Analítica transcendental un esquema similar al usado por Kant en la Analítica formal para su teoría de la verdad formal. Y lo encuentra en los postulados del pensar empírico en general, pues estos tres postulados que determinan la posibilidad, la realidad y la necesidad de la experiencia, corresponden exactamente a los tres principios lógicos que brinda la analítica formal como criterios de la posibilidad, realidad y necesidad lógica de los juicios" (p. 16).

Luego se ve que en realidad sólo los dos primeros tienen valor y fundamentan respectivamente la verdad transcendental y la verdad empírica. Y aquí es donde se juega la suerte definitiva de la doctrina kantiana de la verdad.

En resumidas cuentas, la verdad no es para Kant, como es bien notorio, ninguna adecuación del conocimiento con la cosa o ser real, sino una adecuación con el objeto. Ahora bien, el objeto se *constituye* a partir de la aprioridad transcendental y de las sensaciones o percepciones. Por consiguiente, la verdad estriba en la adecuación con las condiciones formales de la experiencia y con tales sensaciones.

Según Palacios, la adecuación con las condiciones formales de la experiencia no plantea mayores problemas, aunque aquí habría de verse si está bien construída la teoría kantiana de tales condiciones formales, "pero cuando pasa al estudio de la adecuación de los juicios de experiencia con la percepción, esta teoría viene a mostrarse inmensamente cuestionable" (p. 157).

Las cuestiones que plantea se relacionan todas ellas con el problema de la afección y Palacios las agrupa en tres apartados principales: 1) El problema de la cosa en sí; 2) la afección de la cosa en sí sobre el sujeto cognoscente; 3) la fundamentación de la variedad del mundo fenoménico. En breves palabras Palacios utiliza aquí argumentos demoledores contra las tesis kantianas.

El final de la obra es, pues, al tiempo, una muestra de la escasa solidez de la posición kantiana y de la seguridad y finura de la analítica de Palacios que da con este libro un ejemplo de cómo se debe trabajar en filosofía.

RAFAEL ALVIRA

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

SAMEK LUDOVICI, E., *Dio e mondo: relazione, causa, spazio in S. Agostino*. Ed. Studium, Roma, 1979, 364 págs.

Son numerosas las publicaciones acerca de la descripción que San Agustín hizo de su propia historia personal, así como de los rasgos más importantes de su propio sistema filosófico. Sin embargo son pocas las monografías que, superando este aspecto más intimista de su obra, han profundizado en la localización de aquellas ideas que originaron una auténtica revolución en nuestro modo de entender la naturaleza así como en el desarrollo de la específica metodología de las ciencias experimentales. En este sentido el profesor Samek, colaborador del profesorr Mathieu y contratista de filosofía moral en la Universidad de Turín, ha realizado una valiosa aportación al estudio de la Cosmología de San Agustín, habiéndose propuesto los siguientes objetivos: 1) Reivindicar su auténtico pensamiento cosmológico más allá de algunas interpretaciones parcialistas como las de Heidegger, Bultmann y Tillich, que pretenden remitir su pensamiento a los planteamientos objetivistas y tecnomorfos propios del pensamiento antiguo. 2) Poner de manifiesto las implicaciones metafísicas que el concepto cristiano de Dios tiene en la superación de los rígidos esquemas individualistas y cosificantes de las cosmologías antiguas y en la elaboración de un nuevo modelo de las relaciones mundo-Dios. 3) Explicitar de modo manifiesto la forma como superó el método analítico-inductivo y el esquema de inherencia propio de la metafísica aristotélica, sustituyéndolo por una interpretación original del método dialéctico platónico que pemite situar a San Agustín entre los precursores del moderno método transcendental que trata de investigar las condiciones de posibilad de los propios hechos de la experiencia. 4) Dejar constancia del carácter no rupturista de su cosmología de modo que, aunque "logró superar la confusión existente en el pensamiento antiguo entre las ciencias objetivístico-naturales y la teología, o entre transcendencia divina y el simple alejamiento espacial, o entre la causalidad y el simple esfuerzo muscular" (p. 3), sin embargo utilizó un método revisionista que consistió en criticar los propios postulados de la física y de la teología antiguas a fin de localizar aquellas condiciones de posibilidad que los hacían al menos verosímiles. De este modo llegó a descubrir la existencia de una nueva categoría metafísica, la relación irrecíproca, que se constituye como la condición de posibilidad de la existencia de una vía media entre los dos grandes modelos de explicación del univeros físico en el pensamiento antiguo: el esquema de inherencia aristotélico, y el esquema de participación platónico. El desarrollo de este programa de investigación se divide en dos partes: en la primera se examinan las críticas formuladas a los paradigmas antiguos; y en la segunda se examinan los ras-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

gos más originales de la nueva cosmología.

Sin duda alguna el rasgo más destacados de San Agustín es haber advertido las limitaciones inherentes a los sistemas reificantes y cosificados antiguos, incluido el propio sistema aristotélico, a la vez que apreció las virtualidades no desarrolladas de una cosmología sintético-relacional que no acepta reducir el mundo a una suma atomizada de individuos sin comunicación entre sí. Rechaza así la abusiva utilización del método inductivo-analítico y la interpretación objetivista de la verdad adecuación propia de la metafísica aristotélica y propone un nuevo método de investigación dialéctico-interpretativo que no busca el dato objetivo, sino la interpretación mediante hipótesis, y no busca el conocimiento cosificado, sino su interpretación en razón de una totalidad dinámica (p. 21). Pero lo que constituyó el detonante definitivo que le separó del aristotelismo fue el rechazo de la aplicación indiscriminada que Aristóteles hacía del esquema tecnomorfo, propio del artista que realiza la obra de arte, generalizando después su aplicación a los diversos géneros de causalidad existentes en la naturaleza física, incluida la actividad del Primer Motor (p. 35). Pues este modo de proceder fue el causante de un gran número de errores acerca de la naturalza de Dios, y esto no podía pasar desapercibido a un filósofo cristiano; efectivamente el aristotelismo tiende a reducir las relaciones de participación existentes en el universo físico a simples relaciones mecánicas de causalidad propias del artista en contacto con la obra de arte (p. 79); y al aplicar este esquema al Primer Motor, la acción de Dios se identifica con la del arquitecto que sólo tiene una relación extrínseca y artificial con la obra de arte que sale de sus manos (p. 55): y la creación, a su vez, queda interpretada como la producción de un efecto extrínseco y artificial que tiene su propia autosuficencia frente al artista que lo diseñó. Se produce así una auténtica separación entre la obra producida y el proyecto abstracto y esquematizado presente en la mente del Arquitecto, y entre la rígida necesidad que es necesario introducir en la naturaleza para que pueda funcionar autónomamente y la hipotética libertad que se concede al arquitecto para proyectar y realizar su obra (p. 67). San Agustín no aceptaría, pues, las relaciones de absoluta exterioridad que, según el esquema aristotélico, se establecen entre el mundo y Dios, y las relaciones de absoluta necesidad que se introducen en el ámbito de la naturaleza física. Pues considera que estos modelos cosmológicos confunden la necesidad física con la necesidad metafísica hasta el punto de hacer imposible la justificación de una intervención no violenta de lo sobrenatural en el ámbito de lo natural y una participación creativa de la libertad humana en el desarrollo del orden natural (p. 102 ss). Además el esquema tecnomorfo aplicado a las relaciones mun-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

do-Dios supone una interpretación puramente extrínseca de la santidad y sublimidad divinas (Heidegger) como si entre ambos sólo existiesen relaciones de lejanía espacial. La causa de estas desviaciones, según San Agustín, habría que localizarlas en la proyección del esquema gramatical sujeto-predicado a las relaciones ontológicas sustancia-accidentes o a las relaciones mundo-Dios, introduciendo una disyunción metafísica incorrecta: o son dos sujetos absolutamente distintos entre los que simplemente media una relación mecánica (tecnomorfismo); o son dos predicados que se atribuyen a un mismo sujeto (panteísmo). En cualquier caso los paradigmas antiguos no ofrecen ningún modelo de relaciones mundo-Dios aceptable para una visión cristiana del Cosmos y de la creación. En consecuencia San Agustín buscará otros modelos de relaciones metafísicas que no reduzcan todas las categorías metafísicas a la sustancia ni generalicen abusivamente el uso de esta categoría a todo el ámbito de lo natural e, incluso, de lo espiritual y de lo divino (p. 141).

El objeto de la segunda parte de la investigación es mostrar las notas más originales de la nueva cosmología mostrando la original síntesis que se realiza entre los elementos platónicos y aristotélicos. La originalidad de la síntesis propuesta estriba en la utilización de un nuevo método dialéctico-transcendental que en vez de tratar de acumular nuevos datos acerca de los problemas planteados, se remonta a un primer principio y desde allí analiza las condiciones que hacen posible las relaciones de participación e inhexión que son el fundamento de los respectivos sistemas platónicos y aristotélicos. Así manteniendo lo que de positivo tiene cada sistema, se consigue una solución original que resuelve las paradojas que se introducían en el pensamiento antiguo. Sólo así fue posible la localización de una categoría metafísica, la relación irrecíproca, que hace posible resolver de un modo más comprehensivo y coherente el problema de las relaciones sustancia-accidentes, alma-cuerpo, mundo-Dios, suposición-predicación, causa-efecto, etc. De este modo se consiguió "una nueva síntesis entre los dos modelos que pretendían dar una explicación satisfactoria de las relaciones existentes entre el mundo y Dios: pues el modelo plato-neoplatónico aportó el modo de pensar sistético-relacional; el concepto no cosificado de verdad que necesita remontarse a un primer principio y rechaza la referencia a las cosas autárquicamente presupuestas; el modo de conceptualizar la causalidad divina que supera el simplista modelo tecnomorfo; la consideración de la gradualidad de las sustancias y el rechazo del aislamiento reificante; el concepto de relación como categoría sustantiva y no simplemente accidental; la teoría de la relación inconvertible y del espacio no volumétrico; todo lo cual, en fin, supone la aceptación de una *Weltanschauung* platónica profundamente coherente" (p. 157).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Pero a su vez aceptó algunos elementos técnicos del aristotelismo como fue el propio concepto de relación y su distinción en esencial y accidental (p. 153).

Sin embargo la auténtica superación del modo de explicación griego, según Samek, sólo se produce cuando San Agustín trata de hacer compatible el concepto cristiano de creación y el modo griego de conceptualizar las relaciones entre el mundo y Dios. Pues al menos en este caso parece necesario superar el esquema tecnoformo e, incluso, el propio esquema platónico de participación y hablar de un tipo de relación más parecida a la que hoy se establece entre lo condicionado y su condición de posibilidad, es decir, lo incondicionado, de modo que entre ambos extremos se establezca una relación de interdependencia tal que el uno no puede ser ni pensarse sin el otro. Pero a la vez, sino se desea introducir un panteísmo reificante y cosificador, se debe establecer una tajante separación entre lo participado y los participantes, y afirmar que entre ambos existe una relación irrecíproca que describe la constitución intrínseca y el núcleo mismo de las relaciones mundo-Dios, sustancia-accidente, cuerpo - alma, supuesto - predicado, significante-significado. Por ello el objetivo del resto de la investigación será mostrar cómo mediante la aplicación de esta nueva categoría metafísica se puede realizar una profunda revisión y transformación de los postulados de las cosmologías griegas..

Samek comienza este desarrollo sistemático de la cosmología agustiniana examinando la lógica de la relación irrecíproca. Para ello acude a un símil: la relación irrecíproca que se esta blece entre el mundo y Dios es similar a la relación que se establece entre el sentido de una proposición y los significantes utilizados para expresarla: pues de igual modo que el sentido de una proposición está en todos y cada uno de los elementos que la componen, y sin embargo no se identifica con ninguno de ellos en particular ni con su simple suma, así tampoco se puede reducir la sustancia de un cuerpo a sus accidentes en particular ni a la forma constituida por la suma de todos ellos; ni a Dios se le puede confundir con algún elemento particular de la naturaleza, ni siquiera con la primera esfera que contiene en sí todos los elementos del universo físico. Pues estamos ante ejemplos en los que resulta insuficiente el recurso a los esquemas convencionales de inherencia aristotélica y de simple participación platónica, siendo necesario recurrir a una categoría previa: la relación irrecíproca. Pues efectivamente, en todos estos casos se observa un salto cualitativo entre los participantes y el principio o realidad participada; pues no se puede decir que los participantes estén junto a lo participado (con una mera exterioridad espacial) ni que el uno sea idéntico al otro (sin que exista una diferencia de niveles), sino que más bien se debe afirmar que el uno se encuentra en el

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

otro. Entre ellos existe, pues, una relación que es real, pero que simultáneamente es irrecíproca o asintótica: efectivamente para el participante es esencial su relación a lo participado, ya que en virtud de esta relación se constituye como tal ser: en este sentido para el mundo es esencial su relación a Dios, y para los accidentes su relación a la sustancia, y para los elementos de una frase su relación al sentido que les da una unidad. En cambio para lo participado la relación de participación es simplemente accidental y subsidiaria, ya que el principio participado puede subsistir y tiene sentido sin necesidad de hacer referencia los participantes: así para Dios es accidental y subsidiario su relación al mundo, como para la sustancia es accidental su relación a estos determinados accidentes o para el sentido de una frase su relación a estos determinados elementos. Pero subsidiariedad no quiere decir simple alteridad o exterioridad tecnomórfica, pues el mundo no está fuera o separado de Dios, ni la sustancia es un sujeto separado de sus accidentes, ni el sentido de una frase está fuera o separado de los elementos que lo componen (p. 168-169). Por ello es incorrecto confundir la sustancia como predicamento, que es algo que se predica del sujeto, con la sustancia como *hypokeimenon,* que no es solamente la esencia permanente e inalterable sino el propio sujeto del que se predica la esencia y sus accidente; o confundir a la primera esfera inmóvil aristotélica, que es algo creado y separado del resto del universo físico, con Dios, que es el principio que da el ser a todos los seres y que aunque engloba a todos los seres que forman parte del universo físico y está presente en cada uno de ellos sin embargo no se identificará con ninguno de ellos. Se debe, pues, evitar aplicar un simplista esquema de inherencia a las relaciones que se establecen entre sustancia y accidentes o entre mundo y Dios y afirmar que la sustancia es la forma sustancial en la que inhieren los accidentes o que Dios es la primera esfera que contiene es sí a todos los seres que forman parte del universo físico, pues en estos casos se está considerando las relaciones sustancia-accidentes o las relaciones mundo-Dios, como las relaciones que se establecen entre dos sujetos independientes entre dos predicados que mantienen entre sí relaciones recíprocas de alteridad a un mismo nivel de predicación. Por el contrario se debe afirmar que también en la estructura de predicación existe entre sujeto y predicado una relación irrecíproca de modo que sus referentes respectivos no se sitúan en un mismo nivel ontológico; pues efecivamente cuando la sustancia hace el oficio su sujeto de la proposición se refiere a la sustancia entendida como *hypokeimenon;* en cambio cuando hace el oficio de predicado se refiere a la sustancia entendida como predicamento, existiendo entre ambas una relación irrecíproca similar a la que existe entre dos niveles distin-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tos de realidad que guardan entre sí relaciones de jerarquía y de subordinación.

De este modo San Agustín conceptualiza una categoría metafísica que describe el núcleo mismo de la realidad creada; pues efectivamente tanto la relación de inherencia como la de participación presuponen una relación previa de fundamentación respecto a un principio que nunca se identifica plenamente con lo que se predica de él. Evidentemente la existencia de este tipo de relaciones no impide la persistencia de los *hypokeimenon* ni la necesidad de seguir admitiendo las relaciones de participación, sino que simplemente conceptualiza estas relaciones metafísicas conforme a una nueva categoría metafísica. De todos modos la nueva solución tenderá a no absolutizar los *hypokeimenon*, como si realmente fuese el único fundamento de la realidad creada, y a no absolutizar las relaciones de participación como si el mundo fuese simplemente una parte física de Dios (p. 152). Más bien, una correcta interpretación de las relaciones de inherencia y de participación llevará a una visión jerarquizada del universo en la cual los seres inferiores no pueden existir sin los superiores y a su vez los superiores cumplen una función subsidiaria respecto a los inferiores. Por ello, en el esquema de la relación irrecíproca, el mundo no se puede conceptualizar sin una referencia a Dios, y los accidentes tienen que hacer referencia a una sustancia, como el cuerpo hace referencia al alma. Pero a su vez los superiores guardan una relación accidental y subsidiaria respecto a los inferiores; así Dios, de un modo no necesario sino libre contiene y hace referencia al mundo creado por él, al que con su providencia dirige hacia su fin natural; y el alma, incluso en estado de separación, hace referencia al cuerpo al que ha dado vida; y la sustancia hace referencia a los accidentes que participan de su propio ser; y el sentido de una frase hace referencia a los elementos que lo componen. Pero evidentemente no es igual el modo como se hacen referencia unos a otros, pues lo que para los inferiores es absolutamente esencial y necesario, para los superiores es simplemente accidental y no estrictamente necesario. De este modo la relación irrecíproca consigue dar una descripción del universo físico menos rígida que la aristotélica dando cabida a una participación gradual según la cual los seres tienen naturalezas y propiedades mutuamente compartidas con diverso grado de universalidad y de necesidad (pp. 185 ss.).

En los últimos capítulos se analiza la influencia que la teoría de la relación irrecíproca tuvo en la solución de algunos problemas de terminología metafísica y en la elaboración de nuevos paradigmas científicos. En primer lugar se examina el lento proceso de transformación de algunos términos filosóficos, como son los términos sustancia, naturaleza y esencia (pp. 199-200), y se describe la ruptu-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ra que se produjo entre la tradición latina y la tradición griega más inmediata. El primer término que sufrió esta transformación fue el término "fisis" que al ser traducido por el latino "natura", mantuvo su total generalidad y se utilizó para referirse indistintamente a los principios próximos y últimos de los seres que forman parte de la naturaleza material, llamándose sustancia física o simplemente sustancia, al sustrato propio de los cuerpos físicos que son sensibles. De este modo la tradición latina llamó *sustancia* a la forma sustancial de los seres sensibles, adquiriendo así el término sustancia un uso menos hipostasiado que el *hypokeimenon* aristotélico. Por ello San Agustín afirmará que Dios no se puede predicar el ser sustancia ya que no es un sustrato de ningún accidente. En cambio los latinos reservaron el término "natura" o naturaleza para referirse a la sustancia aristotélica entendida como *hypokeimenon*, es decir, como sujeto último del que se predican los movimientos y las propiedades de un ser. En este sentido el término naturaleza ya no sólo se aplica a las sustancias corpóreas sino también a las espirituales e incluso a Dios, ya que Dios tiene subsistencia y es un ser o esencia. Por último "el término ser o esencia siempre se refiere al uso inescindible en sentido moderno de esencia y existencia, la unión no atomizable de sujeto y acto, de subsistencia y movimiento, tratando simultáneamente de evitar los dualismos entre sustancias primeras y segundas, o entre el cuerpo como sustrato y el resto como predicado, o entre las esencias separadas de una parte y las existencias factuales de otra" (pp. 206-207). De este modo la esencia agustiniana manifiesta de un modo claro las implicaciones que la teoría de la relación irrecíproca supuso para la progresiva comprensión de la naturaleza; pues no sólo hizo posible la articulación de los diversos niveles de realidad en un todo unitario, sino que además permitió mantener las cotas de autarquía que Aristóteles introducía como fundamento de la realidad. Pero ahora inherencia y participación, autarquía y jerarquía no son categorías antagónicas sino distintos aspectos de una misma relación asintótica. De este modo se pone de manifiesto cómo, sin merma de la autonomía de cada ser, los seres creados están jerarquizados en diversidad de niveles de más o menos ser, de más o menos *esse*, entre los que existen auténticas relaciones de subodinación no sólo gnoseológica sino también ontológica, y unas relaciones recíprocas de mutua participación (p. 208).

Por último se acomete la parte más original y novedosa de la investigación: el análisis de las implicaciones que la relación irrecíproca mundo-Dios tuvo en la transformación de la imagen científica del universo físico y del propio método científico. Con razón se queja el autor del olvido sistemático que la escolástica (Gredt) y la historiografía moderna (Heidegger,

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Bultmann y Tillich) han tenido con este tema, olvidando la influencia que los conceptos cosmológicos han tenido en la concepción de las matemáticas o en las reflexiones acerca de la naturaleza de los números (pp. 242-343); así como en la crítica de algunos conceptos básicos de física, como son el infinito actual y potencial o la imagen cerrada del Cosmos-container griego (p. 253 ss.) o el ennoblecimiento del paradigma científico griego (pp. 257-258). Pues efectivamente, si se afirma que el mundo es una realidad inseparable de la divinidad y simultáneamente se afirma que Dios es Persona, y que, por tanto, tiene una capacidad de realizar una acción *ad extra* sin por ello decrecer en su ser (p. 275), entonces el universo físico aparece ennoblecido con algunos atributos divinos aunque limitadamente participados. Por ello el universo físico, aunque finito, sin embargo no es localizable, siendo por tanto ilimitado ya que ni siquiera se puede afirmar que Dios es el lugar del mundo (p. 88 ss.). Además, es potencialmente infinito, pues es la manifestación *ad extra* de la potencia infinita *ad intra* divina, existiendo una simple diferencia modal entre ellas (pp. 291 ss.). También es un Cosmos divino, pues es el ámbito de la libertad creadora de Dios y, por tanto, no debe ser juzgado con los rígidos esquemas de la necesidad metafísica aristotélica sino con los esquemas de la necesidad física dependiente en todo momento de la libertad divinas (pp. 295 ss.). Tiene además una Historia Natural, pues es un universo regido por unas leyes físicas no deterministas que dirigen su evolución de un modo providente hacia el cumplimiento de su fin natural; no se trata, pues, del desarrollo de un simple mecanismo tecnomórficamente producido, sino del desarrollo de un proyecto inteligentemente diseñado y libremente querido que recoge hasta en sus más mínimos detalles individualizadores la auténtica historia natural del Cosmos (p. 301). De este modo se consigue elevar la especulación acerca del Cosmos a un nivel superior haciendo de la cosmología una auténtica ciencia metafísica.

En conclusión: se trata de una investigación ambiciosa que consigue localizar una clave importante del desarrollo del pensamiento filosófico y científico, a la vez que permite establecer una nueva valoración de las aportaciones cosmológicas de la filosofía patrístico-cristiana. Evidentemente la investigación no pretende examinar la totalidad de los supuestos en los cuales se dan este tipo de relaciones; sin embargo se trata de un trabajo minucioso de investigación en el que se ponen de manifiesto las enormes dificultades que el pensamiento humano hubo de superar a fin de modificar el modo griego de concebir la naturaleza.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra