

RESEÑAS

Aranguren Echevarría, Javier: *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2000, 372 págs.

Aranguren plantea su estudio, centrado en un pensador medieval, no como una mera indagación histórica, sino como una ampliación de nuestra perspectiva.

La obra comienza poniendo ante nuestros ojos la imagen del héroe tal como aparece en la cultura griega. Ulises es un arquetipo de la ética clásica –en la que podemos incluir tanto a Aristóteles como a Tomás de Aquino– que no se conforma con la situación de hecho del hombre, sino que concibe la vida como un viaje con una dirección determinada, a lo largo del cual éste alcanza la plenitud. La ética clásica defiende que el desarrollo de cada persona no culmina en la madurez biológica, y ni siquiera en la incorporación cultural a una sociedad determinada. Donde realmente se juega su plenitud es en el rumbo que toma con su libertad.

La idea de un rumbo cuyo significado es independiente de nuestra libertad permite valorar las acciones y las disposiciones. Sólo porque existe el bien, tienen sentido las disposiciones que permiten alcanzarlo. La importancia del fin es abordada en esta obra estudiando la concepción tomista de la voluntad, que divide sus actos distinguiendo una orientación al bien, independiente de la elección, la *voluntas ut natura*, y una elección de los medios, la *voluntas ut ratio*.

Pero esta visión de la vida debe tarde o temprano enfrentarse con la evidencia de que el camino hacia el bien se encuentra erizado de obstáculos. La dificultad hace que no siempre acertemos, e incluso que nos retraigamos de lo que sabemos que es bueno. Por eso la ética de la virtud debe contar con el esfuerzo y con la lucha, al tiempo que revela su carácter aristocrático. El perfil del hombre bueno no puede ser deducido de la normalidad sociológica, sino que exige plantearse las exigencias reales de la naturaleza humana por difícil que sea alcanzarlas.

En este punto, es donde la ética aristotélica y la tomista revelan más claramente sus diferencias, que se deben sobre todo a concepciones distintas del mundo como marco en que se inscribe la acción humana. A abordar este tema se dedican las partes tercera y cuarta del libro.

La ética aristotélica propone un ideal exigente del hombre, pero no exento de dificultades. Por un lado, el autor insiste en la difícil conciliación entre los fines del hombre como animal racional y como animal político. Además, la ética aristotélica revela sus contradicciones cuando muestra su carácter intrínsecamente trágico. La felicidad no se puede alcanzar sino en una vida completa, al cabo de la cual el hombre ya no existe. Por si fuera poco, alcanzar una vida feliz parece exigir tal cúmulo de condiciones independientes de la propia iniciativa que la propuesta aristotélica amenaza revelarse poco útil para el común de los mortales.

El autor retoma por último a Tomás de Aquino como muestra de una concepción cristiana de la virtud en la que el marco de la vida humana cambia de sentido. Mantener que el fin del hombre es la posesión de Dios tiene como consecuencia para el cristiano subrayar su condición de peregrino y reforzar la conciencia de su debilidad natural: el bien que se pretende no se puede alcanzar acabadamente en esta vida, marcada por la debilidad, por el dolor y por la muerte, y, más radicalmente, porque aquello a lo que estamos llamados supera nuestras fuerzas. Esta condición paradójica del ser humano, que desea aquello que no puede por sí mismo alcanzar, se descifra a la luz de la gracia. Por eso el estudio filosófico que nos propone este libro debe culminar con una decidida incursión en la teología cristiana, donde la naturaleza y la gracia se engarzan en una extensión insospechada de la teoría aristotélica de la amistad: "Lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos lo es en cierto modo por nosotros".

En conclusión, Aranguren nos muestra en su libro cómo el pensamiento cristiano, aun ahondando la convicción de las dificultades de la tarea en que consiste vivir, ofrece un verdadero sentido a la virtud de la fortaleza entendida como capacidad de afrontar el mal. Al hombre contemporáneo, que a menudo busca la comodidad al precio de rehuir enfrentarse con el mal, le hace bien este viaje a través de la ética griega y la cristiana. En ellas puede descubrir que la fortaleza como virtud del héroe parte del reconocimiento del mal, pero sin ceder a la desesperanza o el cinismo, y nos permite ver que no cabe aceptar cabalmente al hombre sin decidirse a resistir el mal que lo acecha. Al mismo tiempo, pone ante nuestros ojos las deficiencias de todos aquellos intentos de elaborar una

BIBLIOGRAFÍA

ética que no tenga en cuenta la dificultad de ponerla en práctica. La visión cristiana del heroísmo, que orienta la condición guerrera del ser humano contra el mal que anida en cada uno de nosotros, y que propugna que la dignidad de cada persona es más valiosa que su vida, es en realidad el antídoto de todo totalitarismo y la condición imprescindible para que la reivindicación de libertad y dignidad no resulte un grito ineficaz. Nos encontramos, en definitiva, ante un hermoso libro, que aborda temas decisivos y palpitantes.

José Ignacio Murillo

Berg, Henk de / Schmidt, Johannes: *Rezeption und Reflexion. Zur resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns ausserhalb der Soziologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, 514 págs.

La teoría de sistemas de Niklas Luhmann se marcó tres objetivos complementarios, aunque aparentemente puedan parecer incompatibles, como se señala en la presentación: lograr armonizar una descripción sociológica de tipo externo, con una autodescripción científica de tipo funcionalista, que a su vez pretende llevar a cabo una reflexión autocrítica de tipo práctico, que ya está sobreentendida en aquella descripción externa inicial. Se pudieron mantener así las pretensiones de universalidad que aún hoy día sigue reivindicando la sociología, aunque reconociendo la fragmentación, la especialización y las limitaciones que los diversos sistemas culturales imponen a la efectiva realización práctica de este sistema *autopoiético*, aunque también permitan una mayor capacidad de reflexión sobre sí mismos. A este respecto, Kieserling señala el triple punto de vista externo, interno y reflexivo de la teoría de sistemas. Ziegert la contraposición entre el punto de vista teórico, sistemático y estrictamente jurisprudencial acerca del derecho. Gobel la separación entre la opinión pública y la historia de las ideas políticas, que se establece en teoría de sistemas. Berg la contraposición entre la teoría del arte, la hermenéutica literaria y la propia teoría de la comunicación. Dallmann la contraposición entre sociología de la religión, crítica del sentido y la propia reflexión teológica. Kaube la contraposición entre las ciencias económicas y la propia sociología comprensiva, integrándolas en una

BIBLIOGRAFÍA

filosofía de la cultura, similar a la de Max Weber y Parson. Corsi contrapone las nuevas tecnologías informativas, la teoría de la educación y un nuevo ideal de formación de tipo sociológico. Clam aborda de una forma decidida el problema de la fundamentación última en el pensamiento postmetafísico posterior a Heidegger, siguiendo la teoría de sistemas. Niels Weber aplica el constructivismo operativo de la teoría de sistemas a la formación de la opinión pública. Simon analiza las ciencias de la familia desde el punto de vista psicoanalítico y social. Blaich analiza los sistemas de ayuda social. Hellmann los movimientos sociales, desde una crítica de las ideologías, que a su vez exige la construcción de un nuevo sistema social funcionalista aún más diferenciado. Finalmente, Scherr y Dammann analizan el déficit humanístico y democrático que especialmente Habermas ha criticado a las *tecnologías sociales* de Niklas Luhmann, sin tener en cuenta la totalidad de sus propuestas.

Para concluir, una reflexión crítica: en la presente publicación sólo se recurre a la reflexión sobre el funcionalismo para volver a introducir aún con más fuerza los planteamientos sociologistas que se intentan contrarrestar. Esto es especialmente claro cuando se refiere a la religión, a la educación, o a la propia filosofía. No parece que en ningún caso la búsqueda de un sistema de compensaciones recíprocas permita encontrar el *punto medio ideal*, que sea capaz de dotar de sentido a estos distintos *sistemas autopoieticos* de identificación personal, como ahora se caracteriza a los diarios, a la confesión, etc., cuando simultáneamente el propio funcionalismo reconoce el carácter *fragmentario* de todos estos procesos, sin poder garantizar el logro de una *mejor comprensión* sino, en el mejor de los casos, de una simple *comprensión diferente*.

Carlos Ortiz de Landázuri

Donati, Pierpaolo: *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia depo-moderna*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, 245 págs.

La tesis básica de Donati en este libro es que, lejos de acercarnos hacia el “fin del trabajo” (Rifkin), la sociedad actual asiste a la emergencia de un nuevo sentido del trabajo. Los problemas que enfrentan las so-

ciudades post-industriales surgen de una concepción del trabajo como un recurso meramente instrumental, abstracto y mecánico –pura mercancía o “commodity”–. Por eso, gran parte de los remedios propuestos para combatir la desocupación son estériles o tienen efectos perversos. Según Donati, esta situación es debida a la ausencia del reconocimiento del trabajo como relación social entre productores, distribuidores, consumidores y otros portadores de intereses.

Decir que el trabajo es, ante todo, una relación social implica adoptar una amplia semántica de la actividad profesional, que trascienda la lógica funcional. El sistema económico actual subordina funcionalmente todos los recursos que emplea al afán de crecimiento y eficiencia, con lo que el trabajo humano no puede ser considerado más que como un instrumento al servicio del sistema, funcionalmente equivalente a cualquier otro recurso, como la tecnología productiva o de la información. No se trata de encontrar culpables a esta realidad, pues la especialización evolutiva de los sistemas sociales –según el análisis de Luhmann– responde más a una dinámica autopoietica que a una intencionalidad por parte de grupos sociales particulares.

Desde el punto de vista de la ocupación –prestación a cambio de salario– el trabajo es, obviamente, un factor de producción sujeto a las reglas del mercado, atenuadas por la legislación y los beneficios sociales adquiridos a lo largo del siglo XX. Sin embargo, es un hecho que el trabajo humano no se reduce a ser un mero recurso en el contexto de un sistema económico nacional o global. Es más, que el trabajo haya llegado a ser conceptualizado como mera prestación es la consecuencia de una específica construcción sociocultural de la conciencia occidental. Por eso mismo, la semántica del trabajo continúa abierta a procesos de morfogénesis cultural y estructural (Archer) a los que es preciso atender para hacernos cargo del estado actual de nuestras sociedades.

De esta forma, la relación social que llamamos trabajo no se reduce a la ocupación o al empleo, sujeto a vinculaciones estructurales (relación como *religo*). Incluye también una dimensión simbólica, una constelación de valor que no está determinada por el contexto estructural en el que surge (relación como *refero*). Así, se observa cómo los jóvenes que acceden por primera vez al desempeño de un puesto laboral buscan no sólo ni principalmente un salario en forma de dinero, sino también algo más profundo: la adquisición de una identidad social en referencia a su propio desarrollo personal y a su inserción en un contexto social de reconoci-

BIBLIOGRAFÍA

miento. El trabajo adquiere, así, el valor principal de implicación en la búsqueda de significados existenciales.

Por otra parte, como toda relación social, el trabajo ha de ser observado como un fenómeno emergente, no predecible desde las condiciones culturales y estructurales en las que se ejerce, precisamente porque es una actividad socialmente mediada, un hecho societario que adquiere nuevos valores mediante la interacción recíproca entre productores, distribuidores y destinatarios, de acuerdo con reglas, recompensas y sanciones siempre nuevas y cambiantes. Donati se extiende en la descripción de los procesos de morfogénesis cultural y estructural en las sociedades contemporáneas para mostrar cómo nuevas características del trabajo van desplazando a las propias de la época moderna: el trabajo asalariado, abstracto, rígido, instrumental, útil individualmente y medido según un tiempo cuantitativo, va dejando paso a formas de trabajo cada vez más autónomo, concreto, flexible, expresivo, útil socialmente y medido en tiempo cualitativo.

De hecho, la lógica relacional por la que se rige el trabajo ya no se limita a la lógica del capital instrumental. Nuevas formas de capital han hecho su aparición en los sistemas económicos, hasta el punto de diferenciar internamente las estructuras empresariales. Donati menciona como particularmente relevantes, el capital político –la capacidad de movilizar en consenso recursos materiales y humanos hacia un proyecto empresarial–; el capital social –redes de acción empresarial basadas en la confianza y la reciprocidad–; y el capital cultural (o intelectual) –habilidades y capacidades personales de los profesionales–. La consecuencia más sobresaliente de este proceso de diferenciación es la especificación de diferentes lógicas económicas ya no orientadas funcionalmente hacia los resultados financieros inmediatos, precisamente porque el intercambio social en cuyo seno se produce y reproduce se guía por diferentes medios de intercambio –formas de “dinero” no monetario– y por patrones de valor alternativos.

En definitiva, la complejidad de la sociedad actual muestra la insuficiencia del concepto industrial de trabajo como ocupación asalariada. A partir de los principios de su “sociología relacional”, Donati ilustra un aspecto central de nuestra forma de vida y aporta criterios para orientar las iniciativas públicas y privadas que la crisis presente del trabajo exige.

Pablo García Ruiz

Fidora, Alexander / Niederberger, Andreas: *Von Bagdad nach Toledo. Das 'Buch der Ursachen' und seine Rezeption im Mittelalter*, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, excerpta classica, Frankfurt am Main, 2001, 270 págs.

Se trata esta de la primera edición latino-alemana del texto del *Liber de Causis*, que avanza –en el orden de la consulta de manuscritos– sobre la publicación del texto, en 1882, realizada por O. Bardenhewer, la cual incluía además el tratado en árabe. La edición que reseñamos ha tenido en cuenta asimismo las traducciones más actuales del libro a lenguas modernas. Para el medievalista, consta sobradamente la importancia del *De Causis*, donde concurren los motivos fundamentales del pensamiento platónico, de la filosofía aristotélica y del posterior neoplatonismo; y que además supone una sistemática contribución a los grandes debates de la filosofía y de la teología durante los siglos XII, XIII y XIV, como señala M. Lutz-Bachmann en el prólogo a esta nueva edición.

Como señalan los autores en el capítulo que da título al libro, *De Bagdad a Toledo*, el texto del *Liber* posee en su núcleo la principal cuestión que se ha planteado la metafísica desde su inicio en Grecia, esto es, la relación entre lo uno y lo múltiple; y, de un modo más específico, el problema de la inclusión de la unidad en la multiplicidad, con objeto de dar un estatuto ontológico propio a la última. Se trata de la cuestión que en toda la Edad Media es afrontada desde la pregunta por la relación entre el Dios único, origen de la creación, y la diversidad de las criaturas del mundo.

La tan debatida cuestión acerca de la autoría del *Liber de Causis* se encuentra expuesta con claridad y precisión, atendiendo a los hitos históricos principales. Cabe destacar en este punto las traducciones al latín realizadas por Gerardo de Cremona (s. XII) y por Guillermo de Moerbeke (s. XIII), las cuales contribuyeron definitivamente a alejar la sospecha de que se tratase de una obra de Aristóteles, así como, en la posteridad, a eliminar la conjetura de Proclo como autor del mismo. Y ello a pesar de la cercanía de algunas de sus proposiciones a las tesis de la *Elementatio Theologica*, asunto advertido hacia 1272 por Tomás de Aquino.

Un capítulo aparte constituye el estudio de la recepción del *Liber de Causis* en los siglos XII y XIII; donde se aborda la entrada del libro en el Toledo del siglo XII –a través de las traducciones del árabe al latín– y su lectura en el París de finales del s. XII y el s. XIII, a través de autores como: Alanus de Insulis, Pseudo-Enrique de Gante, Rolando de Cremona

BIBLIOGRAFÍA

o Siger de Brabante. Hasta llegar a advertir su influencia en autores posteriores, como Meister Eckhart.

La edición establece el texto latino y su traducción al alemán, incluyendo un breve comentario a cada uno de los capítulos; estudio que tiene en cuenta las investigaciones nodales al respecto. Incluyendo finalmente la bibliografía más significativa, así como un registro de los autores clásicos, cuyo pensamiento debe entenderse relacionado a las proposiciones establecidas en el *De Causis*. Supone el libro una buena y erudita introducción para el estudio de la actual cuestión sobre la polémica del también llamado *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*.

M^a Jesús Soto Bruna

Gutting, Gary: *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 419 págs.

Gary Gutting, a través de doce capítulos, divide el siglo XX (1890-1990) en tres grandes períodos, destacando dos rasgos básicos: la reflexión acerca de la libertad humana y el creciente impacto que la metodología de la ciencia.

a) *La tercera República* (1890-1940). Entonces se hicieron presentes diversas tradiciones de pensamiento espiritualista, como Ravaisson, Renouvier, o idealista, como Lachelier, Boutroux, o simplemente vitalistas, como Bergson, o netamente cristianas, como más tarde Blondel, Maritain o Marcel. Se considera la libertad como un tema convergente común a las distintas tradiciones de pensamiento, aunque cada una propusiera al final una solución muy distinta. Por su parte Poincaré, Duhem, Meyerson, Brunschvicg, Bachelard dieron más importancia a la *historia de la ciencia* y al análisis de los *conceptos* que al de las teorías.

b) *El existencialismo francés* (1940-1960). Resaltó el lugar ocupado por la *libertad humana* en la propia descripción fenomenológica de la existencia en general, o en la configuración de lo femenino en particular, o en la percepción del propio cuerpo de cada uno en singular, como respectivamente pusieron de manifiesto Sartre, Beauvoir y Merleau-Ponty. En todos estos casos ejerció un gran impacto la relectura de Marx a partir del joven Hegel propuesta por Kojeve, Wahl, Breton o el propio

BIBLIOGRAFÍA

Nizan, en los años 30, sin depender ya de Husserl, como también ocurrió en Heidegger.

c) El *estructuralismo* (1960-1990) llevó el análisis explicativo de los conceptos más allá de donde hasta entonces lo habían hecho los fenomenólogos, sin quedarse simplemente al nivel de una simple comprensión de las teorías, como de hecho ocurrió en Lévi-Strauss, Cavailles, Canguilhem, Serres, Althusser, Lacan, Kristeva y Barthes, o más tarde, en Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze e Irigaray. En todos estos casos se hizo una relectura del último Heidegger, volviendo en gran parte a los planteamientos de Nietzsche para, de este modo, demostrar la prioridad que los procesos de deconstrucción conceptual tienen sobre el propio análisis existencial. De todos ahora se comprueba cómo en esta misma época Levinas y Ricoeur mantuvieron una reflexión sobre los temas filosóficos clásicos de la tradición francesa.

Para concluir una reflexión crítica: Gary Gutting formula con frecuencia juicios despectivos respecto de autores que, en su opinión, no aportaron nada, o incluso defendieron planteamientos católicos totalmente desfasados. Sin embargo, a la vez confía en que se pueda llegar a hablar del siglo XX como *el siglo de oro* de la filosofía francesa, dada la proliferación de autores y tendencias que ha habido, confiando en que muchas de aquellas filosofías puedan volver a resurgir de nuevo.

Carlos Ortiz de Landázuri

Hempel, Carl Gustav: *The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Explanation, and Rationality*; Fetzer, James H. (ed); Oxford University Press, Oxford, 2001, 423 págs.

James Fetzer ha seleccionado 20 artículos de Hempel (1905-1997), ordenándolos en cinco capítulos, sin seguir un orden cronológico. 1) *El significado cognitivo*. Se analiza la naturaleza de las verdades matemáticas, el problema de la inducción y la estructura matemática de las teorías científicas, en sí mismas consideradas y en relación con la experiencia, en la medida que a su vez son el fundamento del modelo de cobertura legal, sin recurrir a criterios meramente éticos o decisionistas, como pretendió

Popper, o simplemente lógicos, como pretendió Carnap. 2) *Explicación y predicción*. Se analiza el modelo subsuntivo de cobertura legal, siguiendo un método nomológico deductivo, para lograr así una justificación de las explicaciones probalistas o estadísticas, sin admitir una asimilación con el silogismo práctico, como pretendieron Scriven y Dray. 3) *Las teorías científicas*. Se comprueba la viabilidad de un modelo *reduccionista* de la comprensión intersubjetiva a una simple explicación causal humeana, sin admitir unos *principios puente* que, en su opinión, tienen un carácter más psicológico que estrictamente científico. 4) *La explicación de la conducta*. Se justifica una extrapolación de estas propuestas al caso de las ciencias sociales y de la historia, en polémica con Dray, Peters, Jeffrey o Salmon, separando claramente este tipo de explicación científica de los *motivos meramente psicológicos*, como ya hicieron Ryle y Neurath, sin compartir el decisionismo metodológico de Popper y sus seguidores. 5) *La racionalidad científica*. Se justifican los límites del propio modelo subsuntivo respecto del problema de la inducción. Se generan así los consiguientes ámbitos de vaguedad, aunque no se ve en ello un defecto formal insuperable, siempre que los principios empiristas queden a salvo.

Para concluir una reflexión crítica: ¿realmente las propuestas de Hempel fracasaron, como ahora se sugiere en la introducción? Hempel fue un autor que, como con frecuencia él mismo reconoce, no logró dar una solución satisfactoria a los numerosos problemas con que se enfrentó el 'Nuevo dualismo', que él mismo inició, quizás sin saberlo. Su radicalismo empirista siempre depende de una interpretación humeana muy estricta de la relación causal, sin admitir el papel que puede desempeñar la lógica modal y el silogismo práctico para justificar este mismo tipo de procesos, como en cambio terminaron aceptando la mayoría de sus seguidores, incluido von Wright, especialmente en el ámbito de las ciencias humanas y sociales. Sin embargo, Hempel tuvo el mérito de localizar los posibles caminos por donde la racionalidad humana se puede extraviar con relativa facilidad cuando trata de localizar de un modo reflexivo los presupuestos del método científico, aunque al final no lograra encontrar la justificación última del modelo que él mismo con gran honradez propuso.

Carlos Ortiz de Landázuri

Kenny, Anthony John Patrick: *La metafísica de la mente*, Paidós Studio, Traducción de Francisco Rodríguez Consuegra, Buenos Aires, 2000, 220 págs.

Anthony Kenny es un filósofo que no requiere demasiadas presentaciones puesto que su obra es harto conocida en el ambiente filosófico actual. Este ex sacerdote de la Iglesia Católica y doctor en teología, realizó su primer aporte a la filosofía con su tesis doctoral realizada en Oxford sobre “La intencionalidad de los verbos psicológicos”.

Siempre interesado por la especulación sobre temas de religión, historia de la filosofía y filosofía de la mente, se introduce de lleno en la tradición analítica contando así con un importante elemento de reflexión filosófica. De hecho, él sostiene que “el estudio del lenguaje es una herramienta filosófica útil” y que “el hombre es fundamentalmente un animal que utiliza el lenguaje”. Así, fuertemente influido por sus maestros de Oxford entre los cuales cabe citar a Ryle, Austin y Strawson entre otros, e introducido por Geach y Anscombe en el estudio de Frege y Wittgenstein, lee a Aristóteles y a Tomás de Aquino, quienes, pasados por la criba del mejor pensamiento analítico, recobran vida, fresca y actualidad.

“La metafísica de la mente”, básicamente se configura siguiendo los lineamientos del texto de Ryle llamado “El concepto de lo mental” (1949), y consta de diez capítulos que paso a describir sucintamente.

El primer capítulo titulado “El mito de Descartes”, pretende, por un lado, refutar el dualismo interiorista y privatista que coloca en órdenes separados la realidad mental y la física, afirmando la primacía absoluta de la mente sobre el mundo físico; y, por el otro, el conductismo que, surgido como reacción al cartesianismo, se ubica en las antípodas del mismo negando la existencia del reino mental en su conjunto. Ninguna de las dos posiciones permite, según Kenny, una justa comprensión de la esencia de la mente humana.

Cabe aclarar que esta disputa, se ubica en el marco de la aparición de un fuerte neocartesianismo surgido en las últimas tres décadas y entre cuyos exponentes se encuentra el lingüista Noam Chomsky.

El segundo capítulo se titula “Cuerpo, alma, mente y espíritu”. En él, nuestro autor intenta responder a la pregunta ¿Qué soy? –emanada casi espontáneamente del “Cogito, ergo sum” de Descartes–, argumentando en favor de la unión intrínseca existente entre las que, para Kenny, constituyen las cuatro dimensiones del ser humano.

Los capítulos tercero y cuarto denominados respectivamente “La voluntad” y “La emoción”, son desarrollados de manera bastante similar, realizando una minuciosa explicación sobre la naturaleza de ambos estados mentales. En el tercer capítulo, Kenny polemiza contra las dos posiciones que han tenido mayor predominancia en la tradición filosófica moderna: el interiorismo y el exteriorismo. Y en el cuarto, como digo más arriba, indaga sobre la naturaleza de las emociones, pero principalmente atendiendo a los modos lingüísticos como son expresadas. Aquí también se cuestiona la posición cartesiana.

El apartado quinto se titula “Habilidades, facultades, capacidades y disposiciones”. En él, Kenny rescata vigorosamente la doctrina aristotélica, recuperando sus agudas distinciones en contraposición a ciertas reducciones e identificaciones realizadas por el cartesianismo, el conductismo y el materialismo. Sin dudas constituye, en palabras del mismo Kenny, “...el capítulo más importante del libro...”.

En el capítulo sexto, se trata el tema: “El yo y el autoconocimiento”. Aquí el autor examina la naturaleza del autoconocimiento y argumenta contra una difundida noción contemporánea del “yo”, en la que ciertos filósofos lo presentan como a una enigmática entidad metafísica, diferente del ser humano que refiere a ella, pero oscuramente vinculada a él. Tal posición, según el autor, constituye un mito y “...por tanto ha de rechazarse como un monstruo metafísico...”. Dicha crítica está orientada desde tres perspectivas: la gramatical, la epistemológica y la psicológica.

Los capítulos séptimo, octavo y noveno, denominados “La sensación y la observación”, “La imaginación” y “El intelecto” respectivamente, se caracterizan por ser aquellos en los que Kenny más se distancia de su maestro Ryle luego de un exhaustivo análisis de cada una de esas capacidades y facultades.

Y finalmente, el capítulo diez, titulado “La psicología”, indaga sobre las distintas modalidades de optimismo científico, que en términos generales se asienta sobre la idea de que la ciencia podrá algún día dar cuenta del funcionamiento de la mente. Aborda entonces, los diferentes tipos de determinismo científico y el problema de la libertad, entre otras cosas. Tal problemática lleva también a Kenny a plantearse la pregunta acerca de cuál es el lugar de la filosofía en todo esto.

“La metafísica de la mente” es, en conclusión, una obra de sobrada estatura filosófica, que realiza consistentes aportes a partir del modo eficiente con que el autor hace participar a los clásicos en su intento por

solucionar algunos de los problemas más candentes que hoy se plantean en el ámbito de la filosofía de la mente y de la acción.

Leandro M. Gaitán

Melendo, Tomás: *Introducción a la filosofía*, Colección Iniciación filosófica, Eunsa, Pamplona, 2001, 207 págs.

Tan lejos se encuentra la historia de la filosofía de constituir un museo del pensamiento como la propia filosofía de componer un simple elenco de opiniones más o menos verosímiles. Filosofar es comprometerse con el pensamiento. De esta suerte, ningún filósofo puede presentar la filosofía sin esclarecerla con una luz muy particular, que es la de su propia filosofía. Incluso cuando por modestia se obliga a desempeñar el papel de profesor, lo que desarrolla a pesar suyo es una obra de filosofía. Ahí radica la singularidad de Tomás Melendo en este nuevo libro. Los que tengan la suerte de entrar en la filosofía dejándose guiar por un maestro tan experto y agudo, sin duda serán reconfortados al sentirse sostenidos por mano tan segura. El Profesor Melendo los previene, por otra parte: si la filosofía comienza con el azoramiento, la perplejidad y el sobresalto, no es para dejarse paralizar sino, muy al contrario, para librarse de ellos. Si no fuera para descubrir la verdad, ¿qué sentido tendría el filosofar? Lejos de ponernos en guardia contra el dogmatismo que amenaza a todo filosofía, Tomás Melendo lo concibe más bien como la promesa que debería sostener a aquél que filosofa.

Para penetrar a sus lectores con el sentido de la filosofía, Tomás Melendo procede como un gran señor que los recibe en sus vastos dominios. En primer lugar, les hace dar un vistazo al conjunto, de modo que perciban sus grandes perspectivas, su estructura, su relieve, sus comarcas. En cuarenta páginas, les presenta, a vista de pájaro, más de veinticinco siglos de historia. Se trata de un fresco, cuyos momentos principales se destacan como tantas otras figuras. Al término, nos encontramos instruidos sobre la función de la filosofía, sus distintos estilos y sus principales riesgos. Tras de lo cual pueden dar inicio los asuntos serios. La única cosa seria: una filosofía verdadera que asegure nuestra salvación, conduce nuestra existencia y nos procura tantas certidumbres como se pueden esperar de ella.

Pues, en efecto, la segunda parte de la obra estudia las principales cuestiones planteadas al filósofo. Los distintos géneros de conocimiento, los diversos estatutos de la verdad –ya se trate de ciencias, de la filosofía, de la religión–, las relaciones entre razón y fe, todos los temas que inciden con fuerza en la existencia humana son analizados y esclarecidos.

Si lo siguen, los lectores de Tomás Melendo no podrán reprochar a la filosofía no saber responder a los interrogantes que sólo ella es capaz de suscitar. Estas respuestas nunca se alejan de la enseñanza de la Iglesia. Pues el autor no disimula ni sus principios ni su método ni sus fuentes. Todo este edificio filosófico se despliega en la posteridad del tomismo y de la línea recta marcada por la encíclica *Fides et ratio*. Como consecuencia, los cristianos deberían sentirse confortados en su fe. Tras las huellas de San Agustín, de Santo Tomás, Pascal, Malebranche, Gilson, Maritain, Cardona, etc., es toda una filosofía cristiana la que aquí se expone. Pues la fe no repudia a la filosofía más de lo que la filosofía pudiera rechazar a la fe. Más aún, al dirigirse a la universalidad de la humanidad entera, la verdad revelada por la Palabra goza de la misma amplitud que la descubierta por la razón.

Además de por su elegancia y claridad, este escrito inspirado en la tradición más pura asombrará sin duda a sus lectores por su vivaz y combativa participación en los debates más recientes sobre los logros y peligros del mundo contemporáneo. De modo que se lee simultáneamente como un tratado y como un ensayo. Se anuncia como una iniciación. Al cerrar la obra, el iniciado se descubrirá a la vez un poco más filósofo y un poco más firmemente cristiano.

Con todo, tal vez esté yo un poco menos persuadido que el autor del giro antropológico de la filosofía moderna. Pues la idea de infinito en Descartes precede a la de toda cosa finita e incluso a la del propio yo; y sólo Dios ha podido depositarla en mí como “el sello del obrero en su obra”. Según Malebranche, yo no puedo ver la inmutabilidad y la extensión infinita de todas las ideas sino en un ser él mismo inmutable e infinito. De suerte que todos los espíritus se hallan naturalmente unidos al Verbo divino en la contemplación de la verdad. En cuanto a nuestra voluntad, es Dios quien la coloca en nosotros como un impulso hacia el bien en general, es decir, hacia Él mismo. Por fin, sólo Dios es causa eficaz. Es Él quien obra todo en todo: cuando miro un objeto, es Él quien me lo hace ver; y cuando quiero elevar mi brazo, es Él quien lo levanta. No creo necesario evocar a Spinoza, que hace del hombre un modo finito de los atributos divinos... Sé bien que la mayoría de los comentaristas

comparten el juicio de nuestro brillante autor. Sin embargo, me parece que, mirando la cuestión desde más cerca, los textos se resisten un tanto.

Pero estimo un deber recordar que Tomás Melendo no dispone más que de cuarenta páginas para hacernos sobrevolar toda la historia de la filosofía. Es una apuesta que más bien hay que admirar, a la vista de los magistrales resultados obtenidos.

Nicolás Grimaldi

Piá Tarazona, Salvador: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la «Antropología trascendental» de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001, 478 págs.

Así como Leonardo Polo escribió en su día (1964) un libro central, *El acceso al ser*, donde desarrolla su método filosófico, y más tarde (1965) otro donde expone la temática, *El ser*, Salvador Piá ofrece en la I Parte de esta investigación el acceso a la temática antropológica: el descubrimiento del método dual, un hallazgo de primera magnitud, y en la II Parte expone el núcleo de la antropología trascendental descubierta por Polo y continuada por él. Cada parte podría constituir un libro por separado, aunque su unidad es palmaria.

El libro, en rigor, no defiende “una tesis”, sino un cúmulo ingente de tesis de mucho nivel filosófico. Unas lo son de teoría del conocimiento, otras de metafísica, y unas terceras de antropología trascendental, pues el autor es muy versado en cada una de estas disciplinas teóricas y sobresalientes de la filosofía. De entre las tesis propuestas, algunas son axiomatizables, es decir, susceptibles de exponer de tal modo que se vea de modo claro su evidencia y su no admisión de contrario. Además, el autor ha sido capaz de traducirlas de modo axiomático. Como axioma central temático de la antropología Piá Tarazona establece que “el hombre es un ser dual”. Descubre un método de alcanzar las dualidades que caracterizan al acto de ser personal humano, método que es dual, al que así llama, y que continúa el método de hacer filosofía descubierto por Leonardo Polo, al que éste denominaba “abandono del límite mental”, es decir, abandono de la exclusividad del conocimiento objetivo o del conocer según objeto pensado. El uso de ambos métodos es de ejercicio libre, pero se emplea más la

libertad en el desarrollado por Piá que en el descubierto y ejercido por Polo. Si son libres, ello indica que no son racionales, donde impera el ámbito de la necesidad. Tampoco significa esto que sean irracionales, sino que están al margen del alcance cognoscitivo de la razón, puesto que son personales, dado que la persona humana como ser cognoscente es y se sabe superior a su razón y es libertad.

La I Parte del libro consta de tres capítulos y la II Parte de cuatro. Cada una de ellas está precedida por una introducción. La I Parte es metódica. Trata del método de acceso a las dualidades trascendentales de la persona humana. Se denuncia la inoportunidad de abordar el estudio del ser humano desde la mismidad (que caracteriza al objeto pensado) o desde la identidad (constitutiva de la divinidad). Con ello, de paso, se salva a la metafísica del precario estado actual en la que se encuentra sumida, a saber, un modo de saber prematuro que no trasciende la mismidad del pensamiento objetivo y que por ello cede al monismo.

La II Parte es temática. Trata de las dualidades trascendentales de la persona humana, es decir, no de las dualidades de la naturaleza humana o de lo común al género humano (sentidos externos-sentidos internos, sentidos-apetitos, sentidos-razón, apetitos-voluntad, razón-voluntad, varón-mujer, etc.), ni de las dualidades de la esencia humana, esto es, del perfeccionamiento dispar que cada persona educe de su inteligencia y de su voluntad (objetos conocidos-operaciones inmanentes de conocer, actos-hábitos, hábitos teóricos-hábitos prácticos, actos de querer-virtudes, etc.), sino de esas dualidades insertas en el corazón humano que caracterizan al ser personal, a saber: coexistencia-con, libertad, conocer personal y amar personal.

El lenguaje del libro es técnico, preciso. Difícil de entender, por tanto, para los no iniciados en el léxico poliano. Ahí radica el motivo de que, seguramente, el libro tenga un grupo de lectores más bien reducido y selecto, pues no se trata de una exposición sencilla del planteamiento poliano, sino de una profundización y prolongación de él en sus mismos términos. Ése ha sido, por lo demás, el ancestral reparo que muchos lectores han mostrado a los escritos de Polo. Tampoco este libro pretende traducir los logros polianos a un mayor número de pensadores, sino ahondar en lo descubierto por el maestro. Por lo demás, con las casi 500 páginas de pensamiento, al que podemos calificar de duro, no parecía oportuno plantearse la explicitación, el 'asencillamiento' de lo arduamente alcanzado. Esperemos que tal tarea el autor la lleve a cabo por otros escritos o derroteros.

BIBLIOGRAFÍA

Por otra parte, el manejo de las fuentes polianas es excelente, y las referencias a la filosofía tradicional suficientes, tanto a pie de página como en la bibliografía que se incluye al final del texto. Su redacción —como se ha indicado— es muy densa y certera, *more* aristotélico. La claridad en la exposición de los puntos centrales es, para quien esté hecho a la filosofía poliana, como la procedencia del propio autor, a saber, mediterránea. La obra está escrita, por lo demás, con verdadero afán sistémico. Abre muchos caminos de investigación en temas capitales respecto de los que arroja claridad, y ofrece multitud de temas sugerentes a desarrollar. En suma, al margen de la bibliografía, contamos con 450 páginas que no admiten desperdicio para los pensadores de mayor calado que pretendan continuar la antropología de mayor hondura.

Juan Fernando Sellés

Tomasello, Michael: *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, 248 págs.

Los orígenes culturales de la cognición humana es el resultado de la extensa trayectoria investigadora desarrollada por Michael Tomasello en el *Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology*, en Leipzig. En esta obra, Tomasello plantea su teoría sobre el origen y desarrollo de la cognición humana a la luz de la evidencia sobre la evolución de las especies, el desarrollo ontogenético del hombre y los procesos histórico-culturales. Su argumento central es que son los procesos de socialización del ser humano, y no las adaptaciones biológicas directamente, la causa de la mayoría, o de todas, las habilidades cognitivas específicas del *homo sapiens*.

El planteamiento de partida es el siguiente: existe un problema en la evolución biológica del hombre que no se puede resolver ni por mutaciones genéticas ni por selección natural, el problema del *tiempo*. Cada cambio biológico exige tal inversión de tiempo que es imposible explicar cómo en unos pocos millones de años las habilidades cognitivas del *homo sapiens* han podido diversificarse tanto, haciéndose más específicas y elaboradas. Según Tomasello sólo un “mecanismo biológico” es capaz de ocasionar esta clase de cambios: la *transmisión social o cultural*, cuyas

escalas de tiempo son mucho más rápidas que las de la evolución orgánica. Este mecanismo *acumula* modificaciones en el tiempo y se caracteriza, no sólo por la invención creativa, sino, ante todo, por la capacidad del ser humano de *aprender* las habilidades y los conocimientos fielmente transmitidos por sus predecesores de un modo que no lo hacen otras especies animales –efecto *ratchet*–; es más, muchos primates no humanos producen innovaciones en su comportamiento inteligente pero no logran una *evolución cultural acumulativa*. Ahora bien, la pregunta es: ¿qué capacita al hombre –y no al animal– para el *aprendizaje social*? Y aquí es donde –en mi opinión– Tomasello plantea de forma más sugerente su argumento sobre las teorías evolucionistas y su relación con la cultura: el aprendizaje social es posible gracias a la habilidad específica de los organismos individuales para concebir a sus congéneres como seres con una vida mental *intencional* igual a la propia, que les permite aprender no sólo del otro sino con el otro, es decir, a través de procesos de *sociogénesis* mediante los cuales varios individuos crean algo juntos que uno por sí sólo no hubiera podido crear. Esta nueva forma de *cognición social* resuelve el problema del tiempo porque supone una, y sólo una, adaptación biológica que podría haber ocurrido en cualquier momento de la evolución biológica humana, y que, además, no crea nuevas habilidades cognitivas de la nada, sino que, más bien, transforma las habilidades cognitivas ya existentes mediante procesos de *evolución cultural acumulativa* y *sociogénesis*; y esta transformación se da en el tiempo histórico, no en el evolutivo, donde pueden ocurrir muchas cosas en tan sólo unos cientos de años.

Pero esta capacidad cognitiva que faculta para el aprendizaje social no aparece por arte de magia en la ontogénesis humana, sino que “inicialmente aparece alrededor de los nueve meses de edad, pero su poder real comienza a manifestarse gradualmente sólo cuando los niños son capaces de manejar con agilidad las herramientas culturales de acuerdo con su capacidad de comprensión, la más importante el lenguaje”. De ahí que en los capítulos centrales Tomasello describa, para los más escépticos, el curso del desarrollo mental del ser humano en un entorno cultural que le capacita para beneficiarse de las habilidades y conocimientos acumulados por su grupo social, esencialmente, a través del lenguaje. El aprendizaje del lenguaje, según el autor, hace que las representaciones mentales adquieran nuevas propiedades en virtud de que representan símbolos y pueden mediar el pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

La contribución de Michael Tomasello a la filosofía de la mente y del lenguaje se debe a que gran parte de su teoría sobre la cognición humana es un constante esfuerzo por superar las ideas innatistas y biologicistas sobre la mente y el lenguaje. Tomasello aporta una gran cantidad de datos acerca de cómo los procesos históricos y ontogenéticos no sólo no están determinados por la adaptación biológica del ser humano, sino que influyen directamente en los procesos que forman las características universales específicas de la cognición humana.

Belén Pascual

Urabayen Pérez, Julia: *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Eunsa, Pamplona, 2001, 381 págs.

Estamos ante una publicación de primera calidad, fruto de la tesis doctoral de su autora. Un estudio muy trabajado en sus documentos, presentado de modo ordenado y riguroso, claro para todos aquellos que se dediquen a la *Antropología*, e inteligible para quienes tengan inquietudes acerca del conocimiento de la persona humana.

El pensador escogido, Gabriel Marcel, no tiene nada que envidiar, en cuanto a antropología se refiere, a los demás antropólogos de su contexto histórico en el s. XX. Se presta a sacar mucho partido de su obras, por lo intuitivo y penetrante acerca de la naturaleza humana, e incluso respecto de la intimidad personal, debido, seguramente, a la estrecha unidad en él entre pensamiento y vida. Pues bien, este libro es una excelente síntesis de la antropología de este filósofo.

El libro se abre con una breve *Introducción* bio-bibliográfica sobre el itinerario intelectual de Marcel y de su contigüidad con el pensamiento de otros filósofos de la época. A esas páginas siguen 5 capítulos, de parecida extensión cada uno. El capítulo I, *La encarnación: el hombre como ser corpóreo*, estudia la concepción marceliana de la corporalidad humana, la sensación, el tener según el cuerpo, y lo que él designa como “encarnación”. Al final del capítulo asistimos a unas consideraciones críticas en torno a estos puntos. El capítulo II, *La itinerancia: el hombre como ser temporal*, centra la atención en la realidad del tiempo, en especial del humano, y las diferentes maneras de vivirlo según Marcel, a saber, como cerrado o como abierto. Tras ello se atiende a las formas de superación de la temporalidad para acceder al *ser*, y la ventajosa concepción no sustan-

cialista de la persona, esto es, su estudio como ser *espiritual*. El capítulo III, *La intersubjetividad: el hombre como ser abierto*, está dedicado a temas como la “respuesta”, la “invocación”, el “encuentro”, así como al sentido de la muerte y a las diversas formas de *intersubjetividad*: la familia, la comunidad humana y la relación con Dios. Tal vez radique aquí la aportación antropológica más trascendental del Marcel, pues considera la persona como *coexistencia*, aunque él la capta únicamente como apertura hacia los demás. La coexistencia para él no es la mera convivencia, sino que la persona humana es *ser-con* personas distintas.

El capítulo IV, *La intimidad: el hombre como ser personal*, trata temas tan centrales como la “vocación”, la libertad, los valores, la apertura a la trascendencia, la “*imago Dei*” humana, los actos personales, etc. El capítulo V, y último, *Análisis fenomenológico de la situación del hombre contemporáneo*, es una radiografía ajustada que Marcel bosqueja de la crisis filosófica de la primera mitad del s. XX, marcada por temas tales como la “muerte de Dios”, la “objetivación del hombre” y “des-humanización del mundo” en la era industrial y técnica, la “degradación del hombre” por el “espíritu de abstracción” y las “técnicas de envilecimiento” (tales como la propaganda, el fanatismo, la ideología, la necesidad de seguridad y bienestar, etc.). Cierra el capítulo apelando al arma de la filosofía para la defensa de lo humano en el mundo. A los precedentes capítulos se añaden unas sintéticas *conclusiones* y el elenco de la exhaustiva *bibliografía* consultada.

Tras la lectura de la antropología de Marcel también quedan en el aire ciertos interrogantes: a) algunos *metódicos*, tales como si es la *razón* la que se sitúa más allá de sí al ponerse límites o se trata de otra instancia cognoscitiva superior a la razón la que pone límites a esta potencia; la oscilación entre los términos *ser* y *existencia*; b) otros *temáticos* tales como si se admite que el *yo* participa del *ser* ¿es acaso el *yo* un trascendental?; el señalar que lo *universal* es el *espíritu*; la falta de suficiente distinción entre *sabiduría natural* y *sobrenatural*, etc. Con todo, la antropología de Marcel es una de las mejores del s. XX, y este libro constituye un testimonio de excepción de su valor y alcance. En suma, al margen de la colmada *bibliografía*, mucha de ella cotejada incluso en la propia casa de la familia de Marcel, con quien la autora guarda probada amistad, contamos con unas 350 páginas de pensamiento antropológico que no admiten desperdicio.

Juan Fernando Sellés

De Waal, Cornelis: *On Peirce*, Wadsworth / Thomson Learning, Belmont, CA, 2001, 91 págs.

El presente volumen forma parte de la *Wadsworth Philosophers Series*, cuyo objetivo es brindar un conocimiento profundo, pero al mismo tiempo breve y accesible, del pensamiento de los filósofos más importantes a lo largo de la historia, a través de la publicación de pequeñas obras introductorias realizadas por especialistas en cada uno de los filósofos. Cornelis de Waal es un experto conocedor del pensamiento de Charles S. Peirce (1839-1914) que trabaja en el *Peirce Edition Project* (Indiana University) como responsable de la reconstrucción y del fechado de los manuscritos de Peirce. El libro, organizado en diez capítulos, presenta los elementos clave del pensamiento de Peirce y pone en relación unos con otros, tomando como guía su división de las ciencias.

Luego de presentar en el primer capítulo un panorama general de la vida y la obra de Peirce, de Waal dedica el segundo capítulo a la matemática, pues en su división de las ciencias Peirce considera a la matemática como la ciencia básica sobre la que se construye la totalidad del sistema del conocimiento humano. Ello explica que este segundo capítulo lleve por título *A New List of Categories*, que es el título de una de las obras filosóficas fundamentales de Peirce en las que trata las tres categorías que son los fundamentos de su sistema filosófico, y de toda la realidad actual o posible, pero que Peirce las deriva de la matemática, concibiéndola de manera semejante a la pitagórica.

El tercer capítulo del libro se titula *Phenomenology and the Normative Sciences*, por ser éstas, junto con la metafísica, las tres ramas en las que Peirce subdivide a la filosofía, que es la disciplina que ubica a continuación de la matemática. Este capítulo ofrece una caracterización de estas dos ramas filosóficas –en las que se incluye la Estética, la Ética y la

Lógica, en tanto Ciencias Normativas–, y muestra claramente la continuidad que Peirce establece entre la matemática y la filosofía. Los dos capítulos siguientes se detienen en dos aspectos de la lógica: *Pragmatism*, en el capítulo cuarto, que subraya que Peirce concibe el pragmatismo como un método y no como una doctrina, diferente del positivismo y de otras versiones pragmatistas; y *The Scientific Method*, en el capítulo quinto, que destaca la importancia decisiva que la comunidad científica tiene para Peirce en la búsqueda, hallazgo y formulación de la verdad.

BIBLIOGRAFÍA

La tercera rama de la filosofía en la división peirceana, esto es, la metafísica, abarca todo el capítulo sexto titulado *Scientific Metaphysics*. En él se señala el rol que Peirce le asigna a la lógica en la tarea metafísica; la diferencia que establece entre la metafísica y la fenomenología; se analizan los conceptos peirceanos de *verdad*, *realidad*, *existencia*; y se expone la disputa entre el realismo y el nominalismo. Este capítulo se prolonga en el séptimo, dedicado a la cosmología, por ser ésta una de las partes de la metafísica peirceana, y se titula *Evolutionary Cosmology*, que es el nombre de una de las teorías metafísicas de Peirce. Aquí se encuentran las nociones básicas de algunas de las doctrinas más conocidas de Peirce, tales como el *tiquismo*, el *sinequismo*, el *agapismo*, su *antideterminismo* y su *idealismo objetivo*, entre otros temas. Finalmente, la aproximación a la metafísica peirceana se completa con la filosofía de la religión, a la que se dedica el capítulo octavo, titulado *Philosophy of Religion*, donde se expone la concepción peirceana de *religión*, *Dios*, *realidad*, *argumento* y *argumentación*, como vías de posible acceso a la realidad de Dios; la relación entre ciencia y religión, entre otros temas.

El libro concluye con dos capítulos más, dedicados a un tema central en el sistema filosófico de Peirce: la semiótica o teoría de los signos, que en el capítulo noveno, titulado *Semeiotic*, reúne los conceptos típicos de la semiótica peirceana, tales como la naturaleza triádica del signo, sus elementos esencialmente constitutivos, sus diferentes clasificaciones, entre otros; mientras que en el capítulo décimo expone la filosofía de la mente de Peirce, que de Waal incluye “en parte para mostrar una aplicación de la semiótica de Peirce”, y que por eso se titula *Semeiotic Theory of Man*.

De Waal ofrece su valiosa experiencia concentrada en este libro, de una manera ágil, profunda, concisa, y atractiva, a todo aquel que esté dispuesto a iniciarse en el estudio del pensamiento filosófico peirceano, con la ilusión de estimularlo a leer algo de la obra de Peirce; y para ello, de Waal ofrece abundante bibliografía, que puede encontrarse al final del volumen. Si bien el libro adolece de algunos defectos de edición, ello no apaga la luminosidad de la obra, ni el atractivo de su lectura.

Adriana Gallego