BENSE, Max y WALTHER, E., *La Semiótica. Guía alfabética.* Traducción de Laura Pla. Editorial Anagrama, Barcelona, 1975, 211 págs.

Sin el conocimiento previo, no sólo de la obra, fragmentaria y dispersa, de CHARLES SANDERS PEIRCE, sino de los trabajos del primer co-director y co-autor de esta guía, M. BENSE (*Semiotik*, Baden-Baden, 1967; *Zeichen und Design* ibid. 1971; etc.) y del muchas veces citado de W. MEYER-EPPLER (*Grudlegung und Anwendung der Informationstheorie*, Berlín, [2]1969) me es muy difícil ver la utilidad que pueda tener para un público de lengua castellana esta traducción. En efecto, el alto grado de abstracción de los conceptos, la ausencia casi total de ejemplos concretos que los esclarezcan, el carácter indudablemente esotérico de la terminología y el sistema de constantes remisiones, sin que en ninguna parte esa terminología se "traduzca" en lenguaje común, hacen que esta guía (en su original) pueda ser útil para quienes lean la bibliografía sobre la que se basa —las obras para cuya lectura está precisamente destinada como guía—, hilo de Adriadne en el enmarañado laberinto de la teoría (?) semiótica, difusa, imprecisa, si no a veces contradictoria, de PEIRCE-BENSON.

Disciplina que, puesta de moda en la última década, no *existe* aún con el mínimo de unidad exigible en una disciplina científica (por lo que con razón se puede, con U. Eco, plantear la cuestión de si, más que eso, no es la semiótica un *campo* de investigaciones de direcciones y finalidades distintas); fue sin duda tarea benemérita la de organizar esta introducción a una teoría semiótica fundada en las reflexiones dispersas por la obra monumental de PEIRCE. Pero, además de la duda arriba expresada, me pregunto si no hubiese sido más adecuado dar a esa introducción la forma de una exposición sistemática, ordenada al modo de un manual clásico. De ese manual, que desde luego no dispensaría, para una eventual profundización, el estudio de la bibliografía fundamental, sería entonces bienvenida una traducción, como la que tenemos presente.

Estas observaciones muy generales justifican, creo, el no entrar el reseñador en una verdadera crítica de la obra, que su-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

pondría lo que le falta: un conocimiento previo profundo de la teoría ahí expuesta, y el tiempo y los medios para obtenerla por ahora. Solamente como muestra de buen deseo, haré pues de seguida no más que unas breves anotaciones (expresión de dudas) que la (difícil) lectura de la obra me ha sugerido.

El *Representamen* es definido, según PEIRCE, como "un medio de la representación de un objeto o de un acontecimiento para un intérprete". Esta definición me lleva a poner de pronto la siguiente pregunta: ¿Qué relación tiene el *Representamen*, por una parte, con el *Signo* (según PEIRCE, "algo que responde por otra cosa, que representa otra cosa y que es comprendido o interpretado por alguien") y, por otra, con el *Interpretante* cuando éste no es una "consciencia interpretativa" sino un "signo interpretativo" es decir, un signo de signo y, por lo tanto, en último análisis un signo?

Además, ¿será lícito reunir bajo una sola designación —*Interpretante*— tanto un "signo interpretativo" o una "máquina interpretadora" (v. *Intérprete*), como una "consciencia interpretativa" y juntar en ésta sea la "consciencia" que "recibe los signos" sea la que "los emite o los usa [?]"? ¿Será correcto entender como interpretante a la consciencia que emite los signos? ¿Y la consciencia que los recibe —*Interpretatante*-persona— no se identifica rigurosamente con el *Intérprete*?

¿Será aceptable como definición de *Index* una frase tan vaga como "aquel signo que, en la relación signo objeto tiene una relación directa, causal y real con su objeto [hasta aquí coincide con la definición del signo natural de la semiótica escolástica], que indica directamente hacia su objeto, que lo señala"? No es admisible reunir en esta misma categoría signos tan dispares como un síntoma (que responde a la primera parte de la definición), la aguja de un reloj (que responde a la segunda, pero ¿será signo?), un pronombre demostrativo que sólo encuanto "símbolo" señala un objeto, o un nombre propio que es un puro "símbolo", ya que, independientemente de cualquier "parecido o concordancia con el objeto o de las relaciones reales con el objeto", "sólo depende" en su valor significativo "del interpretante, el cual elige un medio para la designación del objeto, y que luego usa en el proceso comunicativo de manera convencional" (v. *Símbolo*).

JOSÉ GONÇALO HERCULANO DE CARVALHO

BOROBIO NAVARRO, Luis, *El Arte como andadura*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Serie Arquitectura, 1976, 229 págs.

No es este un libro más de Estética, que venga, como tantos otros, a lucubrar sobre la Belleza, sea para reforzar posiciones tradicionales o para presentar planteamientos insólitos.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

El autor (Catedrático de Estética y Composición en la E.T.S. de Arquitectura) no hace, tampoco, sociología, ni psicología, ni historia, si no es de una manera meramente marginal y complementaria, evitando así el peligro en que tantas veces incurren los tratadistas actuales, en los que la Estética es menos profundizada que las disciplinas exteriores que en ella se reflejan.

Según dice en la introducción del libro, el autor no quiere presentar el arte "como una magnífica abstracción teórica, sino como una andadura enriquecida con girones de la vida. De muchas vidas". De esta manera, al hablar del Arte, al reflexionar sobre el Arte y sacar consecuencias, aunque se apoye en estructuras y directrices trazadas por los tratadistas y filósofos, las confronta siempre con la experiencia viva. Y es precisamente de la experiencia— de su experiencia artística personal— de donde surge no sólo lo más valioso, sino, sobre todo, la orientación general de la obra.

Luis Borobio es un catedrático de Estética que ha tenido una experiencia personal activa en todos los caminos del arte, y, en su libro, no construye etéreas teorías, sino que discurre sobre las realidades del arte vitalmente experimentadas.

Comienza el libro con un comentario previo sobre el mundo de las especulaciones artísticas y las más modernas corrientes del pensamiento estético, en el que define claramente la intención de la obra: quiere que toda su especulación sobre el arte no sea simplemente un análisis frío y aséptico de los caminos del arte sino, más bien, una invitación a reconocerlos y, en todo caso, no le interesa tanto el arte como objeto de juicio, cuanto el arte como medio de expresión.

En su primer capítulo estudia la validez de las definiciones de arte y trata de encontrar cuáles son los valores más esenciales, que marcarán la línea de toda la especulación posterior. Hace un especial hincapié en la transmisión de sentimientos.

Luego, al clasificar el arte, explica la razón de ser de los convencionalismos clasificatorios: no se trata de hacer una separación y aislamiento de campos, sino de distinguir las facetas de una unidad. Las distintas facetas consideradas no son sino una eficaz ayuda referencial para abarcar y relacionar entre sí los infinitos caminos de expresión.

Este aspecto de la unidad del Arte y la similitud y convergencia de todos sus caminos es, quizá, la idea madre que preside todo el libro que nos ocupa.

A la luz de estas premisas analiza la educación artística y la Crítica del Arte.

Todo el libro está dirigido por la preocupación de señalar qué es lo esencial y qué es lo accidental, y, en este sentido, hace una aguda precisión en la antinomia "forma-contenido", distinguiendo dialécticamente estos dos conceptos necesariamente unidos, y matizando conceptos afines como "formalismo" "asunto", "valores formales anecdóti-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cos" y "valores formales esenciales", etc.

El proceso de la creación artística, de la valoración de la obra y de la recepción del mensaje, estableciendo un riguroso paralelismo en todas las artes con la fuerza y claridad de lo experimentado, es probablemente no sólo la parte más original del libro, sino, también, la que más luces aporta a la comprensión del hecho artístico.

Estudia después, en sus complejas relaciones: la proporción, el ritmo, la gracia, el movimiento, y la vibración, como valores comunes a todas las artes, y los engranajes con que estos valores constituyen la armonía.

La última parte está dedicada al arte como comunicación entre los hombres, subrayando el enriquecimiento espiritual que la comunicación artística produce; pero —al precisar los límites— acusa y desenmascara las confusiones, que tan frecuentemente se producen en la actualidad, entre arte y sociología.

Quiero añadir que, junto a sus aportaciones conceptuales, debemos agradecer a Luis Borobio, el lenguaje claro y jugoso con el que hace amable su lectura.

JUAN CRUZ CRUZ

CARVALHO, M. Joaquim de, Jr., *La dynamique ontologique de l'esprit. Genèse de la pensée. La formation de la pensée humaine,* Col. Langages, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1974, 198 págs.

Con palabras del autor, el objetivo del presente estudio consiste en "exponer una metafísica del pensamiento y del conocimiento". Se trata de un esfuerzo de "rehabilitación" del espíritu y de su "dinamismo ontológico", a partir de un análisis de la "génesis del pensamiento", por contraposición a las ontologías contemporáneas, apellidadas materialistas, cosificadoras del hombre.

Seguirán otras obras —tal y como el propio autor anuncia— dedicadas a enfocar este dinamismo ontológico del espíritu desde otras vertientes: "desde la historia, la lógica, la moral, el deber, el valor, la existencia, la naturaleza..., del cosmos, de la ciencia, de la estética, entre otras".

Es un programa "ambicioso" que intentará "neutralizar la acción corrosiva de DESCARTES que ha "cortado en dos el hombre", "separando su cuerpo de su alma". La búsqueda de la "unidad", del "todo", del "paraíso" perdido, es el motivo nostálgico-poético inspirador de esta filosofía, interesada sobre todo en que el hombre recobre su "interioridad", y que, a partir de ella, llegue a alcanzar las alturas de su Creador, en un movimiento ascendente, que, por otra parte, el autor, muy influenciado por el neoplatonismo, identifica con el "regreso a los orígenes".

En efecto, encontramos algo así como dos movimientos contrarios que se esbozan en el desarrollo metodológico de esta metafísica:

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

1. Un movimiento descendente desde el "ser esencia" (del pensamiento original, de la "unidad primordial") al ser "existencia" (al "conocimiento", que no es más que "encarnación", objetivación, "caída" o "pérdida de unidad" del pensamiento inicial). En esta perspectiva, "el conocimiento es la revelación del pensamiento en el mundo objetivo (queda en pie la esperanza de un movimiento ascendente superador de las limitaciones que supone una existencia cognoscitiva); pero, a la vez, el conocimiento "representa también la muerte del pensamiento por la paralización de las fuerzas vitales e irrepresibles: el conocimiento petrifica la energía por excelencia, el pensamiento original".

2. Un movimiento ascendente que, desde la misma encarnación, radica en el hombre interior y se traduce en un esfuerzo de ascesis espiritual hacia el Absoluto. Si en el primer movimiento la influencia del platonismo resulta preponderante, en el segundo, esta misma influencia aparece teñida por algunos dogmas del cristianismo.

Se puede decir que en toda la obra se entrecruzan indistintamente ambas influencias cuyos efectos más evidentes en el lector son: por un lado, la ambigüedad terminológica, por una falta de aclaración previa y rigurosa de lo que el autor entiende por determinados conceptos-clave fuertemente cargados de "significaciones" ya instituidas; por otra parte, la sensación de incertidumbre, cuando no de desconcierto, provocada por la confusión de las perspectivas filosófica y teológica. El autor se pasa, sin más, del razonamiento filosófico al asentimiento del dato revelado; en el plano estrictamente filosófico, no hay una diferenciación inequívoca entre los planos lógico y ontológico, del pensar y del ser. Muchas veces (cuando el neoplatonismo pesa sobremanera), estos términos parecen identificarse; otras veces (cuando se hace patente la teología revelada), tal identificación es rechazada. Ante cuestiones tan fundamentales como la de saber si el ser-esencia tendrá o no, para el autor, anterioridad (¿lógica?, ¿ontológica?) con respecto al ser-esencia, el lector difícilmente sabrá por cuál de las alternativas decidirse. De hecho, en el proceso descendente (del pensar al conocer) o en el proceso de exteriorización (movimiento del conocer desde dentro hacia fuera, en que el objeto es casi una creación del sujeto), la tónica de la anterioridad parece recaer en el pensamiento; mientras que en el movimiento ascendente (de la existencia hacia la unidad, al *Todo*, o hacia el Creador), en el movimiento de interiorización (volver desde fuera hacia dentro, para trascender los límites "objetivos" a través de un esfuerzo de continua superación), la existencia *creada* parece ser el dato indispensable e irreductible de la propia realización esencial. Esta existencia creada no deja de ser, sin embargo, un "mal" menor que es preciso admitir: "Mientras dure

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

su encarnación, respirando el olor de la tierra y del barro, el hombre podrá encontrar alguna cosa en la tierra sin formar parte de ella... mediante el pensamiento, el Hombre recompondrá, en el mismo, los trozos dispersos del ser caído".

En la "*teoría de la dinámica de fuerzas*" pretende este autor encontrar el secreto de la "interacción" (no dialéctica, sino espontánea) misteriosa, imprevisible —pero evidentemente constatable—, de fuerzas antagónicas, tales como "espíritu y materia, pensamiento y ser, finito y infinito. Esto es posible porque todas ellas se encuentran impregnadas de un mismo perfume divino". "'La realidad última de las cosas es revelada por la comprensión de este proceso de interacción, es fruto del dinamismo ontológico del espíritu". Así podríamos resumir la teoría fundamental de esta metafísica espiritualista.

El dinamismo ontológico del espíritu es, en síntesis, la capacidad que el hombre tiene de relacionar, unificando; de trascender el mundo mismo hacia "su punto de convergencia: el Ser Absoluto".

Esta es la verdad fundamental que el presente estudio quiere hacer patente, por encima de las imprecisiones ideológicas, terminológicas y metodológicas que presenta: "el Absoluto es el polo de atracción del pensamiento". "En última instancia, el pensamiento es la búsqueda de Dios".

MARÍA JOSÉ CANTISTA

ELSTER, Jon, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Aubier, París, 1975, 255 págs.

No es posible iniciar la reseña de este libro sin destacar el ingenio y perspicacia de su autor, el cual logra sostener el interés del lector hasta el final. Propone nada menos que una interpretación socio-económica del leibnizianismo.

ELSTER dispone de un apreciable conocimiento de la arquitectura del sistema leibniziano; dispone también de una teoría del capitalismo moderno, fundamentalmente la de MAX WEBER. Y con estos dos elementos extrae los lazos que hay entre ellos.

Acostumbrados como estamos a la interpretación contextualizante que se hace de los filósofos, debo confesar que en principio he comenzado la lectura del libro con cierto recelo. Y aunque al final no ha desaparecido del todo una sensación de malestar intelectual —por el convencimiento que tengo de que el pensamiento, si es genuinamente filosófico, está por encima de cualquier contexto con el que se le puedan establecer relaciones de dependencia— reconozco que hay otros tipos no causales de relacionar la filosofía a un contexto socio-económico, los cuales son, como en el presente caso, de algún modo aceptables.

ELSTER toma fundamentalmente de WEBER la idea de que el capitalismo es la investigación *racional* del provecho, lucro o ganancia. El tema constante

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de ELSTER consiste en relacionar el *racionalismo* "filosófico" con el *racionalismo* "económico". Este último es considerado en dos aspectos de su racionalidad: el *formal* (calculabilidad, previsibilidad, cuantificación) y el *instrumental* (nivelación del fin a la altura de los medios: análisis de costos y de beneficios en función de los medios, del fin y de las consecuencias indirectas). Para ELSTER la racionalidad formal de la economía empalma con el ideal leibniziano de la matematización del universo; la racionalidad instrumental se conecta a la idea "empresarial" del Dios leibniziano.

ELSTER nos recuerda al respecto tres momentos decisivos de la vida de LEIBNIZ: 1.º Que *participó* en la economía como ingeniero de minas en Harz (el cap. III estudia el conocimiento que LEIBNIZ tenía de la monetización, de la contabilidad, del paro, etc.). 2.º Que *comentó* ampliamente las teorías económicas y sociales de su época (el cap. IV estudia sus trabajos sobre teoría de los juegos, sobre estadística, sobre el bienestar, etc.). 3.º Que *traspuso* sus experiencias económicas a la física, a la metafísica y a la filosofía de la historia (cap. V y VI).

Pero, ¿de qué tipo es la conexión, el empalme entre el nivel económico y el filosófico? ¿Es eficiente, de modo que un elemento y otro se hallen en relación física de causa y efecto? ELSTER me parece ambiguo en las respuestas a estas preguntas. Una vez nos dice que "LEIBNIZ ha sido sensible al entorno económico, hasta el punto de que su noción de Dios está *calcada (calquer)* del empresario capitalista" (p. 24). Otra vez afirma que "la metafísica de LEIBNIZ no *refleja (reflète)* una economía capitalista, sino que la *anticipa (l'anticipe)* (p. 25).

Más unívoco y preciso está ELSTER en la cuestión que versa sobre lo que yo llamaría la causa formal; porque en este caso pone a ambos (capitalismo y metafísica) en dependencia meramente formal (no eficiente) de una estructura racional de tipo matemático. Y en este punto me inclino a aceptar las conclusiones de ELSTER.

Utiliza para ello con acierto la *analogía* (relación simétrica y contínua entre dos universos conceptuales). La relación simétrica —reconoce ELSTER— es puramente formal, pues "la analogía no implica ninguna interacción causal entre dos dominios de lo real" (p. 28). "Hay analogía formal entre dos objetos A y B, cuando se conciben como dos interpretaciones concretas de una misma teoría abstracta" (p. 30).

Elster distingue tres especies principales de analogías formales en Leibniz: 1.ª Entre la racionalidad del empresario y la de Dios (los dos están dominados por un mismo cuidado: contar con escasos recursos para obtener un máximo provecho). 2.ª Entre la economía global y el universo (aquí pone el acento no en la acción individual, como en la anterior analogía, sino en la producción total, cuya estructura matemática subyacen-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

te es la teoría de los movimientos cíclicos). 3.ª Entre el príncipe y Dios, entre las leyes reales y las leyes naturales.

Aunque ELSTER reconoce (p. 37) que en el plano de la analogía formal, la relación es simétrica y, por tanto, no se puede decir ni que el capitalismo nace (eficientemente) de la metafísica, ni ésta de aquél, sin embargo, no elude la tentación de ir un poco más lejos, afirmando que "la dependencia de su filosofía por relación a la economía es más esencial que accidental... Es irresistible la imputación de una causalidad social a un pensamiento que reproduce (los casos posibles del capitalismo) tan fielmente" (p. 37).

En el libro se echa de menos una discusión a fondo —en la línea de la génesis eficiente— con las ideas filosóficas mismas de LEIBNIZ. El no hacerlo —y junto a las ambigüedades apuntadas— equivale implícitamente a dejar sentado que con la superación de la imagen socio-económica de LEIBNIZ quedaría superada su filofía. Y este es un aserto que se tiene que discutir en otro nivel y por otros motivos. El uso de la simple analogía es aquí de todo punto insuficiente.

JUAN CRUZ CRUZ

FALGUERAS SALINAS, Ignacio, La *"res cogitans" en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976, 307 págs.

Después de una breve introducción, en la que el autor esboza las líneas metódicas de su estudio, señala acertadamente que ESPINOSA recibe la influencia de la filosofía de DESCARTES. El "cogito, sum" será también para ESPINOSA el punto de partida de su filosofar. Pero no se trata de una mera continuación del cartesianismo. ESPINOSA interpreta a su manera el "cogito". El capítulo I está centrado en el análisis de las diferencias que separan a ambos pensadores. La tesis del autor puede resumirse de una manera sintética en la siguiente proposición: si DESCARTES establece la *subjetividad* del pensar, ESPINOSA, por el contrario, desemboca en su *objetividad*, concluyendo que "cogito, sum" se identifica con "sum cogitans", o "idea que soy", "idea verdadera dada".

Los logros alcanzados en este primer capítulo encaminan toda la exposición posterior. En el capítulo II hace un estudio de la "idea verdadera dada". Es el capítulo más denso y profundo y desde el cual se comprende todo el pensamiento de ESPINOSA. A pesar de ser el más amplio, debo resaltar como un mérito del autor su perfecta estructuración.

El análisis del término "idea" en el sistema espinosiano tiene el sentido de "actividad intelectiva pura". Es un planteamiento gneseológico nuevo que abre profundas diferencias respecto de la filosofía anterior. Ello en tres vertientes:

Respecto de la acción de conocer: es una entidad real, "res" —no es ente de razón—; se elimina la teoría de las facultades y se desemboca en el actualis-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mo; todas las ideas están ya dadas, pues para ESPINOSA todo lo posible es real.

Respecto del sujeto: es un modo o accidente necesario de la sustancia. Es producida por élla en un sentido puramente físico. Como activa tiene dos aspectos, ideativo y generatriz, que se identifican con los sentidos eficiente y formal de la noción de causa.

Respecto la relación idea-ideado: su conexión en el sistema de ESPINOSA se ha explicado acudiendo al paralelismo de LEIBNIZ. El autor dirá que el paralelismo no es absoluto, ya que subsiste con una identidad compleja. Son los dos aspectos —analítico y sintético— de la relación idea-ideado.

La expresión analítica de la identidad es el "Deus sive natura" o, lo que es lo mismo, "Natura naturans sive naturata".

Ahora bien, como la identidad compleja es entendida e identificada con la noción de "causa sui", el autor hace un estudio completo y pormenorizado de este aspecto que resume y condensa todo el sistema filosófico de ESPINOSA. Por ello dedicará especial atención a exponer las incongruencias de la autogeneración. Termina el capítulo relacionando el sistema de ESPINOSA con los grandes filósofos de la Edad Moderna para hacernos ver la necesidad de abrir nuevos cauces al pensamiento.

El capítulo III está dedicado a analizar las propiedades reales y lógicas de la idea verdadera dada. Con él se cierra la reconstrucción del sistema espinosiano.

El capítulo IV lo centra el autor en la consideración del sentido profundo de la filosofía y del método espinosianos. Por lo que al primer punto atañe sostendrá que tiene un carácter soteriológico: "vivir en mayor o menor parte la vida divina que hay en nuestro pensamiento" (255). En consonancia con el sentido apuntado, explica el autor, se establece un método que tiene dos momentos, el inductivo o correctivo y el deductivo o intuitivo. Son dos aspectos de la reflexión. Una característica fundamental es su esencialización, pues tiene que coincidir con el ser mismo de las cosas.

En el capítulo V hace un detenido análisis de la "res cogitans", síntesis de la teoría espinosiana del conocimiento. Y es ahí donde encuentra la aporía de todo el sistema espinosiano: el pensamiento se interpreta como pensado por el objeto, y esto se opone a la evidencia fundamental de "que lo pensado, en cuanto pensado, no piensa" (294).

Después de este breve y apretado resumen es el momento de hacer una valoración crítica.

Es digno de resaltar como desde la noción de "res cogitans" ofrece una explicación adecuada y completa de todo el sistema espinosiano. No se trata de un estudio meramente histórico. Usa un método filosófico a través del cual aparecen explicitados los presupuestos fundamentales de la filosofía de ESPINOSA. Ello justifica el estudio realizado.

Por lo que toca a puntos par-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ticulares es necesario resaltar que ha logrado esclarecer perfectamente la noción de "causa sui" dentro del sistema de ESPINOSA.

Nos ofrece un detenido examen del método espinosiano y su conexión con la filosofía de la Edad Moderna, por lo que se comprende claramente que el ideal metódico de los grandes pensadores de esta época tiene su origen en ESPINOSA.

Aquí podemos hallar una crítica acertada de ESPINOSA. Es uno de los grandes valores de este libro, por cuanto se atiene exclusivamente a los presupuestos espinosianos sin fundamentarlos en teorías ajenas al sistema. Por ello se debe decir que la crítica, además de acertada, es válida.

En resumen, un acierto de la editorial *Eunsa*, y un libro que debe tener en cuenta todo aquel que quiera conocer en profundidad la filosofía de ESPINOSA.

L. ALVAREZ MUNÁRRIZ

FINLEY, M. I., *Aspectos de la antigüedad*, Ariel, Barcelona, 1975, 283 págs.

No es fácil la tarea del historiador. Ha de traspasar la cortina de humo del tiempo, del olvido y de las malformaciones interpretativas para dejar que la experiencia humana pasada se muestre según su propia realidad. Superar "las profundas dificultades epistemológicas que rodean... a la idea de hacernos con el pasado" solo puede hacerse, en palabras del propio FINLEY, "usando de la imaginación, disciplinada por un sólido cimiento erudito".

Con este fin, y con un dominio excelente de las fuentes, el gran helenista norteamericano M. I. FINLEY consigue hacer revivir, como si fuera profundamente actuales para el lector contemporáneo, ciertos "aspectos" —todos interesantes— de la antigüedad clásica: La Creta minoica, la Guerra de Troya, el proceso de SÓCRATES, los devaneos políticos de PLATÓN, la personalidad de DIÓGENES EL CÍNICO, el mundo misterioso de los etruscos, la caída del imperio romano, los orígenes del cristianismo..., etc. etc..., todo ello además acompañado de unas magníficas notas bibliográficas. Quince breves artículos sobre aspectos concretos del mundo antiguo que, a pesar de su falta de conexión temática consiguen, en la viveza y la sencillez de la exposición, acercarnos realmente a la viva experiencia de la antigüedad clásica. En este sentido, el objetivo de la obra de FINLEY —vencer la cuasi-inaccesibilidad del pasado histórico con un diálogo enriquecedor desde la perspectiva y madurez del presente— queda, a nuestro entender, perfectamente conseguido. Sinceramente sentimos que, en la elección de los temas no hayan pesado criterios de mayor entidad filosófica, que el tratamiento de los elegidos discurra siempre por lo excesivamente circunstancial, y que

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cierta unidad del planteamiento no haya sido tenida en cuenta, ya que, el modo de hacer historiográfico del autor permite augurar esclarecimientos verdaderamente sustanciosos.

R. FERNÁNDEZ LOMANA

GARCÍA LÓPEZ, J., *Estudios de metafísica tomista.* EUNSA, Pamplona, 1976, 272 págs.

El autor, Catedrático de la Universidad de Murcia, recoge en este libro nueve estudios, ya publicados en diferentes revistas filosóficas: la abstracción, la analogía en generad, la analogía del ente, la comparación entre las concepciones del ente en SUÁREZ y SANTO TOMÁS, la analogía de la noción de acto, verdad e inteligibilidad, el "idealismo" de SANTO TOMÁS, el conocimiento del yo, el amor humano.

Estos trabajos tienen el común denominador de referirse a cuestiones capitales de la metafísica: la abstracción, la analogía en general, la analogía del ente, las concepciones suareciana y tomista del ente, la analogía del acto. Otros corresponden a temas de gnoseología: verdad e inteligibilidad, el "idealismo" de SANTO TOMÁS. Por fin, otros se refieren a temas de psicología racional, y que adquieren su índole metafísica por ser cuestiones que se sitúan en el punto en que lo psicológico tiene vecindad o linda con lo metafísico: el conocimiento del yo y el amor humano.

Son, pues, nueve estudios aislados, cuya íntima unidad es su referencia, de una u otra manera, a la metafísica tomista. Más allá de esa unidad no hay por qué buscar otra. De ahí el acierto del título del libro.

Por lo que concierne a la abstracción, tras aclarar la diferencia entre la abstracción del entendimiento agente y la abstracción del entendimiento posible, estudia el autor la abstracción formal y total, por una parte, y la abstracción real y lógica, por otra. Los principales aciertos cabe resumirlos en estos tres: primero, la división de la abstracción en formal y total se hace en virtud del fundamento, y así la abstracción formal lo es del todo definible (primera intención) mientras que la abstracción total lo es del todo universal (segunda intención); después, el verdadero sentido de los tres grados de abstracción formal; por fin, la ordenada clasificación de los diversos modos de la abstracción real y lógica, si se quiere, de los diversos modos de distinción real y mental.

En cuanto a la analogía en general, explica el autor la definición de la analogía, la naturaleza de la analogía de desigualdad, la de atribución y la de proporcionalidad, terminando con el fundamento de la analogía, que es precisamente la abstracción, tal como acaba de ser reseñada. Lo más original son estas cosas: por lo que hace a la analogía de desigualdad, el poner de relieve su verdadera naturaleza, que es *secundum es-*

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

se tantum, sed non secundum intentionem; por lo que atañe a la analogía de atribución, el subrayar cómo debe entenderse la atribución intrínseca, tanto desde el punto de vista lógico, que comporta una unidad confusiva, como desde el punto de vista real, que entraña una unidad de orden; por lo que respecta a la analogía de proporcionalidad metafórica, el aclarar que su índole propia resulta de tomar un nombre según su significación propia, aunque parcial.

Esta doctrina de la analogía se aplica luego a la analogía del ente. En contra de SUÁREZ, que entiende la analogía del ente como analogía de atribución intrínseca, y de CAYETANO, que la entiende como analogía de proporcionalidad propia, el autor es de la opinión de que la analogía del ente debe ser de atribución intrínseca y de proporcionalidad propia, "y ambas en sentido formal". Lo más instructivo es aquí el modo como se realizan en el ente ambas analogías: la de atribución intrínseca corresponde más propiamente al ente tomado como nombre, mientras que la de proporcionalidad propia conviene mejor al ente tomado como participio.

El siguiente estudio se encara con la concepción del ente en SUÁREZ y en SANTO TOMÁS, para llegar a la conclusión de que son dos concepciones radicalmente diferentes. Y es que SUÁREZ está excesivamente atraído por la inteligibilidad del ente, con lo cual termina por reducirlo a la esencia, que es lo que en él hay de inteligibilidad directa. TOMÁS DE AQUINO, sin olvidar ese plano, se da cuenta de que hay algo más radical, el acto de ser. Estas dos concepciones diferentes del ente configuran dos sistemas metafísicos muy distintos, pues de ahí se derivan otras muchas tesis metafísicas, como la doctrina del ente en potencia y del ente en acto, la relación entre la esencia y la existencia, la doctrina de los modos. La enseñanza fundamental que se saca de aquí es ésta: para SUÁREZ el ente es lo inteligible, lo directamente inteligible, al punto de que éste es el hilo conductor del sistema metafísico de SUÁREZ.

La analogía de la noción de acto comprende los siguientes analogados: el movimiento, la acción, transitiva e inmanente, la forma y el ser. Entre todos ellos hay analogía de atribución intrínseca, cuyo primer analogado es el ser, pero también hay analogía de proporcionalidad propia entre todos esos actos y sus correspondientes potencias. Este trabajo, a mi entender el más sugestivo de los que versan sobre ontología, enseña muchas cosas. Entre otras, éstas: el orden entre los distintos tipos de acto de menor a mayor perfección; el establecimiento de la analogía de atribución intrínseca entre todos los actos; la afirmación de que el acto de ser contiene eminentemente todos los otros actos.

La verdad de las cosas consiste en su inteligibilidad. Pero la inteligibilidad no puede estable-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cerse sino por relación al entendimiento, que es el que reviste de inteligibilidad a las cosas. Por eso la verdad de las cosas depende de la verdad del entendimiento, que es la verdad propiamente dicha. Sin que yo quiera olvidar la atinada distinción entre inteligibilidad en potencia y la inteligibilidad en acto, establecida de modo impecable por el autor, lo más original es aquí la aplicación a la verdad de las cosas del ser como acto y de la forma como acto. Así se evitan las posturas extremas de quienes enfatizan la pasividad del conocimiento y de quienes se dejan llevar en exceso de su actividad. Lo cual quiere decir que las cosas están revestidas de inteligibilidad, pero esta inteligibilidad no añade nada nuevo en el orden formal o determinante, pero sí en el orden de la actualidad puramente actualizante propia del ser.

En cuanto al "idealismo" de SANTO TOMÁS, el autor examina con detención la naturaleza del conocimiento, poniendo de relieve lo que en él hay de pasividad y de actividad. Precisamente porque en el conocimiento hay una gran dosis de actividad, el concepto formal se constituye como lo producido por la operación del entendimiento. Y ése es el objeto inmediato del conocimiento intelectual, el concepto formal. Por eso debe decirse que el objeto entendido es algo constituido por la operación del entendimiento. Pero, aun cuando el concepto formal es lo que inmediatamente se entiende, es también aquello en lo que se entiende la realidad. Justamente porque lo conocido de manera inmediata es el concepto formal se puede hablar de idealismo. Pero de un idealismo en sentido impropio o amplio, porque más allá del concepto formal se conoce la realidad misma. Este trabajo, el más interesante de los que se refieren a la gnoseología, tiene el mérito de haber sabido subrayar, conjugándolas, las dos dimensiones del concepto formal, que es a la vez *signum quod* y *signum in quo*.

Por último, estudia el amor humano, que entraña una cierta síntesis del amor de persona y del amor de cosas. El subrayar que el amor humano no es el amor que hay entre personas sin más, sino entre personas humanas, que, como tales, son cuerpo y espíritu, es lo más sugerente de este trabajo. A ello cabría añadir también el fino análisis de esa propiedad del amor humano, y en general del amor de persona, que es su permanencia. Puede parecer sorprendente, pero el autor llega a esa conclusión de manera impecable.

Entre los motivos por los que este libro merece elogios destacaría éstos: primero, por la novedad que cada uno de sus trabajos encierra, frente a lo que pasa por ser la doctrina consagrada de SANTO TOMÁS; segundo, por la independencia de exactitud, exenta de planteamientos preconcebidos; tercero, por el cuidado con que ha sido realizada la investigación, apoyada siempre en textos; cuarto, por su claridad intrínseca, que

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sabe alumbrar el hilo conductor, eliminando todo aquello que puede encubrirlo; quinto, por la claridad extrínseca, que, sin ceder del rigor técnico, es siempre lúcida. Todo ello, claro está, es el resultado del poder de asimilación de quien conoce con seriedad la doctrina aquiniana. Se trata pues, de un libro que prestará un gran servicio a todos los que se interesan por la metafísica de SANTO TOMÁS.

J. Luis FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

HEGEL, G. W. E., *Leçons sur Platon* (edición bilingüe alemán-francés), Aubier Montaigne, París, 1976, 167 págs.

Varias razones hacen especialmente interesante este volumen que las Ediciones Aubier-Montaigne ofrecen a los estudiosos de la Historia de la Filosofía en general y del "tema" hegeliano" en particular:

1.ª La edición en versión bilingüe —alemán y francés— del texto inédito de las lecciones de HEGEL sobre PLATÓN, pronunciadas en el semestre de invierno 1825-1826, según las notas, claras y ordenadas, de VON GRIESHEM. Este texto mejora notablemente las complejas y largas páginas dedicadas a PLATÓN en la Historia de la Filosofía de HEGEL, editada por KARL-LUDWIG MICHELET. A la claridad y brevedad del texto —tan deseables siempre en filosofía y tan poco frecuentes— hay que añadir la nitidez con que aparecen en la enseñanza de un gran maestro como HEGEL, los temas fundamentales de la Filosofía de PLATÓN, tanto desde el punto de vista del contenido como desde la consideración de las técnicas de exposición e investigación. En este sentido, la lectura de estas "Lecciones sobre Platón" puede proporcionar una buena y seria comprensión de la interpretación hegeliana del pensador ateniense, y de rechazo, un buen acercamiento a PLATÓN.

2.ª Una sabrosa introducción del autor, JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON, con dos temas igualmente interesantes: 1) el papel original y decisivo de HEGEL como historiador de la filosofía y su influencia en la historiografía de los últimos siglos, y 2), lo que es más importante, un intento de profundización en el PLATÓN de HEGEL, que ofrece perspectivas valiosas para una mejor comprensión del sistema hegeliano. No hay que olvidar que ambos filósofos se nutren de los mismos supuestos idealistas y que, por ello mismo, nada de lo que haya dicho HEGEL de PLATÓN es indiferente. Tal vez, su propia dialéctica no pueda comprenderse si no se la ve en relación con la dialéctica platónica.

3.ª A todo esto hay que añadir un cuidado apartado de notas, bibliografía e índice de materias que viene a redondear un buen trabajo académico que se ofrece como material de trabajo y como lectura interesante, a historiadores y filósofos.

R. FERNÁNDEZ LOMANA

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

MILLÁN PUELLES, Antonio, *Sobre el hombre y la sociedad*, Ed. Rialp. Madrid, 1976, 287 págs.

"En la feliz ocasión de las 'bodas de plata' del profesor MILLÁN PUELLES con su cátedra universitaria de filosofía, un amplio equipo de colaboradores y discípulos hemos querido ofrecerle, en un homenaje abierto al público, la edición de esta antología, que recoge muy diversos trabajos —conferencias, estudios monográficos, artículos en diarios y revistas—, todos ellos centrados en el hombre y la sociedad". Con este párrafo inicia JUAN JOSÉ R. ROSADO el prólogo a esta obra que Ediciones Rialp ha puesto en circulación en el otoño de 1976, y que refrenda a su autor como el filósofo más fecundo de la España actual.

Tanto por el acierto del amplio equipo como por la unitaria congruencia del pensamiento de MILLÁN PUELLES, el libro constituye algo más que una antología. En realidad puede considerarse casi como un tratado sistemático sobre la naturaleza social del hombre, en el que se estudia en primer término el fundamento ontológico de la naturaleza humana, sus características esenciales —especialmente la libertad—, y el deber ser que dimana de ellas y que regula el dinamismo del hombre respecto de sí mismo y de toda otra persona (pp. 9-104).

Establecidas las características ontológicas fundamentales de la persona y la naturaleza humanas, se aborda en segundo término el tema del dinamismo social, delimitando primeramente su fin (el bien común), y analizando a continuación la normativa ética que regula la articulación de los medios para alcanzarlo (doctrina social) y el carácter de los que protagonizan la aplicación de tales medios (individuo y Estado) (pp. 107-218).

Finalmente, el pensador sale al ágora y discute en el foro problemas concretos de su sociedad. La tercera parte expresa la aplicación *hic et nunc* en la vida pública, de un pensamiento político y social que se fundamenta en la metafísica y se nutre en la pasición dominante del respeto a la dignidad de la persona humana (pp. 221-277).

El pensamiento de MILLÁN PUELLES parte del hombre, pero no se agosta en el antropologismo que esteriliza a tantos desarrollos especulativos iniciados en ese mismo punto de partida. En las primeras décadas del siglo XX EDMUND HUSSERL abre una trayectoria antropológica, encaminada a la superación del subjetivismo escéptico y del objetivismo ingenuo, con la que enlaza MILLÁN PUELLES para adentrarse en uno de los temas capitales de la antropología filosófica, cuando el temple espiritual de occidente ha radicalizado el escepticismo más allá de lo que lo estaba cuando surgió la fenomenología.

El subjetivismo individual, que encierra a cada mente en el estrecho marco de los constitutivos del hombre singular, y el

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

subjetivismo específico, que constriñe todo el saber en los límites de "la verdad de los hombres" y considera a ésta como el resultado *fáctico* de una constitución específica igualmente *fáctica*, son inválidos para averiguar la verdad acerca del hombre, de rechazo, inválidos para establecer cualquier verdad que dotara de fundamento a ambos subjetivismos. El logos humano es capaz de verdad si se fundamenta en un ser propio inalterable desde el que se abre al ser en general, que es fundamento de la verdad inalterable y de las alteraciones verdaderas, también de las del hombre mismo (pp. 17-26).

La raíz de los subjetivismos está en el intento —que constituye a todas luces un despropósito— de absolutizar el propio pensamiento, prescindiendo primero de su fundamento ontológico, para admitirlo después como fundamentado desde la propia actividad racional. El ser del hombre queda así fundamentado en una actividad humana —intelectual—, la cual es originaria y originante en términos absolutos de su propia realidad. Si no se quiere incurrir en la contradictoria noción de *causa sui* o en un proceso al infinito de concatenación causal, es preciso concluir que, "como provisto de una conciencia finita, el hombre sólo puede tener su última causa en la "conciencia absoluta", es decir, en Dios, "el único ser capaz de crear la conciencia humana" (pp. 26-32).

Pues bien, es este *concepto ontológico del hombre como criatura* lo que permite la fundamentación de un ética realista, es decir, de una regulación normativa para que la actividad humana se despliegue asumiendo la realidad que el hombre es y la encumbre en la plenitud que le corresponde sin malversar ni desintegrar sus potencialidades.

Ahora bien, ¿cómo es posible que la actividad humana alcance a tener una incidencia de tanta repercusión sobre su propio fundamento? Entiéndase bien: sobre el fundamento *de la actividad* que es el sujeto humano, no sobre el fundamento del sujeto humano, que es el acto creador divino.

La dificultad a que apunta el interrogante podría resolverse de modo apresurado sosteniendo que el fundamento de la actividad es la actividad misma. Pero este modo de solucionar es tan apresurado que no resuelve nada: la articulación de dos factores heterogéneos no queda efectuada por supresión de uno de ellos. Y, sin embargo, es éste el expediente a que han recurrido diversos planteamientos filosóficos del siglo XX para solventar la antítesis de naturaleza y libertad heredada del siglo XIX.

Fundamento estable de una actividad libre, y actividad libre que repercute perfectiva o imperfectivamente sobre su propio fundamento, no tendrían que concebirse antitéticamente si se entendieran adecuadamente, es decir, con verdad, sus características. Si

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tal intelección correcta se produce, entonces naturaleza y libertad no aparecen en una relación de antítesis, sino, por el contrario, de síntesis. ¿Cómo podría una actividad libre repercutir sobre su fundamento si careciera de él?, ¿cómo podría hablarse de traición o de fidelidad existencial *a uno mismo* (JASPERS) sin el mantenimiento de esa mismidad, sin la persistencia de la naturaleza? Y por otra parte, ¿cómo podría hablarse de *traición o fidelidad* de unos actos a su fundamento estable si esos actos no fueran libres? Para poder explicar ambos hechos es necesario admitir que la naturaleza humana está *naturalmente* referida a una perfección final, que tiene una teleología estable, constitutiva, y que el logro de esa perfección compete a unos actos intelectuales y volitivos que, sobre ser falibles, no tienen un único modo de referirse al *único* fin (pp. 33-54).

¿De qué modo tienen que producirse y articularse esos actos intelectuales y volitivos para encumbrar a la naturaleza en la perfección de su propio fin? Esta pregunta plantea el problema de las relaciones entre *el ser y el deber*, y puede formularse también en estos términos: ¿cómo puede ser objeto de un deber —de un acto libre— lo que es objeto de una inclinación necesaria de la naturaleza? Algo puede ser objeto de un deber —de un acto libre—, y al mismo tiempo objeto de una inclinación necesaria de la naturaleza, si el libre albedrío no es incondicionado o absoluto, es decir, si los actos libres se producen en una naturaleza, previa constatación consciente de las inclinaciones de ella hacia la perfección que les corresponde. En este caso, el orden de los preceptos de la ley natural sigue al orden de las inclinaciones naturales (TOMÁS DE AQUINO). Consiguientemente, "la posibilidad de articular nuestras inclinaciones naturales con otros tantos deberes se identifica realmente con la posibilidad de que aceptemos, de una manera libre, nuestro ser natural" (pág. 67). Por supuesto que la libertad y la razón son requisitos necesarios para que se constituya un deber, pero no suficientes. No pueden ser los únicos fundamentos del deber, al modo como KANT lo plantea. Aquello a lo que apunta la inclinación de la naturaleza es la felicidad, y eso mismo constituye el deber de los actos libres: la perfección de la propia naturaleza es lo que el hombre *se debe* a sí mismo.

Y bien, ¿cómo tiene que estar constituido un ser para que pueda deberse algo a sí mismo? "Para que un ser se encuentre en este caso ha de estar dotado del poder de actualizar, en una forma cognoscitiva, el mismo ser que él posee (...), y es preciso, además, que tenga la capacidad de actualizarse en un libre quererse y un libre hacerse. Por consiguiente, ese ser tiene que ser reflexivo según una triple forma: en tanto que por sí mismo "especulable" y libremente "amable" y "operable" (pág. 82).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

En esta triple reflexividad, y "justo porque nos habla desde dentro de nuestro propio ser, el deber se nos muestra como una reclamación que nuestra naturaleza le hace a nuestro albedrío" (pág. 86). Desde luego, tal reclamación puede ser desatendida, pero entonces la actividad humana traiciona a la realidad de su propio fundamento y el deber queda violado. Pero precisamente por eso el deber en cuanto que "implica un activo unirse su sujeto a sí mismo" (como el propio KANT apunta), requiere un contenido preciso para ese sí mismo, una naturaleza, pues en otro caso el sujeto se uniría a su nuda capacidad de unirse, "es decir, que no se uniría a nada realmente" (págs. 88-89).

Desde estas consideraciones una ética realista se nos aparece como una *ética de la libre aceptación de nuestro ser* que se basa por tanto en el respeto a la originaria facticidad de la propia naturaleza y de la propia libertad, y que por consiguiente entroniza la dignidad de la persona humana en la dignidad de su origen, que es la actividad divina creadora. La dignidad de la persona humana, según todo lo expuesto, "se mueve en todos los casos en una dimensión específica, y no sólo individual" (pág. 102), de manera que no es sólo el fundamento de lo que cada hombre se *debe* a sí mismo, sino también de lo que *debe* a cada uno de los demás y a todos considerados en conjunto. Tenemos con esto establecidos los principios del *deber* social y el fundamento natural de la socialidad humana.

Establecido que el hombre está constitutivamente, por *naturaleza,* referido a la felicidad como perfección final, y establecido el *deber* relativo a su consecución, procede el paso a la consideración del dinamismo humano desde el punto de vista social.

El dinamismo de todas las individualidades humanas, consideradas en conjunto interrelacionado, tiene como objetivo máximo el perfeccionamiento de cada individualidad mediante la participación de todas ellas en un bien que por eso mismo se llama *común.* El bien común social queda definido esencialmente como "el que es apto para ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad o sociedad de personas humanas", y en su estructura cabe distinguir: los bienes o valores culturales, elementos del bien común "especulativo", cuyo modo de ser participado consiste en conocerlo; la paz, o bien común "práctico", y los bienes materiales, elementos del bienestar material de la sociedad (págs. 111-120).

El bien común, tal como queda definido en su esencia, es realmente distinto de los elementos que lo integran y que son condiciones requeridas para su efectividad, la cual a su vez no entra en la definición esencial de bien común. El bien común tiene una aptitud esencial para ser participado por todos, pero "la conversión de esa aptitud esencial en una efectiva si-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tuación existencial, ..., es una exigencia de la justicia" (págs. 103-109). A su vez, dicha exigencia viene imperada por dos cosas: "1) la comunicabilidad esencial del bien común, y 2) la necesidad ética de la virtud de la justicia, que obliga a respetar tanto los derechos como los deberes de los ciudadanos en relación a ese bien esencialmente comunicable. Y si esos derechos y deberes son, a su vez, esencialmente idénticos para todos los ciudadanos, ello tiene por causa la identidad esencial de la naturaleza de las personas humanas: una naturaleza, por cierto, en la que los hombres comunican, o, lo que es igual, un bien común, que en este caso no es sólo comunicable, sino también efectivamente comunicado a todos los seres humanos. Claro está que no es la justicia humana la que ha causado esta esencial comunidad de naturaleza entre los hombres; pero también es cierto que ha de respetarla, para lo cual es, a su vez, preciso que respete asimismo los derechos y los deberes de todos los ciudadanos respecto del bien común que hemos llamado social" (pág. 109).

La naturaleza humana vuelve a manifestarse, pues, como la fuente de la normativa ética que regula el dinamismo social, y ofrece también la clave para la articulación entre bien común y bien particular, que además de diferir cuantitativamente difieren también cualitativa o formalmente, puesto que el bien común implica el conjunto de condiciones que posibilitan la efectividad del bien particular sin que nadie resulte perjudicado. Es también la naturaleza humana y la dignidad de la persona lo que exige el respeto y la garantía de los derechos y deberes individuales en orden al bien común, y por tanto lo que fundamenta la primacía del bien común sobre el particular cuando se trata de bienes de la misma especie. En orden a la dignidad de la persona humana, primacía del bien común significa que "por encima del respeto a la categoría particular de un hombre determinado o de un determinado grupo de hombres, está el respeto a la dignidad común de todos los seres humanos; de suerte que, en cualquier caso de conflicto, hay que posponer aquélla a ésta" (pág. 125). De esto resulta claro que lo que se *debe* subordinar al bien común no es la dignidad de la persona humana, sino los bienes particulares.

En el plano de la acción social concreta, que es donde el bien común y la dignidad de la persona sufren violencia o adquieren su adecuada vigencia existencial, ¿cómo se articulan el bien común y el bien particular en cuanto que fines de la acción del Estado y de los individuos? Como respuesta a este interrogante, fue formulado por el magisterio de la Iglesia el principio de la "función subsidiaria del Estado" en momentos en que las ideologías liberal y socialista propugnaban, y habían llegado a constituir, situaciones atentatorias contra la naturaleza humana y la dignidad de la persona (págs. 153-167).

Tanto el individualismo libe-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ral como el colectivismo socialista, conducen de hecho a una masificación del hombre que lo reduce a la condición de lo que en terminología estrictamente jurídica recibió el nombre de *esclavitud*. Los esclavos no eran sujetos imposibilitados para procurarse su bien particular, sino personas a las que se les negaba la capacidad para promover el bien público; tal capacidad era justamente la que definía a los ciudadanos libres (págs. 129-133).

Pues bien, el individualismo liberal, en cuanto que no asigna a los ciudadanos otra función que la de procurar su bien particular, abandona a la sociedad al albur del dinamismo de unos elementos no articulados entre sí y en relación caótica que, por carecer de orden, puede recibir con propiedad el nombre de *masa*. Por su parte, el colectivismo socialista, en cuanto que veta explícitamente a los individuos la posibilidad de promover el bien común, recabando en exclusiva para sí mismo en cuanto Estado dicha función, los reduce igualmente a la condición de *masa* o, más exactamente, a la de masa de esclavos.

El respeto a la dignidad de la persona humana exige que el Estado no suplante a los individuos ni a los grupos de individuos. Deberá *suplirlos* cuando, por las circunstancias que sean, no *puedan* desarrollar las funciones que competen a su naturaleza, pero sobre todo deberá promover las condiciones que posibiliten permanentemente su cumplimiento. Solamente un Estado que logre esto último será un Estado que gobierne sobre hombres libres, porque "la libertad, en su más cabal acepción, es *capacidad de iniciativa al servicio de los intereses generales*" (págs. 183-184).

Esta es la regla de la doctrina social de la Iglesia para la articulación entre bien común y bien particular y entre Estado e individuo. ¿Cuál es la regla para el comportamiento de un cristiano en la vida civil? La misma: la libertad. Si la clave de la doctrina social cristiana es la libertad, el criterio para la actuación de un cristiano en la vida civil es esa misma libertad. ¿Cómo nadie iba ahora a incurrir en el contrasentido de *determinar* pautas concretas para el comportamiento social de los cristianos? Y como no obstante tales contrasentidos se han dado, el profesor sale al foro y actúa en la vida civil proclamando la libertad del hombre y el respeto a la dignidad de la persona humana, con una prosa de chispeante viveza y elegante sentido del humor.

JACINTO CHOZA

SANTOS CAMACHO, M., *Etica y Filosofía Analítica. Estudio histórico-crítico*, Eunsa, Pamplona, 1975, 822 págs.

La filosofía analítica representa en la actualidad uno de los focos de mayor interés para quienes sienten la legítima preocupación de hacer del conocimiento filosófico un saber estrictamente epistémico.

Se trata de una concepción ló-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

gico-metodológica que se enfrenta desde una actitud crítica radical —tomando como medio el análisis del lenguaje natural o científico— con los principios sobre los que tradicionalmente se viene haciendo descansar el análisis de la realidad en su triple vertiente ontológica, gnoseológica y moral, realizado por el realismo clásico y el idealismo kantiano y postkantiano.

El presente estudio tiene como objetivo la exposición histórico-crítica de la génesis y evolución de esta corriente actual de pensamiento cuyos presupuestos lógicos, gnoseológicos y ontológicos trata de descubrir en su relación con las sucesivas tesis que sobre la naturaleza epistemológica de la ética mantienen sus más destacados representantes.

Como estudio histórico, contempla un período de pensamiento predominantemente alglosajón que va desde el idealismo británico de finales del siglo pasado y comienzos del actual hasta las primeras muestras de ética analítica inspiradas en la última filosofía wittgensteiniana.

Una empresa de tan vasto alcance había de tener justamente sus límites. Según se desprende de la lectura de esta obra, es el pensamiento lógico-ético de S. E. TOULMIN (al que se dedica la tercera parte de esta investigación) el que señala las coordenadas precisas dentro de las que se sitúa el estudio y alcance de la exposición de las restantes obras analizadas en las dos partes anteriores.

El autor de este trabajo no entra obviamente en los desarrollos ulteriores que cualquiera de las teorías expuestas ha recibido posteriormente. Tampoco pretende dar cuenta de todas y cada una de las obras de los autores de estas teorías, limitándose más bien a las que resultan más representativas de la tradición de pensamiento que se propone analizar.

Desde el punto de vista histórico la presente investigación no tiene otro objetivo que el de ofrecer al estudioso español de la filosofía un instrumento de consulta que le permita hacerse cargo, a través de sus fuentes principales, del origen y desarrollo de un movimiento filosófico aún no clausurado, en orden a facilitarle de algún modo la comprensión de las actuales discusiones suscitadas dentro de las perspectivas abiertas a la filosofía por la concepción analítica.

Asimismo se desprende de la lectura de este libro que su autor no se propone resolver sistemáticamente los problemas planteados por esta corriente de pensamiento, sino exponerlos con toda claridad en la pureza de su contexto a la vez que ofrecer las diversas soluciones a ellos propuestas en el seno de la tradición analítica estudiada.

El estudio histórico-crítico que reseñamos cumple el objetivo propuesto con un rigor científico a la vez que con un equilibrio verdaderamente encomiables. No cabe duda de que nos encontramos ante una obra que constituye, dentro del acervo de la bibliografía castellana existente sobre la filosofía analítica,

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

la investigación más completa que sobre ésta se ha hecho hasta el momento actual.

El análisis y confrontación de los diversos textos —transcritos en su lengua original y traducidos al castellano a pie de página—, las introducciones y reflexiones críticas que enmarcan los sucesivos capítulos, así como la calidad de los intérpretes aducidos en la exposición de las respectivas teorías proporcionan al lector un medio sumamente útil para valorar por sí mismo el alcance de las tesis que a lo largo de la obra aparecen. Es éste, a nuestro juicio, uno de sus méritos más relevantes.

La investigación —dividida en tres partes, como ya se ha indicado —se inicia con la exposición sumaria del Idealismo británico, dedicando una especial atención al pensamiento lógico, metafísico y ético de F. H. BRADLEY, que ejerce una decidida influencia en el nacimiento de la filosofía analítica. Los dos capítulos siguientes de la primera parte están dedicados a la presentación de la doctrina lógico-ética de MOORE, RUSSELL y del primer WITTGENSTEIN.

En nuestra opinión merece destacarse por su excepcional interés el estudio detenido que en esta parte se hace de la crítica ejercida por MOORE en sus escritos de carácter lógico-gnoseológico contra el psicologismo empirista y el idealismo metafísico. Ofrece la clave de interpretación del pensamiento del iniciador de la ética analítica, así como de una de las principales aportaciones que dentro de este contexto representa la filosofía analítica en general. Ni el idealismo metafísico ni el empirismo psicologista —sostendrá con razón esta concepción filosófica— pueden dar cuenta de la dimensión lógica del conocimiento.

La segunda parte de la investigación expone de modo sucinto y claro las tesis iniciales mantenidas por el Círculo de Viena, dedicando una especial atención al pensamiento que sobre la ética como ciencia mantienen en los momentos de la fundación de este Círculo, M. SCHLICK y el transmisor de sus principales tesis al mundo anglosajón, A. J. AYER, así como a una de las obras que sentó las bases del emotivismo ético, *Ethics and Language*, del filósofo americano C. L. STEVENSON.

Con gran acierto, a nuestro juicio, SANTOS CAMACHO omite deliberadamente, en pro de la claridad expositiva del pensamiento que históricamente viene persiguiendo, las diversas modificaciones propuestas en la actualidad tanto por el neopositivosmo como por el emotivismo a sus planteamientos iniciales. Como ya hemos indicado, pertenecen a un ámbito que se sale del objetivo señalado a esta investigación.

Se cierra esta segunda parte con la exposición del pensamiento del último WITTGENSTEIN en cuanto inspirador del tratamiento que la ética va a recibir en los círculos de Cambridge y Oxford, y en especial del que va a recibir por parte de S. E. TOULMIN. Si bien es el pen-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

samiento de este último el que será objeto de tratamiento monográfico, se nos ofrece en las páginas finales de esta segunda parte una apretada e iluminadora síntesis de las líneas fundamentales por las que discurre el enfoque dado a la ética por figuras tan relevantes del grupo de Oxford como URMSON, HARE y NOWELL-SMITH, cuyas claras diferencias con el ofrecido por TOULMIN ayudan a comprender en su conjunto la variedad de tratamientos que la lógica de la ética puede recibir a partir de la última filosofía analítica.

El lector podrá advertir fácilmente que esta síntesis del pensamiento de los moralistas analíticos de Oxford no pretende agotar la amplia problemática abierta a la ética por estos autores en sus diversas obras e interpretaciones de que han sido objeto.

La monografía que sobre el pensamiento lógico, epistemológico y ético de S. E. TOULMIN ocupa la tercera parte de la obra, puesta en relación con la tradición expuesta en las dos partes anteriores, posee gran valor informativo y crítico. En ella se recrea desde una de las perspectivas abiertas al tramiento de la ética por la última filosofía analítica una crítica interna a los planteamientos iniciales de esta concepción filosófica en orden a resolver la naturaleza epistemológica de la ciencia moral, a la vez que se ofrece un enfoque nuevo cuya problematicidad es asimismo puesta de relieve con la máxima objetividad.

En este sentido, la valoración final que de todo el pensamiento estudiado a lo largo de esta voluminosa e importante investigación se ejerce, muestra con toda claridad los interrogantes a los que una actual gnoseología de la ética habrá de responder desde una atenta y objetiva consideración de la problemática verdaderamente estimulante abierta a esta ciencia por la filosofía analítica.

La bibliografía ofrecida sobre TOULMIN es prácticamente exhaustiva, y muy selecta la que sobre los restantes autores estudiados se recoge.

Asimismo merece mencionarse por su claridad y ponderación el prólogo que el Catedrático de Etica y Sociología, J. TODOLÍ DUQUE, hace a este magnífico estudio.

A. LLANO

STUKI, P. A., *La vie spirituelle de l'individu et le langage doctrinal*, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1974, 180 págs.

En un mundo en que sólo se habla de "comunidades, de fenómenos sociales, de problemas a escala planetaria... de analogías entre el hombre y el animal... ¿se podrá aún tomar en serio "la vida espiritual del individuo"? Este es el interrogante que sirve de motivo inspirador al presente trabajo, y al que se intenta contestar en tres momentos fundamentales, correspondientes a las tres partes en que la misma obra se presenta formalmente dividida; tres par-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tes bien diferenciadas en cuanto al método utilizado (fenomenológico en la primera, análisis estructural en las dos restantes) y en cuanto al objeto perseguido.

De hecho, la primera parte —*La vida de la subjetividad y la vida espiritual del individuo: planteamiento del problema*— es el intento de, por un lado demostrar el *porqué* de poner en tela de juicio la vida espiritual del individuo, teórica y prácticamente; por otro, de definir esa misma vida espiritual con el fin de demostrar la posibilidad de un estudio científico (metafísicamente neutro) de dicha realidad.

En un estilo más ensayista que filosófico, situado en el estricto ámbito de la historia de la cultura, el autor insiste en los ya conocidos "males" procedentes del racionalismo, y acusa a éste de ser la causa práctica de la desaparición de la vida espiritual del individuo: el ideal racionalista de espiritualidad individual condujo al triunfo *público* de la razón; la evidencia engendró históricamente (por contradicción) la *opinión pública*, la más desastrosa muerte de la vida espiritual del individuo. A continuación se analiza, clara y sintéticamente, la concretización de este proceso en distintos sectores culturales: científico *(Del desarrollo científico a la inevitable vulgarización)*, político *(De la democracia liberal a la omnipresencia de la economía)*, moral *(La dimisión de la moral y de la religión)*

Las objeciones teóricas a la idea misma de subjetividad individual por parte de algunas de las ciencias humanas (psicología y psicoanálisis, lingüística, sociología) son el motivo de otras tantas contraobjeciones presentadas por el autor. STUKI considera la interioridad como una condición sine qua non de la misma exterioridad. Como afirma la misma fenomenología husserliana, comenta, la ciencia se nos presenta, antes de nada, como la actividad de un sujeto pensante. A la interioridad hay que concebirla, no como una "realidad objetiva, más allá de los fenómenos constatables", sino como algo que "se manifiesta ahí mismo donde radica la veleidad de observación, de constatación". Se trata de encontrar una definición de la espiritualidad individual que no entre en contradicción, ni con los resultados objetivos de la ciencia, ni con las contraobjeciones que él mismo apunta. Así define la realidad espiritual como la capacidad de "*religar*, en la continuidad de una historia personal, los distintos momentos objetivos de la realidad humana, que, separados los unos de los otros, son el objeto de las distintas ciencias particulares". Apunta a la trascendencia (posibilidad que el hombre tiene de considerar un más allá de lo inmediatamente dado), a la autonomía (posibilidad para el sujeto de darse su propia ley), y la apertura a la experiencia y al diálogo (posibilidad de enriquecimiento o modificación de convicciones a partir de la relación con el otro), como las caracte-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

rísticas fundamentales de la vida espiritual del individuo.

En la segunda parte —*El concepto del lenguaje doctrinal*—, este autor se propone abordar la vida espiritual del individuo a través de su manifestación en el lenguaje doctrinal: "Si el psicoanálisis admite como documento experimental suficiente el relato que hace el neurótico de sus sueños..., si los psicólogos de la escuela de PIAGET admiten que las respuestas de los niños a las cuestiones que se les pone son una base suficiente, en muchos casos, para evaluar la estructura de su inteligencia, entonces... nosotros pretendemos que es posible estudiar la vida espiritual por procedimientos análogos y principalmente a partir del estudio de la estructura y el funcionamiento de los lenguajes doctrinales". Se trata, pues, de una descripción de las propiedades formales de los distintos tipos de lenguaje doctrinal (diferente del cotidiano, del científico y del ideológico). Bajo la inspiración directa del estructuralismo lingüístico (sobre todo de CHOMSKY), postulando el principio de totalidad y admitiendo el lenguaje doctrinal como una *estructura típica*, STUKI advierte de antemano que, en esta perspectiva, lo único directamente observable es la *competencia* doctrinal (dominio correcto de un determinado lenguaje doctrinal) y no la vida espiritual en sí misma; sin embargo, "podemos constatar [su] proceso de formación y determinación a través de la génesis y transformación de la competencia doctrinal". Utilizando la teoría de los grafos (las tesis doctrinales corresponden a los puntos; los caminos seguidos por el espíritu humano cuando domina el lenguaje doctrinal, o cuando lo engendra, corresponden a las flechas) el autor procede a un análisis de los tres momentos de la vida espiritual, expresados ahora en el lenguaje doctrinal. Así, la *trascendencia* se traduce en *camino* hacia el fundamento entendido como realidad de realidades; el análisis estructural del lenguaje doctrinal nos enseña una pluralidad de caminos y fundamentos. La *autonomía* expresa la "iluminación de la vida", el *regreso* al mundo después de una salida hasta el fundamento. Aquí se verifica el carácter circular del lenguaje doctrinal. El momento de la autonomía coincide con una lectura axiológica del mundo (inserción del fundamento en la realidad cotidiana). Para tratar el tema de la relación entre un campo de valores y un campo de realidades, o sea, para describir (en términos de *camino* que parte del fundamento) la aplicación, por un lenguaje doctrinal, del campo de valores al campo de realidades, se recurre, sin más, a los *modelos* de la estructura de un campo semántico en un universo mitológico, encontrados por Greimas. Eligiendo los modelos *social, económico* e *individual* procede, a continuación, a su análisis combinatorio. Piensa STUKI que es legítimo el empleo directo de los resultados de los trabajos estructuralistas, en el

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ámbito del lenguaje mítico, al ámbito del lenguaje doctrinal, en la medida en que éste no es más que la evolución (natural y continua) de aquel. El momento de la *apertura a la experiencia y al diálogo* explica "la necesidad de un *control*", la exigencia de una *coherencia* en el camino efectuado que muchas veces supone *correcciones*. Por eso mismo, STUKI defiende el lenguaje doctrinal como una estructura operativa; los hechos *nuevos*, las constantes objeciones a un lenguaje doctrinal (tal como los *input* de las máquinas cibernéticas) son la materia indispensable para su misma vitalidad. Sin la entrada de estos nuevos elementos, la máquina se pararía por falta de misión. La estructura del lenguaje doctrinal debe permitir nuevos ciclos, a partir de nuevos problemas; el abandono de ciclos anteriores resulta siempre eminente.

La tercera parte —*Los juegos de la retórica doctrinal*— trata de los procedimientos y técnicas de que echa mano el orador (o el autor) de un lenguaje doctrinal al dirigirse a un auditorio. Destaca, en síntesis, tres procedimientos: 1.º *El juego intelectual* que tiene que ser compatible con los datos de las ciencias modernas; respetar los demás lenguajes, ya que, después de la negación de la metafísica racional por KANT, la instancia doctrinal no puede intentar persuadir a todos los hombres de la validez de sus asertos no universalmente verificables; utilizar simultáneamente una estrategia de defensa y una táctica de colaboración con los demás lenguajes doctrinales. 2.º *El juego ideológico*, que, por ser reductivo, conduce generalmente al fanatismo, impide el pensamiento y la comprensión, prefiere el conformismo de opiniones y comportamiento a la vida espiritual. 3.º *El juego pedagógico* que debe asegurar la comprensión clara de la doctrina por parte del auditorio y reconocer al oyente su derecho de negar la adhesión; que debe ser circular y no lineal, facilitando al que se inicia, desde el primer momento, el camino hacia el fundamento y, simultáneamente, el regreso a la realidad existencial en que está comprometido. Sólo así queda asegurada la autonomía, posibilidad por parte del alumno de reflexionar críticamente sobre el valor del fundamento que se le propone, de cambiar impresiones en el contexto social en que se encuentra inserto.

La conclusión aborda el problema de la relación entre el lenguaje doctrinal y la existencia individual; difícil problema para quien se ha mantenido —como en este caso— en una pura perspectiva formal, de deducción de relaciones de una estructura típica, o totalidad estructurada (lenguaje doctrinal). La vida del yo, se afirma, no es sólo pensamiento (como quiere el racionalismo), pero tampoco sólo acción (como pretende el existencialismo). El yo es "ese constante interrogante en la discordia entre su vida y su pensamiento"; por eso. hay que dis-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tinguir el cambio progresivo del *pensamiento* doctrinal hasta la captación del fundamento pensado, del camino del sujeto que (al pensarlo) decide desde su misma identidad respetco a un Otro, fundamento *real* y *vivido* de su misma existencia. Este estudio termina con el terrible interrogante de saber hasta qué punto puede el hombre tener una *configuración* radicalmente segura de la *realidad* de este fundamento.

En una apreciación crítica general, conviene detenerse en dos o tres puntos. Empecemos por considerar la exclusión explícita de la relación con la Verdad Fundamental en términos de absoluta certeza. De hecho, a un estudio que pretende ser científico, que abiertamente confiesa el propósito de mantenerse en el estricto campo de la *constatación,* como es el caso, no le podremos permitir extrapolaciones de este tipo: afirmaciones de índole filosófica exigen fundamentación filosófica. ¿De la existencia plural de lenguajes doctrinales se infiere, ipso facto, como norma, la relatividad de puntos de partida y de modos de acceso a la verdad? ¿Se deduce necesariamente la imposibilidad de "la verdad existiendo en sí y universalmente válida"? En realidad, el autor acepta como dogma indiscutible, como si de evidencia científica se tratara, la postura kantiana ante la metafísica.

Además de la ilegitimidad de las citadas extrapolaciones, es el propio carácter científico de este estudio el que se encuentra comprometido por una visión un tanto miope, que no supo discernir con suficiente rigor, su mismo objeto de observación. De hecho, los criterios postulados por el autor para decidir cuáles sean los lenguajes doctrinales y cuáles no, se nos asemejan superficiales, insuficientes. Igualando, por ejemplo, el lenguaje filosófico al teológico y abstrayendo por lo tanto, el *tipo* de verdad a que cada uno se refiere, STUKI pasa por encima de la radical diferencia entre el conocimiento por vía de fe y el conocimiento por vía de razón. Así, siendo, las características que convienen a un lenguaje doctrinal como el marxismo o el racionalismo de VOLTAIRE, convendrán también, rigurosamente, a la teología cristiana.

Otras ambigüedades aparecen a lo largo de la obra: la aplicación pura y simple de los resultados estructurales obtenidos en el ámbito del lenguaje mítico al ámbito del lenguaje apellidado "doctrinal", nos hace suponer una solución de continuidad, en un proceso de evolución natural, entre ambas.

En síntesis, pensamos que a la excelencia del objetivo del presente estudio —la vida espiritual del individuo— no corresponde una execelencia pareja en el desarrollo y solución del problema planteado.

Reaccionando al "objetivismo" de la vía racionalista, el autor no sabe encontrar otra alternativa para salvaguardar la individualidad espiritual que no sea la vía "subjetivizante", con tantas connotaciones (simultánea-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mente idealistas e irracionalistas) y cuyas repercusiones más evidentes son las de un relativismo axiológico.

El "verdadero" filósofo, sin embargo, por no hablar ya del teólogo,no se conforma con tal vía, sino que reclama una vía más exigente: la que termine definitivamente con la ambigüedad, la que enseñe la clarividencia universal de la verdad. Esta es también la respuesta que espera el mundo de hoy (ese mundo que tanto le preocupa al autor), cansado como está de no ver claro dónde reside el verdadero sentido de su existir, la razón definitiva de su naturaleza.

MARÍA JOSÉ C. FONSECA

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra