

BIBLIOGRAFIA

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

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

Jaime Nubiola

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

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

Carlos O. de Landázuri

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

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

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