

## RESEÑAS

COHEN, A. y DASCAL, M. (eds.), *The Institution of Philosophy. A Discipline in Crisis*, Open Court, La Salle, III, 1989, pp. 334.

La mayor parte de las selecciones de trabajos recogen ensayos que analizan un mismo tema y persiguen por lo general, dos objetivos: o bien tratan a modo de resumen las muestras más significativas del momento, o bien se limitan a reunir los mejores trabajos, es decir aquellos ensayos que logran impresionar al editor y, según su criterio, han de considerarse como bibliografía básica para analizar algún tema determinado. Avner Cohen y Marcelo Dascal han hecho ambas cosas: por un lado, presentan en la primera parte ensayos de filósofos reconocidos, como son R. Rorty, H.-N. Castañeda, H. Putnam, J. Margolis, entre otros; seguida en la segunda parte de trabajos que tienen que ver con el título del libro en cuestión; y termina con un grupo tercero de investigaciones que abarcan lo que misma-mente se entendería por el cambio que supone la crisis de nuestra disciplina.

Transformando una frase de W. Benjamin podemos caracterizar de antemano el argumento del libro en tanto que atiende al problema de la crisis de la siguiente manera: La crisis de la filosofía coloca todas las formas que tienen que ver con ella ante nuevos enfoques alterándose la dinámica de investigación, variando la perspectiva exteriorizada de la crisis, y cambian los elementos mediante los cuales podemos analizar los procesos irreversibles a los que nos vemos llevados.

Le debemos, pues, a Avner Cohen y Mar-

celo Dascal el haber recogido trabajos de excelentes filósofos sobre un tema apasionante y que puede ser introducido mediante las siguientes preguntas: ¿realmente está la filosofía en crisis?, ¿podemos considerar la filosofía como una institución? Ambas cuestiones, aun siendo ingenuas, saltan a la vista después de leer el título. Crisis se denomina desde los griegos todo proceso irreversible que refiere a un estado final en que se adentra un paciente. Dicho paciente parece aquí como una disciplina y vale pues preguntarse si puede considerarse la filosofía como una disciplina y si ésta ha de fundar una institución. Así pues, el uso gramatical que damos a estas cuestiones no son superfluos.

El rompecabezas que de dichas cuestiones resulta es sugerente y nada fácil de resolver. Veámoslo determinadamente: Si aceptamos que la filosofía no ha estado al margen del proceso de modernización europeo y caracterizamos sus síntomas más evidentes indicando la exigencia impuesta de (i) llevar a cabo determinadas funciones sociales y (ii) el rendimiento progresivo, entonces podemos plantear la base de la discusión.

De este modo el objeto de la filosofía en el proceso de modernización viene caracterizado por una determinada tipología de tareas que en mayor o menor medida han de cumplirse, como pueden ser, por un lado, se exige la penetración en la apertura infraestructural ha-

bida en las instituciones académicas, de aquí ha resultado en el área continental europea una integración en la estructura estatal mediante la figura del «funcionario-filósofo» no siempre acorde con la independencia que se debería de esperar en esta disciplina (léase caso Heidegger como paradigma). Por otro lado, se han desarrollado procesos de identificación con la cultura política, lo que ha supuesto en muchos casos que el problema de la legitimidad sea postergado y se reconozca implícitamente el sistema político vigente. Por último, se denota una creciente participación del «funcionario-filósofo» en los procesos institucionales, ya sea mediante intervenciones en seminarios, ya sea mediante su participación en la «vida académica». Este complejo de preguntas es parcialmente contestado en este libro que, entre otras cosas, aparece latente la distancia a la que se está llegando entre sociedad y el «funcionario-filósofo».

El libro está dividido, como anteriormente hemos dicho, en tres partes. La primera propone cuestionar la autoidentidad de la filosofía. Cuatro trabajos proponen un modo genuino, es decir, tanto desde un punto de vista pesimista de la «profesión» filosófica (Rorty) en contraste con un punto de vista «optimista y pluralista» (p. 58, nota 1) de plantear la auto-identidad. R. Rorty trata la filosofía como ciencia, como metáfora y como política (p. 13 ss.). De ahí se contrastan tres modos de filosofar que envuelven nuestro siglo y que equivalen al propuesto por E. Husserl y la filosofía de la ciencia; el propuesto por M. Heidegger, y la respuesta pragmática. Desde este punto de partida se plantea el motivo de fondo que ha guiado dichas propuestas, a saber: el fundacional, el contemplativo o el objetivo. Tres motivos que el autor trata de plantear desde su punto de vista para así describir la situación presente (p. 24 ss.). H. N. Castañeda plantea la filosofía tanto como ciencia así como modo de ver el mundo. Esta es una postura optimista por antonomasia. En dicho ensayo

bosqueja su propuesta ontológica, abordada in extenso en su libro: *On Philosophical Method*. Noûs Publications. Bloomington, 1980. El trabajo que presenta H. Putnam puede considerarse como un buen estímulo orientador para todos aquellos que desconozcan las propuestas analíticas y permite de un modo sencillo acercarnos a su postura. El cuarto y último trabajo de A. J. Mandt plantea la cuestión inevitable del pluralismo, bajo la rúbrica de la praxis filosófica y lo que el autor denomina «philosophical excellence». En él se plantean las implicaciones filosóficas de la política (p. 81 ss.) y un análisis del pluralismo filosófico (p. 87 ss.). Dichos problemas le llevan irremediablemente a plantearse cuestiones que tienen que ver con las normas, las convenciones y la estructura de la filosofía contemporánea. Para ello propone un modelo (p. 89 ss.) con el que aclarar y contestar sus dudas.

En el segundo apartado se interpreta la noción de «crisis». Avner Cohen lo plantea desde un punto de vista histórico. Para ello repasa los ataques recientes al fundacionalismo, que según el autor supone el centro de la crisis. Cohen propone que la propuesta del fin de la crisis filosófica es un punto de vista postmoderno sobre la filosofía y sobre la cultura postmoderna. Basándose en la propuesta de Rorty (p. 114 ss.), lleva a cabo un análisis exhaustivo del término «ethos» (p. 130 ss.). Seguidamente D. M. Rosenthal se pregunta por la importancia de la historia de la filosofía para la filosofía, concebida como un modo de resolver los problemas. Para ello repasa la tesis de la contingencia de la historia (p. 154 ss.). M. Okrent se pregunta por las consecuencias metafísicas del pragmatismo (p. 189 ss.). Su estrategia general consiste en definir el pragmatismo propuesto por Rorty en términos negativos, es decir, como un tipo de anti-esencialismo. C. Romano nos coloca ante la encrucijada con su título: la ilegalidad de la filosofía. Presta una atención especial a la tendencia de los filósofos a describir sus argumentos

como «justificación» (p. 206), sus posiciones como «legítimas», la pretensión como «sin garantía». De este modo, el punto de vista que asume es, si la justificación es una metáfora legal que el filósofo emplea para asentar sus argumentos y posiciones con el fin de dar autoridad y finalidad a sus puntos de vista. Es por ello por lo que el autor propone que el prestigio intelectual de los filósofos viene de la mano de incorporar sus puntos de vista al sistema legal. Por último, M. Dascal argumenta reflexionando sobre lo que él denomina la «crisis de la modernidad», que los filósofos posmodernos desarrollan un tipo de argumento *tu quoque* (p. 220). En dicho tipo de argumento se combinan características lógicas y *ad hominem* con el fin de demostrar lo absurdo de una determinada posición. Dicha estrategia es usada por Lyotard, Derrida y Rorty. Así pues, un *tour de force* clave es el análisis del discurso filosófico. En efecto, una de las estrategias deconstructivistas consiste, por un lado, en la búsqueda de paradojas, y, por otra parte, en dar un carácter tal al lenguaje de ser el origen de nuestra base discursiva e igualitaria. De este modo el lenguaje se convierte en una forma subterránea de antiargumentación en tanto que podemos criticar al oponente en base a la falta de comprensión de lo que dice. De este modo se introduce una diferencia entre lo intradiscursivo y lo interdiscursivo, clave para la argumentación actual. Según el autor, tanto los discursos como los niveles discursivos son inconmensurables. M. Dascal repasa la crítica a la modernidad mediante la sugerente metáfora de la revuelta contra la arrogancia de la razón.

La tercera parte del libro cierra con la pregunta de saber lo que habrá después en la filosofía. J. Margolis propone una solución para la «filosofía futura» mediante la fórmula de la historización radical de la actividad filosófica. Esto ha de llevarse a cabo desde un punto de partida tal que se puedan denunciar los dogmas de la filosofía tradicional como

tales (p. 251 ss.). Este es el punto, según el autor de este ensayo, que une a filósofos tan dispares como Quine y Heidegger. Según Margolis, la cuestión crucial desde su nueva faceta se radicaliza en tanto que no distingue la búsqueda, en términos del primer y segundo orden, sino que son tanto ciencia como conocimiento inseparables, al menos metodológicamente hablando, aunque acepta de antemano que sean funcionalmente distintas la una de la otra. ¿Qué colectivo ha estado *contra natura* más separado de la filosofía que la mujer? La capacidad y sensibilidad para plantear cuestiones filosóficas hacen de esta disciplina el que sus cuestiones no tengan necesariamente que ver con el pasado. Se están abriendo, pues, nuevos campos que ponen nuestra disciplina en una situación irreversible. A. O. Rorty tematiza la «exterioridad» como un valor. N. Fraser y L. Nicholson advierten sobre las posibles transformaciones de la exterioridad en una esencia o parte de ésta. A. O. Rorty usa un tono desenfadado para proponer un cambio («Perform») socrático que consiste en hacer filosofía en la ágora (p. 270 ss.). N. Fraser y L. Nicholson proponen la noción de «feminismo postmoderno» como ejemplo de discurso post-filosófico. Su propuesta se basa en entender dicha plataforma con el fin de llevar a cabo una crítica social. Puntualizan que el postmodernismo concede excesivamente una crítica negativa a la institución filosófica. El feminismo tiene pues así todos los alicientes con los que puede efectuar una crítica social desde un punto de partida determinado (p. 290). Según las autoras, las categorías como «integración» de la mujer en la vida social y del «trabajo» no se lleva a cabo a falta de una penetración racional. La legitimación de una sociedad no se puede efectuar al no desarrollarse los elementos identificadores lícitos de toda integración. De este modo la participación es todavía restrictiva en algunos aspectos, de modo que la distribución de los medios y los *ressourcen* estén

limitados. Dichas categorías pueden ser analizadas puntualmente con los elementos teóricos que desarrollan N. Fraser y L. Nicholson. Estos artículos son, por lo tanto, el mejor contraejemplo a lo que otras posiciones dentro del feminismo han llamado la «perspectiva privilegiada» de la mujer (Amorós, *Isegoría*, 1, 1990, p. 139). Así pues, la propuesta de estas autoras permiten enfatizar elementos latentes de discurso que por lo general no son apreciados. Así pues, la propuesta de que una discusión en la ágora en la que el interlocutor pueda ser también cualquier grupo marginal, puede evidenciar los prejuicios, la intolerancia, la falta de pluralidad en la que está sumi-

da la sociedad consensuada. H. Redner enfoca la genealogía de la filosofía epistemológica. Se centra en dos nociones claves a saber la de «moralización» y «democratización». Para ello propone repensar la ética adoptando la noción weberiana de «ética de la responsabilidad».

El libro «The Institution of Philosophy. A discipline in Crisis?» es clave para conocer algunas cuestiones actuales. La respuesta definitiva es todavía prematura, aunque ya se perfilan determinadas líneas de posibles soluciones de un proceso irreversible.

Jesús Padilla Gálvez

HENDRICH, D. y HORSTMANN, R. P. (ed.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*. Klett-Cotta. Stuttgart, 1988, 827 págs.

Este libro recoge íntegramente las actas de las conferencias y ponencias presentadas en el Congreso de Hegel celebrado en Stuttgart en 1987. Ha de felicitarse a la editorial Klett-Cotta por reflejar fielmente en su edición lo que en realidad fue este simposio. Si se contrasta el índice del libro se podrá observar que se sigue al pie de la letra la ambigüedad de la proposición alemana «nach» que tiene el título.

Efectivamente, dicha proposición puede traducirse al castellano entre otras acepciones posibles, o bien como «según», o bien expresa la temporalidad y puede ser traducida como «después». Así pues, en «Metaphysik nach Kant?» se pueden distinguir dos partes bastante diferenciables y que, puesto que se trata de unas actas, conviene tener en cuenta por su desigual operatividad. Así pues, siguiendo el primer sentido, hay un grupo de trabajos que versan sobre la metafísica kantiana (cuenta el *Kolloquium I* y algunas ponencias acerca de

determinados temas sistemáticos entre ellas). Un grupo muy numeroso trata además la metafísica según el idealismo alemán (Conferencia de H. F. Fulda, *Kolloquium II*, *Kolloquium III*, *Kolloquium VIII*, parte del *Kolloquium IX*, así como algunas ponencias saltadas). La segunda acepción de «nach» consta de un grupo más genuino y trata la metafísica «después» de Kant y el idealismo alemán. Este grupo no es nada homogéneo, suponiendo un abanico de propuestas interesantes y en el que se encuentran ponencias sobre M. Heidegger, sobre ética, filosofía de la religión, filosofía analítica y un largo etcétera. Ya que el autor de esta reseña estuvo presente en dicho congreso, se puede afirmar que el programa fue tan fuerte como el volumen de su publicación extenso.

Jesús Padilla Gálvez

BIEMEL, W.; SANER, H. y KLOSTERMANN, Vittorio (ed.), *Martin Heidegger/Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt a. M., 1990, 299 págs.

La correspondencia entre dos filósofos es generalmente fuente imprescindible para la aclaración de puntos que han quedado sin plantear o cuyo origen se desea especificar con mayor rigidez. Por lo general, las epístolas se han ido desarrollando paulatinamente, de ser un discurso dirigido a un determinado interlocutor a ser una fuente de intercambio de opiniones cada vez más privadas. Este es, pues, un tipo de fuente que ha estado afectado por las transformaciones constantes no sólo en lo que tiene que ver con la redacción de cuestiones filosóficas sino al carácter que ha ido tomando con el paso de los años. Así pues, la correspondencia epistolar vive de la tensión entre la misiva y la contestación. Las cartas que seguidamente reseñaremos van a ser fuente interesante y a tener en cuenta no sólo por los eruditos de la obra de ambos autores sino también para aquellos que quieran conocer la situación universitaria de los años veinte y treinta.

Las expectativas con las que habitualmente se lee la correspondencia entre dos filósofos son, en principio, las que despertará la que seguidamente reseñaremos. Esta relación, que no tiene nada que ver con la «historia de una amistad imposible» como ha querido patéticamente interpretar Reyes Mates dicha relación, ha pasado por diferentes fases bien caracterizables. Ahora bien, la peculiaridad de esta «Briefwechsel» es que primero nos indica el modo singular de trabajo de M. Heidegger (véase carta 3 del 22-01-1921); segundo nos indica la capacidad de dicho autor a emitir prejuicios sobre contemporáneos (por caso las indiscreciones acerca de E. Husserl, carta 16 del 14-07-1923 o el tufillo de superioridad latente en carta 139 cuando afirma sobre Ortega y Gasset que es un ingenuo en carta del 4-12-1949, hay sin embargo peores casos. (Dicho sea de paso, los editores han reseñado mal a

Ortega y Gasset apareciendo el último apellido en el índice). Tercero, sus planteamientos filosóficos (por caso en la carta 9 del 27-06-1922); cuarto, la incapacidad de M. Heidegger a llevar a cabo una «Vergangenheitsbewältigung» (véase carta 149 del 24-07-1952), el origen de nociones vagas y oscuras que permiten ser acotadas de un modo más estricto como puede ser el término «unsichtbare Gemeinschaft» (p. 42).

Ya que esta correspondencia va a ser leída desde la óptica que conmueve actualmente los «Gemüter», bien vale pues tematizar al máximo los temas y los elementos que hace de móvil en dicha correspondencia. La pregunta clave sería pues saber el origen de la afinidad entre el dúo Heidegger-Jaspers y la razón que motiva una relación epistolar tan duradera e informal. La cuestión no es fácil de responder, pues ya que se pueden anotar diferentes lapsus en la correspondencia. Así pues, del 21-04-1920 hasta el 20-06-1923 hay algo así como una relación de contestación-respuesta alternativa. Desde el 14-07-1923 hasta el 1-03-1927 las cartas de M. Heidegger se repiten sin contestación aparente. A partir del 2-03-1927 hasta el 16-05-1936 sigue el período más fructífero. Dos cartas de K. Jaspers del 12-10-1942 y el 1-03-1948 no llegarán a manos de M. Heidegger como él mismo afirma en 127 en su carta del 22-06-1949. A partir del 6-02-1949 hasta la supuesta ruptura epistolar del 24-07-1950 la relación entre ambos pasa por momentos comprometidos. La última fase de 1953 hasta la contestación de la mujer de Jaspers al pésame de M. Heidegger son, por lo general, misivas de cortesía.

W. Biemel se ha hecho cargo de las cartas de M. Heidegger a K. Jaspers así como de las notas y H. Saner supervisa el aparato crítico de las cartas de K. Jaspers, a M. Heidegger. Su labor es estimable por las explicaciones y

las aclaraciones que disipan toda duda posible ya sea con respecto a las personas reseñadas, ya sean por los escritos citados. Su labor se expande desde la pág. 221 hasta la 299.

El trabajo de M. Heidegger en los años veinte se hace patente al plantear en los términos que se está forjando los motivos de la investigación de K. Jaspers. Así pues, traduce la cuestión fundamental de la siguiente manera: cómo se puede construir en un principio unitario un acceso (*Durchdringung*) conceptual-categorial a la vida según el sentido del ser y del objeto (p. 26). Esta traducción supone un giro en el proceder filosófico, distanciándose de aquellas propuestas que lo plantean como «ámbito» o «esfera» (en clara alusión a Husserl) y acercándose a un análisis de «Dasein». Su modo de trabajar hace patente que ha de releer y entender el propósito de la filosofía griega. Le interesa, pues, entender los problemas que se plantean en la filosofía helenística, sobre todo el contenido y su actitud hacia el modo de adentrarse en los problemas del mundo, ya que como él mismo afirma sólo desde dicha postura se podrá desarrollar una nueva ontología.

Dicho programa supone, como M. Heide-

gger en su carta 122 resume, trabajo diario, interpretación de textos, traducción (véase carta 120), capacidad personal de asombro, unido todo ello a una autocrítica irónica que hacen de estas cartas una confesión humana.

Lo demás todo se encuentra escrito. Así la carta de K. Jaspers del 24-07-1952 en la que reflexiona sobre el papel de lo político, la política de los años cincuenta, sobre el totalitarismo, para al fin adentrarse en una crítica personal a Heidegger, echándole en cara su falta de compromiso para con las situaciones concretas y el descuido de lo posible mediante «ficciones» (p. 211), convierten estas cartas de una fuerza actual. La ruptura de M. Heidegger, en tanto que no hay una contestación directa a las críticas, demuestra la capacidad asombrosa de sobreseer las cuestiones políticas engorrosas bajo la justificación de lo fundamental.

Esta «Briefwechsel» encontrará múltiples interpretaciones que arroparán los intereses y las lecturas que cada lector hace de M. Heidegger y K. Jaspers. Si ha sido un acierto o no, eso dependerá de la recepción que de ahora en adelante se lleve a cabo.

Jesús Padilla Gálvez

SEVILLA FERNÁNDEZ, José Manuel, *G. Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, Publicaciones Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988, 484 págs.

Excelente estudio, tanto por la claridad y profundidad de las líneas que desarrolla, como por la documentación y su lectura actualizada. La filosofía (metafísica) de la mente y el historicismo antropológico constituyen, a la vez, las dos partes de la obra y los dos núcleos temáticos en torno a los cuales el autor articula la siguiente tesis: «La estructura de la mente es la clave para comprender el esquema de desarrollo histórico, entendiéndose ella a sí

misma al comprender en la historia sus fases que ella (la misma mente humana) realiza y constituye por sus propias modificaciones» (p. 59). Se observa, pues, que el actual problema de la filosofía de la mente —planteado por Vico con indudable originalidad— es indisociable de otro problema de no menos actualidad, el problema de las ciencias sociales o humanas, que en la obra es objeto de una clarificadora Introducción.

A la solución de estos problemas llega el lector a través del análisis de algunas cuestiones previas: ¿qué entiende Vico por *conocer* y concretamente por conocimiento *científico*? ¿Acaso ha infravalorado las ciencias de la naturaleza al abrir el espacio de las *ciencias humanas*? ¿Cómo interpreta el principio epistemológico de verdad, esto es, el *verum-factum*? ¿Cómo resuelve Vico las cuestiones de *método*? En el estudio de tales cuestiones, el autor no sólo recorre una y otra vez las obras de Vico, desde la *Oratio III* (1701) hasta la *Scienza Nuova «Seconda»* (1744), sino que muestra su propia posición a la doble luz de otras interpretaciones y de los debates de la época.

Desde tales puntos de vista, resulta evidente: 1) que Vico no es un pensador solitario, como se ha dicho; 2) que su anti-cartesianismo no acusa una reacción visceral sino que expresa el planteamiento original del problema de la crisis de la ciencia en su época; 3) que, si bien la posición de Vico recupera la tradición de la filología y del humanismo renacentista (E. Garin), la originalidad de su pensamiento hacen de Vico uno de los fundadores inequívocos de las ciencias sociales (históricas), al afirmar su autonomía y superioridad respecto de las ciencias de la naturaleza, y no un simple «precursor» de la división acuñada en el s. XIX entre *Naturwissenschaft* y *Geisteswissenschaft*. Más aún: al acentuar el *ser social* del hombre, al defender que sólo puede haber ciencia del mundo social o cultural, es decir, *histórico*, porque este «mundo» es lo que el hombre *hace* o produce, y en cuyo conocimiento a la vez se descubre a sí mismo, Vico se está anticipando a la relevancia que ha tenido la ciencia de la historia a partir de Marx, sobre todo en el enfoque actual de la historia social.

La investigación *genético-crítica* no es sino la propuesta metodológica adecuada a su objeto: el estudio del hombre como ser social e histórico. El método geométrico tiene su límite evidente en este campo. De ahí que la *Scienza*

*Nuova sea*, además, una obra que resuelve la cuestión del método. Si «la naturaleza humana está escrita en lenguaje histórico —sintetiza el autor—, las claves de lectura nunca podrán ser geométricas o naturalistas» (p. 58): la reflexión filosófica ha de respaldar sus razonamientos con la autoridad filológica y, a su vez, la filología (la historia) ha de recabar la interpretación filosófica de la autoridad mostrada en los hechos.

Dada la preeminencia metodológica y epistemológica de los hechos, del *factum*, la verdad (el *verum*) sólo puede investigarse en la historia, esto es, en el *ser común* de los hombres y de los pueblos. De otro modo, la filosofía de la mente (lógica e históricamente desplegada) exige remontarse al «nacimiento» de los hechos, al origen de la historia en la expresión cultural mítica, donde se nos descubre la naturaleza humana primitiva, dado que el mito constituye «el modo original de respuesta de la primera operación de la mente a todo lo que necesita un sentido» (p. 451).

En su lectura de Vico, el autor no se adscribe a una sola clave interpretativa. La celebración del tricentenario (1968) no sólo supera la lectura neo-idealista de B. Croce, sino que contribuye a potenciar una doble línea interpretativa. Por una parte, la de los trabajos impulsados por el *Centro di Studi Vichiani* (Nápoles), fundado por P. Piovani y dirigido actualmente, tras su muerte (1980), por F. Tessitore y G. Giarrizzo. Por otra, la investigación vinculada al *Institute for Vico Studies* (Nueva York), fundado por G. Tagliacozzo en 1974. La interpretación italiana, que acentúa más la investigación genético-crítica, se ha propuesto entre otros objetivos la edición crítica de la obra de Vico, tal como anunciaba P. Piovani en la declaración programática con ocasión del nacimiento del «Bolletino del Centro di Studi Vichiani» en 1971. La interpretación angloamericana, partiendo del hecho de que Vico da un giro a la filosofía moderna al abrir el espacio de las ciencias humanas, da

prioridad a la investigación interdisciplinar sobre problemas contemporáneos, acerca de los cuales el autor de *Scienza Nuova* ofrece una solución posible, tal como puede observarse en las obras que ha coordinado G. Tagliocozzo desde el International Symposium de 1969, por ejemplo, *Vico and contemporary Thought* (1976), traducida al castellano en F.C.E. (1987).

Pues bien, el autor, pese a haber sido becado por el MEC en el Centro de Nápoles, de cuyo «Bolletino» es asiduo colaborador, se ha propuesto hacer complementarias las dos claves de interpretación descritas: «He ensayado en este estudio el método de fundamentación

y enjuiciamiento, de descubrimiento y crítica, de búsqueda e interpretación (...). Los objetivos planteados se encuentran en su tratamiento dentro del ámbito de las ciencias humanas» (p. 14).

A un pensador original, Vico, casi olvidado en la cultura española le correspondía por fin una obra singular, que se enmarca, dentro de los planes del autor, en un proyecto más amplio destinado a impulsar el estudio sobre el pensamiento de Vico en España. Una prueba: *Cuadernos sobre Vico*, n.º 1, 1991, revista por él fundada y dirigida.

Eduardo Bello

GARCÍA-DÜTTMANN, Alexander, *La parole donnée. Mémoire et promesse*, Galilée, París, 1989

¿Estamos ante una teología del lenguaje, ante una meditación teológica sobre los nombres sagrados, o, de acuerdo con un título heideggeriano, sobre la ausencia de nombres sagrados en la experiencia histórica extrema de nihilismo? No puede contestarse a esto simplemente: el libro de García Duttman —joven estudioso de origen español, de formación académica alemana, residente desde hace algunos años en Francia donde es Director de Programa en el Collège International de Philosophie— plantea con rigor y sobriedad la experiencia del lenguaje como experiencia del nombre propio en un horizonte teológico-político; pero este horizonte no es el correlato de una presuposición filosófica previa o de una decisión del lugar desde el que pensar: es el mismo tema constante de interrogación, en cuanto a su estatuto y en cuanto a su sentido.

La obra se compone de cuatro estudios: «Del camino hacia los nombres sagrados», seguramente el más significativo, «Traducir la cosa», «Sobredeterminación y melancolía» y «Apariciones». Cuatro son también los nom-

bres, los pensamientos históricos, relativamente heterogéneos cuando no expresamente antagónicos entre sí, pero traídos aquí al espacio común de una interrogación sostenida. Se trata de Rosenzweig, Heidegger, Benjamin y Adorno. Lo que inicialmente permite asociar esos nombres, esas obras, tan idiomáticas sin embargo, es una «hipótesis» que el autor propone en un breve prólogo bajo el título «Constelaciones»: «Adorno, Benjamín, Heidegger, Rosenzweig»: a pesar de las innegables diferencias que conforman la singularidad —filosófica e histórica— de cada uno de estos pensadores, y que constituyen el desafío de su pensamiento, todos ellos han pensado —han pensado el pensamiento— a partir del nombre, de la experiencia del nombre, de la aparición del nombre como experiencia de una constelación» (p. 16-17). En los cuatro casos, se trata de ver tanto la determinación del pensamiento por la experiencia del nombre —y en definitiva por la experiencia del nombre propio como instancia radical de la singularidad en el corazón mismo del lenguaje—, como también la vin-

culación del nombre y el nombrar a una constelación o configuración. Así, el nombre sería al mismo tiempo la marca que hace del lenguaje lugar de la verdad, y lo que impide o dificulta la imagen del lenguaje como adecuación «realista» a las cosas.

La proyección inicial de la «hipótesis» como hilo hermenéutico para atravesar algunos textos de Adorno permite perfilar al mismo tiempo la propia intención, o el sentido de esta búsqueda. En el autor de *Dialéctica negativa* el paso al nombre es una exigencia del pensamiento, pero la necesidad del nombre es indisociable de una necesidad de *Darstellung*, de «representación», y así, de configuración o constelación. Sólo el lenguaje filosófico pervertido como *Jargon* —y se sabe contra qué, contra quién apunta ese término en el léxico de Adorno— puede pretender disponer de una fuerza nominativa exenta de toda división. Es que: «El nombre aparece, pero su aparición es indisociable de la dispersión que toda constelación presupone. ¿Y si la aparición del hombre no fuese sino el don del lenguaje, la memoria y la promesa de ese don, una *parole donnée*? ¿Y si la constelación estuviese implicada en la estructura misma del don, transformándose de esta manera en una constelación plural, en una multiplicidad de constelaciones cuyo número no podría estar limitado de antemano por un horizonte? ¿Y si la *Darstellung* en el sentido de la constelación o del lenguaje configurativo fuese originario?» (p. 15). Por su parte Heidegger, se hace ver o más bien se sugiere en el contexto, también asocia lo que llama la «constelación de la verdad» y el nombre tal como éste resulta sobre todo invocado como núcleo de la experiencia poética del lenguaje. En cuanto a Benjamin —seguramente la «referencia» más significativa del libro—, también él «recupera el concepto de constelación para señalar la detención del pensamiento (*Stillstellung des Denkens*) que permite captar la huella mesiánica en el tiempo, en la historia: es decir, la huella de un lenguaje

restituido, del lenguaje de los nombres (*Namensprache*), del nombre mismo. El mundo mesiánico es el mundo en el que el lenguaje es absolutamente compartido, en el que toda traducción termina». En fin, en *La estrella de la redención* de Rosenzweig, el nombre, en el que se da la reunificación absoluta del habla, se sitúa en una constelación de doble acceso, en la constelación judeo-cristiana.

Precisamente esa cuestión, la de la dualidad, según Rosenzweig irreductible, entre judaísmo y cristianismo, construye el camino «hacia los nombres sagrados» del primero y más importante de los cuatro trabajos. El punto de partida es la percepción, muy precoz, y ya muy aguda, por parte de K. Löwith, de un fondo problemático común a Rosenzweig y a Heidegger. Ambos habrían sido pensadores «teológicos», si bien el segundo habría sido un teólogo ateo. En cualquier caso, ambos buscan en su pensamiento abrirse un camino hacia el lenguaje sagrado. Ambos se confrontan con la experiencia histórica de Europa: Grecia, el Cristianismo, el pensamiento moderno del método... Ambos proponen un desvío, un *détour* respecto a la experiencia histórica moderna de un alejamiento de lo divino; y después un retorno, un *retour*, que es en ambos casos tanto una memoria como una promesa, una insistencia en el pasado y una cierta apertura a un cierto porvenir. Por un lado, retorno a Grecia, pero también apelación a un acontecimiento por venir, a la «reinención de lo que no ha sido dicho en griego y que sólo puede ser dicho en griego» (p. 28). Por otro lado, retorno a «la eternidad de la verdad a la que los Judíos acceden con más facilidad, puesto que su relación con la eternidad es una relación más inmediata», pero también apelación a una experiencia de futuro, al acontecimiento de la Redención.

No es el último de los méritos de este libro la eficacia de su penetración en una obra tan compleja, tan enigmática —y a pesar de los estudios clarificadores de Levinas, Cacciari,

Moses y otros— como *La estrella de la redención* de Rosenzweig. Clarificadora es, sobre todo, su interpretación de la peculiaridad y la dificultad de la experiencia histórica del Judío. Un signo mayor de esa experiencia es la relación peculiar con la lengua (y con los límites de la lengua, y con las fronteras entre las lenguas), relación determinada por un pensamiento del silencio como verdad del lenguaje. La lógica con la que operaría aquí Rosenzweig es la lógica antidialéctica y antiespeculativa de lo inmediato: «Una lógica rige los enunciados de Rosenzweig que conciernen al pueblo judío, a su esencia y a su existencia, a su esencia en tanto que manifiesta en su existencia, sin mediación y gracias al nombre que es silencio. Es una lógica de lo inmediato cuya certeza resiste o pretende resistir a la dialéctica» (p. 37). A este mismo contexto pertenece la clarificación de la contraposición entre cristianismo —con su voluntad típica de universalización de la verdad a través de la historia— y el judaísmo, que se mantiene como un destino singular en el que permanecer, arrojando el riesgo de la unicidad, de la escisión, de la lógica de lo intraducible.

De la traducción, desde una perspectiva que, como la de Walter Benjamin, asume un horizonte mesiánico en la interpretación del lenguaje, trata temáticamente el segundo de los estudios del libro. Se trata, en suma, de una «lectura» de «Sobre el lenguaje en general y el lenguaje del hombre» de Benjamin. Aquí aparece la indisociabilidad del pensamiento del nombre y del pensamiento de la traducción: «Es en el contexto de un pensamiento del nombre donde Benjamin da ciertas indicaciones a propósito de la traducción. Es necesario según él, que el concepto de traducción encuentre su fundamento en la capa más profunda del lenguaje. Pero pensar la traducción significa pensar el nombre, pues la denominación está en el origen del lenguaje; es el lenguaje como origen del lenguaje humano. Desde el origen hay traducción» (p. 80). Por

eso, «traducción» es el nombre que el lenguaje se ha dado siempre a sí mismo: el lenguaje debe dar, restituir, devolver o traducir la «cosa misma»: «El lenguaje humano es la traducción del lenguaje de las cosas: para traducir ese lenguaje hay que nombrar» (p. 84). Pero ese lenguaje de las cosas, en el que se origina y al que vuelve la traducción, remite al lenguaje divino, al origen divino del «don» del lenguaje. «Se podría pensar que la traducción añade algún elemento extraño a la lengua; en realidad no es así: la traducción cierra el círculo que el «don del lenguaje» abre al disociar nombre y cosa» (p. 85). El telos del lenguaje puro, el lenguaje de los nombres, es la comunicabilidad como tal. De ésta se apartan los lenguajes postadámicos, en la medida en que en éstos predomina lo semiótico, y así, la idea de instrumento de comunicación (una idea, decía Benjamin, «burguesa» del lenguaje).

«Sobredeterminación y melancolía» es de nuevo una insistencia en motivos benjaminianos, en diálogo o en superposición con motivos paralelos heideggerianos, sobre todo los que asocian la creatividad a la melancolía según una ley o una necesidad. El texto básico es aquí el (recientemente traducido al español en Taurus) *Origen del drama barroco*. La melancolía es sobre todo o ante todo, cosa de las cosas, rasgo de la naturaleza en tanto sumida en el silencio y en un clima de muerte. En ese contexto se sitúa la gran cuestión (recuperada de forma muy renovadora, muy inventiva por Paul de Man) de la alegoría: ésta destruye toda correspondencia, toda semejanza, se revela esencialmente escritura, sobredeterminación. En fin, la última sección del libro se articula como una serie de variaciones del concepto adorniano de «aparición», concepto central de la *Teoría estética*, e índice especulativo de una experiencia apocalíptica del arte como memoria y promesa en una época que se ha llamado «después de Auschwitz».

Patricio Peñalver Gómez

DESCARTES, R.: *El mundo. Tratado de la luz*, edición bilingüe de Salvio Turró, Anthropos y Centro de Publicaciones del MEC, Barcelona, 1989, 225 págs.

Por fin, después de más de trescientos años, podemos leer en lengua castellana uno de los textos más importantes de la configuración de la ciencia moderna: la teoría física de Descartes. Sabíamos que éste había descubierto «algunas verdades más útiles y más importantes que cuanto había aprendido anteriormente o incluso esperaba aprender»; pero el tratado en el que las explicaba es retirado de la imprenta, porque «determinadas razones» se lo «impiden publicar», es decir, la condena de Galileo en 1633. Lo que se nos dice en la Parte V del *Discurso del método* (1637) es sólo una cautela para leer como en enigma el breve resumen que le sigue. Si, en opinión de R. Taton, la física de Descartes domina todo el siglo hasta la aparición de los *Principia* (1687) de Newton, ello no se debe, claro está, a la síntesis de esa Parte V —que deliberadamente oculta los principios propiamente físicos o leyes de la naturaleza—, sino a su imagen global del universo publicada, aunque de forma escolar, en *Principia philosophiae* (1641) y, sobre todo, a la edición del texto original de *Le monde* en 1664. Pues bien, si tenemos en cuenta que ni siquiera hemos conocido en nuestra lengua la publicación sistematizada escolarmente (*Los principios de la filosofía*, Reus, 1925, está agotada), observaremos que la obra que presentamos es todo un acontecimiento cultural en nuestro país.

Lo es al menos desde tres perspectivas. En primer lugar, porque la lectura de *El mundo* contribuye indudablemente a renovar la imagen tópica que tenemos del primer pensador moderno; ¿por qué se ha olvidado tan insistentemente al filósofo de la ciencia, dando prioridad al metafísico? En segundo lugar, porque nos descubre a un pensador conectado con el saber más vanguardista de la época: la física de Galileo y la metodología que trans-

forma el paradigma de la ciencia. Y en tercer lugar, porque este *Tratado de la luz* no sólo ilumina la génesis de la física moderna —a cuya constitución contribuye decisivamente—, sino también las relaciones entre la Iglesia y la ciencia en ese momento histórico tan conflictivo. ¿Cómo escribir, si no, la *Historia de un malentendido*, subtítulo de *L'Eglise et la science*, Paris, Fayard, 1991, vol. 2?

Además, este acontecimiento cultural tiene una evidente resonancia metodológica. No me refiero sólo a la contribución a una mejor comprensión del método cartesiano. Deseo subrayar, sobre todo, las características de la presente edición, en la que se aprecia el eco del modelo hermenéutico de interpretación. No se trata de una traducción apresurada, desarropada de contexto, surgida al ritmo de la competencia editorial. El lector se encuentra ante una edición que ha cuidado hasta los mínimos detalles. La edición bilingüe que se nos ofrece es el resultado de la clarividente colección de la Editorial Anthropos y del trabajo de un especialista de la constitución de la ciencia moderna (v. *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Prólogo de E. Lledó, Anthropos, 1985). S. Turró ha resuelto el difícil compromiso de una traducción que se mira constantemente en el espejo del texto original, eligiendo la edición crítica de Adam y Tannery y vertiéndola al castellano con fidelidad literal «por tratarse de una obra filosófico-científica» (p. 37). La exigencia editorial de conseguir una edición crítica y anotada, se lleva a cabo, además, mediante una serie de notas a pie de página, un estudio introductorio y una adecuada selección bibliográfica.

Las notas o comentarios siguen la pauta de F. Alquié (Garnier). Pero, a diferencia de éste, para quien Descartes conserva de la escolástica «mucho más de lo que se piensa» (vol. I,

p. 308), S. Turró subraya que «de modo semejante a Galileo, en *Le monde* Descartes rompe con la ciencia inductivo-cualitativa» y echa los cimientos de lo que constituirá «la base epistemológica sobre la que se asienta el proceder constructivo de la nueva ciencia» (p. 16). En el «Estudio introductorio» da cuenta, con claridad y profundidad, de tales bases. Por una parte, el método como instancia fundamental de la nueva ciencia; de ahí el epígrafe: «De las *Regulae* a *Le monde*». Por otra, la relación metafísica/física, relación de fundamentalidad de acuerdo al símil del mismo Descartes, para quien la física no es sino el tronco del árbol del saber, cuya raíz es la metafísica. Finalmente, desmiente la interpretación unilateral que atribuye a Descartes — en base a la primacía de las *Meditaciones* y al olvido de las demás obras— la construcción de una física deductiva; es claro —concluye— «que 1) los hechos son demostrados por las hipótesis en tanto en cuanto éstas los explican, y 2) las hipótesis son demostradas por los hechos en tanto que éstos permiten su verificación» (p. 29). El historiador de la ciencia, J. Losee, no estaría de acuerdo con tal conclusión.

Pero S. Turró, que puntualiza hasta en el título formulado correctamente que *El mundo* consta de dos partes —el *Tratado de la luz* y el *Tratado del hombre* (editado éste en Edit. Nacional por G. Quintás)—, ha mostrado con razón su disconformidad e insatisfacción respecto de las interpretaciones habituales de Descartes, tanto las que sólo investigan las «cuestiones internas» (Guérault, Alquié, etc.), como las que le aproximan a la filosofía medieval (Gilson). En la obra citada (1985), Turró ha «quebrado el paradigma de las referencias internas», observa Lledó en el Prólogo, y nos ha mostrado un Descartes enmarcado en el hermoso paisaje de inquietudes y curiosidades propio del Renacimiento.

Pues bien, el primer texto cartesiano de madurez, *El mundo*, que ahora se ofrece al lector en excelente edición bilingüe, sólo puede ser entendido correctamente a la luz del espléndido paisaje renacentista, en el que florece la ciencia moderna, a cuyo nuevo paradigma contribuye inequívocamente Descartes.

Eduardo Bello

GONZÁLEZ, José M. y THIEBAUT, Carlos (eds.): *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Anthropos, Barcelona, 1990, 282 págs.

Desde el ensayo de Aranguren, *Ética y política* (Guadarrama), no se había estudiado estos dos aspectos de la acción humana de una manera tan explícita, sugerente y actual. Unas veces se ha acentuado más la perspectiva ética, como en V. Camps, *Ética, retórica, política* (Alianza, 1988); otras, se elige un concepto o núcleo teórico que sirva de conexión entre la ética y la política, como en G. Bello, otros, *Comunidad y utopía. Ensayos históricos, éticos y políticos* (Edit. Lema, 1990); las más de las veces se da primacía a la filosofía po-

lítica, como observamos en J. M. González y F. Quesada (eds.), *Teorías de la democracia* (Anthropos, 1988).

En la Presentación de la obra que nos concierne se parte de un hecho: «Las relaciones entre ética y política se nos han vuelto problemáticas». Parece que vivimos en dos mundos escindidos: «el mundo amoral de la política, con sus propias leyes, y el pequeño mundo ético de las relaciones interpersonales» (p. 10). En consecuencia, los editores proponen que hay que repensar las relaciones entre estas

dos perspectivas de la acción, no en términos de espacios escindidos, sino de recíproca implicación. Lo interesante de la reflexión weberiana, se observa, es que «no cabe plantear aisladamente convicciones y responsabilidades, pues las primeras no pueden darse sin las segundas» (p. 11). Supuesta tal relación de implicación mutua, que R. Polin califica de relación dialéctica, se diseñan dos tareas prioritarias: una, abrir el horizonte teórico de una nueva ética y de una nueva filosofía política; otra, esbozar la historia de las relaciones entre ética y filosofía política en la modernidad.

Los trabajos aquí reunidos, procedentes de las ponencias de la V Semana de Ética y Filosofía Política (Madrid, Marzo de 1988), constituyen una muestra significativa del doble objetivo. El lector los encontrará agrupados en cuatro núcleos temáticos.

El primero nos remite a dos momentos históricos de la interpretación ética y política de la acción: los de Maquiavelo y Kant. A. Saone («Virtud y *virtú* en Maquiavelo») pone en duda la tesis de la negación maquiavélica de la ética frente a la primacía de la política. Descubre en el autor de *El Príncipe* una noción de ética —ni ya medieval, ni todavía moderna— en la que resuena la ética clásica romana y su noción de *virtus*. D. Blanco («Autonomía moral y autarquía») analiza el problema kantiano de la relación teoría/práctica en la constitución misma de su teoría ética. ¿Cómo orientar la acción teniendo presente no sólo el orden ideal, sino también el orden real o existencial?

El segundo responde a la pregunta acerca de la sociedad y del Estado justos. P. Ródenas («Legitimidad como hegemonía emancipatoria. Hacia un enfoque ético-político de la legitimidad») interroga la clave de lo que hace que un sistema político —instituciones, leyes, gobierno— sea aceptado de hecho y de derecho por los ciudadanos. Aproximando las posiciones de Weber y Gramsci, pero dando la primacía al segundo, propone reconstruir el

concepto de legitimidad desde un enfoque ético-político, y no desde el tradicional socio-jurídico. M. A. Rodilla («Dos conceptos de justicia: *Entitlement vs. Justice as fairness*») compara la perspectiva que vincula la idea de justicia a la de igualdad (Rawls) con la que la une al derecho de cada cual (Nozick). Si bien no halla incompatibilidad entre ambas posiciones, considera que una teoría filosófico-moral de la justicia tendría que fundar ambas desde una óptica que las englobe, tarea posible desde la tesis de la «justicia como equidad».

El tercer bloque estudia tres cuestiones del presente. A. G. Santesmases («Sobre la relación entre partidos políticos y movimientos sociales») entiende que, si ya no es posible el reformismo fuerte del 68 y de los años setenta, se ha de promover la *resistencia activa* como posición de izquierda ante el poder (capitalista) y como esperanza en la transformación real de la sociedad. M. J. Agra («Legitimidad y necesidad del disenso feminista») insiste en afirmar el feminismo como pensamiento crítico y como práctica política frente a la razón patriarcal. F. J. Laporta («La transparencia del poder: problemas actuales de un ideal ilustrado») plantea la necesidad de volver al principio ilustrado de *publicidad* en su doble función ético-político: garantizar la racionalidad en las decisiones del poder y buscar el asentimiento de los afectados. Hoy, lejos de tal ideal, la desinformación desplaza a la transparencia: el «secreto de Estado» en las decisiones del poder y el «poder invisible» (Bobbio) que opera en la sociedad pluralista y poliárquica hacen que el ciudadano esté a merced del «oráculo»...

Finalmente, se estudian los motivos y sentidos de la acción: O. Guariglia («Razón práctica e intereses de la acción») analiza los diferentes tipos de acción y de racionalidad de Habermas. S. Ferlosio («Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir») describe con lucidez y sentido moral —a propósito del refrán chino— la constante y creciente tensión

producida por la maquinaria armamentista, la amenaza bélica y la consiguiente violencia, vivida como una fatalidad que nos contagia de modo inconsciente, la fatalidad de un destino de ojos vendados que lanza, ciego, la flecha.

La actualidad e interés de esta obra no

radica sólo en los conceptos analizados y en los problemas planteados, sino también en los puntos de luz que iluminan las sombras negras del presente.

Eduardo Bello

### MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989

El objetivo de esta reseña es destacar aquellos aspectos de la lectura propuesta por el libro de Martínez Marzoa que, a nuestro juicio, son de mayor relevancia filosófica para la discusión actual sobre el significado de la obra kantiana. No se desmenuzan por ello aquí detalladamente todos los elementos que integran su proyecto global de interpretación ni se hace un balance de sus aportaciones al análisis riguroso de los conceptos. Bastará con disponer las líneas maestras que articulan sistemáticamente su trabajo, sabedores de que no estamos ante una monografía al uso de la *Crítica de la razón pura*, sino ante una comprensión general del criticismo servida básicamente (pero no sólo) por dicha obra. No en vano algunas de las tesis que aparecen en *Releer a Kant* anticipan o se prolongan en la teoría kantiana de lo bello que el propio Marzoa expuso poco antes en *Desconocida raíz común* (1988). Ambos escritos pertenecen de hecho al mismo programa de (re) lectura de Kant.

I. El primer aspecto reseñable del libro que comentamos, es la renovación de la lectura *ontológica* de la filosofía trascendental, que durante este siglo se ha afirmado en polémica contra la versión epistemológica difundida por la tradición neokantiana. En su presentación general esta tesis no se sustrae, pues, a la exégesis reiterativa de la que Martínez Marzoa quiere mantenerse alejado. Es nuevo, en cambio, el camino que el autor recorre hasta llegar

a definir (con Heidegger) el discurso sobre las condiciones de posibilidad como un modo moderno de reescribir la antigua pregunta por el ser del ente. Lo peculiar del caso es que ese camino no conduce necesariamente a la Ontología, sino que más bien adscribe lo «revolucionario» del pensar crítico a una forma metodológica de comprender el quehacer filosófico, en virtud de la cual la cuestión ontológica dejaría paso a la «quaestio iuris» de cualquier discurso con pretensiones de validez. En vez de la lectura ontológica propuesta sería, pues, acaso más coherente con la trayectoria dibujada por el propio Marzoa una lectura jurídica del criticismo en su conjunto.

El punto de partida en la reflexión del autor es que el «conocimiento» no señala un «hecho», sino un orden de legitimidad, y que, por consiguiente, la pregunta trascendental es «la cuestión de en qué consiste cierta *validez*» (pág. 28). Esta validez, puesto que concierne a las proposiciones, no es más que «la legitimidad de la referencia de un predicado a un sujeto» y ello es justamente, de acuerdo con Aristóteles, lo designado por el verbo «ser» (p. 30). Resulta así que «la cuestión de en qué consiste en general la validez de una tesis no es otra cosa que un modo determinado de plantear la cuestión de en qué consiste ser» (pp. 30-31). De esta manera la investigación trascendental deviene «metafísica» y la filosofía se convierte por definición en el 'discurso ontológico' sobre las condiciones de posibilidad (y modos de ser) de los diversos discursos

ónticos (p. 34). La voz presuntamente inédita de Kant no sólo se diluye en la tradición que habla desde los griegos, sino que además se desvirtúa ante la versión moderna, que interpreta ya desde Descartes el ser como validez (p. 35). Esta pobreza del legado crítico contrasta con el posterior reconocimiento de que tan sólo Kant delimita radicalmente la «quaestio iuris» de la «quaestio facti» (p. 38). Esta distinción no es un simple alegato a favor de una mayor claridad lógica en el problema filosófico por parte de Kant —como insinúa Marzoa—, sino que alude a un modo específico de entender la actividad filosófica, una vez que, abandonada la «ciencia de la razón» a su idea, únicamente podemos «aprender a filosofar» (*Crítica de la razón pura*, A 838/B 866). Pues es en la concepción de la filosofía como método (antes que doctrina) en lo que se escuda la contribución del criticismo y su carácter jurídicotranscendental. Quede, por tanto, constancia de dos cuestiones en principio diferentes, que, sin embargo, Martínez Marzoa asocia en la «pregunta trascendental»: la cuestión de la validez de un discurso y la cuestión del ser. Mientras que la primera admite una fórmula genuinamente kantiana en la «deducción trascendental», la segunda pertenece al bagaje hermenéutico de los historiadores y de los programas filosóficos, y desde la perspectiva filológica no corresponde a la postura crítica de quien aspira a reducir la arrogancia de la ontología tradicional a la modestia de una «Analítica del entendimiento puro» (*Crítica de la razón pura*, A 247/B 303).

En la lectura de Marzoa hay además un sesgo heideggeriano que facilita la interpretación ontológica de lo trascendental: considerar que la metafísica responde a «la pregunta por el ser» (p. 31). Esta caracterización no es la de Kant, para quien la metafísica es ante todo el sistema de la razón pura y la ontología (Kant sólo conserva el nombre) aquella parte de la «Metafísica de la Naturaleza» que estudia los conceptos y principios del entendimiento y de

la razón referidos a objetos en general (*Crítica de la razón pura*, A 845/B 873). De ello se desprende, por una parte, que la conexión entre «metafísico» y «trascendental» no se cifra en la cuestión del ser, sino en su referencia común a la pureza de la razón; por otra parte, si bien es kantianamente adecuado mencionar una «metafísica de la conducta», al lado de la «metafísica de la naturaleza» (o metafísica «sensu stricto»), constituye un desvío filológico aludir a una «ontología particular de lo ente como objeto de decisión posible» (p. 34), dado que Kant mantiene irreductiblemente separados el *ser* y el *deber ser*. Ahora bien, lo que a la luz de los textos kantianos se presenta como un error, desaparece al advertir que Marzoa maneja un concepto de ontología que no es el de Kant, sino el de Heidegger.

La lectura ontológica de lo trascendental se atribuye superioridad hermenéutica en relación con otras lecturas (posibles y legítimas) como la epistemológica, que quedaría subsumida bajo aquélla. Los argumentos de Marzoa en este sentido son de carácter metodológico y sistemático. El primero atañe al modo de presentación del «Faktum der Vernunft» en la *Introducción* a la *Crítica de la razón pura*. Apoyándose en B5 subraya que ese «Faktum» (que es un «ius») no se encuentra en las verdades a priori, sino en la experiencia misma como validez cognoscitiva, y que, por consiguiente, la pregunta por la posibilidad de un cierto tipo de conocimiento (a saber, los *a priori*) no es la originaria, sino un estadio inevitable en la pregunta trascendental por la validez del conocimiento en general, debido a que esta validez depende de su componente a priori (pp. 54-55).

El argumento sistemático contra la lectura epistemológica invoca la coherencia de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* con la parte «estética» de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Consiste en recalcar que el conocimiento o «síntesis» de concepto e intuición es lo primero y que, por tanto, la

imaginación, el proceder constructivo «antes» de su separación como representación universal, tiene la prerrogativa gnoseológica sobre el entendimiento. Contra la versión de la «deducción trascendental» de 1787, que tiende a ver en la «síntesis» la proyección de la unidad sobre la pluralidad, la posibilidad del «finalismo sin fin» en la figura bella exige rehabilitar el papel de la imaginación como «raíz común» del entendimiento y de la sensibilidad, tal como fue expuesto en la redacción de 1781 (pp. 81-83; 120-121).

Este argumento colateral en apoyo de la lectura ontológica tiene también su importancia en otra dirección, que cierra y completa esa lectura; sirve de puente a la segunda tesis general del libro de Marzoa: la resolución *estética* de la Crítica.

II. La tesis de la centralidad de la Estética en el sistema crítico fue desarrollada por Marzoa en *Desconocida raíz común* (1988). Su engarce sistemático en *Releer a Kant* está en el desafío de «entender la «raíz común» de intuición y concepto también de alguna manera como raíz común de lo cognoscitivo y lo práctico» (p. 113), a partir de la relación entre los dos sistemas de condiciones de posibilidad de ambos discursos, que Marzoa fija en la universal y necesaria *conceptualidad* exhaustiva o *finalismo en general* de lo empírico (p. 116).

Esta teoría de la «pensabilidad» o concebibilidad en general merece ser enfatizada, porque señala, en primer lugar, el límite de la posibilidad del discurso filosófico como límite de la conexión metadiscursiva entre las esferas irreductibles de los discursos cognoscitivo y práctico. En ello Marzoa sigue siendo deudor de su lectura ontológica; la apelación al plano metadiscursivo permite, no obstante,

también el enfoque metodológico —kantiana-mente quizás más exacto— que ve en la filosofía un modo de pensar antes que una doctrina. Ese modo de pensar tendría un «Faktum» en la figura reflexiva de lo bello y lo sublime, y una (auto) tematización en la Crítica del juicio estético.

El argumento de la «pensabilidad» ayuda, en segundo lugar, a afrontar la «dialéctica de la razón práctica» sin introducir con ella principios heterónomos en la determinación de la voluntad, para la cual sólo tendrán cabida aquellos principios que se deriven de las condiciones (filosóficas) de toda acción o decisión en general. La doctrina de la «esperanza» y del «bien supremo» constituyen, pues, para el autor un aditamento dialéctico prescindible desde el punto de vista de las meras condiciones trascendentales del discurso práctico.

A lo largo de esta reseña hemos hecho hincapié en aquellos aspectos sugeridos en el proceso de relectura que se acerca a la filosofía trascendental desde la ontología y la reconoce luego en la reflexión estética, pero que apenas fueron tratados por la extensa historiografía kantiana. Nos referimos en concreto a la posible interpretación jurídica y metodológica del pensar crítico. De esta manera hemos querido cumplir la voluntad de volverse a los textos de los filósofos también para (intentar) hacer filosofía, y con esta intención hemos leído (y proponemos leer) el libro de Marzoa, quien por su parte ha filosofado asimismo de algún modo *a propósito* de Kant.

Maximiliano Hernández Marcos  
Dpto. de Filosofía y Lógica  
y Filosofía de la Ciencia  
Universidad de Salamanca

FERRER SANTOS, Urbano: *Perspectivas de la Acción Humana*, Promoción de Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1990.

En el presente libro se expone una completa investigación sobre la naturaleza de la acción y sus dimensiones constitutivas. La obra se compone de tres partes principales, relativamente independientes, que intentan aproximarse, desde diversos ángulos, al complejo tema del obrar del hombre.

La primera parte contiene una descripción de los rasgos esenciales de la acción. Sitúa Ferrer, en primer término, la cuestión de la acción humana en el marco general de los distintos enfoques con que ha sido estudiada en los últimos años, preocupándole particularmente el hiato entre la razón universal de actuación y el carácter singular de la correspondiente decisión. En segundo lugar, estudia el autor algunos conceptos emparentados con el de acción, tales como acto, actividad, proceso, intento, etc., examina los diversos tipos de acciones sirviéndose, como hilo conductor, del análisis de las expresiones idiomáticas y propone una concepción de la función de la razón en el obrar heredera de la tradición aristotélico-tomista. La acción, en general, se le presenta a Ferrer caracterizada por estas tres notas: poseer un término intencional, atribuir responsabilidad al agente y durar en el tiempo. Finalmente son analizados los componentes de la acción, tales como la volición, el carácter temporal del actuar y la inteligibilidad interna de la acción.

La segunda parte está dedicada a las diversas esferas de la actuación, aplicando las nociones antes consideradas a seis ámbitos de acción: 1.º El lenguaje, cuyas relaciones con la acción se tratan desde las diversas perspectivas que ofrecen la teoría husserliana del significado, la consideración de la función comunicativa debida a la filosofía analítica y el estudio de la lengua como formación viviente emprendido por la hermenéutica. Resultado de este análisis es que la acción se

puede exponer lingüísticamente en su verdad debido a que la verdad práctica no es sobre la acción ya realizada, sino que es principio de la acción. 2.º La historicidad, que Ferrer estudia con ayuda de las aportaciones de la hermenéutica contemporánea. 3.º La normatividad, cuyo sentido originario es puesto en la finalidad introducida por la razón práctica. 4.º La intencionalidad de la acción, que el autor estudia en su peculiar estructura de fin-medios. 5.º El trabajo, cuya dimensión técnico-productiva y su carácter de acción inmanente son detenidamente investigados. Y, finalmente, 6.º La sociabilidad, esto es, la constitución de la intersubjetividad en su relación con la acción, esclarecida al hilo de las explicaciones de autores como Levinas, Buber, Sartre o Marcel.

La tercera parte expone los «supuestos de la acción»: libertad, productividad técnica y moralidad. Para el tratamiento de la primera Ferrer toma como referencia el examen de la motivación realizado por Ricoeur, así como diversos estudios de autores analíticos en torno a la intención y a la determinación libre de la acción. Esta se le presenta como un todo unitario que se despliega en etapas, unificadas en torno a la decisión, ya que, por una parte, la decisión no es posible sin motivos, que se actualizan como intención y se ponderan en la deliberación, y, por otra, sólo se realiza en la ejecución. En el examen de la técnica se siguen de cerca los análisis de algunas de las filosofías de la acción de nuestro tiempo, estudiando el sentido de la técnica, su expresión como cultura y las fases de su desarrollo, así como las relaciones entre técnica y comunicación, por una parte, y técnica y progreso, por otra. La obra se cierra con la consideración de la dimensión moral de la acción. Es de destacar que el autor centra su atención en este punto en las aportaciones de la moderna Axiología —sobre todo de Scheler y de Hildebrand— en

torno al conocimiento del valor y las diversas tomas de posición ante él, para, considerados los supuestos ontológicos de la toma de posición ante el valor, estudiar la moralidad del fin de la acción.

Dos son las características generales más destacadas de este libro. La primera de ellas es su mismo propósito: constituir un tratado completo y unitario de la acción. Son muchas, en efecto, las investigaciones que se han llevado a cabo en el pasado inmediato sobre las diversas facetas de la acción. Pero se echaba en falta, en verdad, un estudio que procurara integrar unitariamente esas diversas perspectivas y completar el tratamiento de la acción en sus aspectos más desatendidos. La segunda nota sobresaliente de esta obra es, precisa-

mente, el modo en que ensaya llevar a cabo el objetivo mencionado: utilizar las diversas aproximaciones metodológicas disponibles, así como los logros más destacados al respecto provenientes de las más variadas tendencias filosóficas. No hay, ciertamente, contribución importante al tema de la acción que no se haya tenido en cuenta, de una u otra forma, en esta obra. Aunque acaso en este punto pueda hallarse el extremo más controvertible de este libro: no parece que, en ciertas ocasiones, hubiera sobrado una crítica de los supuestos filosóficos generales de algunos de los acercamientos metodológicos a la acción que se estudian y comentan en esta investigación.

Rogelio Rovira

GONZÁLEZ, W. J. (Ed.): *Aspectos metodológicos de la investigación científica. Un enfoque multidisciplinar*, Segunda edición, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Publicaciones de la Universidad de Murcia, Madrid-Murcia, 1990.

Si la primera edición del presente volumen supuso una aportación en el ámbito de la Metodología de la Ciencia en España, esta segunda edición la incrementa: es una nueva versión enriquecida, tanto en sus contenidos como en el número de colaboradores, lo que hace de ella un material útil y asequible para aproximarse a tal campo de estudio. Como en su primera edición, recoge los contenidos de un Curso de Doctorado y Post-Grado, interdisciplinar e interuniversitario, organizado por el Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Murcia y coordinado por Wenceslao J. González, responsable de la edición.

*Aspectos metodológicos de la investigación científica* cuenta con un artículo introductorio («La Ciencia y los problemas metodológicos. El enfoque multidisciplinar»), a cargo del editor, que ofrece una aproximación histórica al concepto de «Ciencia», tras la cual configura

una definición, analizando a continuación el problema metodológico de la unidad y diversidad de la Ciencia, tanto desde un punto de vista cronológico como desde una perspectiva temática. Todo ello con un estilo sobrio, claro y preciso. Constituye, además, un adecuado telón de fondo sobre el cual realiza la presentación del material aportado por cada uno de los colaboradores.

La estructura del libro cuenta con tres partes bien definidas. En primer lugar, un Marco general, de carácter propiamente filosófico, más completo que en su primera edición. Junto con el trabajo del Prof. González acerca del «Ámbito y características de la Filosofía y Metodología de la Ciencia», que se ocupa de la Semántica de la Ciencia, la Lógica de la Ciencia y la Epistemología como saberes que constituyen el objeto propio de dicha disciplina, se unen en esta segunda edición las cola-

boraciones de los profesores Juan Ramón Álvarez, con su estudio «Concepto y problemas de la Metodología de la Ciencia», y C. Ulises Moulines, con «Frege, la verdad y el desarrollo científico». La participación del prof. Moulines es especialmente interesante, no sólo por la presentación que hace de Frege sino, más aún, por ser él mismo uno de los representantes más destacados de la Concepción estructuralista de las teorías científicas.

En la segunda parte del libro se agrupan los estudios sobre las orientaciones metodológicas más relevantes, aquellas que tienen un puesto destacado desde la década 1.960-70. Las posturas de T. Kuhn, I. Lakatos, P. K. Feyerabend y L. Laudan son revisadas por los profesores Andrés Rivadulla, Pascual Martínez Freire y W. J. González. Completa el apartado el estudio sobre «Unidad de la Ciencia y Concepción estructural», a cargo del Prof. Javier Echeverría, en el que apunta la posibilidad de replantear la unidad de la Ciencia desde un nuevo punto de vista: el metateórico. Aunque este trabajo ya se incluía en la primera edición, aparece ahora bajo el nuevo enfoque que supone concebirlo como una posible solución al problema metodológico actual.

Por último, el tercer apartado lo ocupan

las cuestiones de Metodología Especial de la Ciencia, esto es, estudios que inciden en el método de campos científicos particulares. La Matemática, como Ciencia Formal, y las Ciencias Factuales, en su doble vertiente de Ciencias de la Naturaleza y Ciencias Humanas y Sociales, se dan cita en este encuentro a través de especialistas en disciplinas como la Física, la Biología, la Psicología, la Historia o la Economía. También en este diálogo interdisciplinar la segunda edición incluye nuevas voces: «Ciencias de la Conducta y su 'paradigma' explicativo», de Elena Quiñones; «La investigación histórica», de Bartolomé Escandell; y el trabajo «Modelos y postulados en la explicación económica», de Francisco Alcalá.

Así pues, la estructura que ha diseñado el editor va de lo general a lo particular, de tal modo que proporciona una base firme sobre la que asentar los contenidos que se ofrecen, al tiempo que facilita la comprensión al lector, ya pertenezca éste al ámbito filosófico o científico. Tanto los trabajos realizados por los colaboradores como los firmados por el editor merecen una lectura atenta.

*Juana M. Martínez*