

# Crítica de Libros

LORENZO PEÑA: *Fundamentos de ontología dialéctica*. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1987. 422 pp.

He aquí una obra cuya publicación constituye un acontecimiento en la filosofía actual. Su autor, el filósofo español Lorenzo Peña, elaboró las ideas que integran su nueva concepción metafísica, la «ontofántica», durante su estancia en el Ecuador en la década de los setenta, e integra asimismo el grupo de los creadores de la nueva lógica «paraconsistente», el hecho de mayor relevancia en el actual desarrollo de la lógica matemática, a cuyo frente se halla la escuela latinoamericana de lógica representada por el brasileño Newton C.A. Da Costa y sus colaboradores. La reciente «Antología de la Lógica en América Latina» (Fundación Banco Exterior, Madrid, 1988) puede dar al lector una cumplida idea de este movimiento. En el caso de Lorenzo Peña su genialidad como lógico se halla al servicio de una renovación total de la ontología clásica, cuyos resultados se presentan en estos «Fundamentos de ontología dialéctica». Se conjugan aquí, de manera verdaderamente creadora, las tres tradiciones filosóficas que hasta ahora habían permanecido separadas entre sí, constituyendo el mayor desafío a todo intento de síntesis: la tradición greco-medieval de la ontología clásica, la tradición dialéctica que arranca de Hegel y el desarrollo de la moderna filosofía analítica y de la lógica matemática en nuestro siglo. El resultado es una concepción enteramente nueva y, sin embargo, inscrita en la tradición de la «filosofía perenne», entendiendo esta expresión en su sentido leibniciano y neoplatónico, ya que es Platón y no Aristóteles el que preside esta tradición, que en la modernidad parte de Nicolás de Cusa y desemboca en Hegel.

Dada la novedad de sus planteamientos y el hecho de apelar en todo momento al rigor analítico y a patrones de formalización lógica, el libro es, a pesar de su intención propedéutica, de muy atenta lectura, y el propio autor remite, a efectos de una mejor comprensión, a sus otras obras publicadas, ante todo a su gran tratado *El ente y su ser. Un estudio lógico-metafísico*, publicado por la Universidad de León en 1985 y a su primer gran libro: *La coincidencia de los opuestos en Dios*, Quito, 1981, profundo tratado de teología filosófica en que se presenta una nueva fundamentación del teísmo, además de sus fundamentales trabajos de lógica matemática y filosofía de la lógica aparecidos en revistas especializadas, ponencias a Congresos, etc. Sobre este último punto debemos señalar que, en nuestra ponencia sobre «Hegel, treinta y tres años después», leída en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía realizado en Córdoba, Argentina, en septiembre de 1987 (véase una reseña de este Congreso en «Diálogo Filosófico», n.º 10, pp. 110-114) destacamos el pensamiento del filósofo español desde nuestro propio enfoque histórico-filosófico, que sostiene la subyacencia profunda del hegelianismo en las más diversas y hasta opuestas expresiones de la filosofía contemporánea. Y allí nos referimos especialmente al caso notable del hegelianismo subyacente en la filosofía española —Unamuno, Ortega, D'Ors, Amor Ruibal—, que hemos sido los primeros en ver en toda su significación (véase nuestra ponencia «Hegel y la filosofía hispánica» publicada en el colectivo *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito Latinoamericano*, EDUC, Quito, 1979). De ahí que podamos

considerar la filosofía de Lorenzo Peña como la expresión actual más notable de esta tradición dialéctica en el pensamiento hispano.

El libro que comentamos desarrolla, punto por punto, los siete problemas que han venido formando el meollo de la ontología a lo largo de dos milenios y medio, a saber: 1) qué sea el *existir* (cuál sea el significado del verbo "ser" o de su sinónimo "existir"); 2) qué es aquello de lo que cabe decir que *es* o existe; 3) si hay o no sentidos irreducibles de ese verbo "existir" (o "ser" cuando éste no es cópula) y del sustantivo derivado "ente", vale decir, el problema de la univocidad o plurivocidad del ser; 4) qué sea el no existir y qué sean los no-existentes —lo que hará darnos de bruces con el problema de si el existir se da *por grados* o no—; 5) si cabría la posibilidad de que no existiera nada; 6) cómo se relaciona la existencia con la referencialidad lingüística; 7) cuáles sean las leyes que rigen todo lo existente, es decir, la cuestión de los principios ontológicos que gobiernan lo real. Como se ve, es el programa clásico de la ontología, pero desplegado con las técnicas de dilucidación, de argumentación descubiertas por la filosofía analítica. Este discurso ontológico explota así la obra llevada a cabo por Frege, Russell, Quine, Rescher, G. Bergmann, H. Hochberg, P. Geach, A. Plantinga, David Lewis, L. Lambert, J. Hintikka, M. Slote, R. Gale, R. Chisholm, R. Grossmann, A. Church, H. N. Castañeda, L. Linsky, Milton Munitz, S. Kripke, Richard Routley, Bas van Fraassen, M. Cresswell, N. Goodman, P. F. Strawson, R. M. Martin, Donald Davidson, P. Butcharov, A. Prior, M. Loux, D. Wiggins y tantos otros filósofos analíticos. Por otra parte, junto a la exposición de su propia concepción, el autor va presentando en cada punto las más relevantes posiciones alternativas y/o encontradas, constituyendo así un texto de genuino adentramiento filosófico. Ahora bien, esta metodología rigurosamente lógico-analítica es sólo un aspecto de la concepción filosófica general que Peña ha bautizado como «ontofántica», es decir, una ontología donde el *ser* se revela a sí mismo en el lenguaje y que el propio autor, en su tesis doctoral presentada en la Universidad de Lieja en enero de 1979, caracteriza con los tres rasgos siguientes: 1) *Realismo absoluto*: todo lo que puede ser pensado es, de algún modo al menos, verdadero; es decir, hay un correlato realmente existente y en sí —cuya existencia no se reduce a ser pensada o dicha— de cada acto mental. 2) *Racionalismo absoluto*: todo lo real es inteligible, transparente a la razón: sus estructuras y articulaciones son conformes a los requisitos de la razón, a las leyes de la lógica, y a este principio regulativo fundamental del pensamiento racional que es el principio de razón suficiente. Por consiguiente toda verdad puede ser lingüísticamente expresada. 3) *Formalismo absoluto*: no solamente todo discurso es formalizable sino, lo que es más, hay un sistema formal al cual es traducible todo discurso —aunque este sistema sea abierto y, por tanto, no integralmente explicitable. Y el autor concluye: «Creemos mostrar suficientemente que una defensa de estos tres principios no puede ser hecha sin admitir la tesis de la contradictorialidad de lo real». (Cfr. *Contradiction et Verité. Etude sur les fondements et la portée épistémologique d'une logique contradictorielle*, Université de l'Etat à Liège, Tome I, p. 7). Los sistemas no-clásicos de lógica matemática y teoría de conjuntos descubiertos por Peña han surgido, pues, de esta inspiración filosófica fundamental. En la obra que nos ocupa la exposición pertinente se halla en el «Anejo IV: Significación ontológica de la teoría de conjuntos ADU», donde el lector encontrará asimismo una sustancial historia del nacimiento y desarrollo de las lógicas «paraconsistentes» en las últimas décadas. Sobre el sistema propuesto por nuestro autor dejamos la palabra a él mismo: «Es éste un sistema contradictorial —porque no sólo es paraconsistente, es decir, no sólo tolera o permite

la contradicción, sino que la postula como verdadera— y, a la vez, difuso, porque es una teoría de los grados de verdad —concebidos como infinitos en número. Este sistema puede ser también denominado como una *lógica transitiva* (o «transicional»), por ser una lógica de las transiciones, de los estados intermedios entre el totalmente sí y el totalmente no, estados que —por la regla que permite inferir «p» de «No es totalmente falso que p»— son, forzosamente, situaciones contradictorias, en que son verdaderos a la vez el sí y el no —cada uno en cierto grado. Lo que esta concepción tiene en común con el enfoque lógico de Da Costa es admitir dos negaciones, una débil y otra fuerte: para la fuerte valen todos los principios y reglas de la lógica clásica (la de Frege y Russell). La diferencia entre el enfoque de Da Costa y el nuestro estriba en que nuestro sistema se funda en la idea de *grados de verdad* (y también de falsedad), de donde resulta que, naturalmente, la negación débil es la negación simple, el mero “no”, mientras que la negación fuerte, para la que valen todas las leyes y reglas clásicas, es la *supernegación*, el “no...en absoluto”. Por el contrario, para Da Costa no hay grados de verdad: hay ser verdadero a secas y ser falso a secas, lisa y llanamente. Otra divergencia entre nuestro enfoque y el de Da Costa se halla en que, para él, cuando se afirma la verdad de una contradicción débese renunciar a la verdad del principio de no-contradicción. Mas lo razonable es afirmar, a la vez, ciertas contradicciones, que son verdaderas, y también el principio general de no-contradicción —puesto que cada contradicción es en uno u otro *grado* falsa; o sea: cada negación de una contradicción es, en uno u otro *grado*, verdadera». (p. 365 s.). Esta lógica infinalente de lo difuso o «lógica transitiva» se halla, como hemos dicho, al servicio de una ontología que podríamos calificar de «existencialista» —en un sentido diverso del de Heidegger o Sartre— ya que audazmente identifica la Existencia con la Verdad y la Realidad, y cuyas tesis principales podemos enunciar en los siguientes puntos: 1) Lo absolutamente real es la Existencia misma y, por tanto, lo único absolutamente existente. 2) Cualquier ente que sea diferente de la Existencia es por lo menos relativamente inexistente. 3) Es absolutamente cierto que algo existe y es, por necesidad, absolutamente falso (absurdo) que no exista nada (o sea: es absolutamente falso que pudiera darse la posibilidad de que no existiera nada). 4) Todo ente es por lo menos tan real como lo infinitesimalmente verdadero. 5) La Existencia es lo mismo que la relación de abarcamiento, esto es, de membría o pertenencia a un conjunto. 6) Todo elemento finito es lo mismo que el hecho de que ese elemento ejemplifique el existir, esto es, que el ser existente dicho elemento finito. 7) Existe la inexistencia, es decir, la propiedad de no existir.

Cualquiera sea nuestra posición última respecto de esta filosofía, es nuestro deber intelectual el propugnar sin demora su estudio detenido y profundo, ya que se trata, a nuestro entender, de una contribución científica y filosófica de primer orden en el pensamiento actual.

Emilio Terzaga

ESPINOZA, M.: *Essai sur l'intelligibilité de la nature* (Ensayo sobre la inteligibilidad de la naturaleza). Editions Universitaires du Sud, Toulouse, 1987. 186 pp.

El profesor Miguel Espinosa, de origen hispano, tiene una capacidad notable para plantear problemas complejos y difíciles con una claridad y sencillez extraordinarias.

Una vez más nos muestra tal capacidad en esta obra, modestamente titulada *Ensayo sobre la inteligibilidad de la naturaleza*. Su pensamiento tiende a ser lineal, sin los meandros y espirales interminables que dificultan la lectura de otros autores contemporáneos.

Nos hallamos ante una defensa de la posición gnoseológica realista como presupuesto imprescindible de una filosofía de la naturaleza. Escribe en una de las primeras páginas: «Para el idealista —y Espinoza piensa que la filosofía analítica, el empirismo lógico, la fenomenología y otras tendencias dominantes de la filosofía actual son versiones más o menos explícitas de idealismo—, la inteligibilidad de la naturaleza no existe o es impuesta a priori. No se deja a la realidad la ocasión de mostrar sus propias estructuras o de resistir a nuestras ideas» (p. 9). Quien no es realista no puede tomar en serio el tema de la inteligibilidad de la naturaleza.

Después de un capítulo introductorio sobre la inteligibilidad en la filosofía contemporánea, plantea en los dos capítulos siguientes, de golpe, la cuestión de la inteligibilidad de la realidad más rica que existe en la naturaleza: la vida humana. Los seis capítulos siguientes examinan los aspectos formales o simbólicos de la inteligibilidad (matemáticas, lógica) y algunas de las fuentes naturales más importantes que contribuyen a ella. A continuación vienen cuatro capítulos en que se investiga el problema de la posibilidad del realismo y el de la comunidad de objetivos entre la ciencia y la filosofía. Son dos problemas que van íntimamente unidos. Según Miguel Espinoza tanto la ciencia como la filosofía tratan de comprender la naturaleza. No hay que separar la inteligibilidad científica de la inteligibilidad filosófica. En el fondo, no existe más que una sola inteligibilidad. Las distinciones son puros artificios.

El capítulo último organiza y resume las ideas principales de los capítulos anteriores en nueve tesis, que constituyen los elementos esenciales de su teoría de la inteligibilidad de la naturaleza: 1) la naturaleza es inteligible, 2) los hechos tienen un sentido intrínseco y la naturaleza posee en ella misma los principios de su comprensión, 3) la naturaleza es consistente y estable, 4) la naturaleza es profunda, 5) el conocimiento es un proceso natural, 6) las estructuras fundamentales de los sistemas de símbolos se han desarrollado gracias a exigencias físicas y biológicas, 7) el conocimiento es el resultado de la cooperación entre la naturaleza inteligible y el organismo inteligente, 8) la matemática expresa el *logos* que guía la marcha de la naturaleza y 9) el mecanismo es el mejor modelo de inteligibilidad.

En el punto de partida de su postura filosófica, sanamente provocativa, está la convicción de que toda inteligibilidad se reduce en el fondo a la de la naturaleza, la cual me parece discutible, y una valoración optimista del alcance de las ciencias naturales.

Ildelfonso Murillo

GARRIDO MEDINA, Joaquín: *Lógica y lingüística*, Ed. Síntesis, Col. «Lingüística», Madrid, 1988, 240 págs.

Paralelo al creciente interés por el lenguaje que se ha desarrollado entre los lógicos y filósofos en los últimos tiempos se ha desarrollado un interés no menor por parte de los lingüistas hacia la lógica. Este interés se ha venido plasmando con una insistencia

creciente en los últimos años en diversos artículos, monografías y trabajos presentados a congresos. Quizás donde mejor se haya plasmado en España este mutuo interés haya sido en el «Congreso de Lenguajes Naturales y Lenguajes Formales», coordinado desde la Universidad de Barcelona por el profesor C. Martín Vide y en el que, desde 1985, han estado trabajando casi a partes iguales lógicos, filósofos y lingüistas. Pero quizás más destacable aún que este intercambio fructífero entre especialistas en monografías, artículos e intervenciones en congresos sea el hecho de que se comiencen a publicar manuales, como este que comento, en los que se intentan hacer asequibles a un público no necesariamente especializado los temas que los especialistas llevan ya largos años tratando.

De ahí que no deba extrañar que en una colección de «Lingüística», y escrito por un lingüista, haya aparecido este libro en el que su autor se propone «facilitar la entrada en la lógica formal aplicada al análisis lingüístico» y «proporcionar un panorama de los principales aspectos de la lingüística y especialmente de la semántica en que la formalización resulta fructífera o por lo menos esclarecedora» (pág. 11). De acuerdo con ello, no pretenda nadie que se va a encontrar aquí con un «manual de lógica y de lingüística» destinado a suplir —aunque en algunos casos lo pueda hacer perfectamente— a los manuales de lógica o lingüística existentes, sino con una obra de síntesis en la que se destaca y enseña la relevancia de la lógica formal para el análisis del lenguaje, y muy especialmente del lenguaje ordinario. Justamente esta preocupación por el lenguaje ordinario aparece en el libro del profesor Garrido Medina de dos formas destacables: 1, porque su interés primordial está en la aplicación del análisis lógico al lenguaje ordinario; y 2, porque está escrito con una soltura de estilo y un buen gusto literario destacables, como no podía ser de otra manera dada la formación lingüística y filológica de su autor.

El libro está dividido en siete capítulos, cada uno de ellos subdividido a su vez en numerosas secciones y subsecciones. Los cuatro primeros capítulos tratan de las partes más tópicas de la lógica: teoría de conjuntos (pp. 13-38), lógica proposicional (pp. 39-63), lógica de predicados (pp. 65-90) y lógica modal y temporal (pp. 91-110). Los tres restantes son a mi entender los más novedosos en un manual de este tipo. En el quinto capítulo, con el título de «Más o menos verdadero: lógica difusa» (pp. 111-135), se hace una acertada presentación de la relevancia e importancia de la lógica *fuzzy* para el análisis lingüístico. En el capítulo sexto, con el título de «Presuposición e implicatura: lógica de la conversación» (pp. 137-164), se estudia un tema de máxima importancia pragmática del lenguaje como es el tema griceano de las implicaturas conversacionales. Y, finalmente, el capítulo séptimo, «Categoría e intensidad: lógica intensional» (pp. 165-202), es una excelente exposición del programa lógico-gramatical de R. Mantague. Como quiera que el libro tiene una clara vocación pedagógica, por la colección en que aparece y —aunque no se diga explícitamente— por el tipo de lector al que va dirigido, Joaquín Garrido no se ha limitado a la exposición teórica de los temas reseñados, sino que ha acompañado cada capítulo con una batería de ejercicios —cuyas soluciones se ofrecen en las páginas 203-215— con los que el lector puede aplicar los conocimientos adquiridos. Igualmente, hay también en el libro una extensa bibliografía (pp. 217-230) a la que el autor invita a entrar y en la que, si bien es cierto que se aprecian algunas lagunas, no es menos cierto que están representados los trabajos más significativos sobre los tópicos tratados y que es más que suficiente para el objetivo buscado en este libro, que no es otro que el de ser una introducción general al tema.

Todo ello hace más que recomendable la lectura de este libro para todas aquellas

personas que quieran iniciarse o ponerse al día sobre las relaciones entre lógica y lingüística. Especialmente es recomendable su lectura por parte de los estudiantes de lingüística y de filosofía del lenguaje, a los que puede servir de complemento en la preparación de sus programas, en particular los tres últimos capítulos del libro.

Pedro José Chamizo Domínguez

DE FINANCE, J.: *Le sensible et Dieu. En marge de mon vieux catéchisme*. Edit., Beauchesne, París, 1988. 340 pp.

Joseph De Finance ha escrito en su madurez este bello libro en el que toca problemas graves de la filosofía: Dios, el conocimiento humano, la realidad sensible, no de una manera sistemática sino, como dice él, «repasando fórmulas de su viejo catecismo». Se mueve dentro de unos esquemas neoescolásticos, extrayendo sabiamente de los viejos conceptos consideraciones valiosas y sabrosas. Pertenece a los llamados existencialistas tomistas —Fabro, Gilson, Pieper, etc.— para quienes la realidad por antonomasia es el existir. Los árboles crecen, reverdecen, florecen y existen, es decir, están *siendo*. Estar siendo o brotando o bullendo es la sustancia de la realidad, de la cual, el crecer y el desarrollarse no son sino irradiaciones. De esta manera consideraron a la realidad los mejores pensadores de la antigüedad. Para Aristóteles el ser era *energeia* que los latinos tradujeron por *acto* entendido este no tanto como «actualidad»: lo que efectivamente *está* siendo, sino como «actividad»: lo que en realidad de verdad está *siendo*. El ser para Aristóteles es *operación*; y cuanto más perfecto es algo, más honda y fecunda es su actividad operante. Para Platón el ser es *bonum*, algo que se expande y difunde a la manera de un sol o una hoguera. El ser es *extático*, señala Dionisio Areopagita: cuanto más es «es», más se difunde, en uno u otro sentido. «El ser, en suma, como dice Zubiri, recogiendo esta antigua tradición, es una especie de primaria y radical operación activa por el que las cosas más que *realidades*, son algo que se *realiza*». El ser es *ousía* —plenitud interior—, *pegé* —fuente que se desborda—, *arkhé* —raíz originante—.

Dentro de esta línea es considerado Sto. Tomás. Y son estos presupuestos los que subyacen en este libro de De Finance: *Le sensible et Dieu*, que podríamos catalogar como una ontología de lo sensible. ¿Qué es pues lo sensible, cómo se conoce, qué referencias tiene a Dios?

Ontológicamente lo sensible es una manera de ser de lo existente. Algo, pues, pleno, desbordante, realizándose y manifestándose lujuriosamente en la variedad inmensa de colores, sonidos y sabores. Es algo concreto y particular, no reducible a ser un caso del universal.

El conocimiento sensible toca directamente esta realidad y consigue una intimidad honda con la misma. Es como un choque existencial con las cosas sensibles en el cual estas impregnan porosamente al sujeto y se adentran en su ser. Este conocimiento es profundo, hondo, luminoso, en algún modo semejante al conocimiento divino. Este toca a la realidad directamente en su raíz no sólo recreándolo sino creándola y de esta manera se hace presente en sus manifestaciones —es un toque por lo hondo—; mientras que el conocimiento sensible aún tocando directamente la realidad no lo hace en su raíz sino en sus manifestaciones y de este modo alcanza ligeramente lo más

hondo —es un toque por la superficie—. Es a través de las cosas, gustándolas, reaccionando a su contacto como los humanos adquirimos un conocimiento concreto y vivo de las mismas, bien por encima de todo discurso y concepto claro y distinto. El conocimiento que un campesino de tipo tradicional tiene de su tierra, trabajada por él con amor y con el sudor de su frente, el que un mecánico, un obrero tiene de su máquina de quien conoce las posibilidades, las necesidades y hasta los caprichos, son de otro género que el conocimiento del agrónomo o del físico, pero no menos ricos, no menos válidos en su orden y hay algo en ese conocimiento experiencial que jamás los libros enseñarán. Lo que decimos del conocimiento concreto vale igualmente para el conocimiento simbólico. Aquí también, aquí sobre todo, el espíritu o más bien el sujeto todo entero se eleva de un salto, por un movimiento que no sólo compromete su facultad cognoscitiva, de lo sensible percibido a su significación espiritual sin pasar por el concepto, o al menos sin pararse en él. En todos estos casos, conocimiento, querer, acción, con su acompañamiento afectivo, constituyen por su interacciones múltiples, un organismo complejo de penetración en lo real (p. 222). No se reduce pues, al conocimiento universal o abstracto y se dan en él algunas positivities, inmediatez, sabrosidad, que no se hallan en aquél.

Su expresión más acomodada no es el discurso o el concepto sino el símbolo. Aquel representa lo decible de las cosas, este lo indecible. Siempre lo singular en su singularidad presentó relieves de inefabilidad. En esta perspectiva el perfume de la violeta, el sabor del mango o el estallido triunfal o el encanto acariciador de los colores y los sonidos, por su resistencia a la conceptualización fueron índices de lo Transinteligible y cada uno a su manera dice algo de él, siendo este algo, inaislable e inconceptualizable al conocimiento humano finito. Lo significado incluye al significante. Lo que corresponde a Dios de la suavidad de un perfume —y algo corresponde a Dios— no puede ser conocido más que a través de un perfume y simplemente como lo que de algún modo le corresponde. Es algo indecible que dice lo Indecible.

Esta, es a mi modo de ver, la sustancia de este exquisito libro de De Finance, que en su madurez ha labrado prodigiosamente estas finas perlas filosóficas que bien merecen la estima honda de los lectores.

Patricio García Barriuso

ALONSO, José Manuel: *Introducción al principio antrópico*, Madrid, Ed. Encuentro, 1988, 160 pp.

El principio antrópico, al que nos introduce este libro, proviene del campo de la física, especialmente de la astronomía, y no es todavía muy conocido en el campo filosófico. El estatuto epistemológico de este curioso principio está sometido a una discusión todavía abierta y muy prometedora desde el punto de vista teórico. Es muy posible que, con el tiempo, ofrezca materia de reflexión abundante a los filósofos de la ciencia.

La peculiaridad de este principio estriba en que pone en cuestión desde sus fundamentos la creencia copernicana de que el puesto espacio-temporal del hombre en el cosmos es indiferente para las observaciones que éste realiza sobre él. Esta creencia nació, como es sabido, con la teoría heliocéntrica, que vino a destronar al hombre y su

mundo de su ptolemaico y privilegiado lugar en el universo. El descentramiento a que se vio sometido el ser humano trajo consigo lo que se podría llamar *postulado de la objetividad de la ciencia*, que daba por supuesta la indiferencia o insignificancia del «factor hombre» en la observación científica.

Sin embargo, problemas científicos relacionados con la astronomía han dado ocasión de, al menos, cuestionar esa creencia firmemente arraigada desde hace cinco siglos. El problema de por qué el universo es tan viejo, han servido para caer en la cuenta de que algunas características reales de hecho del universo, cuya probabilidad teórica es próxima a cero, son precisamente las que tienen que darse para hacer viable la vida —y la vida humana— en el universo.

Así, en concreto, el dato de la edad del universo lo explicó *antrópicamente* Robert H. Dicke en 1961, diciendo que el valor  $T$  de la edad del universo no puede ser un valor cualquiera de una serie enorme de valores, sino que está limitado por los requisitos biológicos para darse durante la época del hombre.

El libro de J. M. Alonso, que nos introduce en este interesante principio, describe de una forma concisa y clara el arco biográfico y el marco teórico del mismo. Partiendo de la presentación de los problemas que han dado origen a su formulación, presenta la elaboración teórica que puede considerarse clásica: la realizada por Brandon Carter en 1974, que supuso además la consagración del nombre *principio antrópico*, y su enunciación fuerte y débil.

Después de presentar, en el capítulo primero, otras investigaciones antrópicas —entre otras las del archiconocido Stephen W. Hawking— pasa en el segundo a exponer las diversas interpretaciones a que ha dado lugar: la del «universo participatorio» de Wheeler, el «precopernicano» de Ellis, las reflexiones de John Leslie, uno de los pocos filósofos que se han ocupado sistemáticamente del problema y sus derivaciones cosmológico-metafísicas, y la interpretación extrema de Barrow y Tipler, que llegan a sugerir que según el principio antrópico en su enunciado fuerte el universo está hecho de tal manera que la vida humana *tiene que llegar a aparecer*.

En el capítulo tercero se ofrece con ayuda de la lógica una reconstrucción de la estructura general de las explicaciones antrópicas. El cuarto recoge varios problemas conectados con el principio antrópico y, especialmente, el problema de en qué sentido es antropocéntrico y el de su estatuto de científicidad. Por fin, en el último, se discuten las perspectivas que ofrece para una futura discusión.

El Autor deja claro que no deben sacarse de este principio más conclusiones de las que él mismo ofrece: por ejemplo en el sentido de un antropocentrismo exagerado o de una «prueba cosmológica» de la existencia de Dios. Pero insiste también en las posibilidades teóricas, tanto en el campo científico como en el filosófico, que puede aportar: «Estoy convencido de que el principio antrópico no ha hecho más que empezar a mostrar sus muchas potencialidades para la investigación filosófica y científica. Cabe esperar que dentro de unos años dispongamos de un instrumental conceptual más adecuado para adentrarnos en él» (pp. 149-150).

Puede decirse sin reticencias que el libro cumple perfectamente el objetivo que promete en el título. Tiene además la doble ventaja de ser comprensible en sus ideas claves también para los profanos en cuestiones científicas, y, al tiempo, de presentar con rigor suficiente los problemas científicos, como para hacer ver la solidez de los razonamientos y conclusiones.

José M. Vegas



TRÍAS, Eugenio: *La aventura filosófica*. Mondadori, Madrid, 1988. 410 pp.

Merece atención este nuevo libro de Eugenio Trías. En sus escritos alienta una verdadera inquietud filosófica, más allá de la propaganda, de los intereses o de las simples disquisiciones académicas. Lástima que, a veces, la búsqueda de un lenguaje o expresión original oscurezca los conceptos y que se corte epistemológicamente el acceso a regiones de realidad sin las que el mundo y el hombre se reducen al «límite» y se fundamentan en el «límite», en el terreno movedizo del «principio de variación». Pero quizás sea una consecuencia inevitable de un intento de hacer filosofía en lucha «con la *forma* misma del pensar, que es (según él) el *lenguaje* y la *escritura*», y de su encierro dentro de la idea de «límite».

En esta obra, como en la anterior *Los límites del mundo*, le vemos obsesionado por la idea de «límite». Escribe en la «Nota introductoria»: «Este texto es un refuerzo, un punto de apoyo, un contrapunto y un desarrollo de *Los límites del mundo*. Cada filósofo tiene *una sola* idea. Es filósofo si llega a disponer de *una* idea. La mía está expuesta en *Los límites del mundo*: la idea misma de límite y frontera (*Grenze*). Todo lo que he ido meditando *antes* de ese libro fue una preparación, un tiento, un "ensayo" orientado hacia esa *idea* (que sólo en *Los límites del mundo* logré formular). Ahora me toca administrar y colonizar lo allí descubierto» (p. 1).

La idea de *límite* no se presenta en abstracto. El verdadero protagonista es el *sujeto* concreto del método: el mismo Eugenio Trías, que se siente realidad fronteriza, puro límite entre el ámbito del aparecer —lo que aparece— y el ámbito de lo hermético —de lo que no aparece—, con su carga de lecturas y reflexiones. Veo aquí una reflexión metodológica y gnoseológica del sujeto del método, que es Eugenio Trías, sobre la *aventura filosófica*, que es su propia aventura. Por supuesto, se supone que esa aventura puede protagonizarla cualquier otro hombre que reflexione sobre su condición fronteriza. A ello se debe el que no se hable en primera persona, sino del sujeto del método en general. No sólo es límite el pensar-decir o razón y el lugar fronterizo en que esa razón se produce, la bisagra o el espacio-luz, sino el ente que detenta esa razón: el hombre concreto.

Principales inspiradores de su reflexión parecen ser Platón, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y Calderón de la Barca. Nos sorprende con una aguda interpretación y valoración filosófica de este escritor del barroco español (pp. 97-132). La atención a las cosas, a los problemas reales, no le impulsa a despreciar la historia del pensamiento, ni siquiera la tradición filosófica en lengua hispana —«el camino abierto por Unamuno, Ortega, D'Ors y Zubiri»—. Una vez más hace una valoración positiva de la tradición filosófica.

El libro consta de una nota introductoria, un prólogo, un epílogo y catorce singladuras o capítulos, distribuidos en dos partes tituladas: «La aparición» y «Ensayo de una lógica del límite».

¿Cómo administra y coloniza lo que ya había descubierto en *Los límites del mundo*? Baste, como respuesta a esta pregunta, un breve resumen. Soy consciente de que no puedo recoger muchos matices de importancia.

Los nueve capítulos de la primera parte, que describen la experiencia del sujeto del método en sus distintas singladuras, llevan a la conclusión de que todo cuanto hay se manifiesta en el límite o frontera. Nuestro pensar-decir (nuestra razón) no puede avanzar más allá. Son «una fenomenología de la experiencia del límite» (p. 399), donde acaba la aventura filosófica. Al final de ese recorrido hemos descubierto un lugar firme,

una evidencia metódica, desde la cual constituir el sólido edificio de la episteme. El último fundamento de la filosofía no es el ser, sino la evidencia metódica del *límite*, gozne o bisagra en la cual se enrosca la cuestión del ser en sus múltiples modos de decirse y en sus flexiones indicativa, imperativa, desiderativa y potencial.

En la segunda parte, sin desarrollarlo, se habla de la evidencia metódica del límite como punto de partida de una lógica del límite y del contenido de esta lógica, que es el pensamiento del límite desde dentro de sí, como línea proyectiva o como «bisagra» que se proyecta en las esferas fenomenológica, ontológica, topológica y filosófica. A partir de la proposición correspondiente al límite o proposición filosófica, que dice lo que el todo es, *el principio de variación*, se han de derivar todas las demás proposiciones, las cuales de este modo constituirán una verdadera *episteme*. Esto ya no es una «aventura» sino un despliegue de lo ya alcanzado. Fácilmente se advierte que se trata de un modo de entender la lógica más cerca de la concepción hegeliana que de la actual lógica formal.

Mi crítica al «principio de variación» como fundamento de una filosofía ya la insinué en otros números de *Diálogo Filosófico* (números 1 y 5). Pienso que Eugenio Trías termina su «aventura filosófica» demasiado pronto, cuando todavía quedan terrenos por explorar y que son modestamente explorables.

La idea filosófica, de la que tan orgulloso se siente y que sirve hasta cierto punto para describir al mundo físico y al hombre, la idea de *límite*, fracasa a la hora de fundamentarlos. Su metodología filosófica, por la que ha optado de la mano inspiradora sobre todo de Nietzsche, no le permite salir del cerco de lo inconsistente.

Ildefonso Murillo

LLANO, Alejandro: *La nueva sensibilidad*. Espasa-Universidad. Madrid, 1989. 244 pp.

Cuando ya creíamos que el fenómeno de la posmodernidad agonizaba, al menos en España, en manos de quienes la trivializaron convirtiéndola en una moda, la publicación de un libro como el que comentamos a continuación ha venido a demostrarnos todo lo contrario: la posmodernidad es un fenómeno profundo pero mal conocido. Por esto, creemos que *La nueva sensibilidad* es un libro importante dentro de la actual filosofía española, y hay que agradecer a su autor su valiosa contribución al esclarecimiento del pensamiento contemporáneo. Confiesa Alejandro Llano que desde hacía veinte años venía acariciando la idea de plasmar en algún momento de su vida filosófica sus vivencias, conversaciones y múltiples lecturas relacionadas con el tema de la posmodernidad o, como él prefiere decir, la nueva sensibilidad. Para su elaboración ha tenido en cuenta hasta el más pequeño artículo relacionado con este fenómeno. Maneja con soltura los conceptos filosóficos de la filosofía moderna, relaciona las ideas con los movimientos vanguardistas y glosa las opiniones de sociólogos y de semiólogos de la cultura de masas.

A partir de la división establecida por Ch. Jencks entre «tardomodernidad» y «posmodernidad», comienza Llano describiendo la crisis del Estado del Bienestar como lugar de todas las frustraciones humanas al no poder aquél otorgar la «felicidad civil que promete»; o lo que es peor aún, al no sentirse satisfechos los hombres con la

felicidad que les da este tipo de Estado. Pero, una cosa es la evidencia del hecho y otra el llegar a descubrir la causa que ha llevado a esta situación. La amplitud y la especialización de los análisis de Llano nos impide reproducir, aunque sea brevemente, todas sus ideas. Por ello nos limitaremos a las más fundamentales.

Nuestra época, dice Alejandro Llano, es una época de crisis, como corresponde a toda época de cambio; pero se trata de una crisis por sobreabundancia. Su origen está en esa «complejidad» que presenta la realidad actual; y el desconocimiento de los efectos «per-versos» que conlleva se traduce en inquietud, ingobernabilidad, descontrol, confusión, etc. Para salir de esta crisis en la que estamos atrapados se necesita una «nueva sensibilidad». Esta se caracteriza precisamente por su capacidad de percepción para lo inmediato, lo cualitativo y lo plural. En ella se encuadran también los afanes de participación contestataria, los movimientos divergentes, algunos aspectos de la subcultura juvenil y variaciones artísticas de las trasvanguardias. La posmodernidad, dice Llano, consiste en esta nueva sensibilidad, y como tal conlleva un cambio en el parámetro cognoscitivo. Es fundamental tener en cuenta esto último para no confundir «tardomodernidad» o intento de prolongar el proceso de modernidad pero sin sustituir los planteamientos fundamentales, con la posmodernidad, que es un nuevo modo de sentir y de pensar la propia época como contemporaneidad, es decir, como comprensión integral de la situación presente. Movimientos como el ecologismo, el pacifismo, el nacionalismo y el feminismo son típicamente posmodernos, porque además de ser divergentes respecto de una razón impuesta y autoritaria, entreabren un nuevo espacio comprensivo del mundo de la vida. Por el contrario, vistos esos mismos movimientos desde la tardomodernidad o modo laxo de pensar la actual complejidad, no son otra cosa que modos y modas de la única actitud que se considera válida: la esteticista o des-compromiso con la existencia humana. Como se ve, la diferencia entre las dos posturas es notable. Al explícito «pensamiento débil» de los tardomodernos oponen los posmodernos un pensar comprensivo de la variada integridad de lo real: «la aparente debilidad de este realismo sin empirismo cela la mayor fuerza de la que dispone el hombre. Es una fuerza sin rigidez: un ímpetu sin afán de dominio».

Pero no todo es oro en la posmodernidad. A pesar de la valoración positiva que en todo momento hace Llano de la nueva sensibilidad considerándola como un valor ascendente, como inteligencia que se abre a través de los sentidos externos, de la memoria y la imaginación, a la unitaria pluralidad de lo real, Llano acaba reconociendo también el carácter ambivalente que encierra la posmodernidad, pues ésta apenas si puede impedir que los nuevos conocimientos se conviertan en instrumentos de control sobre el hombre. Con ello se vuelve indefectiblemente a perder las nociones humanas de «valor, vida, verdad, persona, realidad, etc.» La mejor manera de afrontar la supertecnificación de nuestra sociedad compleja consiste, por tanto, en revitalizar nuestro propio horizonte cultural elevándolo a la altura de las circunstancias», es decir, siendo realmente contemporáneos. Esta es la forma más crítica de llegar a saber lo que nos pasa y, en consecuencia, poder imprimir un sentido humano a nuestra acción. La existencia de algunos signos que marcan ya una innovación en el sentir y en el pensar, sobre todo de los jóvenes, parece confirmar este optimismo de Llano: aprecio a los valores familiares, tradicionales y religiosos; afirmación de la creatividad, gusto por la diferencia, vuelta al pensamiento mágico, etc. Estos signos, dice Llano, alumbran un porvenir esperanzador. Profundizando en ellos será más fácil llegar a sustituir la ética del «todo vale porque todo carece de sentido», propia del «pensamiento débil» por una teoría de la acción de acuerdo con un fin humano, según la ética finalista clásica. «La

nueva sensibilidad, concluye Llano, comienza a moverse tras la virtud».

La actualidad y el rigor con los que Alejandro Llano ha analizado el fenómeno de la posmodernidad quedan fuera de toda duda. La facilidad con la que maneja expresiones de la semiótica y de la sociología de la sociedad de masas evidencian un conocimiento exhaustivo del tema. Habría que ser un especialista en cada uno de los temas que comenta para poder enjuiciar el valor de sus descripciones y hasta de sus prescripciones. Al no poderlo hacer así, me contentaré con insinuar algún que otro detalle. Por ejemplo, dice Llano que su libro es un ensayo, es decir, un simulacro de discurso. Ojalá hubiera sido así, porque de haber permanecido fiel al género ensayístico hubiera evitado la sobrecarga de citas, incisos, nombres, expresiones como «dice fulano», «según mengano», etc. que tanto entorpecen la lectura y la comprensión de la obra. Ortega y Gasset, cuya sombra planea en bastantes páginas y del que Llano podría haber sacado más partido, también podría haber sido su modelo literario. Cuando Alejandro Llano se suelta de la opinión de los autores y pasa a exponer su propia comprensión de las cosas, la escritura resulta ágil, interesante. Personalmente hubiera deseado que su autor hubiera mantenido a lo largo de toda la obra ese ritmo de claridad y de concisión. A pesar de lo que él dice en el Prólogo, han prevalecido los tramos «técnicos» sobre los tramos «planos y asequibles». Y ha sido una lástima, porque llevado por un exceso de academicismo o de respeto al «severo juicio de los colegas» no ha logrado rematar una obra al alcance de un público mucho más numeroso, que buena falta hace. Otro tanto cabría decir de las aplicaciones prácticas que intercala respecto de España. ¿Por qué no ser más explícito en sus afirmaciones?

Baltasar Gracián, a quien parece imitar en algún momento del Prólogo, también escribía para el «lector inteligente»; pero imprimía tal personalidad y originalidad a su escritura que llegó a ser uno de los escritores europeos más leídos de su tiempo. Esta observación no pretende rebajar en absoluto el valor de la obra de Alejandro Llano, la más completa y sugerente de cuantas he leído sobre la posmodernidad.

Jorge M. Ayala

MOUNIER, Emmanuel: *Obras Completas, vol. IV*. Tras. de Antonio Ruiz. Salamanca, Ed. Sígueme & Instituto E. Mounier, 1988, 984 pp.

El Instituto Emmanuel Mounier fue fundado en 1985 por un grupo de personalistas españoles, que sentían la necesidad de promover y difundir el personalismo en España. De hecho, estas ideas y esta inspiración práctica, social, política y económica, se encontraba especialmente ausente del horizonte cultural español, en gran medida a causa del régimen autocrático durante tantos años vigente, que impuso sus credos y filosofías oficiales, dejando fuera pensamientos críticos o sospechosos. Hacia el final del franquismo y en los primeros años de la transición fueron otros los esquemas intelectuales que se fueron imponiendo —existencialismo, filosofía analítica, naturalmente el marxismo, estructuralismo, etc.— sin que el personalismo llegara a tener un lugar relevante entre las corrientes a las que la nueva situación había, afortunadamente, dado cabida.

Una de las causas de esta ausencia bien podría ser una cierta falta de conocimiento

y difusión de los clásicos del personalismo. Por este motivo, uno de los primeros objetivos que se propuso el I. Mounier, dentro de su actividad cultural, fue la traducción de las Obras Completas de quien inspiraba de manera principal su pensamiento y sus proyecciones prácticas. La traducción de los cuatro volúmenes de la edición francesa fue emprendida hace ya varios años por miembros del Instituto. El problema de la edición y distribución se resolvió mediante la inestimable colaboración de la Editorial Sígueme, que asumió valientemente el riesgo de una publicación de envergadura y que no está en la cresta de la ola que dicta la moda intelectual.

El primer volumen que ha visto la luz es, por extraña paradoja, el cuarto de las Obras completas. La traducción íntegra del mismo ha corrido a cargo de Antonio Ruiz, que ha conseguido, en mi opinión, una excelente versión.

Se recogen aquí las obras póstumas y la correspondencia de Mounier. El interés que suscita estriba en varios motivos. Es verdad que los textos que se recogen no representan lo mejor y más característico de la obra de Mounier. Pero, en primer lugar, son sus escritos menos conocidos y en su inmensa mayoría se vierten por vez primera al castellano. En segundo lugar, en muchos de estos escritos vemos a Mounier enfrentándose a problemas concretos que nos permiten contemplar al personalismo en acción, con todas sus virtualidades, su potencia dialogal, su voluntad transformadora, realmente revolucionaria. Podemos pensar que estos problemas han perdido actualidad, y que ello desvaloriza los escritos a ellos dedicados. Pero esto es verdad sólo en parte. Muchos problemas siguen vigentes y han cobrado incluso renovada actualidad, como el pacifismo o el diálogo entre las ideologías. Pero sobre todo es actual el talento y el espíritu con que Mounier afronta problemas, situaciones, retos y formas de pensamiento. Nuestro tiempo parece haber perdido la esperanza en el verdadero diálogo entre posiciones distantes y aboga por una tolerancia rayana en la indiferencia. Mounier es un hombre de convicciones profundas y radicales, intelectuales, éticas y religiosas. Y, sin embargo, muestra en la confrontación y la polémica una capacidad de estima y salvación de lo valioso de sus teóricos adversarios cuya relevancia para nuestra época es enorme. Sin concesiones irenistas o facilonas, pero sin rupturas innecesarias.

Este cuarto tomo se divide en tres partes. La primera, titulada «Las certidumbres difíciles» consta de 22 artículos subdivididos en cinco secciones: I. *Certidumbre de nuestra juventud*; II. *La justicia en la revolución y en el estado*; III. *El comunismo ante nosotros*; IV. *Contra la tercera guerra mundial o el pacifismo de los fuertes*; V. *Sobre la felicidad*. El fascismo, el comunismo, problemas típicos de la pre y postguerra mundial, un lúcido análisis sobre la fundación de la OTAN, el pacifismo, su necesidad y sus equívocos, y otros temas son analizados con agilidad, agudeza, definición ideológica y voluntad de apertura y colaboración con posiciones en apariencia antagónicas, con la potencia del militante y la frialdad del intelectual.

La segunda parte, «La esperanza de los desesperados» contiene cuatro ensayos de confrontación con el existencialismo: con la tensión heroica y pesimista de Malraux; con el humanismo místico y desesperanzado de Camus; con el existencialismo radical del absurdo de Sartre, en contraposición con el cristianismo (un texto de extraordinario valor filosófico, de plena aplicación a nuestra moda «postmoderna»); y, por fin, con el sobrenaturalismo histórico de Bernanos.

La tercera y última parte lleva por título «Mounier y su generación» y recoge buena parte de su correspondencia así como anotaciones privadas que fue haciendo desde 1926 y que acabaron convirtiéndose en testimonio y referencia de una obra que, como él mismo dice, «importa más que yo mismo». Esa obra es ESPRIT, y el movimiento que

generó en torno a sí, a cuyo nacimiento asistimos por medio de estas notas de primera mano, memoria y testimonio de una propuesta cuyos pilares históricos hundan sus cimientos en los períodos, capitales para nuestro tiempo, inmediatamente anterior y posterior de la segunda gran guerra.

Como he insinuado al principio, leer estas páginas de Mounier esponja el espíritu y arroja luz sobre nuestra dolorida época que, de nuevo, vive en gran medida de espaldas al universo personal. Mounier nos enseña en contacto con la situación, con el acontecimiento, *nuestro maestro interior*, a no desfallecer, a afrontar, a dialogar, a transformar, a confiar; pero todo ello con un fuerte sentido de la realidad, atento a las mediaciones, sabedor de los males y las resistencias. El «*optimismo trágico*» de nuestro autor ofrece valiosas perspectivas para nuestro tiempo, para nuestra crisis. Mounier y su pensamiento puede aportar luz y energía al que siente exigencias revolucionarias y desespera de la obra, al intelectual aplastado por la falta de perspectivas, al cristiano tentado de nuevos repliegues y cerrazones... Hoy Mounier no hubiera sido postmoderno o escéptico estetizante, pero tampoco un fanático intransigente. Sin duda, hoy habría reiniciado, a la altura de los tiempos, la reivindicación del Espíritu, la reconstrucción de los puentes que enlazan con la persona que habita en todo hombre, la siembra de una cultura nueva, favorable al hombre y, sin duda, todavía posible. La publicación íntegra de su obra en castellano aspira a facilitar este proyecto, cuya vigencia sigue siendo incuestionable.

José M. Vegas