

## CRÍTICA DE LLIBRES

BOADAS I LLAVAT, AGUSTÍ. *Roger Bacon: subjectivitat i ètica*. —Facultat de Teologia de Catalunya. Col·lectània Sant Pacià Núm. LVI. - Editorial Herder, Barcelona, 1996. 317 pp.

La impresión que no puede menos de producir este estudio a quien tenga algún conocimiento de la más actual literatura especializada en los arduos y complicados temas de las relaciones entre la filosofía, la teología y las ciencias medievales es la de hallarse ante un trabajo importante y de alta calidad por sus rigurosos planteamientos, su ingente erudición, lo certero de sus análisis y observaciones críticas y sus muchas sugerencias para ulteriores investigaciones sobre tan amplio como interesante asunto. El autor, franciscano y profesor en la Universitat Ramon Llull de Barcelona, demuestra gran dominio en todas y cada una de las intrincadas cuestiones bibliográficas, biográficas y de crítica interna y doctrinal que se acumulan en torno a la tan debatida como generalmente bastante tergiversada y aun pudiera decirse que en muchos aspectos demasiado desconocida figura de Roger Bacon: “aquell sant Roger lloat pels il·lustrats, oblidat en favor de Duns Escot pels franciscans, descartat com a adversari pels dominicans, amagat dins la foscor medieval pels historiadors, i perillósament fascinant pels seus estudiosos.”(p. 12).

Este notable trabajo de investigación, último perfeccionamiento del que ya supuso su tesis doctoral, lo centra nuestro estudiosísimo franciscano en el examen de las llamadas ‘obras de madurez’ del *Doctor Mirabilis*, “aquelles adreçades a Climent IV i les que més o menys es poden adscriure a aquest període. La raó sembla poc discutible: són les obres sistemàtiques i on hom pot descobrir els trets més essencials de la impostació filosòfica de Bacon.”(p.13).

Tras la ‘Introducció’, que incluye el ‘Emmarcament general’, un ‘Desenvolupament’ o distribución del libro, muy precisas ‘Observacions prèvies’ y la notación de las siglas o ‘Abreviatures’ de las obras baconianas y de las de sus editores y críticos más eminentes, se nos brinda en el ‘Capítol Primer’ (pp.19-32) una muy documentada ‘Breu història de la crítica’, que, después de clasificadas y debidamente enjuiciadas las opiniones acerca de Roger Bacon dadas a lo largo del tiempo, así como las ediciones, interpretaciones e influencias de sus escritos, concluye con esta sugestiva reflexión hermenéutica: cada período histórico forjó para sí aquel de los ‘4 Bacones’ que más cuadraba con la mentalidad a la sazón vigente — el mago, el científico, el héroe-santo y, por último, ya en nuestro siglo y hasta nuestros días, el filósofo y teólogo, éste todavía en gran parte por estudiar —. “Havent, doncs, vist el panorama del que ha estat la sort —o desgràcia— de Bacon des de

la seva mort a trets molt generals, estem ara ja en disposició d'abordar quina va ser la seva sort en vida, i així fer-nos una millor idea del *Sitz im Leben* del *Doctor Mirabilis* i la seva filosofia.”(pp. 31-32).

En el ‘Capítol segon’ (pp. 33-65) se trata con gran acribia la problemática cronológica y genética de ‘Vida i obra’, y, aunque el autor lo anuncie humildemente como “modesta i breu anàlisi”, se combinan de hecho tantas y tan bien respaldadas hipótesis con tan numerosas fijaciones de datos, que en adelante le será imprescindible a todo especialista tenerlo muy en cuenta. De la dificultad del tratamiento se avisó ya inicialmente (p.10) diciendo que “gairebé cap especialista de Bacon eludeix escatir problemes biogràfics o de gènesi de la seva producció. I no només perquè viu en un temps extraordinàriament complex, sinó, a més, perquè el *corpus* dels escrits de Bacon és un problema sense paral·lels en la història de la filosofia. ... Perquè, ¿té el mateix significat —possem per cas— el que hom digui de l’enteniment agent durant la primera meitat del segle XIII o durant l’últim terç del mateix segle?.” Tras haber ido señalando las distintas etapas y aquilatando hasta donde le ha sido posible, en controversia a veces con eminentes especialistas, las principales datas, cierra Boada este capítulo con una tabla, utilísima por lo esclarecedora, que intitula ‘Cronologia’, donde en tres columnas se indican los ‘Fets contemporanis’, los ‘Anys’ - desde 1205, en que Roberto Grosseteste era *Magister regens* en Oxford - y las fechas más destacadas de la “Vida de Bacon” [1214-1292](pp. 65-69).

El ‘Capítol tercer’ (pp. 71- 147), lograda síntesis expositiva del que “podríem anomenar *sistema filosòfic* baconià” ha sido escrito, muy avisadamente, “amb la intenció de deixar-nos portar per Bacon”, de forma que las divisiones y subdivisiones del texto reflejen la estructura y la organización de su filosofía, no sin antes haber ambientado esta en el medio filosófico-cultural del s. XIII, “amb especial atenció a tres temes emblemàtics: per un costat, la lluita per traduir i interpretar l’Aristòtil físic y amb ell, tota la cultura aliena als llatins; per l’altre, el xoc entre la refinada cultura àrab amb la naixent cultura post-feudal europea; i per fi, un problema doctrinal d’extraordinàries repercussions: París vs. Oxford, que en Bacon es palesarà per voler exportar a la capital del Sena el model après a partir de Grosseteste principalment.” También se establecen aquí las fuentes del pensamiento baconiano, su manera de emplearlas y los matices que adquieren en su utilización.

De este modo, tomando por centro el esquema que el propio Roger propuso en su obra de mayor aliento, el *Opus Maius*, se examinan en estas páginas sus concepciones de la Filosofía y la Teología, su idea ‘de unitate sapientiae’, las que considera que son las cuatro ‘causæ errorum’ y los según él ‘septem peccata studii principalis theologiæ’, así como su ideal propuesta del ‘ordo scientiarum’, su insistencia en el debido enfoque moral, sapiencial y bíblico, su encarecimiento de la importancia

de la metafísica y, en fin, su continuo insistir en la necesidad de estudiar las lenguas y las ciencias. “El problema fonamental en Bacon no és, doncs, el de la *raó-fe*, sinó més aviat com fonamentar un nou ordre, tant des de la perspectiva del coneixement, com de la perspectiva pedagògica de la reforma de l’Església i de l’Estat... La racionalitat criticada per Roger és aquella que redueix conceptualment Déu, sense ni tan sols apel·lar a l’harmonia proporcional de la matemàtica rebaixant l’ordre del món (idea platònica, és clar) i que redueix la fe a la dialèctica sense Bíblia.” (p. 100) Destaca luego, en el apartado de “L’aportació de les ciències”, el examen de la concepció rogerio-baconiana de la experiència, advertiéndonos Boada con todo cuidado que “És molt necessari no caure en l’equivoc: pel *Doctor Mirabilis* una cosa és experiència il·luminativa, interna, “a priori” i *metafísica*; i una altra és l’experiència que dona peu a la ciència dels experiments, basant-se en allò adquirit pels sentits, externa, “a posteriori” i *física*, reservada al matemàtic, que és la que li ha atorgat el renom i li ha merescut ésser considerat com un de tants pares de la modernitat. L’experiència, doncs, dividida en interna i externa, s’arrela en la doctrina de la il·luminació divina, exterior i sobretot interior, com a marc general de la síntesi baconiana; talment que la moral pot esdevenir criteri final del coneixement humà i coronament de l’esforç filosòfic de manera que hom veu així el lligam entre la unitat de la saviesa, les causes de l’error, l’ordre de les ciències (matemàtica, experiència i moral com a pals de paller) i l’ordre corresponent en la raó, l’experiència sensible-interna i l’autoritat. És a dir, la preminència rau en l’experiència interna, de revelació d’*illuminaciones interiores*, que complementen l’experiència externa. De manera que el coneixement experimental no pot ésser reduït a un empirisme cras (reducció de l’experiència a només l’externa), com tampoc un intuicionisme (reducció a l’experiència interior). Potser s’escau l’expressió *intuïció certificadora* (en el cas de l’experiència externa) per definir la funció de l’experiència en clau d’intuïció empírica pura, com la millor constatació de la veritat a nivell de fet concret. La ciència experimental baconiana suposa el canvi del raonament a l’observació, no com a mitjà de demostració de veritats, sinó com a clau per a manifestar els fets. Intuïció certificadora i manifestativa dels fets que en Ockham s’esdevindrà evidència subjectiva dels fets del coneixement humà. El seu mètode, la *certificatio* o autenticació, és el mitjà de conèixer millor la natura i, en fim la Bíblia. Així, doncs, l’experiència per antonomàsia, l’*Experiència* és la interior que dona raó del fonament del saber i de l’externa que el certifica. Per tant, és el principi del saber i, ensems, la seva fi. La ciència experimental és la més útil, després de la moral, a la teologia.”(pp.106-107). A continuació, se recorren la concepció rogeriana de “*les ciències auxiliars*” y “*les ciències especials*” (pp.104-146), terminándose este capítulo con un

“Apèndix: els invents de fra Roger” con gran copia de erudición y crítica (pp.147-150).

El ‘Capítol quart: El rerefons metafísic’ (pp.151-210) lo concluye Boada con una oportuniísima estimación de “quina ‘etiqueta’ li escau, a Bacon”, puntualizando que “entén l’aristotelismo a la manera neoplatonitzant de los escolos àrabs.....amb una sèrie d’influències platòniques i agustinianes que el duran, al final de la seva vida, a mostrar-se proper als nous ensenyaments escotistes o nominalistas. I que el seu missatge *tradicionalista* és a l’origen més o menys clar tant del que podríem anomenar la modernitat positivista com del nominalisme incipient del segle següent”(p. 210).

Pero el más interesante, por lo novedoso a la vez que profundo, quizá sea el ‘Capítol cinquè: Ètica i política’ (pp. 211-258), donde se expone cómo concebía Bacon la que consideraba “última ciència, culminació de la saviesa, la Saviesa divina revelada als homes: la moral, la més valorada de totes les ciències”(p. 214); sus partes: especulativa y práctica; la ‘historia salutis’, con el delicado tratamiento de “la posició de fra Roger entre els seus contemporanis *franciscans espirituals*, les seves creences apocalíptiques i la seva connexió amb Joaquim de Fiore”(pp. 232-237), así como las ideas rogerianas relativas al Anticristo, al final de los tiempos, a las profecías, a la astrología, a la apologética, y, sobre todo, a la necesaria reforma educativa, universitaria, política y eclesiástica, con las propuestas que acerca de todo ello elevó al Papa Clemente IV (pp. 240-258).

Cierran el libro cincuenta páginas de una ‘Bibliografía’ extraordinariamente cuidada y un ‘Índex’.

Digamos, para terminar, que este libro del P. Agustín Boada nos parece una auténtica obra maestra en su género de especialidad monográfica y que creemos les será utilísimo a todos los estudiosos del Medioevo cristiano y de obligada consulta a cuantos se interesen por la egregia figura de Rogerio Bacon.

J.M.G<sup>a</sup> DE LA MORA

COLLI, GIORGIO, *Filosofía de la expresión*. Traducción de Miguel Morey. Editorial Siruela, 1996.

La «Filosofía de la expresión» de G. Colli -de la cual Ediciones Siruela nos ofrece una espléndida versión castellana realizada por M. Morey- no sólo es una de las más lucidas e indispensables obras del pensamiento contemporáneo, sino también una magnífica muestra de lo que significa pensar «después de Nietzsche». Una obra en la que ideas y estilo se conjugan para dar como resultado una de esas joyas de la escritura que, en el ámbito de la filosofía, sólo estábamos acostumbrados a encontrar releyendo a los clásicos.

Colli nos ofrece un sugerente recorrido por algunos de los principales temas de la filosofía, desde una perspectiva crítica con aquel valor de verdad en el que se fundamenta buena parte del pensamiento contemporáneo. En este texto -que junto con «El nacimiento de la filosofía» son el compendio de lo que se podría definir como «su filosofía», aunque tal vez Colli no se habría identificado con el apelativo de filósofo- se abordan, entre otros, el tema de la realidad y la representación, el de la validez de algunos de los más sólidos sistemas filosóficos y el de la escisión entre conocimiento y vida. Todos ellos problemas filosóficos de indudable vigencia. Colli nos invita a pensar desde la inmediatez, como desde un gozne inasible por la razón que une y separa el conocimiento y la vida. Pero, ¿puede el pensamiento aprehender ese delgado filo de navaja que disecciona nuestro existir en tanto que seres vivientes y seres pensantes -como han pretendido hacernos creer algunas filosofías de los últimos siglos-?

El enfoque filosófico que nos propone este texto -acaso como otro modo de pensar y vivir la existencia- parece querer situarse precisamente en ese límite entre conocimiento y vida, en ese lugar sin espacio como el único desde el cual el conocimiento podría llegar a ser conocimiento de la vida -si pudiera existir algo así-. Pero Colli nos ponen en guardia ya desde el principio, con un par de advertencias, ante lo arduo de dicha tarea: «el conocer es menos real que el vivir inmediato» (p. 34); «conocer es perder algo del manantial de la vida» (p. 39). He aquí el primer obstáculo con el que se enfrenta la razón humana, pues el conocimiento no es más que recuerdo de lo vivido. E incluso, en palabras de Colli, «se puede vivir algo sin saberlo, y éste es precisamente el caso de la inmediatez» (p. 64). Pero es exactamente ahí, en la inmediatez, donde debería residir el punto de contacto entre conocimiento y vida; aunque la inmediatez no sea, para la razón, más que un abismo vacío, un corte en el continuo espacio-temporal que forma la urdimbre de nuestras representaciones de la realidad. Lo inmediato es, pues, lo irrepresentable, algo que no puede ser objetivado y que, por tanto, debería quedar fuera del ámbito del conocimiento.

Aunque la memoria nos permita acercarnos al ámbito del pasado, ese recuerdo no es aún pensamiento del instante, sino sólo de un tiempo vivido que podríamos dividir en una infinidad de instantes, cada uno de los cuales carecería de entidad para la razón. De este modo, la inmediatez nos precipita a un vacío en el cual el hombre puede vivir -y de hecho vive-, pero donde no puede pensar.

En busca de nuevas estrategias de pensamiento con las que iluminar ese abismo -en el parecemos vivir de espaldas a la razón- Colli nos propone que volvamos la mirada, una vez más, hacia los sabios griegos, que tratemos de sumergirnos en ese «decir originario» del que nuestra filosofía contemporánea no es más que un balbuceo. Parménides abrió

una vía, la vía de la verdad como único camino para acceder al conocimiento, identificando a la vez «lo que puede ser conocido» con «lo que es», pero dejando vedada al *logos* la vía del «no ser». Más tarde, Zenón daría otra vuelta de tuerca a esa investigación dialéctica abriendo también al *logos* la vía del no ser. A partir de ese momento se podrá afirmar que el juego de la razón permite demostrar a la vez que «todo es y no es». De este modo quedaba desvelada la naturaleza de la razón en tanto que representación; y su inconsistencia como instrumento válido para conocer el mundo en su más pura inmediatez. Pero también quedaba así preservado el sagrado recinto de lo inmediato -ese fondo oculto de la vida- frente a la pretensión racional de poder sistematizar todo cuanto existe.

Se abría aquí el camino para que el *logos* se convirtiese en ciencia, y ésta en garante de la realidad; pero de la realidad en tanto que entramado psicológico que el hombre inventa para explicarse el mundo. En definitiva, se descubría un nuevo mito de la razón, al que se le dio el nombre de *logos*. Pero ese *logos* quedaba ya muy lejos de la pretensión racional de poder asaltar la ciudadela del fondo de la vida, de lo oculto, dado que identificando lo racional con lo real, el *logos* perdía cualquier supuesto contacto con la inmediatez de la vida.

¿De qué manera podría el pensamiento contemporáneo volver la mirada hacia ese fondo de la vida que se oculta a la razón tras el velo de la inmediatez? ¿Acaso volviendo a la vida a cuerpo descubierto, zambulléndose en ella tras haberse despojado de los harapos con que nos vistieron más de veinte siglos de filosofía? ¿Tratando de volver a pensar de nuevo con la misma arrogancia y el mismo coraje con que lo hicieron los primeros sabios griegos? ¿Aceptando el reto del enigma que se oculta tras la apariencia -atreviéndose a volver a ser *agones* del pensamiento-? ¿Pensando «contra» todos los que pensaron antes que nosotros, empezando a pensar siempre de nuevo, introduciéndose por uno de los muchos caminos oscuros que el advenimiento del *logos* parecía haber clausurado al pensamiento? Todo ello parece haberlo intentado Colli en este texto -siguiendo la estela de Nietzsche- para invitarnos con su ejemplo a hilvanar un nuevo modelo de pensamiento que pueda ser conocimiento de la vida.

De la posibilidad o imposibilidad de que este nuevo camino nos conduzca a una nueva luz de la razón poco o nada puede decirnos Colli, tan sólo advertirnos, en una de sus últimas frases, que «los dados ya han sido tirados y todavía giran: sin embargo, cuando se detengan, mostrarán algo que no es un juego» (p. 270).

DEL BARCO, JOSÉ LUIS: *La civilización fragmentaria*. Editorial Rialp, Madrid, 1995.

Las ciento setenta y siete páginas de este libro (incluida la selecta bibliografía que se detalla al final) vienen a ser lo que podríamos llamar, empleando un modismo de la imperante jerga informática, un *escaneado* por las diversas regiones que conforman los rasgos más distintivos de nuestra civilización. El autor ha preferido emplear como concepto clave para indicar el pulso de nuestro tiempo el adjetivo «fragmentario», sugiriendo con él la imposibilidad de aprehender, en una sola intuición, el sentido que pueda tener Occidente en las postrimerías de este siglo. Por ello, pienso, emplea el adjetivo «fragmentaria» y no el participio «fragmentada». Este uso del adjetivo débese al problema real que subyace en la intención del autor, a saber, habiéndose constituido en la principal pretensión de nuestra sociedad tender a la fragmentación, con ello hemos conseguido hacer de la misma civilización occidental un fragmento de sí misma, esto es, habilitarla de tal modo que el resultado ha sido algo inferior a la propia civilización occidental. El efecto puede resultar estupefaciente, pero podríamos considerar que el autor acierta a la hora de enjuiciar lo que ha hecho de nuestro tiempo algo inferior a sí mismo. Antes de pasar a un comentario más detallado de la obra, donde veremos cómo se justifica esta hipótesis de comprensión, conviene refrescar la memoria del lector (lo cual nunca está de más, ya que también podríamos percibir, en la curiosa fragilidad de la memoria que nos afecta hoy en día, otro síntoma de lo que se quiere aquí demostrar) diciendo que ya han existido avisos muy serios acerca del camino que ha decidido recorrer Occidente y que augura presagios poco halagüeños para su destino histórico; léase, además de *La decadencia de Occidente* de Spengler, una obra que gozó de cierta publicidad en su día pero que, a la postre, nunca fue seriamente considerada en todos sus sentidos, como es *La rebelión de las masas* de Ortega, ejercicio de clarividencia histórica (tanto del pasado como del futuro) difícilmente superable.

Si, desde la lectura de aquéllos, dirigimos ahora nuestra atención a la obra del profesor Del Barco, podremos comprobar dos cosas: en primer lugar, la renuncia expresa que hace de adoptar un tono catastrofista o desencantado. Consciente de la inercia en que ha caído la función del pensamiento y, lo que es más importante, viendo que la voluntad de entender la realidad en su conexión es algo de lo que se ha hecho mención simplemente para omitirla, Del Barco efectúa una contraposición entre esta tendencia y la que ha sido en verdad la dominante en el pensamiento occidental y, en consecuencia, la que le ha permitido a éste estar a la altura de sí mismo. Porque de esto se trata, si acometemos la pretensión de entender lo que ha sido Occidente en una perspectiva inferior a la que éste exige, nos veremos abocados a la más profunda de las falsificacio-

nes; es menester, pues, saber lidiar el tiempo de crisis, que indudablemente estamos padeciendo, desde los recursos que nuestra propia civilización nos brinda, entre los cuales es preciso destacar el ansia de llegar a un conocimiento omniabarcante y unitario de la realidad. Esta pretensión de *sistema*, nos guste o no, es lo que ha marcado el verdadero progreso de Occidente: no contentarnos con visiones parciales (o fragmentarias) de la realidad, sino tender a ella, conscientes de su enorme complejidad, pero con la convicción de que ha de ser considerada como algo *uno*.

Tal vez sea este el problema de más delicado tratamiento, y el autor lo aborda sin temor a un posible fracaso. El tremendo desnivel que existe entre lo que la *cultura* ha ido depositando en las costas de nuestro más inmediato presente y los recursos conceptuales de que disponemos para llegar a su intelección, supone una explicación de la renuncia al pensamiento en aras de un incomprensible *conformismo* respecto a lo que nos rodea.

FCO. JAVIER MASSA

DÍAZ, ESTHER (COMPILADORA): *La producción de los conceptos científicos*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 1994.

Con *La producción de los conceptos científicos* nos encontramos ante una obra sugerente que nos sirve para auscultar el nivel de la investigación filosófica en Argentina. Si bien la podemos catalogar como libro de *texto*, en el sentido de que pretende orientar al lector en lo que la historia del pensamiento científico ha ido sedimentando en las costas de nuestro presente, no por ello hemos de pensar que se trata de una obra más que pase a engrosar las filas de libros que nos perturban a la hora de enfrentarnos con los grandes autores de la filosofía. El riesgo de pretender sustituir la lectura de los textos originales por presuntos manuales queda subsanado óptimamente en este libro, ya que en la intención de los autores se palpa como una especie de exhortación a que el lector complete su juicio consultando a los clásicos. La selección de textos que se adjunta, de Galileo a Nietzsche, va siempre precedida por una explicación somera e incitadora que nos aboca a su lectura con la sospecha de que ese es el puerto de destino: repensar los clásicos para poder asumir el presente a la altura del presente mismo.

Es grato observar que un país como la Argentina, donde el espíritu del positivismo filosófico predominó en amplios sectores durante bastante tiempo, recupera ingredientes esenciales para la comprensión de la ciencia, como son la dimensión histórica que poseen los propios conceptos científicos (dimensión que es condición *sine qua non* para la inteligibilidad de los mismos), la función, siempre beneficiosa, de la *crítica*

*filosófica*, entendida como labor hermenéutica que sitúa la gestación de los conceptos de la ciencia dentro del panorama sociocultural de la época o épocas en cuestión, evitándose así el error en que incurren muchas obras de epistemología cuando prescinden de los condicionamientos que el medio sociohumano impone a los productos del pensamiento.

Al respecto, conviene hacer especial hincapié en el tratamiento que los autores efectúan de la ciencia física (cap. IV), así como las implicaciones entre Ciencia y Ética (cap. VIII). Indico estos capítulos por la recuperación que hacen de los textos de Aristóteles en lo que a la comprensión de la naturaleza se refiere, insistiéndose fundamentalmente en la importancia de los *Segundos Analíticos* para entender lo que ha de ser una condición imprescindible para el conocimiento científico, a saber, que las ciencias se basan en evidencias porque éstas responden al ser de las cosas de sus objetos.

Respecto a la confrontación que se hace en el libro entre Ciencia y Ética es digno de ser resaltado el énfasis con que se afirma la profunda dependencia que ha de existir entre ambas en tanto en cuanto con ello se tiende a entender la ciencia como una disciplina humana que nace por necesidades humanas. Tengamos siempre presente que la ciencia, fecunda y contradictoria, ha surgido al abrigo de dos aspiraciones humanas: deseo de conocer y deseo de dominio. Sus dos fuentes deseantes tienen por objeto al propio hombre y la naturaleza. Si algo se conoce, se torna previsible. Si es previsible, es dominable. Así se postula la razón científica devenida razón instrumental. Ahora bien, cabe suponer que existen dominios deseables y dominios que pueden merecer nuestra más seria reprobación.

Nuestro problema, que es a su vez el que domina en el espíritu de la obra que estamos comentando, es distinto del de los alquimistas. Ellos buscaron sin éxito la piedra filosofal. Nosotros la encontramos, y a veces no sabemos qué hacer con ella. Los productos de la ciencia se nos suelen escapar de las manos, como un artilugio que se escapa de las manos de un aprendiz de brujo. Cabría preguntarse, pues, en qué medida es éste el precio que se paga por haber generado una técnica capaz de independizarse de su proceso creador, o en qué medida es el costo por haber entronizado la objetividad científica en la hornacina de la divinidad.

En las primeras décadas de nuestro siglo no existía conciencia histórica acerca de la relación entre actividad científica y juegos de poder. Quienes se atrevían a señalar esta relación eran acusados de irracionales. El discurso ganador, en cambio, proclamaba la neutralidad ética de la ciencia y exaltaba la búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo. La responsabilidad social se relegaba entonces al campo de las aplicaciones científicas, es decir, a las decisiones de los tecnólogos, de

los empresarios, de los políticos. La ciencia es inocente, se decía, la tecnología puede ser culpable.

Pero el desarrollo tecnológico no es autónomo —y en esto radica el propósito que anima en esta obra—. Pertenece a la producción del conocimiento científico. La investigación básica necesita tecnología y, obviamente, subsidios. O sea, capital. El capital se consigue con prestigio, con relaciones, con antecedentes. En fin, con poder. La ciencia, como cualquier actividad humana, forma parte, evidentemente, del dispositivo de poder social. Afirmar esto no significa negar la racionalidad interna de la ciencia, sino indicar que dicha racionalidad se inscribe en un proceso histórico.

FCO. JAVIER MASSA

GARCÍA MARQUÉS, ALFONSO. *Vico. Unidad y principio del saber*. NAU llibres, Valencia, 1995.

El interés por el pensamiento de Giambattista Vico está hoy en continuo auge, siendo cada vez mayores el número y la calidad de los estudios que se le dedican; ello es debido no a mera curiosidad de anticuarios, ni a chauvinismos o aficiones particularistas, ni a meros intereses editoriales o publicitarios, sino a que parece que en el campo de la filosofía se ha llegado por fin a entrever la extraordinaria profundidad y fecundidad de las ideas del gran napolitano y la indudable conveniencia de aducirlas y repensarlas precisamente a propósito de muchos problemas de nuestro mundo actual, sobre todo en lo que respecta a la construcción de las ciencias sociales. Pero en la ya abundantísima bibliografía de temática viquiana se advierten en seguida un claro predominio de los enfoques eruditos e historiográficos y, entre los interpretativos y más especulativos, una tal vez excesiva sectorialización o pormenorización de las cuestiones, echándose en falta obras de síntesis que ahonden en lo esencial del mensaje del gran pensador. Pues bien, esto es lo que se ha propuesto realizar el ilustre profesor de Filosofía en la Universidad de Murcia autor del libro que reseñamos. Y lo ha conseguido, a nuestro entender, plenamente. Porque logra dar, en efecto, con una mejor comprensión del nervio especulativo, del núcleo de la doctrina viquiana, desentrañando el contenido y el sentido de aquel su capital principio, el famoso *verum factum*, en torno al cual puede decirse que gira toda la obra.

Tras un Prólogo (pp. 9-14) en el que se presenta a Vico como un antecesor del Husserl crítico de los excesos del objetivismo racionalista en las ciencias, puesto que ya el napolitano “hizo un diagnóstico similar, al oponerse al monismo metodológico de Descartes y al reivindicar las

ciencias humanas como verdadero y auténtico conocimiento, por encima de las ciencias de la naturaleza”, articula García Marqués su libro en cuatro capítulos: En el Cap.I (pp. 15-46), después de contextualizar el principio fundamental viquiano de la reciprocidad o convertibilidad del *verum* con el *factum*, investiga su significado y alcances en sus dimensiones ontológica y gnoseológica, llegando a la conclusión de que “lo relevante y decisivo en Vico es su esclarecimiento de la dimensión pragmática, poniendo de manifiesto el proceder del espíritu mediante el cual se hace cargo de la verdad... el modo en que conseguimos la conciencia de la adecuación a la cosa: no por simple constatación o evidencia del objeto dado, ni por crearlo de modo espontáneo, sino por reconstruirlo de modo reflexivo...Lo verdadero es el resultado, el *factum*, si es que coincide con lo real...La mente, tal como Vico la concibe, es gnoseológicamente activa”(p.46).

En el Cap. II (pp. 47-100) se examinan las consecuencias del *verum factum* en el terreno científico: concepto de ciencia, teoría de las matemáticas y de la ciencia de la naturaleza; y se discuten los fundamentos de la ciencia según los expone Vico en el *De antiquissima*; llegándose a esta importante conclusión teórica: “la única posibilidad de una correcta teoría del conocimiento pasa por una articulación de las diversas facultades humanas (sentidos, imaginación, mente) que mantenga las diferencias sin reducir unas a otras, de tal modo que se puedan justificar y coordinar las diversas ciencias (física, matemática, metafísica) sin pretender la eliminación de una en favor de otra” (p.100).

El Cap. III (pp. 101-168) lo dedica el autor a la concepción viquiana de la “*nuova Scienza*”: objeto, fundamento, principios y método de la misma. Como colofón y buen resumen del cristiano filosofar jurídico-político de Vico, cumple aquí reproducir las tres últimas líneas de este capítulo: “Evidentemente la tesis viquiana es ésta: el único modo de pensar en coherencia el mundo civil es a partir de la providencia divina, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma.”

En el Cap. IV, “El sistema de las ciencias” (pp. 169- 216) se expone con gran ponderación el pensamiento viquiano relativo a la totalidad de los saberes teóricos y prácticos.

Siguen unas “Consideraciones finales” (pp. 217-222), que el autor termina diciendo: “...la obra de Vico se constituye en una teoría del espíritu y de sus acciones, en una metafísica de la mente que da razón de lo divino, lo natural y lo humano. Y dentro de lo humano, justifica las artes, los saberes prácticos y las ciencias, incluidas la metafísica clásica y la propia de Vico, con lo cual cierra el círculo del saber en perfecto equilibrio: la mente poética concibió espontáneamente una metafísica poética de la que nacieron los demás saberes y todo el mundo civil; la metafísica reflexiva repone ese mismo contenido y fundamentos, pero en modo crítico. La metafísica clásica recreó el saber sobre el mundo

natural; la metafísica viquiana de la mente ha recreado todo el recorrido de la humanidad, mostrando el lugar y la naturaleza de cada actividad de la mente. De este modo, se justifica también a sí misma: el *verum factum* muestra el proceder mismo del espíritu y de todos sus diversos tipos de acciones, desde la poetización creadora hasta la actividad filosófica, como obra reflexiva de la razón y último fundamento del saber.”

Enriquecen, por último, el libro una muy cuidada “Bibliografía” y un esmerado “Índice de nombres”, elemento éste tan de agradecer por el estudioso y que tanto suele faltar en otras publicaciones —desde luego, y al menos por tal falta, no tan serias ni tan completas como la presente—.

Sólo resta felicitar al autor por este muy valioso trabajo, magnífica aportación en profundidad a los estudios viquianos y modelo de investigación especializada sobre un tema de actualísima vigencia.

J.M.G<sup>a</sup> DE LA MORA

GARCÍA MORENTE, MANUEL. *De la Metafísica de la Vida a una Teoría General de la Cultura*. (Curso en Buenos Aires, 1934). Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Madrid, 1995.

Se conocía desde hace bastante tiempo la existencia de este curso bonaerense del esclarecido profesor de la Universidad de Madrid y venía siendo deseada por muchos estudiosos su publicación, la que hoy, por fin, nos ofrecen, pulquérrimamente editada, dos de sus actuales colegas, herederos de su espíritu y maestría en la docencia filosófica precisamente en las mismas aulas madrileñas.

Según se nos explica en la ‘Presentación’, “de las dieciséis lecciones que compusieron aquel Curso sólo han quedado trece, faltando por desgracia la segunda, la tercera y la cuarta. De éstas poseemos, sin embargo, los guiones originales preparados y usados por García Morente para pronunciarlas. Los de la segunda y la tercera, en forma sólo esquemática; el de la cuarta, algo más desarrollado y, en su parte final, incluso ya redactado. ... para paliar la falta de esas tres conferencias y que pueda seguirse sin interrupción el orden y tenor de su pensamiento, hemos recurrido al expediente de publicar en letra menor esos guiones en el lugar que corresponde a aquellas. Las demás se publican tal y como aparecen en el texto en su reproducción mecanográfica, sin más correcciones que algunas ortográficas y otras muy forzosas de estilo.

Con todo, quien las lea no ha de perder de vista que se trata de la reproducción escrita de un texto oral, no exenta, por lo tanto, de las repeticiones y los solecismos propios del lenguaje hablado.” (Pág. 10)

Advierten también los editores que, no habiendo dado su autor título alguno al Curso, han decidido ponérselo ellos, si bien tomándolo casi literalmente de su primera conferencia, y que, aunque resulte largo en exceso, les parece que no se riñe con la índole del texto, que es la de un curso universitario.

Tenemos así una, para nosotros el público de hoy, *nueva* obra de García Morente, en la que podemos disfrutar, casi al vivo, de la tersura de su dicción, del tino de sus enfoques y de la perspicuidad y hondura de sus planteamientos, cualidades todas ellas que nos facilitan la comprensión de la problemática de aquella época crucial, cuando -como lo expresaba el mismo conferenciante al concluir sus lecciones- podía decirse con orgullo bien legítimo que, en el giro de la filosofía contemporánea, giro en profundidad, hacia la capa más honda de lo real, el pensamiento español, con Ortega y Gasset a la cabeza, se situaba en la vanguardia, abría brecha y descubría nuevos planos.

Las conferencias se reparten en dos ciclos:

*Primer ciclo* : LO QUE HAN SIDO Y LO QUE SON LAS COSAS  
(INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA)

- 1ª Confª: Ciencias particulares, religión, filosofía.
- 2ª Confª: ¿Qué son las cosas? El ser y la realidad.
- 3ª Confª: Superación del realismo.
- 4ª Confª: El idealismo en filosofía.
- 5ª Confª: La filosofía de Kant.
- 6ª Confª: Superación del idealismo.
- 7ª Confª: La vida como raíz primaria.
- 8ª Confª: La historia como filosofía aplicada.

*Segundo ciclo* : CONTRIBUCIONES A UNA TEORÍA GENERAL DE  
LA CULTURA

- 9ª Confª: Equívocos en el concepto de cultura.
- 10ª Confª: La cultura personal: su forma y contenido.
- 11ª Confª: La cultura colectiva.
- 12ª Confª: La cultura orgánica: biologismo y naturalismo.
- 13ª Confª: El problema metafísico de la cultura.
- 14ª Confª: La moral de Kant y la época presente.
- 15ª Confª: Teoría de la libertad.
- 16ª Confª: El nexo teleológico en la vida de la naturaleza.

Evidentemente, por la temática que aborda y la calidad de su tratamiento, este Curso deberá ser tenido muy en cuenta no sólo por quienes deseen conocer mejor el pensamiento de su autor, sino también por cuantos estudiosos de la historia de la filosofía en España se asomen al panorama cultural de aquella época en la que, de la mano de Ortega y de Morente, se introducían en nuestro país la fenomenología, la filosofía

de la cultura y los primeros atisbos de lo que andando el tiempo sería el predominio de la hermenéutica. Es, pues, muy de agradecer la delicada labor realizada por los dos profesores que tan perfectamente lo han editado.

J.M. G<sup>a</sup> DE LA MORA

RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Traducción de J.M. Esteban Cloquell. Madrid, Tecnos (Filosofía y Ensayo), 1996.

RORTY, R. *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*. Paris, Albin Michel (Bibliothèque du Collège Internationale de philosophie), 1995.

La aparición de la traducción castellana de *Consequences of Pragmatism* confirma la consolidación del interés por la propuesta filosófica de R. Rorty en nuestro país. Su valor radica en la voluntad de llenar un vacío y rectificar cierta irregularidad editorial, pues hay que tener presente que se trata del segundo libro publicado por este autor, en una fecha ya tan lejana como 1982, cuando el resto de sus obras posteriores (a excepción tan sólo de una de ellas) han sido ya vertidas al castellano. La presencia de Rorty en nuestro panorama filosófico, tanto por las traducciones indicadas y por la publicación de alguno de sus artículos más recientes como en lo relativo a las exégesis sobre su obra, aun sin alcanzar el reconocimiento que recibe en el actual debate norteamericano y europeo, empieza ya a adquirir un nivel a todas luces relevante<sup>1</sup>.

En *Consecuencias del pragmatismo* se recogen un total de doce artículos que corresponden cronológicamente a los años 70 y principios de los 80, en paralelo a la redacción de su primer y quizás más conocido libro, *Philosophy and the Mirror of Nature*, de 1979. Si estas dos obras constituyen el primer tramo de la reflexión rortyana, las siguientes *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) como nuevo puntal v

que, en el mismo Prefacio del volumen, Rorty ya tomaba discreta distancia de los artículos más antiguos que entraban en la recopilación («No doy por bueno todo lo que dije en estos ensayos, sobre todo en los que escribí a comienzos de los sesenta. Tampoco son perfectamente consistentes entre sí. Con todo, los reedito porque, quitando uno, la tendencia general de todos ellos aún parece válida», p. 15). Así, principalmente las tentativas filosóficas de Wittgenstein, Heidegger, Davidson y Derrida —autores centrales en su propia tentativa— han merecido una ulterior atención más prolongada y minuciosa que la que reciben en el presente volumen (un solo artículo, respectivamente). Y también, de modo especial, es posterior su propuesta de distinción radical entre público y privado —ahora ya imprescindible para una completa comprensión de Rorty— aquí sólo vislumbrada como interrogante al final de los artículos «El idealismo del s. XIX y el textualismo del s. XX» (pp. 239-240) y «Método, ciencia y esperanza social» (pp. 288-296).

De entre los diferentes artículos que conforman el libro, destaca su Introducción, «Pragmatismo y filosofía» (recogida después en una de las más influyentes antologías colectivas sobre el debate filosófico contemporáneo: BAYNES, K., BOHMAN, J. & MCCARTHY, T. (eds.) *After Philosophy. End or Transformation?* Massachusetts, The MIT Press, 1987). Junto al artículo «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo», Rorty ofrece aquí de forma específica su peculiar comprensión del pragmatismo, así como una primera respuesta a las críticas que esta actitud y movimiento filosóficos suscitan en sus detractores. En esta su recuperación de la tradición pragmatista destacan también, además de los artículos y diversos pasajes dedicados a Dewey, sus esfuerzos por describir la actualidad filosófica en los EEUU, directamente relacionados con su redescipción global del paisaje filosófico occidental —y muy instructivos para el público europeo ignorante de los derroteros académico-filosóficos en la otra orilla del Atlántico («La profesionalización de la filosofía y la cultura transcendentalista» y «La filosofía hoy en América»).

Mención expresa merece el «Prólogo del autor a la presente edición», fechado en 1994, donde se reafirma su peculiar reivindicación del talante pragmatista como la mejor manera de conjugar la crítica al logocentrismo con el compromiso político democrático y de ponerse filosóficamente a la altura del reto darwinista sin precipitarse en el abismo nietzscheano. Según Rorty, «la mejor forma de entender el pragmatismo es a modo de utilitarismo aplicado a la epistemología», como «la propuesta de reemplazar la distinción entre apariencia y realidad —y entre la naturaleza intrínseca de algo y sus «características meramente relacionales»— por la distinción entre descripciones más útiles y descripciones menos útiles de las cosas» (p. 12).

La primera impresión que provocan los escritos de Rorty no es la

de encontrarse ante una especulación más o menos autónoma, más o menos innovadora, sino de que se trata de una reformulación de materiales filosóficos ya desarrollados con anterioridad. Ahora bien, y esto es lo más destacable de esta primera impresión, el orden que establece su redescipción hace que ésta sea muy potente, Rorty levanta un andamiaje —«No hemos de buscar levas celestes (skyhooks), sino tan sólo trampolines (toeholds)»<sup>2</sup>— tan sugerente con las figuras intelectuales de la tradición occidental que, en el fondo, su propuesta constituye toda una nueva comprensión de la tarea del filosofar.

Habida cuenta, pues, de esta idiosincrasia estructural del proyecto rortyano, pero sin dejar de advertir los desarrollos posteriores que ha experimentado desde 1982, hay que celebrar esta nueva traducción que permite al lector de lengua castellana abarcar un número mayor de materiales en la compleja unidad de su «andamiaje» filosófico.

Creo oportuno incluir en esta reseña un escueto comentario sobre la aparición, en francés, de su más reciente expresión filosófica recogida en su libro *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, de 1985. Se trata de una recopilación de tres artículos, precedidos de una breve Introducción del mismo autor, que corresponden a las tres sesiones del seminario que Rorty impartió durante la primavera de 1993 dentro de las actividades del Collège International de Philosophie de Paris<sup>3</sup>. Tal como se apunta en el subtítulo, Rorty ofrece aquí una visión introductoria global de su quehacer filosófico anterior. Los mismos encabezamientos de cada una de las partes sirven a la perfección para compendiar su posición intelectual: «Una verdad sin correspondencia con la realidad», «Un mundo sin sustancias ni esencias» y «Una ética sin obligaciones universales»; todo ello contorneado desde la rúbrica introductoria: «Americanismo y pragmatismo».

De entrada, se impone precisar que Rorty, no sin voluntad polémica, utiliza el término «pragmatismo» como parejo a denominaciones tales como «existencialismo, deconstrucción, holismo, postestructuralismo, postmodernismo, wittgensteinianismo, anti-realismo y hermenéutica», y en referencia a la actitud anti-esencialista y anti-metafísica que el autor pretende reivindicar (p. 58). Al principio del tercer capítulo del libro, el mismo Rorty nos ofrece una síntesis de su trabajo: «En el primer capítulo, he propuesto entender el pragmatismo como una tentativa para modificar

---

2. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 14.

3. Debe señalarse que el primero de los tres artículos que constituyen el volumen, aunque con un título diferente y significativas modificaciones en su estructura externa, apareció traducido (sin indicación de su procedencia) por C. Thiebaut en *Isegoría*, 8 (1993).

la imagen que nos hacemos de nosotros mismos, de tal manera que llegara a ajustarse con la teoría darwinista, según la cual sólo nos diferenciamos del resto de los animales por la complejidad de nuestro comportamiento. Adoptar esta imagen de nosotros mismos, considerarnos como animales excepcionalmente inteligentes, supone renunciar a la idea que tenían los griegos sobre aquello que nos distingue de las bestias. (...) Los pragmatistas proponen describir nuestra investigación —tanto en el dominio de la física como en el de la ética— como una búsqueda de adaptación, y en particular de aquel tipo de adaptación a nuestros semejantes que denominamos «la búsqueda de la justificación y el acuerdo». En este primer capítulo, he argumentado que deberíamos sustituir la búsqueda tradicional de la verdad por este otro tipo de búsqueda. (...) En el segundo capítulo, he presentado el pragmatismo como una forma generalizada de anti-esencialismo: un esfuerzo por romper la distinción entre carácter intrínseco y caracteres extrínsecos de las cosas. Al considerar todas las cosas como pura y simplemente relacionales, los pragmatistas pretenden deshacerse del contraste entre realidad y apariencia: entre la manera de ser en sí de las cosas y la manera en que se nos aparecen, o la manera en que nos las representamos, o la manera de la que hablamos de ellas. (...) En este último capítulo, me propongo abordar la distinción entre moralidad y prudencia. Tradicionalmente, se establece esta distinción al oponer las obligaciones incondicionales y categóricas a las obligaciones condicionales e hipotéticas. Naturalmente, los pragmatistas se muestran desconfiados cuando se sugiere que algo pueda ser incondicional» (pp. 99-101).

El libro mantiene sus características concepciones desepistemologizada de la verdad, instrumental y anti-representacionista del lenguaje, anti-esencialista y contingente del sujeto y de la comunidad; confirmando tanto su peculiar voluntad de aunar, en clave neopragmatista, la tradición postanalítica anglófona con la tradición continental europea (p. 57), como su distinción radical entre filosofía y política, en relación con la dicotomía privado-público (pp. 11-12), así como también su apuesta romántica por una utopía entendida como inagotabilidad de utopías, por un futuro siempre abierto y mejorable (p. 52, p. 66, pp. 128-129). Y todo ello con una refinada lucidez ante las críticas de inconsistencia autorreferencial e irresponsabilidad y reaccionarismo políticos que, básicamente, ha suscitado su quehacer filosófico.

No nos parece inoportuno finalizar esta doble reseña dando noticia de la reciente venida de Rorty a nuestro país, el mes de junio del presente año, invitado por la Cátedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona. A efectos informativos, reproducimos el programa de las diez sesiones:

1. Is knowing the most distinctively human capacity?
2. Knowledge from a Darwinian point of view.
3. Pragmatism as romantic utilitarianism.

4. The linguistification of pragmatism.
5. A world of relations without substances.
6. Cartesian scepticism and Cartesian dualism.
7. Two misleading Kantian distinctions: justification vs. truth and sentiment vs. obligation.
8. The anti-Kantian revolt in ethics.
9. Brandom's neo-Wittgensteinian philosophy of language.
10. McDowell on the relation between reason and nature.

### Nota bibliográfica

#### Libros

- La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983. (*Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979).
- Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996 (*Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982).
- Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991 (*Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989).
- Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona, Paidós, 1993 (*Essays on Heidegger and Others. Philosophical papers II*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991).
- (ed.) *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990 (*The Linguistic Turn*. Chicago, University of Chicago Press, 1967 [traducción castellana de la Introducción de Rorty, junto a dos textos de autocrítica posteriores —el último a propósito de esta misma edición castellana]).
- (co-ed.) *La filosofía en la historia*. Barcelona, Paidós, 1990 (*Philosophy in History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984 [traducción castellana de la Primera Parte]).

#### Artículos

- «Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad». En: Bernstein, R.J. (ed.) *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988, pp. 253-276. [*Revista de Occidente*, 85 (1988), pp. 71-92].
- «Una esperanza social: Unger, Castoriadis y el ensueño de un futuro nacional». *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2 (1993), pp. 37-62.
- «Norteamericanismo y pragmatismo». *Isegoría*, 8 (1993), pp. 5-25.

#### Bibliografía secundaria

- BELLO, G. R. *Rorty: El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990. Introducción, pp. 9-44.

- DEL AGUILA, R. «Más allá de la modernidad y más allá de la emancipación: la alternativa del reformismo pragmático». *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 3 (1989), pp. 9-45.
- «Ironía, democracia y etnocentrismo. Sobre la obra de Richard Rorty». *Claves de razón práctica*, 20 (1992), pp. 50-54.
- «El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano». *Isegoría*, 8 (1993), pp. 26-48.
- GARCÍA SERRANO, M. «Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty». *Isegoría*, 8 (1993), pp. 162-180.
- GÓMEZ IBÁÑEZ, V. «La liquidación de la Filosofía. Notas sobre la disputa entre R. Rorty y J. Habermas». *Convivium*, 6 (1994), pp. 104-128.
- LARA, M.P. *La democracia como proyecto de identidad ética*. Barcelona, Anthropos, 1992.
- PAREDES MARTÍN, M.C. «Rorty y el laberinto de los espejos». *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XVI (1989), pp. 57-65.
- RIVERO, A. «Richard Rorty y la política del nuevo pragmatismo». En: VALLESPÍN, F. (ed.). *Historia de la teoría política*. Madrid, Alianza, 1995, vol. 6, pp. 334-360.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J.E. «El liberalismo crítico de Dahrendorf y Rorty». En: MUGUERZA, J.; QUESADA, F.; RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (eds.). *Ética día tras día*. Madrid, Trotta, 1991, pp. 333-345.
- ROSALES, J.M. «Cultura postfilosófica y pragmatismo: la modernidad desde los escritos de R. Rorty». *Agora*, 13 (1994), pp. 149-158.
- SEOANE, J. «Del análisis a la pragmática. Las nuevas ínfulas de un viejo estilo». *Isegoría*, 3 (1991), pp. 175-186.
- THIEBAUT, C. «Modernidades sin fundamento». *La Balsa de la Medusa*, 9 (1989), pp. 7-32.
- «De la filosofía a la literatura: el caso de Richard Rorty». *Daimon*, 5 (1992), pp. 133-154.
- VEGAS, S. «Filosofía e historia de la filosofía en el pensamiento de Richard Rorty». *Pensamiento*, XLVI (1990), pp. 149-178.
- «Richard Rorty: el liberal trágico». Entrevista a cargo de M. Martín. *Revista de Occidente*, 90 (1988), pp. 103-112.
- «Richard Rorty: democracia y filosofía. Diálogo con Gabriel Bello Reguera». *Claves de razón práctica*, 20 (1992), pp. 42-46.

Consideramos pertinente añadir a esta aproximación a la bibliografía castellana de R. Rorty los siguientes tres volúmenes en los que aparecen repertorios bibliográficos completos:

- MALACHOWSKY, A.R. (ed.) *Reading Rorty*. Cambridge, Basil Blackwell, 1980  
 [«Bibliography of the Works of Richard Rorty», pp. 371-378].

HORSTER, D. *Richard Rorty zur Einführung*. Hamburg, Junius, 1991 [«Auswahlbibliographie» por R. Görtzen, pp. 142-159].

COMETTI, J.-P. (ed.) *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*. Paris, Editions de l'Éclat, 1992 [«Bibliographie des oeuvres de Richard Rorty», pp. 279-294].

JAUME TRABAL

SOBER, ELLIOTT. *Filosofía de la Biología*. Alianza Editorial. Madrid, 1996. 362 pp.

Desde la aparición, en 1970, de *El azar y la necesidad*, de Jacques Monod, la literatura filosófica que se ha vertido sobre cuestiones epistemológicas acerca de la naturaleza y la biología ha sido abrumadora. Resulta, por ello, muy de agradecer una obra como esta de Elliott Sober, capaz de ponernos al día respecto a las tendencias más actuales y a los interrogantes que se siguen abriendo cuando se trata de profundizar en el arduo siempre apasionante problema de la vida.

La referencia que acabo de hacer al famoso libro de Monod no es arbitraria, como sí lo fue, en cambio, el establecimiento por aquel autor de sus tesis fundamentales: la sustitución que proponía del concepto de teleología por el de «teleonomía»; la prioridad que sobre ésta otorgaba a la invariancia; la gratuita (axiomática) negación de la existencia de Dios; y otros varios puntos que, siendo sumamente importantes y decisivos para una recta comprensión de la teoría evolutiva, los ajustaba él a sus propias convicciones personales de un modo por demás subjetivo, sin sometimiento a ningún baremo crítico razonable. Nada tiene de extraño que tal planteamiento le llevase a Monod a una gravísima contradicción epistemológica a la hora de contrastar los métodos y limitaciones propios de la ciencia con el humano afán de alcanzar verdades sólidas y totales.

Por fortuna, la bibliografía filosófica sobre temas biológicos cuenta ya con numerosas que se distinguen por su mayor rigor y seriedad, y entre ellas puede ponerse este libro de Sober, que analiza con gran esmero conceptual y crítico las más destacadas aportaciones hechas actualmente en este campo.

Es, de luego, una obra muy densa: en sus siete apartados, en los que predomina el enfoque analítico, encontramos atinadas reflexiones que van desde la teoría evolutiva hasta la moderna sociobiología, pero, de hecho, sólo el primero, el tercero y el sexto tienen un peso específicamente filosófico... aunque sin adentrarse por el terreno de la metafísica, pues lo único que nuestro autor pretende es ofrecer una perspectiva naturalista en la explicación del fenómeno de la vida. La prueba de ello la tenemos en el apartado 3.7. titula «la teología naturalizada», que es capital para entender los problemas de la selección natural

y la adaptación. Que el concepto de teología deba entenderse naturalísticamente lo sostiene el autor basándose en Darwin, quien creyó que las ideas teleológicas sólo eran cabalmente inteligibles dentro de un marco naturalista. Siguiendo con fidelidad a su maestro, nos dice Sober que la existencia de las especies biológicas se debe a cambios en la diversidad y adaptación de poblaciones de organismos. Según él, la evolución es una idea del cambio mismo que, en períodos largos de tiempo, habría transformado radicalmente la propia visión del hombre acerca de sí (idea ésa que desarrolla por extenso al exponer, en el apartado 7, su teoría de la cultura), el mundo y la naturaleza viviente, porque supone cuatro postulados principales: 1º) el universo no es estático, sino que evoluciona —las especies cambian continuamente, apareciendo unas y extinguiéndose otras; los organismos también cambian con el tiempo—; 2º) el proceso evolutivo es gradual y continuo; 3º) todos los organismos tienen un ancestro común y podría trazarse su historia a partir de un único origen de la vida; 4º) la evolución se explica mediante la selección natural.

La selección natural es el mecanismo mediante el cual los organismos se adaptan a su medio ambiente; supone la existencia de un depósito de invariabilidad genética —debido a las mutaciones y a la reproducción sexual— e implica una tasa de reproducción diferencial entre los individuos de una misma especie. Por todo ello, a juicio de Sober, la selección natural configura el cambio evolutivo eliminando ciertos caracteres y haciendo que prevalezcan otros.

Si bien el concepto de adaptación fue introducido por Darwin a partir de su principio de la lucha por la existencia, del que, como él mismo aclara, se vale «en un sentido amplio y analógico», este principio dice —según Lewontin, un epistemólogo citado por Sober—, que las variaciones que favorecen la supervivencia de un individuo que está en competencia con otros organismos y frente a tensiones ambientales tienden a incrementar el éxito reproductivo y, así, tienden a ser conservadas.

Muy prudentemente declara el autor que hoy la adaptación se concibe sólo en términos de «problemas» planteados a los organismos por el medio ambiente y de «soluciones» que los organismos van encontrando mediante la selección natural. Así pues, «la adaptación es el proceso de cambio evolucionario por el que el organismo provee una solución cada vez mejor al problema, y el resultado final es la situación de estar adaptado». Desde luego, no se afirma que la selección natural conduzca necesariamente a una mejor adaptación. Hay cambios biológicos —entre ellos los debidos a un crecimiento diferencial (por ejemplo, que el cerebro de los gorilas sea más pequeño que el de los chimpancés) o a los fenómenos de pleiotropía (cambios en los que un mismo gen tiene muchos efectos diferentes en el fenotipo de un organismo)— que tam-

poco pueden comprenderse en términos de adaptación.

También es de advertir la muy marcada tutela que sobre nuestro autor parece ejercer Popper. Sin querer llega a explicaciones totalizantes que pretendan agotar el tema de la biofilosofía, Sober decide conducirse metodológicamente de forma muy segura, a saber, aportando y comentando las opiniones de relevantes científicos y filósofos de la ciencia, siempre con la intención última de dejar abiertos los problemas planteados.

No se piense, empero, que sea ésta una obra difusa y confusa o poco definida: los tópicos más importantes (evolución, finalidad, adaptación, cultura, etc.) los trata poco menos que exhaustivamente... eso sí, desde la presuposición programática de que son «por fortuna» irresolubles, restándonos sólo, acerca de ellos, andar el inacabable camino de una infinita aproximación asintótica a su sentido y valor últimos, según lo anunciara ya Kant en la *Crítica de la razón pura*. Que tal sea o no la actitud más «honesta» en lo tocante a la ciencia lo pasaremos aquí por alto, pero que lo sea en filosofía nos parece muy discutible.

Estas y otras muchas cuestiones, minuciosamente explicadas y con datos provenientes de la investigación más puntera, es lo que se le brinda al lector en este libro de Sober, el cual viene a llenar sin duda un hueco en la bibliografía española actual —volcada quizás un tanto excesivamente hacia enfoques de epistemología formal y con menos interés por los de epistemología aplicada—. En definitiva, creo que nuestro acervo filosófico y crítico se enriquecerá con el estudio de estas densas páginas.

FRANCISCO JAVIER MASSA RINCÓN