

PENSAMIENTO

revista de investigación e información filosófica

J. MONSERRAT	¿Está realmente el mundo en mi cabeza? A propósito de J. J. Gibson y D. Marr	177-213
J. USCATESCU BARRON	El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio	215-236
P. GOMEZ GARCIA	Génesis y apocalipsis de la técnica	237-267

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

A. ESTELA GALLACH	¿Es Wittgenstein un pensador antropocéntrico?	269-281
J. PEREZ LARAUDOGOITIA	Una paradoja lógica del inventor ...	283-284

BIBLIOGRAFIA

C. SANTOS-ESCUDERO	Bibliografía hispánica de filosofía. Elenco 1995	285-338
<i>Reseñas</i> (ver pág. segunda de cubierta)		339-350

CRONICA

M. ALVAREZ GOMEZ	Metafísica y pensamiento actual. X Encuentro de la Sociedad castellano-leonesa de Filosofía	351-352
------------------	--	---------

REDACCION Y ADMINISTRACION

DIRECTOR: *Javier Monserrat*.

CONSEJO DE DIRECCIÓN: *Eusebi Colomer* (Facultad de Filosofía de la Universidad de Deusto-Bilbao), *Juan Luis Cortina* (Facultad de Filosofía de la Universidad de Deusto-Bilbao), *Juan Masid* (Facultad de Filosofía de la Universidad Comillas de Madrid), *Javier Monserrat* (Facultad de Filosofía de la Universidad Comillas de Madrid).

REDACCIÓN (Originales de artículos, revistas de canje, libros para recensión, etc.): *Manuel Cabada Castro* (Secretario), Universidad Comillas, 7.—28049 Madrid. Teléfono: (91) 734 16 50. FAX: (91) 372 02 18.

EDICIÓN Y ADMINISTRACIÓN (Suscripciones, pagos, giros, pedidos, etc.): C.E.S.I. Pensamiento (Administración), Pablo Aranda, 5.—28006 Madrid. Teléfono: (91) 562 49 30. FAX: (91) 563 40 73.

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1995:

España: 4.800 ptas. (núm. suelto: 1.900 ptas.); Europa 60 dóls. (número suelto: 22 dóls.); USA y Canadá: 70 dóls. USA (núm. suelto: 25 dólares USA); América Latina, África y Oriente Medio: 65 dóls. (número suelto: 22 dóls.); Asia y Oceanía: 75 dóls. (núm. suelto: 27 dóls.). N. B.: Las tarifas para el extranjero son aéreas e incluyen el envío por medio de una empresa especializada en el transporte por vía aérea.

RESEÑAS

CABADA CASTRO, M., *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, 339.—KÜHN, R., *Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*, 343.—ROSS, W., *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*, 345.—MORENO MÁRQUEZ, C., *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, 346.—Oráculos caldeos. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios, 346.—COULOUBARITSIS, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, 347.—CHOZA, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*, 347.—VARIOS, *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, 348.—OROZ EZCURRA, J., *Horizontes del sentido. Reflexiones sobre unas y otras filosofías*, 348.—*Studia Spinozana*, vol. 6 (1990). *Spinoza and Leibniz*, 349.—MENDELSSOHN, M., *Rezensionsartikel in «Briefe, die neueste Litteratur betreffend» (1759-1765)*, 349.—TOMASONI, F., *Ludwig Feuerbach und die nichtmenschliche Natur. Das Wesen der Religion: Die Entstehungsgeschichte des Werkes, rekonstruiert auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte*, 350.

ISSN 0031-4749

Depósito legal: M. 919-1958

Selecciones Gráficas. Carretera de Irún, km. 11.500. Madrid (1995)

¿ESTA REALMENTE EL MUNDO EN MI CABEZA? A PROPOSITO DE J. J. GIBSON Y D. MARR

RESUMEN: La moderna explicación científica de la visión se ha construido preferentemente por medio de una aplicación de los paradigmas físicos, fundados en una imagen corpuscular y métrica del universo. Este enfoque parece conducir al paradigma constructivista de la visión que ha sido radicalizado en las teorías computacionales de la visión que pueden considerarse representadas en David Marr. Sin embargo, estos resultados han sido problematizados por la fenomenología de la percepción visual realizada en la obra de James J. Gibson. El artículo presenta conceptos básicos de la investigación de Marr y de la fenomenología de Gibson, dando una interpretación del problema de fondo que se plantea por su contraposición. ¿Es la visión una experiencia realizada «en» el cerebro? ¿Es un puro análisis y reconocimiento computacional, mecánico y ciego, de imágenes? ¿Es, más bien, según la opinión de Gibson, una experiencia visual ecológica de *percepción directa*?

La ciencia ha tenido siempre un objetivo muy definido: la producción de un conocimiento verdadero acerca del mundo real. Así, la ciencia se ha fundado siempre en los hechos empíricos. Por tanto, sus resultados (el conocimiento científico producido) no pueden nunca estar en contradicción con los hechos constatados. Ahora bien, el hecho fundamental que debe ser conocido por la ciencia es el mundo fenomenológico de nuestra propia experiencia. Conocimiento científico de la realidad fenomenológica significa conocimiento de las causas reales que la han producido. La ciencia, en efecto, trata siempre de las causas que hacen posible lo que conocemos por medio de nuestros sentidos humanos; esto es nuestro mundo fenomenológico de experiencia. No tendría sentido, por tanto, una ciencia que hiciera imposible la realidad de nuestro mundo de experiencia.

Sin embargo, la ciencia construye en ocasiones representaciones profundas de la realidad. Son formulaciones tan técnicas y complejas que parecen más allá de nuestras posibilidades comunes de comprensión. Abren una enigmática ventana a una nueva e inesperada realidad. Es entonces cuando nos encontramos ante la enorme complejidad de nuestra experiencia fenomenológica. Pero debemos tener en cuenta que tales representaciones científicas no la contradicen. Si lo hacen, no pasa mucho tiempo antes de que se abandonen. Tomemos, por ejemplo, la mecánica cuántica. Ha producido sorprendentes representaciones de la es-

estructura profunda de nuestro mundo microfísico, pero no contradicen en absoluto nuestro mundo de experiencia fenomenológica. En tanto en cuanto lo hicieran serían discutidas y probablemente revisadas.

El moderno marco conceptual de las ciencias humanas se ha organizado en conformidad con dos paradigmas compatibles. En primer lugar el paradigma de las ciencias físicas y, en segundo lugar, más recientemente, el paradigma de los formalismos computacionales. El paradigma físico dio origen al materialismo reduccionista clásico y el paradigma computacional a la idea del hombre como un sistema de procesamiento de información. Sin embargo, el problema es que ambos paradigmas han promovido una insuficiencia creciente para dar razón de ciertas características esenciales de nuestra experiencia fenomenológica. Paradójicamente estos paradigmas parecen contradecirla.

La investigación científica de Gibson nos ha hecho conscientes de algunas de estas contradicciones. Al mismo tiempo su investigación nos ha sugerido algún camino para superarlas. En consecuencia, el pensamiento de Gibson puede considerarse como una vía de reflexión importante para ganar para la ciencia nuevos y revolucionarios caminos de progreso: es decir, nuevos y revolucionarios proyectos epistemológicos hacia la respuesta de preguntas esenciales. En este sentido tiene notable interés recordar, una vez más, las consecuencias científicas y filosóficas que, según nuestra interpretación, se derivan de las teorías gibsonianas sobre la percepción visual.

Pero antes de hablar de Gibson vamos a referirnos a las teorías que éste ha tratado de combatir y que son precisamente una consecuencia inmediata convergente de los dos paradigmas mencionados: el físico y el computacional, aplicados a las ciencias humanas. Me refiero a las teorías constructivistas y computacionales de la visión. Estas últimas, las computacionales, vamos a considerarlas representadas en David Marr¹.

¹⁸ ALLEN NEWELL puede ser otro ejemplo de la aplicación del formalismo computacional a la interpretación funcional de hombre. Sobre ello puede verse mi artículo, publicado en el número anterior de esta revista: *Lectura epistemológica de la teoría unificada de la cognición en Allen Newell*. El cuestionamiento del formalismo de MARR por obra de J. J. GIBSON es, en el mismo sentido, un cuestionamiento del formalismo de NEWELL.

1. TEORÍAS CONSTRUCTIVISTAS Y COMPUTACIONALES DE LA VISIÓN: EL CASO DE DAVID MARR

1.1. *Constructivismo y computacionalismo como modelos mentalistas de la visión.*

El constructivismo se caracteriza, ante todo, por una cierta imagen de la naturaleza de la percepción visual. Su retrato robot sería éste: la naturaleza exterior envía, a través de la luz, información física que afecta a la retina y se transmite al cerebro; las propiedades de la imagen se alteran en la transmisión y deben ser reconstruidas por un procesamiento cerebral de carácter terminal. Las percepciones son, pues, construcciones del sistema de procesamiento del sujeto. Este enfoque explica bien hechos incuestionables, como alucinaciones, percepciones ilusorias y fenómenos gestálticos. Pero tiene una dificultad importante: parece entender la visión como un proceso terminal que, después de un complejo procesamiento reconstructivo, se realiza en el cerebro. Si la visión es un proceso que 'reconstruye' la imagen en la cabeza, ¿está entonces el mundo en mi cabeza? Esto va en contra de nuestra experiencia, como se esforzará en mostrar J. J. Gibson. Los constructivistas modernos admiten que muchos mecanismos del procesamiento perceptivo puedan ser entendidos aplicando modelos extraídos de la ingeniería y lógica de los ordenadores, bien sean modelos seriales y computacionales, bien sean modelos conexionistas. Pero los constructivistas no participan, sin embargo, de las posiciones radicales del enfoque computacional. Utilizan el método experimental clásico, dirigiendo su investigación hacia aquellos aspectos de la percepción en que constatamos que ésta se presenta como una construcción obrada por el sujeto psicológico: ilusiones, fenómenos gestálticos, percepción categorial, etc. Para los constructivistas, el sujeto «percibe», «ve» realmente, aunque sea en la pantalla interior de la mente. El constructivismo clásico fue representado por Helmholtz y, en la actualidad, por nombres como R. L. Gregory, J. Hochberg e I. Rock ².

En el enfoque computacional, en cambio, como parte de la ingeniería del conocimiento, el estudio de la visión por ordenador es una disciplina de límites precisos y aplicaciones técnicas numerosas que culminan

² Cfr. GREGORY, R. L., *Concepts and mechanisms of perception*, Duckworth, London, 1971; HOCHBERG, J., *On cognition in perception: Perceptual coupling and unconscious inference*. *Cognition*, 10 (1981), pp. 127-134; ROCK, I., *The logic of perception*, MIT Press, Cambridge Mass, 1983.

en la robótica. Para identificar imágenes (encuadrándolas en clases específicas) el ordenador debe procesar la información (numérica por digitalización) en que han sido traducidas las imágenes de un monitor de TV (por ejemplo). Para ello debe descomponer, analizar y reconstruir los objetos presentes en la imagen, llegando a su reconocimiento. Ahora bien, cuando los seres vivos, incluyendo al hombre, perciben visualmente, ¿realizan un procesamiento de información con programas semejantes a los que aplica la ingeniería del conocimiento para producir la visión por ordenador? El enfoque computacional trabaja en la hipótesis de que efectivamente es así. Para ello, su línea de investigación consiste en avanzar en el estudio de la visión por ordenador, extraer modelos aplicables a la percepción visual en los seres vivos y encontrar hechos biológicos empíricos que confirmen la corrección de estos modelos. Los programas de visión por ordenador son complejísimo; los modelos de aplicación a los seres vivos, altamente especulativos; los datos biológicos reales que indiquen que los seres vivos procesan con los mismos programas están, sin embargo, cogidos con alfileres. David Marr es el gran maestro del enfoque computacional. Marr es computacionalista, según el modelo serial del procesamiento en ordenadores clásicos. Los conexionistas no son computacionalistas en este sentido, pero también se caracterizan por creer firmemente que los seres vivos procesan la información visual por mecanismos semejantes a los diseñados en las redes conexionistas de neuronas artificiales³.

Podemos decir que tanto el constructivismo puro como su forma radical, el computacionalismo, responden a un modelo 'mentalista' de la visión. Según esta concepción, la luz recoge información sobre la estructura del mundo físico e impresiona la retina. Esta energía produce efectos físicos en la retina que suponen una codificación de la información. Estos datos se transmiten a zonas superiores del cerebro por el nervio óptico, a través de dos vías neuronales de acceso ya conocidas (la del sistema tectopulvinar y la del núcleo geniculado lateral). Diferentes estadios de un complejo procesamiento terminan reconstruyendo en la mente una cierta 'representación' de la imagen que produce su experiencia perceptiva. Por tanto, la imagen que vemos es una representación construida neuronalmente en la mente. La visión sería algo así, valga el ejemplo, como una pantalla de cristal líquido de un casco de realidad virtual,

³ Cfr. RUMELHARD, D. E.; MCCLELLAND, J. L., y el PDP Research Group, *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructures of Cognition*, 2 vol. MIT Press, Cambridge Mass, 1986.

pero en este caso inserta en mi mente, en que se representa la estructura física del mundo externo, de manera verídica y perfectamente coordinada. Entendemos ahora por qué decíamos que este modelo concibe la percepción de imágenes como «percepción de imágenes reconstruidas en la mente». El llamado constructivismo (aunque no siempre ni necesariamente) tiende generalmente a esta manera de pensar. Sin embargo, la teoría computacional de la visión constituye modernamente una formulación radical de este modelo en que el sujeto en realidad no «ve» ni «percibe», sino que realiza un puro análisis y reconocimiento, mecánico y ciego, de imágenes.

El modelo mentalista tiene en su contra, fundamentalmente, la experiencia personal y social de lo que Gibson llamará la «percepción directa». Es decir, la persuasión experiencial incuestionable de que estamos abiertos al mundo, tanto por la experiencia de la visión como por la experiencia sensible espacio-temporal producida por los otros sistemas perceptuales. Por lo demás, este modelo aparece conciliable con las evidencias empíricas. Es congruente con los paradigmas físicos, que más bien describen la transmisión de una señal que, después de una serie de transformaciones secuenciales, produce una efecto final 'en' el cerebro. Es congruente también con las evidencias de la transmisión de esta señal itinerante hasta el cerebro. Se entiende también perfectamente que la señal pueda ser codificada y, en esta forma, producir diversas representaciones en lugares o topologías diferentes del cerebro. Puede también admitir sin problemas que la codificación neuronal tenga que ver con rasgos individuales (Hubel y Wiesel) o con frecuencias espaciales (K. y R. De Valois)⁴, así como las evidencias psicofísicas en torno al procesamiento 'multicanal' por las vías neuronales paralelas. Sin embargo, el modelo mentalista debe explicar cómo se entiende terminalmente el hecho de la percepción visual: en este sentido, debemos advertir que existen dos variantes del modelo mentalista. La primera (constructivismo puro) puede entender que la percepción visual es la percepción real interna de una imagen construida en el cerebro sobre la que se focaliza la atención consciente, digamos, de un sujeto o conciencia (en este caso el modelo mentalista salva, al menos, algunos aspectos de nuestra experiencia personal y social de la percepción visual). La segunda (computacionalismo) puede entender que la percepción es una mera identificación o reco-

⁴ HUBEL, DAVID, H., *Eye, Brain, and Vision*, Scientific American Library, New York, 1988; DE VALOIS, RUSSEL, L., DE VALOIS, K., *Spatial Vision*, Oxford Science Publications, New York/Oxford, 1990.

nocimiento de patrones visuales producida mecánicamente que tiene lugar en el cerebro (en este caso el modelo constructivista cae en el reduccionismo materialista clásico y no es en absoluto compatible con nuestra experiencia personal de que la visión es la percepción focalizada de una imagen en el mundo exterior, realizada por un sujeto o conciencia). Pero en cualquiera de estas dos variantes del modelo mentalista aparece un problema fundamental que orienta la investigación: si la imagen ha sido descompuesta por la codificación, hay que mostrar cómo va reconstruyéndose la representación terminal de esa imagen, de tal manera que pueda en el cerebro, bien producir un estado neuronal que centre la atención localizada de un sujeto que percibe realmente una imagen interior, bien permitir la identificación o reconocimiento mecánico y ciego del patrón visual por comparación con otros patrones ya codificados neuronalmente. Resolver este problema de «reconstrucción» es la compleja ocupación preferente, por necesidad, de los seguidores del modelo mentalista, tal como vemos muy claramente en las teorías computacionales de la visión.

1.2. *Percepción de la imagen en la teoría computacional de David Marr*

Para entender con fluidez la teoría de Marr es necesaria, al menos, una cierta introducción a los conceptos fundamentales de la visión por ordenador⁵. Sin embargo, en principio, una cosa es la *computer vision* y otra la *visual perception*. ¿Tienen algo que ver? Los que responden afirmativamente defienden la llamada teoría computacional de la visión y, dentro ya de esta teoría global, ofrecen una cierta explicación de lo que constituye la percepción de la imagen en los seres vivos. Pues bien, el principal representante de esta teoría es David Marr (fallecido a comienzos de los ochenta), complementado por colaboradores de gran importancia como Hildreth y Poggio. Estos autores han aportado investigaciones muy significativas, pero sobre todo han sabido entresacar todos aquellos conocimientos referentes a la *computer vision*, construir con ellos una síntesis congruente y habérselos propuesto como un modelo de los mecanismos biológicos que producen la percepción visual; es decir, la percepción biológica en los seres vivos y en el hombre. Todo esto es, sin embargo, muy complejo. Se trata de una teoría global de la percepción

⁵ Cfr. SCOTT, PETER D., *Applied Machine Vision*. En LEIBOVIC, K. N. (ed.), *Science of Vision*, Springer Verlag, New York, 1990, p. 439 y ss.

visual, y más en concreto de la imagen, por cuanto estos autores ofrecen una explicación de conjunto completa de lo que significa ver y percibir una imagen. Lo que el sistema visual realiza para ver lo entienden en conformidad, más o menos «dura», con el modelo del ordenador (en este caso podrían también hablar de una aplicación a la visión de la «metáfora fuerte» del ordenador en la explicación general de la conducta).

Naturaleza de la teoría computacional. Para Marr la explicación científica de la visión debe presentar siempre tres momentos complementarios. a) Delimitar un cierto *proceso de computación* en el sistema visual: por ejemplo, la percepción de los contornos lineales, los bordes o las manchas de intensidad uniforme de gris en una imagen. La entrada es, pues, la imagen proximal en la retina producida por la imagen distal (el objeto); la salida del procesamiento es la percepción de líneas, bordes o manchas de esa figura. b) Seleccionar un *algoritmo matemático* que, al ser aplicado a la imagen retinal, puede detectar la presencia de líneas, bordes o manchas en ella. Estos algoritmos se encuentran en las operaciones diseñadas para el análisis de imágenes por ordenador. c) Encontrar aquellos *mecanismos biológicos* a los que pueda atribuirse la implementación funcional de tales algoritmos en los seres vivos. Al aplicar Marr este esquema de procedimiento al proceso de formación de imágenes resulta, en consecuencia, lo que llamamos su teoría específica de la formación de la imagen. Esta teoría es una parte, aunque básica, de su teoría completa de la visión. Vamos a explicarlo en sus tres momentos sucesivos: la delimitación de un proceso de computación, la selección del algoritmo realizador de esa computación y la implementación biológica del algoritmo ⁶.

a) *Computación del esbozo primario de la imagen (primal sketch)*

La visión se produce al reconocerse una serie de características propias de la imagen. Parece que para ordenar estas características, (al igual que otros autores anteriores de la *computer vision*) se inspiró en la fenomenología que ya había sido propuesta por la Óptica Ecológica de Gibson ⁷. En la imagen, en efecto, se distinguen en forma primaria un conjunto de líneas, bordes y manchas de gris uniforme que permiten percibir su geometría esencial en la distribución de los contornos y los volúmenes. Los ingenieros de la visión habían entendido ya, desde hacía tiempo, que

⁶ Cfr. MARR, DAVID, *Vision*, Freeman and Company, New York, 1982, pp. 3-38.

⁷ Cfr. MARR, o. c., pp. 25-31.

éste era el problema fundamental que debían resolver: cómo el ordenador puede detectar las líneas y contornos esenciales presentes en la imagen. De esta manera definió Marr el primer problema computacional a resolver: determinar qué y cómo computa el sistema visual de la información presente en la imagen para detectar lo que llamó el *raw primal sketch*, y después el *full primal sketch*. Este esbozo debería computar las primeras características presentes en la imagen de la retina (*image based features*). El esbozo primario consiste, pues, en la detección simbólica de líneas o barras, bordes y manchas (simbólica porque quedan detectadas en una clave que supone la ubicación, orientación, conexiones, longitud y superficie de conjuntos de elementos representados numéricamente). El esbozo primario completo supone ya una organización más perfecta de los elementos detectados inicialmente. Advirtamos que lo que para Marr es la primera computación realizada por el sistema visual biológico se corresponde con lo que para la ingeniería de la visión por ordenador era también la primera computación realizada sobre el contenido de la imagen. Para simplificar el problema vamos a seguir la teoría de Marr sólo en lo referente a la detección de bordes en la imagen⁸.

b) *El algoritmo matemático para la detección de bordes en la imagen (edge detection)*

La detección de bordes es importante porque éstos suelen indicar la separación entre dos superficies y son un elemento esencial para la reconstrucción posterior de la geometría y volúmenes tridimensionales de las imágenes. El borde se detecta como un cambio en la luminosidad de dos zonas de la imagen que se mantiene a lo largo de una línea o de una curva. Por consiguiente, el sistema visual debe poder distinguir las zonas en que se producen estos cambios de luminosidad (es decir, los bordes). Para ello, la *computer vision* ha estudiado diversos procedimientos o algoritmos de análisis de la imagen. En principio, comencemos por decir que la imagen ha sido digitalizada. Con mayor o menor resolución ha sido descompuesta en *pixels* (puede haber mayor o menor cantidad de ellos en la misma unidad de superficie) y a cada uno se le asigna un número según ciertos criterios de atribución, siendo el más común su luminosidad (o nivel de gris propio del pixel). Pueden diseñarse, pues, diversos operadores para la detección de cambios agudos de intensidad de luz en pixels continuos. Algunos de estos operadores producen lo que se

⁸ Sobre todo esto, cfr. MARR, o. c., cap. II, pp. 41-98.

llama una *convolución* de la imagen (es decir, su expresión en otro mapa de pixels resultado de operar el mapa inicial mediante una cierta función matemática). Estos operadores pueden actuar sobre la puntuación de dos pixels continuos en cualquier orientación, de tal manera que el resultado permite observar dónde existen cambios bruscos. El mapa de resultados permitirá observar cómo se distribuyen topológicamente —es decir, según qué líneas— los cambios bruscos de luminosidad. Marr se preguntó, sin embargo, cuál era el algoritmo computacionalmente más útil para detectar los bordes de la imagen. Para ello estudió la imagen como una función en que a dos variables de un plano, un punto en ese plano, atribuimos un determinado valor o altura (luminosidad). Pues bien, el algoritmo Marr-Hildreth nos dice que los puntos de la función que describe la imagen serán un borde cuando la segunda derivada de la función en ese punto tenga unas determinadas características, descrita en clave matemática como cruzamiento del cero (*zero-crossing*). Los bordes, en efecto, son puntos en que el valor de la función sufre una caída brusca y son precisamente estas «caídas bruscas» las que detecta la aplicación del cálculo de la segunda derivada en ese punto (es decir, la aplicación del llamado operador laplaciano a esa función). El resultado de operar toda la imagen por el operador laplaciano producirá un nuevo mapa, o convolución, de la imagen con un conjunto de ceros situados en los puntos en que se presentan los bordes. Sería un mapa de ceros de la imagen. Ahora bien, dados los diferentes niveles de resolución en que puede ser digitalizada una imagen y las variables en juego para el modo de aplicar matemáticamente el operador laplaciano, de una misma imagen pueden producirse distintos mapas de ceros. Por ello, la computación de toda esta información en conjunto debe producir un definitivo mapa de ceros terminal que constituya un punto de partida adecuado para la detección de los bordes.

c) *La implementación neural del algoritmo de Marr-Hildreth*

La teoría de Marr lo es de la visión en los seres vivos porque defiende que el sistema visual implementa los algoritmos matemáticos que permiten detectar las características presentes en la imagen (*image based*) y que constituyen el esbozo radical de la configuración de la imagen en la mente. Por consiguiente, Marr tenía que presentar un estudio del sistema visual, tal como nos es conocido por la neurología, para mostrar la correspondencia entre sus propiedades y las del algoritmo básico al

que nos acabamos de referir. En relación con esto, la idea fundamental de Marr consiste en que la convolución de la imagen, digamos «digitalizada», por medio del operador laplaciano, es realizada por las células ganglionares y del núcleo geniculado lateral, que tienen un campo receptivo rotacionalmente simétrico dividido en centro-periferia; es decir, con campo receptivo que corresponde a la estructura intuitiva que se conoce como el sombrero mejicano. Al finalizar el procesamiento del núcleo geniculado lateral la imagen estaría constituida ya por una representación en clave de mapa de ceros que contendría la información sobre la posición de los bordes, líneas y manchas de la imagen. Marr ha propuesto su interpretación de la función de las neuronas ganglionares X y de las células X del núcleo geniculado lateral apoyándose en una argumentación parecida a la propuesta por Hubel y Wiesen para explicar cómo las células simples detectan los ángulos; en ambos casos, Marr y Hubel y Wiesel suponen que la detección se produce por la acción conjunta de dos células que tienen sus campos receptivos en interferencia. En todo caso, los investigadores discuten (entre ellos Canny) el modo en que las células X realizarían en actuación conjunta relacional la detección de ceros y la convolución de la imagen. Soy consciente de que estas explicaciones son complejas (y no podemos explicarlas con mayor amplitud en este artículo), pero nos permiten intuir al menos los objetivos, métodos y resultados de la investigación de Marr⁹.

La teoría de Marr como «modelo mentalista». El análisis de la imagen proximal (en la retina) realizado por el sistema visual no acaba con la representación que contiene el esbozo primario. Esta contiene el esquema radical de la imagen, pero no es todavía la imagen terminal. Según Marr, el análisis debe proseguir con el esbozo que Marr llama 2 1/2 D (dimensiones) y, por último, con el esbozo 3 D. Debemos entender, en todo caso, que lo que Marr pretende es mostrar que, en definitiva, lo que el sistema visual realiza es lo mismo que realiza el ordenador para producir la identificación mecánica y ciega de patrones visuales. La imagen queda descompuesta, convolucionada, y todo el proceso de análisis se entiende como proceso de construcción de una representación terminal que puede ser «reconocida» de la misma manera que el ordenador la reconoce. Pero el ordenador no «ve» en el sentido de una percepción visual biológica y tampoco parece que el análisis del sistema visual propuesto por Marr vaya encaminado a producir internamente una imagen

⁹ Cfr. MARR, *o. c.*, pp. 61-67.

que sea «vista» por alguien, sino, más bien, a producir un puro análisis matemático con el resultado terminal de un reconocimiento ciego de patrones. Nos movemos, pues, en un mentalismo (la imagen se descompone y recompone internamente en la mente) de carácter aparentemente reduccionista y mecanicista ¹⁰.

2. LA TEORÍA GIBSONIANA DE LA PERCEPCIÓN VISUAL

2.1. *El reto de la aproximación gibsoniana a los datos empíricos*

¿Está realmente el mundo en mi cabeza? Creo que nadie piensa de este modo. Soy consciente de que veo el coche aparcado allí, fuera de mí, en la calle. Lo estoy percibiendo «fuera de mí en el mundo». Sería considerado loco por muchos si no aceptara este hecho fenomenológico en el que se asienta el consenso de toda nuestra vida social. No somos como las mónadas de Leibniz, encerradas en el teatro interno de la mente y sin ventanas al mundo exterior. Pensamos que los sentidos son precisamente estas ventanas que nos instalan en apertura al espacio-tiempo. Sin embargo, lo que siembra confusión en nosotros son las consecuencias últimas de algunos paradigmas científicos prevalentes. Estos en efecto, deben considerarse lógicamente inconsistentes con la firme creencia fenomenológica de que estamos realmente abiertos al mundo. ¿Estamos agrandando artificialmente el problema? Pienso que no. Gibson tampoco lo piensa, tal como vamos a discutir seguidamente. ¿Cuál es la razón de esta, digamos, esquizofrenia? Tendrá que tratarse de una razón muy poderosa y realmente lo es: la tentación positivista, ya antigua, a unificar la representación total del mundo de acuerdo con el poderoso paradigma de las ciencias físicas y computacionales. Podríamos aceptar sin problema este deseo de unificación del conocimiento, pero no a expensas de ignorar nuestra experiencia fenomenológica o de vivir acriticamente en medio de la curiosa esquizofrenia que acabamos de mencionar.

Los científicos positivistas están molestos, en último término, con toda anomalía kuhniiana que pueda presentarse. Se preocupan por la consistencia de su poderoso paradigma, porque está siempre en peligro de derrumbarse por ciertos embarazosos hechos empíricos. Sin embargo,

¹⁰ Una buena presentación del punto de vista de la teoría computacional ha sido traducida recientemente al español: FRISBY, JOHN P., *Del ojo a la visión*, Alianza, Madrid, 1987.

hacer ciencia es siempre tener en cuenta todos los hechos sin excepción: también el molesto hecho de que tenemos «ventanas» psíquicas a la realidad externa. Sólo de esta manera, aceptando todo el contenido sin limitación de la experiencia empírica, el conocimiento humano podrá considerarse una ciencia real.

En mi opinión, la aproximación científica de Gibson se construye como una pura descripción fenomenológica de los hechos empíricos inmediatos. Estos deben ser explicados por la psicología científica en conformidad con los más prestigiosos paradigmas de las ciencias físicas. Constituyen su *explicandum* científico. Gibson establece la evidencia empírica (para él experimentalmente confirmable) de que el individuo posee una *percepción directa* del mundo. La alcanza como un efecto producido por sus sistemas perceptuales. En su *Optica Ecológica* intenta Gibson estudiar fenomenológicamente los contenidos y estructura de nuestro mundo perceptivo. Pone en evidencia sus propiedades físicas invariantes y las propiedades fenomenológicas que establecen el fundamento para la «recogida de información» (*informational pickup*) presente siempre en el acto perceptivo.

La aproximación gibsoniana, a pesar de sus consecuencias demoledoras para los más influyentes paradigmas en las ciencias físicas, ha sido respetada por razón de la evidencia fenomenológica de los hechos empíricos que describe. Nadie puede negar que su experiencia fenomenológica personal está conforme con la descripción gibsoniana. Todos percibimos el mundo objetivo y nos movemos en él observando atentamente, oyendo, oliendo, tocando y gustando cosas reales en una experiencia inmediata de ellas. No albergamos duda alguna de que tenemos ventanas y de que están abiertas realmente al mundo. El mundo no está «en» mi cabeza. Es mi mente la que está realmente perdida en el mundo. Pero la *ciencia normal actual*, en sentido kuhniano, muestra una tendencia inequívoca a arrinconar las anomalías. Sin embargo, su pensamiento sigue siendo un punto de referencia inevitable, aunque, como hace Newell, se trate a veces de ridiculizado despectivamente con el cariñoso calificativo de «Jimmy»¹¹.

El problema gibsoniano básico es, pues, que los hechos fenomenológicos que describe no pueden ser explicados ni por la física actual ni por la biología contemporánea que, en definitiva, está fundada en los mismos paradigmas físicos. Podemos decir que a mayor corrección de la aproximación gibsoniana, tanto mayor cuestionamiento derivado para el ma-

¹¹ A esto nos referimos en nuestro artículo ya mencionado (nota 1) en el número anterior de esta misma Revista.

terialismo reduccionista y para los formalismos computacionales en las ciencias humanas. Sin embargo, quisiera hacer una observación muy importante: no tratamos de afirmar el antagonismo entre la fenomenología gibsoniana y los paradigmas físicos, biológicos y computacionales en cuanto tales. La contradicción surge sólo con ciertas interpretaciones de esos paradigmas. En otras palabras cuando esos paradigmas se hacen cerrados y se convierten en pura ciencia normal paralizante. Consideramos, muy al contrario, que Gibson es compatible tanto con la realidad física como con la biológica. Por ende, con las ciencias computacionales. De hecho la investigación gibsoniana, tomada en serio, señala el camino para mejorar nuestro conocimiento del mundo en una nueva formulación de los paradigmas científicos. Existen algunas razones para pensar de esta manera.

1) Describir los hechos es esencial para la ciencia. Cuanto más amplia sea su base empírica, más precisa será la representación del mundo en la ciencia. Una física fundada únicamente en una mera descripción externa de los objetos físicos será una pura física. Pero una física fundada en el hecho empírico de que las realidades biológicas son también físicas será entonces una biofísica. Si la física se funda, por último, en la experiencia de que las entidades biofísicas son también psíquicas, será entonces una psicobiofísica. Cuanto más amplia la base empírica, más exacta la representación del mundo. La fenomenología gibsoniana nos hace conscientes de una laguna muy importante en los paradigmas físicos: la de que han sido contruidos apoyándose en una estrecha gama de contenidos de nuestra experiencia física total (que abarca también lo biológico y lo psíquico). Por ello está clamando por un nuevo avance de los paradigmas en la ciencia. Es decir, exigiendo el nacimiento de una nueva psicobiofísica. Caer en la cuenta de esto podría ser de extrema importancia para la ciencia.

2) El enfoque gibsoniano puede asumir la totalidad de resultados de la investigación biológica contemporánea. Pero el procesamiento biológico de la luz hasta el cerebro no debe ya ser comprendido como un procesamiento para transformar y transmitir eventos físicos puntuales hasta que la percepción es reconstruida y producida en zonas superiores del cerebro. El procesamiento biológico, al contrario, significa, en sentido gibsoniano, abrir al individuo a la percepción directa del mundo por los canales formados por la luz y sus efectos físicos en el sistema nervioso. Los sistemas perceptivos son así canales de la comunicación sensitiva y

directa, humana y animal, con el mundo externo (sentidos externos) y con el propio cuerpo (sentidos internos).

3) La tesis gibsoniana es también concordante con las ciencias de la computación. Sin embargo, quizá no lo sea con ciertas aplicaciones de la *computer science* a las ciencias humanas. Como vamos a ver existe, en efecto, un procesamiento físico y biológico que produce percepción directa. Por tanto, el conocimiento biológico de este procesamiento podrá verse enriquecido por los modelos de procesamiento propios de las ciencias computacionales, bien sean éstos modelos de procesamiento serial o paralelo (PDP, conexionismo). El análisis psicológico de la mente, por tanto, puede progresar al organizar los procesos de la mente de acuerdo con procesos formales de la computación, aunque la mente funcione siempre, en la concepción gibsoniana, desde la base de una apertura real al mundo en la percepción directa. Al mismo tiempo, en nuestra opinión, la posición de Gibson no debe rechazar necesariamente la relación entre la *computer vision* y la *visual perception*. Sin embargo, en una perspectiva gibsoniana es por otra parte claro que el procesamiento computacional, que reduce visión por ordenador (análisis de la imagen, detección de superficies, construcción del objeto, etc.), no debe identificarse con el procesamiento biológico que produce percepción visual.

Comentaremos algunas de estas ideas en lo que sigue, pero comencemos presentando las líneas maestras de lo que hemos llamado «fenomenología gibsoniana». Por último comentaremos también sus principales repercusiones sobre la física, biología, ciencias computacionales y psicología.

2.2. *Fenomenología gibsoniana de la percepción directa*

Lo primero que debemos entender es que para Gibson una imagen visual no es una representación (una imagen representativa) que el sistema visual haya llegado a reconstruir «en» la mente, tras un laborioso procesamiento (descomposición y recomposición de la información). La imagen no está «en» la mente, sino en el mundo. Cuando abro los ojos y veo la imagen de un árbol delante de mí, la imagen es el árbol mismo constituido en el mundo. Por tanto, percibir una imagen es abrir los ojos y percibir el objeto mismo, la escena natural objetiva por sí misma. Creer que las cosas son así se fundamenta inequívocamente en una fenomenología de la percepción. Así lo sentimos todos en nuestra experiencia personal, coordinada con el resto de los sentidos que nos

conectan con el mundo interno y externo. El sujeto está en el medio objetivo natural y realiza una actividad ecológica de supervivencia en él, reaccionando a los requerimientos o llamadas (*affordances*) con que las situaciones percibidas realmente le estimulan a una respuesta. Por consiguiente, no creemos equivocarnos al decir que para Gibson las imágenes son los mismos objetos presentes en el mundo con su estructura física invariante y percibidos directamente.

Se produce una recogida de información sin procesamiento (*pickup*). El proceso perceptivo es concebido por Gibson como una recogida de información directa de las propiedades y estructuras, invariantes, que se encuentran dadas en el ambiente percibido directamente. Son, pues, los objetos los que están ahí, objetivamente percibidos, con sus invariancias posicionales, geométricas, móviles, con sus *affordances* propias, etc. Vemos la forma del mundo objetivo y, por tanto, percibir no es «construir» esa forma, sino «constatarla». Está ahí y contiene en su estructura física todo lo necesario para ser percibida. Esto nos hace entender por qué Gibson rechaza, casi pasionalmente, la idea de procesamiento, en el sentido de que percibir sea una descomposición y recomposición de la imagen, hasta que ésta alcanza su forma perfecta terminal «en» el cerebro. Este rechazo de la idea de procesamiento se expresa en toda su fuerza en la última obra de Gibson (1979) a la que después nos referimos. Gibson no admitió nunca, y combatió constantemente, muchos de los supuestos básicos de lo que comenzaba a ser la moderna psicología cognitiva de base computacional.

La estructura de la imagen se describe en la Óptica Ecológica. Gibson consideró, en efecto, que una tarea importante de la psicología de la percepción debía consistir en la formulación de una Óptica Ecológica, muy distinta de la común Óptica Geométrica de los tratados de física. Su objeto sería el estudio de la naturaleza de las imágenes reales del medio ecológico (en que el animal realiza su tarea de supervivencia en respuesta a las *affordances* objetivas). Así, la Óptica Ecológica nos describe la estructura de la escena natural, tal como ésta es primariamente percibida. La escena es ya un todo configurado (Gibson recibió una importante influencia de la Gestalt), que presenta sus propiedades geométricas, de color, forma, profundidad, inclinación, gradiente, etc. No existen, pues, representaciones intermedias. La percepción ofrece inmediatamente la estructura física del medio. En éste se observan las líneas, manchas, superfiles, colores, tamaños, gradientes, inclinaciones, etc., cuyo análisis fenomenológico emprende Gibson minuciosamente. Todo ello ofrece la per-

cepción de la estructura misma de la escena visual, cuya estructura está ya dada en la disposición óptica de los contenidos que la constituyen.

La «resonancia» con el medio por los sistemas perceptuales es también uno de los más enigmáticos recursos conceptuales de Gibson. Parece, en efecto, una evidencia empírica innegable que la percepción visual depende de la actuación de los sentidos. Si falla la retina, no vemos; si fallan ciertas partes del cortex, tampoco. Por tanto, los sistemas perceptuales, entre ellos el sistema visual, constituyen los mecanismos biológicos que producen la percepción directa. Por consiguiente, para que haya percepción directa, para que el sujeto vea la imagen objetiva, deben concurrir un conjunto de circunstancias físicas, ópticas, neurológicas, etc., que la producen. Este conjunto de circunstancias, por tanto, producen lo que Gibson llamó «resonancia» del sujeto con la realidad objetiva por la percepción. Por medio de este concepto resolvió muchas preguntas que se le planteaban y que no podían recibir una respuesta más precisa. Sin embargo, no parece que este concepto sea el más adecuado (por lo que significa estrictamente resonancia en física) y, además, es muy difícil darle una significación física congruente con la situación actual de los paradigmas físico-químicos que, al estudiar la visión, más bien parecen describirnos la transmisión de una «señal» que la creación de un «campo estable» de resonancia.

2.3. *La evolución del concepto gibsoniano de percepción directa*

Fenomenología quiere decir describir los fenómenos; es decir, los hechos directamente percibidos por los sentidos y constatados en nuestra experiencia personal. Por la fenomenología llegamos a ser conscientes de los contenidos de nuestro mundo de experiencia. Así, una descripción fenomenológica es un mapa bien organizado de los hechos empíricos en que va a fundamentarse la producción de conocimiento. Sin embargo, una descripción fenomenológica puede realizarse correctamente o con lagunas e imprecisiones; de forma total, o en alguno de sus contenidos. El consenso científico creciente sobre su corrección supone, naturalmente, una certeza creciente sobre ella. Ahora bien, los hechos fenomenológicos exigen una explicación científica; es decir, un conocimiento del conjunto completo de causas naturales que los han producido. Este es el objetivo de la ciencia.

En mi opinión, la *Optica Ecológica* de Gibson debe ser entendida como una fenomenología básica. Esto significa que su base empírica se cons-

truye fenomenológicamente. En conformidad con la epistemología positivista, con el racionalismo crítico popperiano, e incluso con la más reciente Escuela de Frankfurt, la objetividad científica se produce por consenso intersubjetivo. Por tanto, la validez de la fenomenología gibsoniana dependerá de un proceso de consenso científico. Podrá ser aceptada o rechazada, o discutida, en sus líneas esenciales o en sus contenidos parciales. Pero puede ser también simplemente ignorada, porque las anomalías científicas son casi siempre embarazosas y ya sabemos cómo actúan los científicos del *stablishment* en la *ciencia normal*.

¿Cuál es, pues, el contenido de la fenomenología gibsoniana? Su contenido se encuentra fundamentalmente explicado en sus tres obras fundamentales: *The Perception of the Visual World* (1950); *The Senses Considered as Perceptual Systems* (1966) y *The Ecological Approach to Visual Perception* (1979).

a) *La percepción del mundo visual* (1950)

El primer libro de la trilogía gibsoniana contiene ya quizá los grandes trazos de su pensamiento. Más tarde, sin embargo, profundizará, e incluso cambiará, algunos de los ingredientes ya presentes en 1950. Así, por ejemplo, en 1979 lamentará la importancia que en 1950 había dado al papel de las imágenes retinales (el estímulo proximal) en el proceso productor de la visión. Gibson comienza con una cuestión recogida de la teoría de la Gestalt: ¿por qué las cosas se ven como efectivamente se nos presentan? Se trata en realidad del problema de por qué percibimos el espacio tal como éste se nos muestra. Gibson responde sentando la hipótesis inicial de una teoría fundamental de la percepción del espacio. Esta primera aproximación fenomenológica inspirará muchos de los conceptos más tarde utilizados por Marr que antes mencionábamos (aunque situados en un contexto radicalmente diferente). Esta teoría básica tiene un fundamento empírico construido con evidente metodología fenomenológica.

Gibson mismo valora su análisis en un sentido fenomenológico. «Hablando en general, podemos atender bien a impresiones de color, bien a impresiones del objeto. Introspección de la primera clase contiene una experiencia del campo visual. Introspección de la segunda clase, llamada fenomenológica, contiene una experiencia del mundo visual. Ambas clases de experiencia deben ser tenidas en cuenta si debemos entender la visión; pero la segunda constituye el objeto de nuestro trabajo. ¿Cómo

podemos ver el mundo? ¿Por qué las cosas aparecen como ellas en efecto lo hacen?»¹².

Unas páginas más adelante precisa con exactitud lo que constituye una descripción fenomenológica. «Si debemos entender el problema de por qué el mundo visual aparece como en realidad lo hace, la primera cosa que debemos hacer es mirar hacia él. Esto no es tan fácil como parece. Requiere que examinemos cuidadosamente nuestra experiencia hasta encontrar los términos esenciales con que describirla. La descripción necesita realizarse sin preconcepciones y sin referencia a teorías sobre cómo pueda suceder la visión. Los hechos conocidos sobre la visión pueden ser retenidos, pero las teorías conocidas y sus términos implicados deberían ser desatendidos. El problema es establecer sin prejuicios teóricos lo que realmente vemos cuando decimos que percibimos el medio ambiente»¹³.

La aproximación fenomenológica de Gibson se constituye así como una teoría de la visión objetiva. Después de un *excursus* sobre las imágenes retinales, comienza Gibson la descripción de las estructuras fenomenológicas básicas de nuestra experiencia del mundo visual. Paso a paso va introduciendo sus conceptos fundamentales sobre la psicofísica de la percepción visual. En realidad adelanta los conceptos que tratará definitivamente en 1979. Conocemos entonces los principales protagonistas de su mundo conceptual: estimulación interna y externa, gradiente, textura, superficie, ángulos, percepción a distancia, profundidad, horizonte, suelo, iluminación, curvas, objetos, dimensión, forma, disparidad binocular, perceptiva aérea, perspectiva de flujo, perspectiva de movimiento, etc.

En este primer libro está ya presente el persuasivo argumento de que su descripción fenomenológica de la percepción visual se corresponde con la objetividad de nuestra experiencia visual. Encontramos ya aquí un avance de su teoría posterior de la percepción directa. «La objetividad de nuestra experiencia no es una paradoja de la filosofía, sino un hecho de estimulación. No tenemos que aprender que las cosas son externas, sólidas, estables, rígidas y espaciadas a lo largo del medio ambiente, porque estas cualidades pueden ser vislumbradas en las imágenes retinales o en los procesos recíprocos de visión y posición física. Esta conclusión sorprende totalmente a la interpretación tradicional de la percepción. Los experimentos de la psicología de la Gestalt apuntaron ahí,

¹² Cfr. GIBSON, J. J., *The Perception of the Visual World*, Houghton Mifflin, Boston, 1950, p. 11.

¹³ Cfr. GIBSON, o. c., p. 26.

pero no superaron la convicción de que en alguna manera nosotros construimos nuestro mundo de cosas y eventos por medio de impresiones que no son en sí mismas algo semejante a las cosas. La concepción de organización sensorial implica poner conjuntamente en la percepción elementos que no son en sí mismos objetivos. En esta teoría los datos de los sentidos tienen todavía que ser convertidos en una conciencia de objetos y sucesos. En conformidad con este argumento, sin embargo, el mundo objetivo no requiere para su explicación un proceso de construcción, translación o incluso organización. El mundo visual puede ser analizado por impresiones que son semejantes a objetos y estas impresiones pueden ser reconducidas a la estimulación. Las impresiones fundamentales obtenidas por introspección no son puntos extensos de color, sino variables como contornos, superficie, inclinación, ángulo, movimiento, distancia y profundidad, añadidas al color, correspondiendo todas ellas a las variables de una distribución de la luz focalizada. Estas impresiones no requieren ningún poner conjuntamente, puesto que la totalidad conjuntada existe ya en la retina. La sugerencia es que, al contrario de los filósofos y estetas, el orden existe ya en la estimulación, así como en la experiencia. El orden es así mucho más físico que mental»¹⁴.

b) *Los sentidos considerados como sistemas perceptuales (1966)*

El libro de 1966 discute la naturaleza de los sentidos humanos. De nuevo la percepción visual es el centro del libro. Desde una nueva perspectiva aplica Gibson aquí con mayor radicalidad su tesis sobre la percepción objetiva a todos los sentidos, animales y humanos. La información está dada en el medio objetivo. La función de los sentidos, como sistemas perceptuales, consiste en la recogida de información ambiental (*pickup*).

«El input de los nervios sensoriales no es la base de la percepción como se nos ha enseñado durante siglos, sino solamente la mitad de esa base. Es sólo la base para las impresiones sensibles pasivas. Pero éstas no son todavía los datos de la percepción; no son el material bruto con el que la percepción es conformada por el cerebro. Los sentidos activos no pueden ser simplemente los iniciadores de señales en las fibras nerviosas o de mensajes al cerebro; en lugar de esto son más bien análogos a tentáculos y antenas sensibles. Y la función del cerebro, arropado con sus órganos perceptivos, no es decodificar señales, o interpretar

¹⁴ Cfr. GIBSON, *o. c.*, pp. 186-187.

mensajes, ni recibir imágenes. Estas antiguas analogías ya no pueden aplicarse más. La función del cerebro no es precisamente organizar el input sensorial o procesar los datos en moderna terminología. Los sistemas perceptuales, incluyendo los centros nerviosos en varios niveles hasta el cerebro, son medios para buscar y extraer información sobre el medio desde la organización fluyente de la energía ambiente».

Este punto de vista es aplicado por Gibson al estudio de los sistemas perceptuales. En cada sentido nos muestra cómo el conocimiento biológico común puede ser organizado y reinterpretado según su nueva aproximación ecológica. La misma información biológica es entendida normalmente de una manera muy diferente; los sentidos son puros canales de procesamiento cuya misión consiste en transportar información física al cerebro donde la percepción real tiene que ser propiamente construida. Por otra parte Gibson interpreta los sentidos como canales de comunicación con el medio interno y externo; su misión consiste puramente en abrir las ventanas a la realidad donde el individuo realiza su recogida de información sobre las invariantes del medio físico objetivo. El orden está dado en el mundo objetivo; los sentidos sólo deben hacer la percepción posible de ese orden como un proceso físico y biológico.

Gibson concluye su libro recapitulando de nuevo los trazos generales de su teoría de la recogida de información (*pickup*). Recuerda allí los conceptos fundamentales de su análisis: invariante objetiva, retos ambientales (*affordances*), percepción directa, etc. Sus precisas afirmaciones no dan lugar a dudas sobre lo que realmente está pensando. «La estimulación disponible en torno al organismo tiene una estructura, al mismo tiempo simultánea y sucesiva, y esta estructura depende de fuentes en el medio exterior. Si las invariantes de esta estructura pueden ser registradas por un sistema perceptual, las constantes del input neural corresponderán a las constantes del estímulo energía, aunque uno no será una copia del otro. Pero entonces la información plenamente significativa puede decirse que existe tanto dentro del sistema nervioso como en el exterior. El cerebro es aliviado de la necesidad de construir tal información por cualquier tipo de procesamiento, sean poderes racionales innatos (inatismo teórico), el almacén de la memoria (empirismo) o campos gestálticos (teoría de la gestalt). El cerebro puede ser considerado como el nivel superior de los diversos centros del sistema nervioso que gobierna

¹⁵ Cfr. GIBSON, J. J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin, Boston, 1966, p. 5.

los sistemas perceptuales. En lugar de postular que el cerebro construye información a partir del input de un nervio sensorial, podemos suponer que los centros del sistema nervioso, incluyendo el cerebro, resuenan ante la información»¹⁶.

c) *La aproximación ecológica a la percepción visual (1979)*

En 1979 procede Gibson a una reinterpretación de sus conceptos básicos en un nuevo marco, el de una *Optica Ecológica*. Trae a la luz las mismas ideas, pero cada una ha encontrado su lugar en un nuevo fundamento, más prestigioso conceptualmente, el de la *Optica Ecológica*. Se trata en realidad de un enfoque brillante. Su disposición conceptual consiste en encontrar una formulación más precisa y radical de su antigua doctrina. Después de varios capítulos dedicados a exponer el soporte experimental de su teoría, la última parte se ocupa con mayor claridad de sus tópicos de siempre. Concluye su obra con una descripción general de su marco conceptual y de sus tesis fundamentales. Nos encontramos de nuevo con conceptos como percepción directa, invariante, *pickup*, *affordances*, etc. Sin embargo, cabe destacar la crítica severa de Gibson hacia la *psicología cognitiva*, cuyo importante desarrollo en los años setenta ha sido seguido atentamente por él. Recojamos algunas formulaciones de esta crítica.

«La teoría de la recogida de información (*pickup*) pretende ser una alternativa a las teorías tradicionales de la percepción. Difiere de todas ellas, me aventuraría a sugerir, en rechazar la consideración de que la percepción es el procesamiento de inputs. Inputs significan impulsos nerviosos sensitivos o aferentes que alcanzan el cerebro. Seguidores de las teorías tradicionales de la percepción han formulado la pretensión, recientemente, de que lo que ellos aceptan es el procesamiento de información en un sentido moderno del término (no se procesan «sensaciones») y, por tanto, no se encuentran vinculados a las teorías tradicionales de la percepción. Pero me parece que lo que en realidad hacen es subirse al último vagón del tren, el vagón computacional, sin reelaborar la asunción de que percibir es un procesamiento de inputs. Rechazo permitirles apropiarse anticipadamente el uso del término información. Tal como uso el término, no se trata de algo que deba ser procesado. Los inputs de los receptores deben ser procesados, por descontado, porque en sí mismos no

¹⁶ Cfr. GIBSON, o. c., p. 267.

especifican nada más que las unidades anatómicas que se encuentran excitadas»¹⁷.

«Todo tipo de metáforas han sido sugeridas para describir los caminos en que el input sensorial es procesado hasta producir las percepciones. Se supone que la sensación ocurre primeramente, que la percepción ocurre seguidamente, y que el conocimiento se produce al final; una progresión desde lo inferior a los procesos mentales superiores. Un proceso es el filtro de los inputs sensoriales. Otro es la organización de los inputs sensoriales, la agrupación de elementos en patrones espaciales. La integración de elementos en patrones temporales puede o no ser incluida en el proceso organizador. Después de esto el proceso es altamente especulativo. Algunos teóricos proponen operaciones mentales. Otros arguyen en favor de procesos semilógicos o de resolución de problemas. La mayor parte de los teóricos están a favor de un proceso análogo a la descodificación de señales. Todos los teóricos parecen aceptar que la experiencia pasada llega a ser a través de los inputs sensoriales, lo que significa que en alguna manera se les concede un lugar en la memoria. Además del filtrado y de la organización, todos estos procesos sugeridos son cognitivos»¹⁸.

Sin embargo, la propuesta más radical e importante del libro de 1979 es la del concepto de percepción directa. Es una nueva presentación del antiguo concepto de percepción objetiva. Desde una perspectiva epistemológica es ciertamente la propuesta más sugestiva y, al mismo tiempo, enigmática de la fenomenología gibsoniana. Veamos una muestra. «Percepción directa es lo que se alcanza al ver las cataratas del Niágara, digamos, como distinto de ver un cuadro sobre ellas. Esta última forma de percepción es mediada. Así, cuando afirmo que la percepción del medio es directa quiero decir que no está mediada por representaciones (*pictures*) retinales, representaciones neurales o mentales. Percepción directa es la actividad que permite recoger información a partir de la distribución ambiente de la luz. Llamo a esto un proceso de recogida de información que envuelve la actividad exploratoria de mirar alrededor, moverse en el medio y mirar directamente las cosas. Esto es muy diferente de la supuesta actividad de recoger información a partir de los inputs del nervio óptico, sean lo que sean en realidad. La evidencia de la percepción visual directa ha sido acumulada lentamente, a lo largo de mu-

¹⁷ Cfr. GIBSON, J. J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979, p. 251.

¹⁸ Cfr. GIBSON, *o. c.*, p. 251.

chos años. La verdadera idea tiene que ser expuesta, los resultados de viejos experimentos deben ser reinterpretados, y nuevos experimentos deben ser realizados»¹⁹.

3. EL CONCEPTO DE PERCEPCIÓN DIRECTA PROYECTADO SOBRE LA CIENCIA

3.1. *Percepción directa y ciencia física*

Los paradigmas corrientes en la ciencia física actual han sido contruidos lógicamente sobre la base de una matemática métrica. Su representación ideal del espacio contiene una red infinita de puntos distribuidos a infinitas distancias. Aunque la imagen ondulatoria en la mecánica cuántica ha puesto en discusión importantes problemas, sin embargo, es claro que la imagen corpuscular continua, siendo prevalente en las representaciones científicas. Según la imagen corpuscular los eventos físicos suceden en un cierto punto del espacio, pero no cubren todos los puntos posibles en el espacio matemático ideal. Los sucesos físicos están localizados en un punto espacial determinado. Las entidades físicas pueden cambiar su posición espacial con la energía requerida. Pueden ser removidas y trasladadas de un punto a otro del espacio; pueden producir cambios físicos en otros puntos del espacio. Un átomo de hidrógeno, por ejemplo, puede ser entendido como un espacio casi vacío con sólo un protón y un electrón a enormes distancias uno de otro. Proporcionalmente distanciados como si se tratara de un balón de fútbol en el centro (protón) y un garbanzo (electrón) a cuarenta kilómetros. Es verdad que las cosas son algo más complicadas, pero este ejemplo ilustra lo que intentamos comunicar.

Esta poderosa imagen del mundo físico ha favorecido dos imágenes opuestas de la materia. Produjo dos paradigmas antagónicos de la realidad. Por una parte, el materialismo monista y reduccionista. Por otra, paradójicamente, el mentalismo dualista y espiritualista. Para ambos paradigmas la percepción es algo que sucede en el interior del sujeto individual. En el cerebro para el primero; en el espíritu para el segundo. El materialismo reduccionista, en último término, no cree realmente en la existencia de la percepción. Es en realidad un puro procesamiento físico de carácter ciego y mecánico. La conducta objetiva es una pura cadena

¹⁹ Cfr. GIBSON, *o. c.*, p. 147.

de causa-efecto que produce la estabilidad de las entidades biológicas en el medio. Modernamente las ciencias computacionales han proporcionado modelos de computación con la complejidad necesaria como para explicar qué tipo de ordenadores biológicos puedan explicar la conducta. Para el materialismo primitivo los «autómatas» eran una pura asunción teórica muy especulativa. Pero la *computer science* ha mostrado por primera vez que tal asunción era realizable como puro sistema físico. Desde entonces el moderno materialismo ha tomado la forma de un formalismo computacional.

Sin embargo, si la fenomenología gibsoniana de la percepción directa es correcta y aceptable para el consenso científico, resulta inmediatamente que debe considerarse una «anomalía científica» en el sentido epistemológico de T. S. Kuhn. Es así tanto para el materialismo reduccionista como para el mentalismo dualista. La percepción directa del medio conecta las entidades vivientes individuales con el medio objetivo. Están abiertos a superficies reales, líneas, manchas y objetos colocados a todas distancias en el espacio físico. Si estamos teniendo una percepción de objetos en el mundo externo es porque una cierta conexión física entre el objeto y el sujeto ha sido implementada realmente en el mundo. Podríamos formularlo postulando la existencia de unos ciertos «campos de sensibilidad-conciencia» entre el sujeto y el objeto.

Estos campos deberían tener obviamente una entidad física. Muestran la insuficiencia teórica de la imagen corpuscular de los eventos físicos. La física de los campos, la imagen ondulatoria, las enigmáticas ventanas hacia la realidad que nos ha abierto la mecánica cuántica permiten nuevos caminos para explorar la todavía extraña naturaleza de la realidad. Tan extraña que puede producir realmente los campos de sensibilidad-conciencia que permiten al sujeto penetrar sensiblemente en el espacio objetivo y percibir o «palpar otras realidades a distancia». Algunos físicos se han aventurado en este extraño mundo de problemas, como es el caso de David Bohm. Los resultados, sin embargo, todavía pertenecen al reino de la especulación, aunque ello pueda ser necesario y esencial para la ciencia.

La percepción directa gibsoniana está, por tanto, muy lejos tanto del materialismo reduccionista como del mentalismo dualista. En mi opinión, Gibson ha llegado a su punto de vista en indudable conexión con un evolucionismo emergentista que está implicado en su manera de pensar. Sin embargo, las insuficiencias de la física teórica y de los modelos matemáticos hacen muy dificultoso atender los hechos fenomenológicos des-

critos por Gibson. Por razón de estas lagunas teoréticas la fenomenología gibsoniana es un reto para todos los físicos teóricos. Es el reto de imaginar y formular con precisión los principios de una nueva psicofísica «en sentido duro». Esta nueva psicofísica estaría más allá de la clásica psicofísica en psicología, más allá también de la pura fenomenología de la Óptica Ecológica de Gibson. En esta línea, una nueva aproximación teórica a la realidad sería necesaria para entender la naturaleza de la implementación física que hace posible nuestra experiencia fenomenológica: a saber, la experiencia que acabamos de conceptualizar precisamente como la de «campos de sensibilidad-conciencia».

3.2. *Percepción directa y biología*

Por descontado la teoría gibsoniana de la percepción directa asume todo el conocimiento producido, así como la investigación científica en biología y es compatible con ella. Sin embargo, los conocimientos biológicos deben ser situados en una nueva perspectiva. De hecho, la percepción directa depende de una gran cantidad de condiciones físicas y biológicas. Todas ellas han sido producidas en el proceso de la evolución. La emergencia selectiva de los mecanismos biológicos ha favorecido el desarrollo creciente de primitivos campos de «sensibilidad» en orden a una mejor adecuación al medio objetivo y a una supervivencia de los organismos más eficaces. La complejidad biológica de los sentidos como sistemas perceptuales ha sido un resultado de este lento proceso de adecuación evolutiva.

Sin embargo, el conocimiento biológico en la ciencia es preferentemente microfísico. Apoyándose en importantes instrumentos técnicos hacemos hoy poderosas observaciones del mundo microfísico que no serían posibles para los ojos humanos en condiciones naturales. En el nivel técnico superior de la biología actual podemos registrar neuronas simples para ver si están activas. Pero estamos todavía muy lejos de lo que podríamos llamar una biología cuántica. Se está muy lejos de lograr una psicofísica en el sentido «fuerte» que mencionábamos anteriormente. Por esta razón la biología actual no puede producir un conocimiento suficiente de aquellos mecanismos que realmente permiten una percepción directa. Muy probablemente los mecanismos reales en que ésta se apoya, y que explican por qué el mundo físico puede producir los campos de sensibilidad-conciencia, tienen sus raíces en las estructuras y leyes microfísico-cuánticas que subyacen a los canales biológicos.

No obstante, pienso también que el rechazo gibsoniano del concepto de «procesamiento» es demasiado radical. Creo que la expresión «procesamiento biológico» no debe ser rechazada, ni siquiera en el estricto sentido de un entendimiento gibsoniano de la biología. Existe un uso gibsoniano de la expresión que permite mantenerla. Pienso que los sistemas biológicos producen un procesamiento de la energía ambiente que hace posible la percepción directa. Este procesamiento no está construido evolutivamente para producir la realidad perceptiva en el cerebro, sólo terminalmente. El procesamiento biológico es fundamentalmente para filtrar y ajustar el tránsito de la energía ambiente como un camino físico que permita al «sensorio de la conciencia» percibir el orden invariante que está dado en el medio natural y objetivo.

En conformidad con esto podemos pensar, por ejemplo, que el sistema nervioso está envuelto en una resonancia perceptual y directa, con el mundo objetivo. Por tanto, es mucho más posible que la compleja y misteriosa estructura de la tela de araña neuronal deba ser entendida como el nivel superior en que se produce la resonancia perceptual con el mundo exterior espacio-temporal. Sus sistemas y subsistemas neuronales están integrados en «enramas neuronales» de alta complejidad que hacen posible «ver» las características ópticas de la fenomenología gibsoniana: ángulos, manchas de color, líneas, formas, objetos, conexiones, iluminaciones, etc. Podemos asumir que ciertas neuronas están envueltas en la detección perceptual de tales, y otras, propiedades ambientales del estímulo. Por consiguiente, es también posible, por ejemplo, que sistemas visuales y auditivos realicen un análisis Fourier (implementado en forma específicamente biológica) en orden a producir un ajuste perceptivo más nítido de las energías ambientes a la percepción directa. Todo esto puede, en nuestra opinión, ser asumido en el concepto gibsoniano de la percepción directa. Se necesita solamente un cambio en el punto de vista organizativo, e interpretativo, de los conocimientos que poseemos. En lugar de hablar de procesamiento de la energía ambiente para producir organización terminal «en» el cerebro, debemos hablar de procesamiento de energía para producir percepción visual en resonancia con el orden ambiente objetivo.

3.3. *Percepción directa y ciencia computacional*

Obviamente la fenomenología gibsoniana es completamente compatible con la ciencia computacional. Tanto fenomenología como ciencia compu-

tacional tienen su dominio propio en que mantienen su independencia respectiva. La fenomenología de la percepción directa se refiere a la experiencia viviente de los seres humanos. La ciencia computacional se refiere a cómo podemos construir máquinas (hardware, ingeniería) y programas de funcionamiento (software, lógica) para procesar información (y en su caso llegar a resultados inteligentes —inteligencia artificial—, o simular procesos naturales —simulación—). Por una parte, si tanto los seres vivos como los ordenadores procesan información, sus modelos de funcionamiento pueden enriquecerse unos a otros; por ejemplo, cuando el proceso real de la percepción visual inspira los programas computacionales para identificar patrones visuales en el *computer vision* (es lo que sucede con Marr). Pero, por otra parte, el desacuerdo entre fenomenología gibsoniana y la ciencia computacional puede producirse en el momento en que tratamos de identificar el procesamiento en seres vivos y el procesamiento puramente computacional en máquinas.

En cuanto alcanza nuestro conocimiento sobre el hardware y el software en las ciencias computacionales, es claro que el ordenador procesa información en un nivel superior terminal; digamos, «en» el cerebro, como un proceso interno sin ventanas. Pero éste no puede ser el caso en los seres vivientes, si hacemos caso a los resultados empíricos de la evidencia fenomenológica gibsoniana. Así pues, podemos entender el cambio sorprendente que supone la tesis gibsoniana contra algunos de los paradigmas más influyentes de la ciencia contemporánea, especialmente en la psicología. Es posible que un procesamiento biológico complejo de la energía ambiente realmente exista hasta producir los diferentes canales sensitivos que producen toda la gama de diferentes percepciones directas. Pero no todo entendimiento de este procesamiento (por ejemplo, en los ordenadores) puede ser compatible con la evidencia empírica de la percepción directa.

En conformidad con esta perspectiva la percepción directa debe ser mucho menos compatible con un procesamiento computacional de carácter serial. El procesamiento neuronal puede ser mucho mejor descrito por medio de modelos conexionistas. Son más capaces de representar una red de conexiones simultáneas y paralelas del individuo con su medio externo. No podemos olvidar que la percepción directa lleva consigo una simultaneidad física estable entre todos los niveles que producen el campo de sensibilidad-conciencia. Esta simultaneidad y paralelismo estable parece quedar mejor salvaguardada, en efecto, por los modelos conexio-

nistas y su comparación con los modelos seriales clásicos. Los engramas neuronales envueltos en la producción de percepción directa deberían ser la implementación biológica que posibilitan la constitución de los ámbitos superiores de sensibilidad-conciencia. Deberían producirse engramas permanentes en los que la percepción directa queda en alguna manera retenida en la memoria. Sin embargo, esto no quiere decir que los mecanismos de procesamiento paralelo no supongan una cierta sucesión biológica de estados (o, en otras palabras, unos caminos o «facilitaciones» establecidos en el tránsito de las energías cerebrales) que pudieran también expresarse por medio de una utilización restringida de modelos seriales.

Por consiguiente, el procesamiento biológico debe ser concebido en una aproximación gibsoniana como un mecanismo productor de percepción directa del mundo de acuerdo con la modalidad específica de cada sentido. Su procesamiento debe ser ajustado evolutivamente para resonar con la forma física de los objetos y su posición en un espacio métrico. Como resultado de la implementación físico-biológica de este proceso de ajuste se produce el origen evolutivo de la percepción directa por medio de un campo de sensibilidad-conciencia. Pero hagamos algunas observaciones importantes sobre la relación de las ciencias computacionales con la percepción directa.

1) Supongamos que la fenomenología gibsoniana de la percepción directa ha sido aceptada como una descripción verídica de los contenidos de la experiencia empírica y de lo que realmente sucede en la percepción humana. En consecuencia, debemos aceptar entonces que el ordenador y el hombre son dos entidades ontológicas y funcionalmente diferentes. Esta afirmación no carece de fundamento. Existe una gran cantidad de evidencia empírica y teórica que la apoya. Tenemos el fundamento empírico de la fenomenología gibsoniana, su congruencia social y su confirmación experimental (al menos en la opinión de Gibson). Tenemos también nuestro conocimiento sobre hardware y software del ordenador; el ordenador es, en definitiva, un proyecto de ingeniería y sabemos cómo ha sido construido y cómo funciona técnicamente. Tenemos, por último, nuestro conocimiento de las propiedades biológicas de los seres vivos; tanto la biología como la etología confirman que la conciencia y la sensibilidad juegan un importante papel evolutivo en la explicación tanto de la estructura biológica misma como de la conducta animal y humana. Si no existiera ninguna autoexperiencia sensible o consciente, sería quizá entonces más fácil hipotetizar sobre una posible identidad funcional en-

tre ser viviente y ordenador (decimos sólo identidad funcional, de software, porque consideramos incuestionable que no existe una identidad de hardware, ya que animales y ordenadores tienen objetivamente dos diseños de hardware muy diferentes). Sin embargo, no creemos que sea el caso (la ausencia en absoluto de sensibilidad-conciencia en el universo), ya que, si lo fuera, no existiría tampoco ninguna ciencia, ningún conocimiento, ninguna hipótesis en absoluto.

Hombres y animales perciben el medio objetivo, y, en opinión de Gibson, directamente. Los ordenadores realizan un puro procesamiento ciego y mecánico de información, bien sea serialmente o en paralelo. No perciben en realidad el mundo (en todo caso analizan información y la reconocen; por ejemplo, imágenes). En conformidad con esto, tomemos el campo de la ingeniería informática que llamamos la *computer vision*. Se trata de muy complejos diseños de ingeniería de software. Pero, los ordenadores, ¿realmente «ven» o «perciben» en el sentido biológico en que decimos lo mismo de un animal? La visión por ordenador procede a analizar imágenes (por ejemplo, de un monitor de TV) hasta reconocer en ellas ciertos contenidos (una línea, un gato o el rostro de fulanita). El ordenador puede traducir la intensidad de los puntos de luz de una imagen digitalizada a un código numérico. El análisis matemático de ese mapa numérico por aplicación de los algoritmos de computación apropiados permite al ordenador la detección de ángulos, superficies, líneas, gradientes, etc. Quizá incluso pueden reconocerse objetos e incluso la difícilísima tarea de reconocer el rostro de Juan llorando o riendo (esto todavía no es hoy técnicamente posible). Quizá los ordenadores vayan incluso más allá y reconozcan con el tiempo otras imágenes y categorías. La detección de patrones visuales podría conectarse, por último, con un programa de acción robótica y, en este caso, la conducta del robot podría ser una función controlada por el análisis de imágenes por computación previa.

Según esto, los ordenadores, ¿«ven» realmente el mundo? Pienso que la respuesta a esta pregunta es, ante todo, un problema terminológico. Si «visión por ordenador» significa «análisis y reconocimiento de imágenes», entonces debemos reconocer que los ordenadores tienen «visión», «ven el mundo». Pero si «visión por ordenador» significa «percibir el mundo objetivo en el sentido biológico de identidad con los estados de sensibilidad-conciencia propios de las entidades vivientes», entonces debemos reconocer igualmente que el ordenador no «ve» ni «percibe» el mundo. No tenemos ningún fundamento ni evidencia científica que nos

permita responder afirmativamente. Por consiguiente, existen dos significaciones distintas del verbo «ver». La primera: detección de patrones visuales; la segunda: percepción biológica. Existe una gran cantidad de evidencia empírica, experimental y teórica para sostener que el ordenador no «ve» en la segunda significación del verbo «ver». Esta sería, a mi entender, la tesis gibsoniana sobre este tópico.

Sin embargo, ordenadores y entidades vivientes realizan algo muy similar y cercano: el análisis y la identificación de imágenes. La tarea es similar, aunque tanto la implementación de software como los programas de procesamiento sean en último término muy diferentes. Quizá realizan la misma tarea, pero por caminos ontológica y funcionalmente muy diferentes. Las entidades vivientes procesan la energía para producir percepción viviente (en opinión de Gibson, directa) y éste hecho ontológico tiene sus consecuencias en la ingeniería biológica y en el software del ser vivo. Los ordenadores trabajan meramente por computación mecánica y ciega de imágenes hasta alcanzar el resultado de un reconocimiento, igualmente mecánico y ciego; esto debe tener también sus consecuencias ontológicas y en el diseño funcional de software.

Debemos sacar una consecuencia formulada con toda precisión: si las cosas son así, entonces probablemente animales y hombres no reconocen imágenes de la misma forma en que lo hace un ordenador. Nosotros analizamos y reconocemos imágenes por percepción directa. Los ordenadores por computación mecánica ciega. En consecuencia esto quiere decir que ciertas neuronas, sistemas neuronales, subsistemas y engramas, pueden activarse en la percepción directa de propiedades visuales específicas de la imagen, analizadas en la *Optica Ecológica* de Gibson (manchas de color, líneas, ángulos, superficies, gradientes, etc.). Pero esto significa simplemente que están entonces envueltos en ciertos engramas neuronales que producen en los niveles superiores del cerebro la resonancia sujeto-objeto en la percepción directa. En otras palabras, la actividad neuronal no significa que las células pertenecen a un sistema de procesamiento que realiza las mismas tareas que el ordenador, identificando patrones por computación mecánica ciega y resolviendo las mismas funciones y algoritmos matemáticos que el ordenador aplica necesariamente para reconocer «sin ver». En definitiva: no es en absoluto probable que los seres vivos para «ver» necesiten resolver el complejo análisis matemático propio del ordenador para reconocer «sin ver». Todo esto va en contra, naturalmente, de la opinión de Marr que antes exponíamos.

2) Teniendo en cuenta estas reflexiones pensamos que la *Optica Eco-*

lógica de Gibson debe considerar la percepción directa y la visión por ordenador como dos dominios científicos diversos e independientes. Sin embargo, la fenomenología gibsoniana estaría dispuesta a aceptar el enriquecimiento surgido de su aproximación interdisciplinar a las ciencias computacionales. Estas pueden enriquecer el conocimiento del procesamiento físico y biológico que producen la implementación de la percepción directa. Sería, pues, posible que modelos computacionales de software condujeran a un mejor entendimiento del procesamiento serial y paralelo envuelto en la percepción directa. No se albergan dudas de que tales modelos han sido extraordinariamente útiles para conocer el procesamiento humano en niveles superiores de la mente en que se producen el lenguaje y el pensamiento. Pero sí podemos albergar algunas dudas (y creemos que Gibson también las tiene) sobre la utilidad que tales modelos tienen para conocer los niveles básicos fundamentales de la percepción física y biológica (lo podemos decir con mucha mayor fuerza del procesamiento serial).

Pero en ningún caso deberíamos sobreestimar la aplicación científica de la visión por ordenador a la perspectiva gibsoniana de la percepción directa. De hecho ha sido la *Optica Ecológica* de Gibson la que ha proporcionado los modelos y conceptos básicos de la visión que Marr ha utilizado para su investigación computacional. No sería correcto considerar que la «visión por ordenador» de Marr descubrió (y formuló por vez primera) muchas de las características que antes ya fueron descritas por Gibson (ángulos, líneas, gradientes, inclinaciones, etc.).

3.4. *Percepción directa y psicología*

Comencemos por establecer que la psicología es la ciencia que produce conocimiento sobre las causas del comportamiento animal y humano. Es patente que todas las producciones perceptuales en general, y mucho más la percepción visual en el hombre, juegan un papel importantísimo en el sistema causal causal del comportamiento. Si los hechos fenomenológicos descritos en la *Optica Ecológica* de Gibson fueran correctos y hubieran sido admitidos por el consenso científico, entonces, ¿qué consecuencias se seguirían para una psicología construida científicamente? Es obvio que no poseemos los datos completos y la investigación científica previa para llegar a formular teorías psicológicas bien fundadas. Pero necesitamos, aunque sea provisoriamente, teorías generales y específicas. Necesitamos hipotetizar y así se ha hecho siempre en la ciencia.

Las teorías pueden organizar provisoriamente el conocimiento empírico y experimental que poseemos hasta el momento en una imagen coherente de la realidad. De esta manera pueden ser una guía en la formulación de nuevas preguntas y en el desarrollo de una investigación bien orientada. Seguidamente vamos a cimentar los trazos de una teoría psicológica basada en una aproximación gibsoniana.

1) *Psicofísica gibsoniana y psicología.* La Óptica Ecológica de Gibson no es compatible ni con el reduccionismo materialista ni con el espiritualismo dualista. Se mueve en la línea de hipotetizar sobre una evolución emergente y sobre nuevos modelos de interpretación psicofísicos. Esto debería hacer posible un mejor entendimiento de la implementación física y biológica de la percepción directa y de los campos de sensibilidad-conciencia. En todo caso una teoría de tal naturaleza debería ser consciente de los resultados de los paradigmas científicos comunes en la actualidad, pero también de sus lagunas y de sus posibles proyectos significativos de investigación futura. En ciencia es mejor dejar una pregunta sin respuesta que caer en la tentación de generalizar un paradigma reduccionista, aunque poderoso en la explicación de ciertos dominios inferiores, eso sí muy extensos, de la realidad. En la ciencia es siempre mejor poseer una pregunta bien formulada que cientos de respuestas incorrectas y precipitadas (con mucha mayor gravedad si han sido incluso «dogmatizadas» por desconocimiento de principios epistemológicos básicos). La psicofísica gibsoniana en un sentido fuerte es más un paradigma de nuevas preguntas que un repertorio de respuestas conclusivas.

2) *Formalización gibsoniana y psicológica.* La Óptica Ecológica de Gibson tampoco es compatible con la extensión teórica del paradigma materialista hacia los formalismos de las ciencias computacionales. Gibson no consideraría correcto asumir que el procesamiento computacional, propio de un ordenador, es lo que realizan los seres vivos al implementar física y biológicamente la percepción directa. Por tanto, una psicología gibsoniana debe mantener siempre un hiato prudente y substancial entre la visión por ordenador y la percepción directa. Sin embargo, es también aceptable, en mi opinión, hablar de un cierto procesamiento biológico en sentido gibsoniano. Teniéndolo en cuenta debe formularse la posible conexión interdisciplinar gibsoniana entre psicología, biología y ciencias computacionales. Modelos de estas ciencias pueden enriquecerse mutuamente, de momento quizá más en los niveles superiores del pensamiento y el lenguaje que en los niveles físico-neuronales básicos en que se pro-

duce la percepción directa. Recordemos que, en sentido gibsoniano, el procesamiento biológico no organiza y produce la percepción «en» el cerebro, sino que produce la resonancia sujeto-objeto en la percepción directa.

3) *Biología gibsoniana y psicología.* La Óptica Ecológica de Gibson asume la investigación física y biológica actual sobre los mecanismos productivos de la percepción directa. Existe, en principio, una compatibilidad total entre lo que conocemos, por ejemplo, de la neurología de la visión y las consecuencias gibsonianas (lo que no significa que ésta no plantee preguntas y promueva nuevos paradigmas). Sin embargo, como antes comentábamos, los mecanismos biológicos deben ser reinterpretados como el tránsito físico-neuronal que produce la percepción directa. Percibir directamente el medio objetivo e invariante sólo se realiza cuando se han cumplido una gran cantidad de condiciones físicas y neuronales. Deben desencadenarse indudablemente en una cierta secuencia ordenada (y por tanto serial). Pero pueden también desencadenar complejos procesos cerebrales de expansión paralela y conexión energética entre distintas zonas del cerebro. Los modelos computacionales (así como los modelos de otras ciencias formales como la matemática y la lógica) pueden ser aplicados a organizar nuestro conocimiento de las implementaciones físicas y biológicas de la percepción directa. En todo no debemos olvidar nunca la tesis fundamental del enfoque gibsoniano: el procesamiento biológico no produce orden en el cerebro, pero produce la recogida, perceptual y directa, de información sobre el orden objetivo e invariante del medio ambiente.

4) *Enfoque gibsoniano y organización perceptual.* En las actuales teorías psicológicas juegan un papel importante los procesos perceptuales. Deben ser entendidos como el nivel más básico de conexión con el mundo físico. De ellos se levanta igualmente la conexión con las zonas superiores de organización representativa del conocimiento, el lenguaje y el pensamiento en la mente. ¿Qué decir de la teoría gibsoniana de la percepción directa y de la recogida objetiva de información (*pickup*)? Hagamos algunas observaciones sobre la respuesta a esta pregunta. Los mecanismos de procesamiento físico y biológico en la percepción directa han sido, sin duda, seleccionados evolutivamente. Los seres vivos pueden así recoger perceptiva y cognitivamente las características del medio objetivo y, en consecuencia, actuar las estrategias apropiadas para sobrevivir. Ciertas características perceptivas, el color por ejemplo, son realmente causadas por las invariantes biológicas y físicas de la realidad

objetiva. Pero la propiedad psicológica «color» no puede ser considerada en sí misma como real. El color es un output psicológico. Por consiguiente, la percepción básica de las invariantes ambientales, descrita en la fenomenología gibsoniana, es resultado de una actuación física y biológica de los sistemas perceptuales. En ellas están envueltos al mismo tiempo desde las estructuras profundas mecánico-cuánticas de los objetos a los niveles superiores de procesamiento serial y paralelo-conexionista del cerebro. Aunque la organización invariante debe estar fundada en la realidad objetiva del medio, este orden invariante se ha producido por los procesos perceptuales seleccionados evolutivamente para permitir una mejor percepción directa y sobrevivir así en el mundo. En consecuencia, el procesamiento perceptual debe contener siempre una dimensión básica de organización. En otras palabras, percepción directa significa siempre organización mecánica de la energía ambiente (pero Gibson añadiría: teniendo en cuenta que la percepción no es nunca una copia de la energía ambiente). Obviamente esta organización tiene un nivel inconsciente básico de procesos físico-biológicos y psicológicos. Esto puede explicar importantes fenómenos psicológicos como la compleción gestáltica de figuras y la percepción a distancia. Pero el hecho fenomenológico es que se produce la percepción directa y la implementación real de los campos de sensibilidad-conciencia. En el espacio perceptual así creado los individuos recogen información sobre las invariantes dadas en la estructura física del medio. Y este proceso perceptual genera la actividad consecuente de la mente hacia la representación cognitiva del espacio dada en la percepción directa. En estos nuevos niveles de la actividad mental aparecerán sin duda nuevos niveles de organización perceptual, representacional, cognitiva... Estos procesos superiores no deben considerarse en el mismo nivel básico de la organización de la percepción directa. La fenomenología gibsoniana habla siempre preferentemente de este nivel perceptivo en un cierto fenómeno perceptual concreto debe ser analizada e investigada con toda precisión; por ejemplo, en los fenómenos de percepción a distancia. En este sentido, la teoría fenomenológica de la percepción directa es compatible con las perspectivas psicológicas comunes sobre la organización perceptual básica y sobre los niveles superiores, ya cognitivos, de la organización perceptual.

5) *Insuficiencias del «modelo ecológico» de Gibson.* En las evidencias internas de la percepción directa y apertura al mundo por los sentidos, en nuestra experiencia personal y social, tenemos el principal soporte

empírico del «modelo ecológico» de Gibson. Es, pues, indudablemente, el más conforme con nuestra experiencia. Sin embargo, este modelo parece suponer que entre el sujeto y el objeto exterior se produce un campo físico estable que constituye el soporte ontológico de la percepción directa. El problema es, no obstante, como veíamos, que la física actual nos describe bien la transmisión de una señal desde el mundo exterior al cerebro, pero no tiene suficientes elementos (ni siquiera en la teoría de campos y en la imagen ondulatoria de la mecánica cuántica) para entender en qué podría consistir ese «campo físico de la percepción directa». En todo caso, el modelo ecológico se ve obligado a entender el procesamiento, la codificación, la representación ... (todos ellos procesos de los que tenemos una evidencia científica incuestionable) de una triple forma. No creemos que Gibson haya atendido a todas estas observaciones complementarias (que podrían salvar algunas insuficiencias de su modelo), pero nosotros las consideramos esenciales para mantener globalmente su congruencia con los hechos empíricos y la teorización científica.

Primero hay que entender el procesamiento como implementación de la percepción directa (esto ha sido suficientemente reconocido por Gibson). Los mecanismos que procesan la señal (o cambios secuenciales del estado físico que conectan el objeto exterior con el cerebro) no deben entenderse como una reconstrucción de la imagen, sino como un establecimiento del estado físico que permite producir el campo perceptivo que une el objeto exterior con la mente; o, si se quiere, el mundo con el sujeto o conciencia. Recordemos que, en esta concepción, la imagen está en el medio ambiente, es la realidad objetiva misma (no en mi mente a través de mediaciones) y, por ello, el procesamiento, codificación, representación itinerante de la información (imagen) en las diferentes topologías cerebrales... deben entenderse como un mecanismo productor de percepción directa. Segundo, el modelo ecológico debe admitir también en alguna forma (y esto ya no lo ha hecho Gibson, en nuestra opinión, con la suficiente claridad) que los procesos físico-óptico-neuronales que producen percepción directa dejan al mismo tiempo una huella codificada en el cerebro (que podemos llamar *representación terminal*) que permite explicar las postimágenes residuales cuando, por ejemplo, cerramos los ojos, desconectando del mundo exterior y quedando encerrados en nuestra mente; o también los fenómenos de memoria en que evocamos interiormente en forma puramente mental imágenes isomórficas (aunque siempre más débiles y borrosas) con las imágenes percibidas antes en forma directa. Esto quiere decir, por tanto, que el procesamiento no sólo

produce percepción directa, sino que debe también construir un orden, es decir, construir la codificación que permita retener el orden que produzca la evocación en la memoria. Tercero, el modelo ecológico debe también admitir, en alguna manera, que aunque la visión produzca percepción directa, sin embargo lo que la mente (sujeto interior o conciencia) percibe directamente está también parcialmente interferido por mecanismos organizativos dependientes de los mecanismos de procesamiento neuronal (que indudablemente tienen que ver con esa producción de orden que retiene codificadamente las imágenes hasta su evocación). Así, en las alucinaciones por ejemplo, contenidos no objetivos pueden ser intercalados en la percepción directa del mundo objetivo. Esto quiere decir, en otras palabras, que un modelo ecológico que no recogiera una dosis suficiente de «constructivismo» no podría fácilmente conciliar en su totalidad las experiencias empíricas que deben ser explicadas; por ejemplo, errores perceptuales, ilusiones o fenómenos gestálticos.

4. ¿ESTÁ EL MUNDO REALMENTE EN MI CABEZA?

Creo que nadie piensa seriamente que estemos absolutamente encerrados en el teatro sensible de nuestra mente. Todos pensamos que vemos el coche allí, en el mundo exterior, aparcado en la acera. No albergamos ninguna duda subjetiva. Si hablamos con una persona colocada frente ante nosotros, tenemos la sensación subjetiva de que, en alguna manera, por la visión, estamos palpando físicamente su realidad externa. Si no fuera así, sólo habría una alternativa: lo que en realidad veo es una representación de algo que sucede en el mundo externo; dada en, digamos, la pantalla interna de mi mente. Si los otros sentidos los interpretamos también del mismo modo (esto sería congruente científicamente) cada sujeto estaría encerrado en su mente, donde se representaría de manera portentosa el escenario del mundo. Seríamos algo muy parecido a las mónadas de Leibniz. Encerrados en nosotros mismos, aunque con la conexión sensible con el mundo exterior que proporcionarían los datos verídicos para que nuestra mente construyera su «película» del mundo externo con una eficacia de supervivencia. Si la claustrofobia de ser una mónada nos crea angustia, entonces debemos volvernos al enfoque gibsoniano. No hay otra salida. Y si lo hacemos debemos también ser conscientes de que la ciencia necesita una revolución paradigmática tan importante como fueron en su tiempo la newtoniana, la relativista o la cuántica. Sería, a mi

modo de entender, la revolución científica pendiente: la unificación paradigmática entre el mundo de la física y el mundo de las ciencias psicobiológicas.

Para implementar, en efecto, la experiencia subjetiva de que el mundo se percibe directamente deben cumplirse una gran cantidad de condiciones y estados físicos y biológico-neuronales. En parte estas condiciones pueden ser quizá serialmente interdependientes y ordenadas (y, por tanto, algorítmicamente computables). Pero en parte estas condiciones dependen de redes conexionistas superiores de interacciones neurales. Pero todos esos mecanismos físicos y biológicos están implementando la invariencia (y al mismo tiempo flujo por el movimiento perceptual) de los campos de sensibilidad-conciencia en la percepción directa. Por tanto, el procesamiento natural de las entidades vivientes debe ser entendido como «procesamiento para percibir directamente, para ver». En los seres vivos no hay un procesamiento para reconocer imágenes sin «percibir» biológicamente, sin «ver» en definitiva. Precisamente por esta razón, de acuerdo con una perspectiva gibsoniana, la percepción directa y la visión por ordenador deben entenderse como dos procesos ontológica y funcionalmente diferentes.

La realidad empírica, fenomenológica, de los aquí llamados «campos de sensibilidad-conciencia», es, en nuestra opinión, uno de los retos conceptuales más importantes de la ciencia contemporánea. Estamos persuadidos de que uno de los avances más significativos de la ciencia debería consistir en encontrar nuevos modelos matemáticos y físicos que permitan describir la implementación real de estos campos enigmáticos. Obviamente estos cambios, y avances revolucionarios hacia nuevos paradigmas que rompan con lo que hoy es ciencia normal, no vendrán nunca de científicos —como Marr y Newell— que en el fondo piensan que el hombre es un ordenador mecánico y ciego. El avance vendrá, sin duda, de científicos que comiencen a pensar que Gibson no es, ni mucho menos, una extravagancia científica.

C/ Universidad Comillas, 7.
28049 Madrid.

JAVIER MONSERRAT
Universidad Autónoma de Madrid

EL CONCEPTO DE METAFISICA EN SUAREZ: SU OBJETO Y DOMINIO

RESUMEN: Se trata de una interpretación de la primera disputación de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez. El objeto de la metafísica es el ser real en general con exclusión del ente de razón y del ente *per accidens*. Así pues, el dominio de la metafísica es la totalidad de los entes reales por sí. A continuación se estudia cada uno de los temas que la metafísica debe tratar, lo cual se refleja en la estructura de la mencionada obra de Suárez: propiedades y principios del ser, etc. Al hacer de la inmaterialidad un rasgo del ser se desvirtúa el carácter generalísimo de la metafísica, que de por sí está más allá de la división del ser material e inmaterial. Por último, se analiza la correspondencia entre los rasgos entresacados de la metafísica como ciencia y el ser real en general.

§ 1. Introducción

Definir qué es la metafísica como ciencia es una tarea fundamental que la propia metafísica ha de cumplir no sólo al comienzo de su preguntar, que se vuelve sobre sí mismo, sino también en el decurso de la explicación de su objeto, en un justificarse continuo de sí misma. Qué es la metafísica es una cuestión que determina el despliegue de la metafísica sobre su objeto. En el marco de este estudio se analizará el concepto de metafísica en Suárez tomando como texto básico las *Disputationes metaphysicae*, su obra fundamental, que le confiere a su autor un puesto estelar en la historia de la filosofía¹. Este ejemplo de investigación metafísica no atañe exclusivamente a los preliminares del pre-

¹ Sobre el concepto suareciano de metafísica, KOBUSH, TH., «Metaphysik», artículo en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo V, columnas 1233-5 y 1235-8 (sobre el influjo de Suárez en la escolástica alemana del xvii), Stuttgart-Basel 1980. CONZE, E., *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suárez* (1928). Y, en general, la buena monografía de GÓMEZ ARBOLEYA, *Francisco Suárez, S.I. (1548-1617)*. Universidad de Granada, 1946, pp. 107-129. Por último cabe reseñar la reciente obra de J.-F. COURTINE: *Suárez et le système de métaphysique* (P.U.F., París, 1990), que no es una monografía que exponga el sistema metafísico de Suárez, sino un estudio del influjo de Suárez en la configuración de la metafísica posterior; en definitiva, nos ofrece una valoración de la metafísica suareciana dentro del contexto de la historia de la metafísica. Cito las *Disputationes metaphysicae* del modo siguiente. En primer lugar, doy las siglas DM, los números romanos indican el número de la disputación, la primera cifra arábiga indica la sección, la segunda, el número de la sección. La edición que utilizo es la bilingüe latina-española preparada por S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, en la editorial Gredos, Madrid, 1960-66.

guntar metafísico; antes, al contrario, es una cuestión que ha de plantearse en todo momento para no deslizarse en el dominio de otras ciencias y no perder así el nivel metafísico. El concepto de metafísica va acrisolándose y tomando perfiles cada vez más aristados a medida que delimita su objeto frente al dominio propio de las demás ciencias.

Toda cuestión no sólo tiene su objeto, en este caso la metafísica, y una función, acendrar el concepto de su objeto ciñiendo el uno al otro, sino también una motivación, que, en cierta medida, marca el cauce por el que discurrirá el planteamiento de la cuestión. Por eso, antes de elucidar el problema propuesto conviene averiguar, aunque sólo sea someramente, qué empujó a Suárez a escribir todo un tratado de metafísica. Tanto en el «Motivo y plan de toda la obra», que Suárez antepone al índice analítico de las cuestiones de la *Metafísica* de Aristóteles siguiendo el orden de este tratado, cuanto en el proemio, que sirve de pórtico a las cincuenta y cuatro disputaciones, destaca el motivo teológico². Aunque la teología sobrenatural descansa en la iluminación divina, para fundamentar los dogmas ha de completar su discurso con aquellas verdades que adquiere la razón humana. Estas verdades se convierten en instrumentos para los razonamientos y la elucidación de las verdades divinas. ¿Por qué elige Suárez la metafísica para esta función auxiliar de la teología? Aduce dos razones decisivas. La metafísica es la que más se aproxima al conocimiento de las cosas divinas y, en segundo lugar, es la ciencia que explica los principios de todas las cosas y de las demás ciencias; por lo que si la teología ha de erigirse en ciencia, no puede pasar por alto la metafísica. En consecuencia, no se puede llegar a ser buen teólogo sin ser antes un experto metafísico. A esta conclusión llega Suárez tras haber escrito sus extensos comentarios a la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Esta innegable y confesa motivación teológica se trasluce en el propio texto de las *Disputationes metaphysicae*, en las que a menudo se tratan cuestiones teológicas, con el objeto de señalar las líneas maestras que han de regir la discusión teológica de aquellas. No obstante, jamás abandona el ámbito metafísico.

Aunque la motivación teológica que empuja a escribir sobre asuntos metafísicos no sea algo nuevo en la historia de la filosofía anterior a Suárez, sí lo es la concepción de su tratado. Sin embargo, no faltan precedentes de esta forma de indagación, entre los cuales se cuentan la

² Sobre la motivación véase ITURRIOZ, J., *Estudios sobre la metafísica de Suárez*, Madrid, 1949, pp. 38-52.

Disputatio metaphysica de ente et eius proprietatibus (1587) de Diego Mas y el *De communibus omnium rerum naturalium principii et affectionibus* (1576) de Pereira³. Como en las discusiones acerca de los dogmas y misterios teológicos tuvo que abordar, con harta frecuencia, cuestiones de índole metafísica según el orden impuesto por el discurso teológico, no había lugar a una explicación cabal y completa de la verdad metafísica traída a colación, por lo cual el lector ni podía comprender su alcance ni el autor llevar a cabo su fundamentación. Para subsanar la dispersión de las citadas cuestiones, pero también para que la trabazón fundamentada entre ellas no se ocultara, decidió Suárez reunir, en una obra especial, todas esas cuestiones⁴, pero esta vez sin respetar el orden propio de la teología, la cual exigía comenzar por Dios. Con todo, ahí tampoco radica la novedad de la obra, porque antes de ella se escribió una gran cantidad de tratados en forma de comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, entre los cuales descuella el de Fonseca, al que Suárez se refiere con frecuencia. Precisamente en este punto introduce Suárez una innovación: «Et quoniam iudicavi semper magnam ad res intelligendas ac penetrandas, in eis convenienti methodo inquirendis et iudicandis, vim positam esse, quam observare vix aut ne vix quidem possem, si expositorum more, quaestiones omnes, prout obiter et veluti casu circa textum Philosophi occurrunt, pertractarem, idcirco expeditius et utilius fore censui, servato doctrinae ordine ea omnia inquirere et ante oculos lectoris proponere, quae de toto huius sapientiae objecto investigari et desiderari poterant». (Cfr. «Ratio et discursus totius operis» de las *Disputationes metaphysicae*). Toda ciencia exige un método de investigación sometido a un orden, a un sistema —palabra que no aparece en el texto, pero cuya idea, sin duda, está presente—, impuesto, a su vez, por el objeto de la ciencia. En el Proemio, que coloca Suárez frente a las cincuenta y cuatro disputaciones, insiste en la idea de método y de

³ Cfr. el artículo *Metaphysics*, de CHARLES LOHR, en «The Cambridge History of Renaissance Philosophy», especialmente pp. 606-613; sobre Suárez, pp. 613 y ss., cuya motivación sitúa en el contexto histórico.

⁴ Ya en *De Incarnatione* (editio tertia, Salamanca, 1595), tratado singular dentro de su comentario a la tercera parte de la *Summa Theologiae*, anuncia un tratado de metafísica, en que abordará, entre otros puntos, la naturaleza y la subsistencia (*op. cit.*, q. 2, art. 2, pág. 210b). Cfr., en general, ITURRIOZ, *op. cit.*, p. 30-8. Sin embargo, como indica el mismo ITURRIOZ, la edición primera de Alcalá (1590) menciona un opúsculo que lleva por título «De essentia, existentia et subsistentia», en que habría estudiado dichos asuntos (cfr. ITURRIOZ, *op. cit.*, p. 21-9) y que ITURRIOZ rastrea en las disputaciones XXXI (sobre la esencia y la existencia del ente finito) y XXXIV (sobre el supuesto), disputaciones, por otra parte, centrales en la obra. ITURRIOZ considera este opúsculo el germen de las *Disputationes metaphysicae*.

orden expositivo enderezado a comprender mejor lo que se pretende explicar. A Suárez no se le escapa que este modo de hacer metafísica causará alguna irritación entre sus cultivadores y estudiosos en general. Por esta razón y para facilitar el cotejo con Aristóteles compone un índice analítico de las cuestiones en el orden en que aparecen en la *Metafísica*, que precede a las cincuenta y cuatro disputaciones. Así pues, el orden expositivo no lo es ya el de la *Metafísica* de Aristóteles, que, en palabras de Suárez, toca las cuestiones como al azar, sino que responde a la índole del objeto de la metafísica. Hasta entonces la metafísica se había cultivado o bien en forma de comentario al texto aristotélico o bien entreverada en las obras de naturaleza teológica. Con Suárez la metafísica se echa a andar con voluntad de sistema despegándose del texto aristotélico, al que había permanecido adherida más de dieciocho siglos.

§ 2. Explicación del nombre "metafísica"

No es nunca cuestión baladí el significado de los nombres impuestos originariamente a las cosas, tanto más cuando se trata del nombre de metafísica, que designa a una ciencia eminente. Suárez observa que esta ciencia recibe distintos nombres. En primer lugar, se denomina *sapientia* (σοφία) por tratar de las primeras causas y de las cuestiones más elevadas. También recibe el nombre de *prudentia* por analogía del orden práctico con el orden teórico. En segundo lugar, se llama filosofía primero por su afán de saber y ocuparse de lo primero, esto es, de lo divino. Se denomina también teología natural porque estudia a Dios y a las cosas divinas en cuanto es posible por la luz natural⁵. A continuación se ocupa Suárez del término metafísica. Lo considera con buen criterio como título que no procede de Aristóteles, sino de sus intérpretes, que lo tomaron a su vez del título que el mismo Aristóteles pusiera en sus libros τῶν μετὰ τὰ φυσικά, lo cual no parece ser cierto, porque de nuevo habrían sido sus intérpretes los que hubiesen inventado dicha rúbrica⁶. Con acierto interpreta etimológicamente el término como «acerca de aquello que viene a con-

⁵ Aristóteles, *Met.* E 1, 1026 a 20.

⁶ Sobre la cuestión del nombre de metafísica, véase AUBENQUE, P., *El problema de ser en Aristóteles*, trad. española, Madrid, 1974, pp. 31-46, pero, sobre todo, REINER, H., «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Names Metaphysik», en el volumen *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, herausgegeben von Fritz-Peter Hager, Darmstadt, 1969, p. 139-74; antes en «Zeitschrift für philosophische Forschung», 8 (1954), p. 210-37. REINER sitúa la acuñación del término en el Peripato temprano y añade que fue Eudemo su autor (p. 172).

tinuación de las cosas naturales», es decir, acerca de aquello que carece de materia; por lo tanto, esta ciencia considera lo divino separado de la materia y las razones comunes del ser. Por la dignidad de su objeto la metafísica se coloca detrás de la física o ciencia acerca de las cosas naturales, que están por definición adscritas a la materia. De acuerdo con esta interpretación la preposición *μετά* indica la dignidad, la preeminencia del objeto de esta ciencia. Esta interpretación de la metafísica se basa en el texto aristotélico⁷, donde a la filosofía primera se le asigna el estudio de lo eterno, inmóvil y separado. De ahí que le corresponda a esta ciencia una preeminencia. La segunda interpretación ofrecida por Suárez corresponde al orden cronológico en la adquisición del conocimiento. En efecto, las cosas divinas, el ser en cuanto separado de la materia no es precisamente lo primero conocido, porque el conocimiento humano parte de las cosas sensibles, que son las más obvias para él, a partir de las cuales puede ascender a las más generales y difíciles, de este modo se expresa Alejandro de Afrodisias⁸.

De la discusión en torno al sentido del nombre de metafísica se desprenden varias conclusiones importantes. La primera es que el concepto de metafísica se delimita sólo si se considera su objeto, de modo que preguntar qué es la metafísica es preguntar, sobre todo, por su objeto. La metafísica muestra, además, una afinidad, casi podría decirse una identidad con la teología, a la vez que se distingue, tajantemente, de la física. Por último esta ciencia acusa también el hilemorfismo como presupuesto indiscutido, ya que encarece lo que está separado de la materia sin haber cuestionado qué sean materia y forma.

Volviendo a la pregunta inicial, hay que señalar que para definir el concepto de metafísica no sólo hace falta ceñir su objeto propio y su dominio, lo cual es, obviamente, lo básico de esta tarea, sino que hay que explicar también su función, utilidad y dignidad. En este estudio, sin embargo, se limitará la investigación a esclarecer, adecuadamente, el objeto de la metafísica. Cuando los contornos del objeto vayan tornándose cada vez más nítidos y precisos, irá acotándose el concepto de metafísica en su diferencia con las demás ciencias concurrentes: la teología, la física y la dialéctica o ciencia de los instrumentos del saber.

⁷ Met. E 1, 1026 a 10-32.

⁸ In Met., Proem. 3, 28-30, ed. de Hayduck (CAG, I, p. 171, líneas 5-7) y Asclepio, In Met., ed. Hayduck (CAG VI 2, p. 3, líneas 28-30). En general, véase REINER, H., *op. cit.*, 146 ss.

§ 3. *El objeto de la metafísica*

Antes de determinar el objeto de la metafísica es menester fijar qué es ser objeto de una ciencia en general. No basta con que el candidato a objeto de ciencia se ofrezca al entendimiento, como por ejemplo, cuando una flor se me presenta en un paseo por el campo, sino que para que algo se constituya en objeto de ciencia ha de poseer determinadas propiedades que sean susceptibles de demostración por sus causas y con certeza. ¿Qué objeto cumple estas condiciones?

Después de pasar revista a seis opiniones diferentes al respecto y de señalar sus puntos positivos y sus aspectos negativos que le mueven, finalmente, a rechazarlas⁹, Suárez sostiene que el objeto adecuado de la metafísica es el ente real en cuanto real (DM I 1, 26)¹⁰. Por tanto, el dominio de esta ciencia será la totalidad de los entes reales. Así pues, el ser real en cuanto real incluye la sustancia y el accidente reales. Sin embargo, no es la sustancia el objeto adecuado de la metafísica, sino que es un ente real distinto al del accidente, que es un ente real en sentido propio por participar de las propiedades del ser, por más que en él se halle ínsita una ordenación fundamental a la sustancia en cuanto ente por sí (I 1, 25). Asimismo, aunque no de modo principal, comprende el ser real en cuanto tal a Dios y a las sustancias inmateriales. A Dios no le repugna caer bajo la noción general de ser real junto al ente finito, pues a pesar de que separe a Dios de la criatura un abismo, ambos convendrán, naturalmente, en ser reales (I 1, 13). De esta forma se desmarca Suárez de la línea tradicional representada por Tomás de Aquino¹¹, quien hará de Dios la causa del ser común a todas las cosas existentes. Con todo, la metafísica trata especialmente de Dios (DM I 1, 19), es su objeto «*praecipuum*», pero no ya como en la teología revelada, por medio de la luz sobrenatural, sino como en la teología natural, por las solas fuerzas de la razón humana que tratan de Dios no «*prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestus potest*» (DM I 1, 11).

Toda inclusión de algo en algo se ve acompañada indefectiblemente por la exclusión de otra cosa. Así como el ser real incluye a Dios (DM I 1, 19) y a las sustancias inmateriales, a la sustancia y al accidente rea-

⁹ DM I 1, 2-25. Cfr. COURTINE, *op. cit.*, p. 210-26.

¹⁰ Este principio del pensamiento de Suárez tiene una radical importancia y repercusión en la estructura de sus disputaciones (cfr. ROIG GIRONELLA, J., *La síntesis metafísica de Suárez*, en «Pensamiento», 4, número extraordinario (1948), sobre todo, p. 176-7 y 193-213).

¹¹ Cfr. COURTINE, *op. cit.*, pp. 208-210 y 274-76.

les, así también excluye de su dominio al ente por accidente y al ente de razón. El ente por accidente, hablando de modo absoluto, es el ente que consta de cosas distintas, entre las que no hay una unión física. La primera razón de este aserto es de carácter negativo, en contraposición al ente *per se*, que consiste en tener una esencia íntegra en su género (IV 3, 6); en segundo lugar, el ente por accidente no puede tener una esencia real que sea una por constar de varios elementos reales, que de por sí poseen ya una esencia. Como el ente *per se* es íntegro en su género, lo que le sobreviene es de modo accidental. La unidad resultante de la conjunción del ente íntegro con lo que se agrega poseerá un carácter accidental. Véanse algunas variedades de *ens per accidens*, con sus respectivos ejemplos (IV 3, 14). El montón de trigo es un ente *per accidens* por acumulación de entes íntegros y completos (granos de trigo), sin orden alguno (amontonamiento). Otra clase de entes *per accidens* la constituyen los que constan de entes por sí íntegros que guardan un cierto orden: ejército, estado, artefactos (conjunto de piezas articulados)... Por último, el compuesto de sustancia y accidente es un ente *per accidens*, aunque sus miembros no se distingan y posean una unión física mayor.

Pero como el ente *per accidens* carece de una definición propia, ya que no posee una esencia íntegra —pues la esencia que tiene es exco-gitada por el entendimiento, como en el caso de los entes de razón—, y comoquiera que, además, es considerado por varias ciencias, y no sólo sólo por una, no puede incluirse en el dominio de los entes reales. Y, sin embargo, por una analogía de proporción imperfecta puede denominarse ente real, en cuanto que consta de entes reales íntegros que la razón humana, en virtud de una aprehensión mental, reúne bajo un solo concepto unitario¹².

También son excluidos los entes de razón, que no son verdaderos entes reales. El ente de razón es «*illud quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habent.*» (LIV 1, 6); por lo tanto, queda excluido del objeto y del dominio de la metafísica por definición (I 1, 6). Pese a ello la metafísica sí se ocupa del ente de razón. ¿No es esto en sí contradictorio? Suárez aduce tres razones fundamentales para que la metafísica

¹² La exclusión del ente accidental de la metafísica exigirá un estudio aparte. No obstante, ya he criticado este punto y la subsecuente tesis suareciana, según la cual el ente por accidente carecería de unidad real, en otro lugar de una forma más pormenorizada, pero no exhaustiva (cfr. mi artículo «Acerca de la Unidad», en *Endoxa*, 3 (1994), pp. 195-223, en especial pp. 207-209).

aborde el ente de razón (I 1, 6): 1) como el ente de razón muestra una cierta similitud o proporcionalidad con el ente real, tanto más nítidamente se esclarecerá el concepto de ente real cuanto mejor se entienda qué es el ente de razón: el estudio del ente de razón subviene a la elucidación del ente real, objetivo inmediato de la metafísica; 2) dado que los entes de razón tienen fundamento real, éste no quedará debidamente explicado si no se analizan los entes de razón a los que presta base real; 3) pero además, si no existiese la metafísica como ciencia real, ¿qué otra ciencia habría que se ocupase de ellos? Pues aunque la dialéctica en cuanto ciencia de los instrumentos del saber, que dirige las operaciones mentales, se las ha obligatoriamente con estos entes, no los considera en cuanto tales, no los estudia teóricamente, sino que los considera prácticamente, en la medida en que contribuyen al conocimiento científico. Por ello a la metafísica le incumbe su estudio, pero tal estudio sólo puede ser comparativo, tomando como punto de referencia inexcusable el ser real en general, su objeto adecuado.

Después de haber delimitado la extensión del objeto de la metafísica, su dominio, es menester indagar acerca de la naturaleza del ser real (II, proemio), acerca de la esencia de su concepto objetivo. El objeto de la metafísica no lo constituye otro sino el concepto objetivo de ser (II 1, 1). Elucidar el contenido del concepto de ser es la tarea básica y primera de la metafísica. Recordemos brevemente la distinción suareciana fundamental entre el concepto formal y objetivo. El concepto formal es la operación o acto del entendimiento por el cual algo es conocido, mientras que el concepto objetivo es la cosa misma a que tiende el concepto formal, en cuanto conocida (II 1, 1).

El concepto objetivo de ser no significa expresamente ni Dios ni los entes finitos, ni la sustancia ni el accidente, sino que los mienta a todos en cuanto que convienen en ser (II 2, 8). El que el concepto objetivo se extienda a todos estos entes por ser reales no quiere decir que tenga que significarlos en su especificidad, porque de ser así, la unidad del concepto objetivo se quebraría. Todo esto lo prueba la misma experiencia cotidiana: al oír la palabra ser la mente se concentra en una cosa, y no se dirige ni a la naturaleza ni al accidente en particular. *A fortiori*, el concepto objetivo de ser no significará expresamente los géneros primeros (II 2, 12). De ahí se desprende fácilmente que tal concepto no incluye a la sustancia explícita y a los demás entes implícitamente, porque si mentara, especialmente, a la sustancia, de ningún modo incluiría al accidente ni aun de modo confuso.

Por eso afirma Suárez: «hic conceptus obiectivus est secundum rationem praecisus ab omnibus particularibus seu membris dividitibus ens» (II 2, 15). Representa a todos los entes: Dios y ente finito, sustancia y accidente, en cuanto convienen en ser, porque si incluyera un modo de ser excluiría a los demás, de tal forma que de éstos no podría predicarse el ser, lo cual no parece sostenible.

En definitiva, el objeto adecuado de la metafísica es el ser real en general que se estructura en esencia y en existencia, ya que todo ente real tiene un qué o esencia y una existencia, sea ésta actual o potencial. De ahí que estos momentos estructurales del ser sean objeto de estudio de la metafísica en cuanto momentos ineliminables en la estructura del ser y anteriores, ontológicamente, a las propiedades¹³. En modo alguno, la esencia real se convierte en el momento único del ser real en general, en detrimento de la existencia, ni, en consecuencia, la posibilidad como modo de ser absorbe a la existencia. Antes bien, el ser en general se estructura en esencia real —ordenada a la existencia— y existencia, a la que le corresponde una cierta preeminencia en el ser. No es acertado querer reducir el ser en general suareciano a la posibilidad o a la esencia¹⁴.

a) *Propiedades del ser*

Si el ser ha de ser objeto de la metafísica como ciencia, debe tener propiedades que le puedan ser demostradas. Antes de todo, Suárez propone cuatro condiciones necesarias para que algo pueda ser propiedad verdadera y real de otro: 1) la propiedad debe ser alguna cosa (si no es nada, no puede ser propiedad real); 2) la propiedad ha de distinguirse *ex natura rei* de la cosa de la cual es propiedad, porque si fuera idéntica con la cosa, sería de su esencia; 3) tiene que convertirse con la cosa de que es propiedad, y además de modo mediato, con el fin de que pueda ser objeto de demostración; 4) aquello de lo cual es propiedad pertenece a la razón intrínseca y a la esencia de tal propiedad (III 1, 1). ¿Puede el ser tener tales propiedades? La respuesta de Suárez es taxativa: el ser no puede tener propiedades reales positivas, todo lo

¹³ DM II 4, 9. Cfr. mi trabajo: *Die Grundartikulation de Seins*. Würzburg 1992, pp. 39-44 (en este pasaje comento el citado texto de Suárez y fundamento el rechazo de la llamada interpretación «esencialista» de Suárez).

¹⁴ Este es un tema monótonamente recurrente en muchos estudios que presentan a un Suárez esencialista, por ejemplo en la reciente monografía de VÍCTOR SANZ: *La teoría de la posibilidad en Suárez* (EUNSA, Pamplona, 1989), donde la existencia es asimilada a la posibilidad.

que se dice del ser como atributo sólo añade o bien una negación o una relación de razón (III 1, 5).

Los atributos del ser son reales, aunque se expresen por medio de negaciones o relaciones de razón. Así la unidad del ser expresa la negación de división del ser (IV 1, 13), la verdad, en cambio, la entidad de la cosa connotando la adecuación del conocimiento a dicha entidad (VIII 7, 25) y la bondad, la perfección misma del ser connotando en otro una naturaleza tal que tiene inclinación natural a dicha perfección (X 1, 12). Ahora bien, unidad, verdad y bondad en cuanto términos son verdaderos entes de razón (negación y relación de razón), luego no son nada y no pueden predicarse del ser, en consecuencia no añadirían nada en absoluto; y, sin embargo, sí expresan algo real y verdadero: explicitan la naturaleza del ser mismo. Aunque el entendimiento se sirva de entes de razón para nombrar entidades positivas, lo cual es, por otra parte, señal inequívoca de la finitud e imperfección del entendimiento humano, dichos entes de razón expresan formalmente verdaderas propiedades del ser y no entes de razón (III 1, 11). La segunda condición no la cumplen las propiedades del ser: «ens ut ens non posse habere veras et omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas», porque el ser en general no puede hallarse fuera de una entidad positiva que se le añade, ya que si ésta fuera realmente distinta del ser, sería, en rigor, nada, y no habría propiamente adición. Si bien dichos atributos añaden formalmente al ser una negación y dos relaciones de razón respectivamente, mediante ellos se explica la naturaleza simple del ser, es decir, estos entes de razón indican perfecciones del ser en general que sí pueden predicarse de éste. Resulta, por lo demás, claro que la sola distinción de razón basta para escindir el atributo del ser mismo, y para que ambos se conviertan.

Atendiendo a la naturaleza de las propiedades del ser en cuanto tales propiedades, resulta asimismo evidente que al ser entes de razón de ellos no puede predicarse el ser. El ser se predica de ellos únicamente en la medida en que aquéllas expresan formalmente momentos de su propia esencia. La entidad misma de los atributos ontológicos es meramente de razón, irreal.

b) *Principios*

De poco valdría haber mostrado que la naturaleza del ser presenta determinadas propiedades o momentos constitutivos, si no se dispusiese también de unos principios, mediante los cuales se pudiesen demostrar

tales propiedades intrínsecas. La ciencia es conocimiento por causas a través de principios, los cuales se dividen, a su vez, en complejos y simples. Los principios complejos son los principios del ser, que hacen de medio en la demostración *a priori*. El principio de contradicción: «imposibile est idem simul esse et non esse», es precisamente el primero de la metafísica, por que se demuestran las propiedades del ser. Tal demostración no puede ser *a priori*, porque las propiedades del ser no tienen causas de las que procedan en forma de efectos, como si hubiera algo más allá del ser.

¿En qué sentido puede tener causas el ser para ser objeto de conocimiento científico? Ciertamente el ente en cuanto tal no tiene causas —si se entiende por causa lo que es razón de otro—, porque no hay nada allende el ser que sea causa de éste; sin embargo, teniendo esto en cuenta puede hablarse de causa en el ser en cuanto que sus propiedades tienen alguna razón (I 1, 29), y que mediante demostraciones pueden inferirse. Pero también en otro sentido la causa pertenece al ser. El ser en general es susceptible de considerarse bajo la razón de causa, ya que no hay ente que no sea causado en algún sentido. Como Dios es causa de todos los demás entes, y como éstos, si bien son en su esencia causados por la causa eficiente primera, también pueden ser en su totalidad causa en algún sentido, el ser real en general es susceptible de considerarse bajo la razón de causa. El ser causa no es, por consiguiente, privativo del ser infinito, porque también todo ente finito tiene alguna causa, y en el sentido de ser explicable por la vía de la causalidad, el ser causa es como otro transcendental: todo ente finito tiene una causa, y aunque Dios no tenga causa en sentido estricto, algunos atributos divinos sí se toman por causas de otros. Suárez llega a afirmar «sed etiam ipsa entis ratio per se proprie causatur, ita ut verum sit dicere ens in quantum ens specificative, etsi non reduplicative, habere causam» (XII, proemio).

¿Qué es la causa en general? «Causa est principium per se influens esse in aliud.» (XII 2, 4). Esta definición de causa abraza todas las especies de causa y menciona el ser como elemento primordial. De este modo queda claro que la causa eficiente no agota la noción de causa en general, por más que *per se* connote eficiencia. La causa en general muestra cuatro elementos: la causa que causa, lo causado, la causación y la relación que se sigue de ésta. La causalidad o causación es «influxus ille seu concursus quo unaquaque causa in suo genere actu influit esse in effectum» (XII 2, 13), es decir, el ejercicio de ser causa es ontológica-

mente anterior a ser efecto, porque el influir de algo sobre algo implica una preeminencia ontológica del influyente sobre lo que recibe el influjo, aunque en el tiempo sean simultáneos. Por esta razón causa y efecto se distinguen *realiter* uno de otro.

Causa se dice en un sentido análogo, ya que hay varias especies de causa. La causa material es aquello a partir de lo cual algo llega a ser. La causa formal no es sino el qué de la cosa, su esencia (*εἶδος*). La causa eficiente es el porqué o el principio que infunde el ser en el efecto, sin comunicación de esencia por parte de la causa eficiente a lo causado, siendo, por ello, el ser de la causa y el ser del efecto realmente distintos. La causa final se define como el paraqué, lo primero que mueve al agente a obrar¹⁵. En quinto lugar, Suárez menciona la causa ejemplar, que es el concepto formal que el artífice forma de la cosa que va a realizar (XXV 1, 9). Estas cinco causas cubren todo el dominio posible de aplicación del concepto de causa en general a la totalidad de los entes. En cierto sentido, podría incluso llegar a afirmarse que la causa es un transcendental, porque no hay ente que no sea causa en uno de esos sentidos, en cualquier caso de modo aptitudinal, aunque, en otro respecto, pueda ser efecto: «ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic; nullum est enim ens quod aliquam rationem causae non participet (XII, prometio)¹⁶.

c) *El grado de abstracción metafísica*¹⁷

¿Cómo se puede obtener el ser en general? ¿Puede el entendimiento forjar un concepto objetivo de ser en general dada la grandísima extensión que comprende a todos los entes reales? ¿No será acaso esto una vana ilusión? Suárez ve en la abstracción el instrumento eficaz para obtener el concepto objetivo de ser. Abstraer es, en general, una operación del entendimiento por la que se resalta algo desatendiendo lo demás. ¿Es acaso una mera operación de atender, una mera operación psicológica?

De dos modos diversos puede llevarse a cabo la mencionada operación.

¹⁵ Cfr. SEILER, JULIUS, *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez*, Innsbruck, 1936, pp. 7-37.

¹⁶ Así también se pronuncia HELLÍN, en «Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez», en *Pensamiento*, 4, número extraordinario (1948), p. 136.

¹⁷ En general, sobre la abstracción: PALACIOS, L. E., Prólogo a «Introducción a la lógica», de MENNE, A., Gredos, Madrid, 1969, pp. 9-13, y, sobre todo, en relación a Suárez, HELLÍN, J., «Abstracción de tercer grado y objeto de la metafísica», en *Pensamiento*, 4 (1948), p. 433-50.

La abstracción total es aquella que obtiene un todo universal prescindiendo de las propiedades inesenciales, sin por ello preterir las partes integrantes de éste, es decir, los individuos que forman parte de la extensión del universal. Así, por ejemplo, el entendimiento obtiene lo común de lo particular considerando la similitud de todos los entes individuales entre sí, de modo que aun omitiendo los entes individuales no resulte un universal realmente separado de éstos, pues se incluyen en él potencialmente (II 2, 16; y 6, 10). No se trata de separación, sino de confusión basada en la semejanza de las cosas. Así la define Suárez: «abstractio est operatio [scil. intellectus] possibilis, quae naturam universalem considerat absque conditionibus individuantes. Tunc enim per actum illum representatur natura ut universalis et abstracta»¹⁸.

En segundo lugar, la abstracción formal consiste en obtener una parte integrante de un todo prescindiendo de los demás absolutamente, esto es, en retener la forma prescindiendo de su sujeto. De esta manera podemos obtener el acto de voluntad prescindiendo del acto del entendimiento divino, o la humanidad prescindiendo del hombre. ¿Cuál es la abstracción necesaria para obtener el objeto de la metafísica? La abstracción total, porque, aun prescindiendo de los inferiores, concibe el ser en general como un todo que los incluye potencialmente (I 2, 12). Recibe también el nombre de universal. Como el ser en general incluye en sí una referencia esencial a formas inferiores a modo de partes potenciales, la metafísica no puede detenerse en la sola consideración del ser en general absolutamente en sí, porque de lo contrario el ser no podría predicarse de sus inferiores, lo cual es imposible, ya que éstos también son.

Sin embargo, la sola abstracción total no describe satisfactoriamente en su conjunto la abstracción metafísica. La abstracción total de la metafísica prescinde del ser según la materia: la metafísica estudiará el ser en general y sus inferiores en cuanto que carecen de materia. Suárez habla aquí de una abstracción cuasi formal o precisiva de la materia tanto inteligible como sensible, no sólo según la razón, sino también según el ser; de tal forma que la metafísica se distingue de la física, que prescindiendo de lo individual obtiene la materia sensible, así como de la matemática, que abstrae de la materia sensible, pero no de la inteli-

¹⁸ *De Anima*, disp. IX, q. 3, n. 17. Texto críticamente editado por Salvador Castellote, con traducción española frente al texto latino hecha por Salvador Castellote, Carlos Baciero y Luis Baciero (tres tomos), Labor- Fundación Zubiri, Madrid, 1978-1991. El texto citado se halla en t. III, pp. 136 y 138.

ble para retener la cantidad inteligible¹⁹. Esta doble abstracción, la abstracción total del ser en general con inclusión de los inferiores como partes y precisión de la materia en general constituye la operación angular de la metafísica. De ahí se desprende, además, que la dicotomía materialidad e inmaterialidad, que es la índole del conocimiento metafísico y la del ser en general, sus propiedades, principios y causas, no es superada en la abstracción, sino que subyace a ésta. Este punto resulta sorprendentemente intangible. ¿Por qué? Se trata de un supuesto de la tradición metafísica. Por otra parte, la índole de la abstracción según la materia exige que los inferiores que caigan bajo la consideración metafísica estén libres de todo rastro de materialidad. Cuanto más inmaterial sea el conocimiento tanto más abstracta será la noción de ente (I 2, 13).

Conviene llamar la atención sobre un punto importante. Si bien la abstracción metafísica prescinde de los seres según la materia, no deja de ser paradójico que Suárez incluya dentro de la metafísica el estudio de la materia. ¿Cómo lo justifica? La física aborda la materia en cuanto principio de generación natural; en cambio, la pregunta metafísica por la materia abre otras dimensiones: causa material en general o materia prima, y como momento de la sustancia material. De nuevo es la metafísica la ciencia que tiene por misión ocuparse de si la materia existe y de cuál es su esencia (XIII, proemio). Además, la materia prima no puede verse excluida del dominio de los entes reales, porque exhibe un grado tal de entidad que se distingue de la nada y posee una esencia diferente a la de la forma a que se une, así como una existencia realmente distinta (XIII 4, 9). Por último, ha sido creada, puesta en la existencia.

Los primeros miembros que dividen el ser en general y, por ende, la totalidad de los entes, son el ente infinito y el ente finito. Entre ellos media la máxima distancia, puesto que lo que es finito bajo ningún concepto y en el sentido de la perfección entitativa puede ser infinito ni viceversa. Además, esta primera división del ente abstrae de la materia, y en absoluto puede pensarse un ente que no sea finito ni infinito. La abstracción metafísica del ser prescinde necesariamente de lo finito e infinito²⁰.

Dios es el objeto principal de la metafísica (I 1, 12-3), porque es el ente inmaterial o incorpóreo por antonomasia (XXX 4, 15-27) y el que no necesita de los demás; por eso Aristóteles llama a la metafísica ciencia

¹⁹ DM I 1, 16; 2, 14; y 3, 11. Aristóteles habla de la diferencia de las tres ciencias teoréticas en *Metafísica E 1 passim*. Cfr. HELLÍN, J., *op. cit.*, p. 435.

²⁰ Cfr. HELLÍN, J., *op. cit.*, 438-40.

teológica²¹. Esta es, quizá, la razón por la que Aristóteles y toda la tradición filosófica posterior, incluido Suárez, cifren en la abstracción según la materia y en la inmaterialidad en ella retenida la índole misma del conocimiento metafísico y, por ende, de la metafísica: como lo divino está separado de la materia, la ciencia primera, que es la metafísica, tiene que prescindir de ella no sólo en Dios, lo cual es en sí más fácil porque lo divino es, por esencia, inmaterial, sino también en las razones de entes que en sí no repugnarían a la metafísica en cuanto ciencia del ser en general. Por lo tanto, esta abstracción según la materia menoscaba en gran medida la propia generalidad de la metafísica e incluso obtiene, imperfectamente, el objeto de dicha ciencia, el ser en general, que no es ni finito ni infinito, como muy bien sostiene Suárez. Si el ser en general se abstrae del ente finito y del infinito, ¿por qué no podrá abstraerse igualmente de la materia y la inmaterialidad, que son dos modos concretos de ser y que como tales no podrían estar incluidos en la máxima generalidad del ser? Esta pregunta no se la plantea Suárez por dos motivos: la metafísica es también teología natural, ciencia de un ser inmaterial, por lo que si Dios es objeto adecuado de la metafísica, ésta habrá de corregir su dominio de acuerdo con las exigencias que impone el conocimiento cabal de la naturaleza divina; en segundo lugar, como ya se vio, el conocimiento es inmaterial. Ambos motivos son obviamente extrametafísicos. Aunque Dios como objeto de la metafísica le imponga a ésta tales condiciones, Dios mismo no puede erigirse en el objeto exclusivo de la metafísica, porque esta ciencia ni alcanza a estudiarlo en sí mismo, a causa del entendimiento finito ni puede descuidar tampoco el tratamiento de cuestiones comunes a todos los entes sin excepción. El concepto de metafísica suareciana conserva la tensión desplegada en Aristóteles, aun cuando había dado un paso importante al hacer el ser indiferente a la finitud e infinitud, pero no se atrevió a hacer del ser real en general un ser real indiferente a la materialidad o inmaterialidad, concreciones obvias de ese ser real, como lo puedan ser la infinitud y la finitud. Al aislar y resaltar la inmaterialidad como modo de ser, desbroza

²¹ La tesis contraria la defiende AUBENQUE en su libro anteriormente citado. Para este autor, la filosofía primera o ciencia teológica se ocuparía del ser divino, mientras que la metafísica tendría como objeto único el ser en general, estando los dominios de ambas perfectamente acotados en Aristóteles. Según este autor, habrían sido los comentaristas de Aristóteles y, especialmente, Suárez, quienes hubiesen quitado fuerza a la tensión del texto en que Aristóteles se debate por hallar la metafísica como ciencia del ser, trazando una metafísica que como ciencia del ser (*metaphysica generalis seu ontologia*) abarcase también a Dios en cuanto *ontologia specialis* (cfr. *op. cit.*, 269-70).

el camino para hacer de Dios objeto especial, que no único, de la metafísica. Pese a esta concesión a la tradición, Dios no pasa de ser un objeto más, aunque de importancia, en la totalidad de los entes reales.

Si Dios fuese el objeto único de la metafísica, muchas cuestiones caerían fuera del marco de la metafísica. Dios es considerado en la metafísica desde una doble perspectiva: por un lado, se indaga si la existencia de Dios puede ser demostrada racionalmente y, en caso afirmativo, se averigua qué pruebas son válidas; por otro, se investiga la esencia de Dios dentro de lo que es dado que se conozca por la luz natural. Aunque la metafísica u ontología trate del ser en general en su estructura a la que pertenecen, en primer lugar, la esencia y la existencia también en general, le incumbe demostrar la existencia particular de Dios. Que hay necesidad de demostrar su existencia se manifiesta por el hecho de que pueda negársele a Dios la existencia o bien discutir la eficacia de las demostraciones propuestas. Que incumba tal misión a la metafísica y no a la física es un asunto que trata de explicar Suárez, no sólo porque, en caso contrario, la física sería más digna que la metafísica (XXIX 1, 3) —lo cual no es cierto, en virtud de la dignidad de su objeto—, sino también porque los argumentos físicos basados en el movimiento o bien no son concluyentes o bien reposan, en última instancia, en argumentos metafísicos (XXIX 1, 7-9). Es decisivo recalcar que el dominio de la metafísica, sobre todo en su tratamiento de Dios, no se extiende allende la experiencia. La metafísica es también teología natural. Pero además ha de abordar la investigación del ente finito, que es el previamente dado. Sorprende que Suárez anteponga el estudio de Dios al del ente finito. Comoquiera que Dios es, en primer lugar, el objeto principal de la metafísica y el más digno²² y, además, facilita el estudio del ente finito, la demostración de la existencia de Dios y la subsiguiente elucidación de su naturaleza han de seguir al análisis de la división primordial en el ser, porque el orden expositivo debe atenerse al orden interno del objeto de la metafísica. El ente finito se define como «*ens ab alio*», ente por otro, ente contingente, ente por participación y ente creado (XXVIII 1); en todas estas determinaciones se trasluce la dependencia esencial con respecto al ente infinito (XXXI 14, 2).

El ente finito se divide en sustancia y accidente. Es la llamada división del ente en diez predicamentos: sustancia y nueve accidentes. Esta división en el ente finito no deja lugar a un vacío: todo ente finito o

²² Met. E 1, 1926 a 21.

es sustancia o es accidente (XXXII 1, 4). Ser sustancia (ser *per se*) y ser accidente (ser en otro): o perseidad e inherencia son los modos respectivos de estas dos especies de predicamentos, que son objeto de la metafísica. Tanto el accidente como la sustancia son entes intrínsecamente (XXXII 2, 12).

La división de la sustancia en inmaterial y creada y la explicación de los términos atañen también a la metafísica. Como la sustancia incorpórea o espiritual carece por definición de mole corpórea (XXXV 1, 1), es objetivo de la metafísica elucidar si tales sustancias se dan y qué sean, según las fuerzas de la luz natural, porque es a la teología revelada a la que le incumbe el tratamiento exhaustivo de la angelología. El otro miembro de la división consiste en tener materia y forma, esto es, mole corpórea y forma (XXXVI 1 *passim*). Aunque en virtud de la abstracción de los modos de ser según la materia prohíbe descender a la cuestión acerca de lo que es la materia y la sustancia material en sí, pertenece a la tarea de la metafísica acometer esa indagación, porque, en primer lugar, sólo así se esclarecerá la división de la sustancia en material e inmaterial —ya que, al explicar la sustancia inmaterial como la sustancia carente de mole corpórea, es de todo punto imprescindible saber, por contraste, qué sea la sustancia material (I 2, 26), cuya comprensión ayuda a la intelección adecuada de la inmaterial— y, en segundo lugar, para aclarar la esencia de la sustancia material se precisa acudir a la metafísica, que es la ciencia de la esencia en general. Además, la razón de sustancia material es inmaterial por convenir a todas las sustancias materiales individuales, es decir, por ser un universal.

La consideración metafísica de la sustancia no sería completa si no se viera complementada por el estudio del accidente, que, aunque sea un elemento subordinado a la sustancia, de existencia casi fantasmal, no deja de participar intrínsecamente del ser real. El accidente, definido como *esse in alio*²³, se divide, a su vez, en nueve predicamentos: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, cuándo, dónde, sitio y hábito. La tarea de la metafísica consiste en estudiar la esencia de las nueve predicamentos, mientras que la dialéctica, dando por supuesta tal explicación, se limita a analizarlos en su función de instrumentos para dirigir y ordenar con-

²³ Suárez advierte que la razón de accidente no es la inherencia en el sujeto, porque hay accidentes extrínsecos como el hábito y el dónde, que, antes bien, circunscriben la sustancia sin estar en ella. Por esta razón afirma que el accidente es una forma que afecta o modifica al sujeto existente fuera de la razón de éste. Sin embargo, la inherencia sí es razón propia de los accidentes intrínsecos (XXXVII 2, 8).

ceptos y razonamientos (XXXIX proemio n. 1). A esto se añade un segundo argumento: si a la metafísica le compete analizar la esencia de las cosas, y el accidente tiene esencia, entonces la metafísica deberá encargarse de explicar los nueve accidentes. De este modo se concluye la panorámica del dominio de la metafísica.

Recapitulando puede decirse que la metafísica de Suárez tiene como objeto el ser en general, sus propiedades, principios y causas. En definitiva, se trata de una ontología. Pero al ocuparse también de la existencia y esencia de Dios es, a la vez, una teología natural. Aún en Suárez la metafísica presenta como ciencia primera una neta constitución ontoteológica que hace que el ser en general sea indiferente a lo finito e infinito, pero no a la materialidad e inmaterialidad. La adscripción de la inmaterialidad al ser real en general como rasgo esencial viene, básicamente, motivada por dos supuestos: la necesidad de incluir a Dios, dándose una relevancia especial —se escoge la inmaterialidad porque Dios es forma pura— y el carácter inmaterial del conocimiento intelectual. Además de ser una ontoteología, la metafísica comprende el estudio del ente finito —también una angelología tal cual es posible a la luz natural— y una doctrina de las categorías del ser finito, en tanto que abstraído de la materia.

Esta ordenación y articulación de la metafísica tuvo un gran influjo posterior en la filosofía moderna, cuya valoración no es de este lugar el estudiar. Sin embargo, señalemos algunos extremos interesantes que servirán, por otro lado, para aquilatar mejor la noción suareciana de metafísica²⁴. La palabra ontología fue acuñada por Göckel en su *Lexicon Philosophicum* (1613) para designar aquella parte de la metafísica que trata del ser en general. Ya Micraelis en *Lexicon Philosophicum* (1653) considera una ontología o ciencia del ser en general y una metafísica especial que se ocupa de las sustancias abstraídas de la materia: Dios, ángeles y alma. Esta partición de la metafísica, que ya apunta en Suárez, tiene su apoteosis en la obra compiladora y sistematizadora de Christian Wolff, a la sazón, asiduo lector de Suárez. Este filósofo alemán, sin embargo, no dio con una expresión precisa para fijar esta división de la filosofía. En la *Metaphysica* de un seguidor suyo, Alexander Gottlieb

²⁴ No se puede, en absoluto, despreciar el influjo directo de la obra de PEREIRA, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* (1576), donde se propuso la división de la metafísica en una parte que trata de las propiedades más universales del ente (ser en general, trascendentales y otras categorías) y acomete la investigación acerca de la realidad inmaterial (Dios, las inteligencias y el alma). Cfr. LOHR, C., *op. cit.*, p. 606-7

Baumgarten, publicada en 1743, se halla, en cambio, la expresión más concisa de toda esta tradición: la metafísica se divide en metafísica general u ontología, que trata del ente en general, y en metafísica especial, que se subdivide en teología racional o ciencia de Dios, cosmología o ciencia del mundo como totalidad de los entes finitos, corpóreos, y psicología racional o ciencia del alma²⁵. Wolff expone esta partición de la metafísica en su *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, que encabeza su *Logica* de 1728²⁶. La ontología de Wolff: «scientia entis in genere, seu quatenus ens est»²⁷, aun cuando medien diferencias en la concepción del ser, corresponde perfectamente a la parte de la metafísica suareciana que se ocupa del ser en general, de sus propiedades y causas. Con todo, ni la cosmología ni la psicología pueden recaer, según Suárez, en la metafísica, porque ambas no hacen abstracción de la materia. La cosmología trata del mundo corpóreo, de la totalidad de los entes finitos con mole, esto es, de las sustancias materiales; por lo tanto, no puede ser parte de la metafísica, como tampoco puede serlo la psicología, que en cuanto ciencia del alma no puede obtener el alma prescindiendo del cuerpo, al que ésta se halla esencialmente unida. Suárez excluye, taxativamente, el estudio del alma humana, es decir, la psicología racional, de la metafísica precisamente porque la ciencia del alma importa el análisis del hombre en cuanto tal —compuesto de materia y espíritu—, lo cual concierne a la filosofía natural. Además, aunque se alegue que el alma racional tenga un ser subsistente y separable de la materia, no hay que olvidar la ordenación esencial del alma a la materia, y ahí está lo decisivo (DM I 2, 21).

¿Por qué esta diferencia? Wolff parte de que son objeto de la metafísica los entes que conocemos²⁸; Suárez, por el contrario, cifra el ni-

²⁵ BAUMGARTEN, A. G., *Metaphysica*, § 1. Editio VII. Halle, 1779. Reimpresión. Olms, Hildesheim, 1963.

²⁶ Sobre esta división de la metafísica en la filosofía alemana del XVII y XVIII véase el excelente estudio de VOLLRATH, E., *Die Gliederung der Metaphysik in metaphysica generalis und eine metaphysica specialis*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 16 (1962), p. 258-84. Acerca del influjo de Suárez en la configuración de la metafísica en escolásticos alemanes del XVII consúltase LEWALTER, E., *Spanische Jesuitische und Deutschlutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg, 1935; y el citado artículo de LOHR, p. 620-38, donde se exponen los motivos que concurren para que la obra de Suárez penetrara en Alemania. En general, cfr. COURTINE, J.-F., *op. cit.*, pp. 105 y 135 y toda la monografía.

²⁷ *Ontología*, § 1., Leipzig, 1736. Reimpresión. Olms, Hildesheim, 1962.

²⁸ *Discursus praeliminaris*, § 55. El texto dice así: «Entia, quae cognoscimus, sunt Deus, animae humanae ac corpora seu res materiales». En el § 56 agrega: «tres hinc enascuntur philosophiae partes, quarum una de Deo, altera de anima humana, tertia de corporibus seu rebus materialibus agit». WOLFF define así las partes de la filosofía: «Ea pars philosophiae, quae de Deo agit, dicitur Theologia

vel metafísico en la abstracción precisiva de la materia, de tal modo que, aunque el dominio de la metafísica se extienda a todos los entes reales, por tanto, a los mencionados por Wolff, la metafísica los considerará sólo según el grado de abstracción de la materia.

§ 4. *Rasgos fundamentales del ser en general y la índole de la metafísica*

Después de las consideraciones anteriores sobre los modos de ser que estudia la metafísica es preciso analizar, en primer lugar, los rasgos fundamentales del ser en general para delimitar, posteriormente, con mayor claridad, el concepto de metafísica, porque éste ha de amoldarse a su objeto. La razón de ser es la más confusa, esto es, la más general de cuantas nociones forja el entendimiento humano, porque para designar la totalidad de los entes reales no puede albergar en sí misma rasgos diferenciados que destierren algún sector del dominio de los entes reales. En esta confusión estriba su excelencia frente a los demás conceptos, que sólo ciñen un sector de la totalidad de los entes reales. En modo alguno ha de interpretarse esta confusión como falta de rigor en los contornos conceptuales o como imperfección, como si el concepto objetivo de ser en general, en cuanto designa a su objeto, no fuera lo suficientemente preciso; antes, al contrario, el concepto objetivo de ser en general encierra a éste en un marco lo suficientemente bien dibujado como para que, en primer lugar, resalte el radical abismo que media entre el ser y la nada, la contraentidad por antonomasia, y, en segundo lugar, para que se distinga de los demás conceptos de entidades reales en general, porque el ser no es un ente. Atendiendo al ser desde la perspectiva de los entes y entidades abstractas, el concepto de ser en general se antoja confuso, omniabarcante y, a la vez, difuso. Y, sin embargo, considerado en sí mismo, y mirando al ser en general, es un concepto tan claro y distinto como lo puedan ser los demás; más aún, en la medida en que refleja lo entendido por él, es absolutamente perfecto (I 1, 30).

Al ser en general le corresponde la contractibilidad a los modos inferiores de ser, según la cual el ser se va haciendo más expreso en cada uno de ellos. No hace falta la composición del ser con el modo de ser contraído, porque en éste se incluye ya aquél. Si no se incluyera el modo

naturalis (§ 57). «Pars philosophiae, quae de anima agit, psychologia a me appellari solet» (§ 58). En efecto, WOLFF es el creador de este término: «Pars denique philosophiae, quae de corporibus agit, Physica salutatur» (§ 59) (en otros lugares, *cosmologia*).

de ser, se seguiría el absurdo de que éste sería distinto del ser en general. En realidad, la abstracción precisiva del ser en general no cercena el ser de sus modos, como si realizase un corte real; sino que, sencillamente, abstrae el ser de las diferencias que constituyen los distintos modos: perseidad, ser en otro, deidad, y los modos de los géneros supremos (II 6, 10), incluyendo a éstos sólo implícitamente o en potencia. El concepto de ser es, pues, susceptible de concreción en los conceptos inferiores, en los que lo llevan incluido.

La generalidad del concepto de ser no puede confundirse con la generalidad del género o del universal, porque la diferencia que divide el género en dos especies diversas no está incluida en éste. Así la diferencia racionalidad no pertenece de suyo al concepto genérico animal, porque hay animales racionales e irracionales. Cuando la animalidad recibe la diferencia racionalidad, surgen dos especies en el género animal: animal racional y animal irracional. El género muestra una indiferencia con respecto a la diferencia específica, pero también una aptitud de especificarse. Por el contrario, el concepto de ser no recibe diferencia alguna distinta de él —pues, entre otras cosas, esta diferencia no sería real— que lo haga dividirse en sustancia y accidente: «ratio entis includitur in omnibus substantiis et omnibus partibus earum, et in omnibus accidentibus et in omnibus modis positivis realibus.» (II 5, 16). Se llama transcendente al ser porque se encuentra de modo íntimo en todos los entes y en los géneros primariamente diversos. En cada género supremo: perseidad, ser en otro ... se constituye el ser por sí mismo y no por composición con diferencias que advengan al ser: «sed se ipsis habent diversitatem in propriis ac determinatis naturis, quamvis etiam habeant imperfectam similitudinem in ratione entis.» (II 6, 12). Los géneros supremos, que son por identidad simple, convienen en ser, pero no añaden nada nuevo a éste a modo de diferencias específicas, porque si así fuese, entre otras cosas, la diferencia sería un género supremo, y así hasta el infinito. Esta transcendentalidad demuestra su extrema simplicidad.

Es el concepto de ser el primero que concibe el entendimiento humano, porque antes de conocer qué sea cada uno de los entes que se ofrecen al entendimiento en la experiencia cotidiana se ha de tener una noción de ser, mediante la cual el entendimiento pueda descubrir entes²⁹. Esta noción es anterior ontológicamente tanto al ente finito como al infinito, porque la semejanza ha de ser anterior a concebir el modo con-

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, art. 1.

creto de la finitud y el de la infinitud, lo cual no significa que el ser en general sea «una entidad real», es decir, un ente cronológicamente anterior a Dios y a las criaturas o a los géneros supremos (I 1, 13). Esto es así, porque el ser pertenece intrínsecamente al ente finito y al infinito.

Destáquese, por último, el rasgo de la inmaterialidad, sobre cuya importancia dentro del concepto de ser hemos incidido antes. Suárez insiste en este punto repetidas veces tanto para aquilatar mejor la preeminencia de este concepto y la excelencia de la abstracción precisiva total como acceso privilegiado al ser en general, cuanto para delimitar, con precisión, el dominio de la metafísica separándolo del dominio de la física, que es la sustancia material. El ser en general es inmaterial, así como sus propiedades y causas, sin olvidar las razones de sustancia y accidente, y Dios; incluso la razón de materia es de por sí inmaterial. La inmaterialidad del ser es proporcional a su inteligibilidad, cuyo grado mínimo lo tiene la materia prima (I 2, 13). El conocimiento en general es de suyo inmaterial, el conocimiento metafísico lo es en grado máximo.

De estos rasgos del ser se desprenden algunas caracterizaciones de la metafísica. Del último se siguió la inmaterialidad suma del conocimiento metafísico. La confusión y contractibilidad del ser indican que la metafísica tiene el dominio máximo, por abarcar a la totalidad de los entes, como objeto material, delimitado por su objeto formal, el ser en general, el cual, al contraerse a los inferiores, inaugura regiones del ser, de las que ha de ocuparse la metafísica como ciencia fundante de razones que otras ciencias habrán de recoger de ella para abordar el estudio de esas regiones sólo esbozadas en sus rasgos metafísicos generales. La transcendentalidad del ser indica inequívocamente el rango de supremacía que le corresponde a la metafísica sobre las demás ciencias, por más que éstas sean autónomas en cuanto a su objeto, en modo alguno una prioridad cronológica, comoquiera que es harto conocido que las ciencias positivas se desarrollan sin el concurso de la metafísica. Una cosa es que el concepto de ser sea el primero de los conceptos y los principios inmediatamente derivados de él también lo sean, y otra cosa muy distinta es que la reflexión científica sobre tal noción hasta llegar a la estructuración de conocimientos metafísicos se alcance sólo después cronológicamente.

C/ Tarragona, 21.
28045 Madrid.

JORGE USCATESCU BARRÓN

GENESIS Y APOCALIPSIS DE LA TECNICA

RESUMEN: El proceso de hominización y de humanización, y la supervivencia misma del hombre, ha sido indisoluble del desarrollo de la técnica como medio cultural de adaptación al medio. Cada sistema tecnoeconómico entra en juego con el ecosistema, extendiéndose e intensificándose hasta alcanzar un punto crítico de rendimientos decrecientes o de esquilma de los recursos. ¿Qué está ocurriendo con nuestro sistema tecnológico industrial? El artículo pone de relieve cómo *esta tecnología* y el tipo de sociedad que implica, por la destructividad ecológica, la tecnocracia política y la tecnologización epistemológica que les son inherentes, están conduciendo a nuestra especie al borde del colapso.

Filósofos y antropólogos pensaron en la capacidad técnica como rasgo distinto, exclusivo, del ser humano. Ligaron sus poderes con los de la racionalidad propia de nuestra especie. A ella le atribuyeron una eficacia casi mágica para la creación de un mundo humanizado mediante el trabajo. Esperaron de ella la salvación terrestre, o el ocio para cultivar el espíritu. ¿Qué decir hoy de tales interpretaciones? ¿Podemos confirmarlas? Trataré de dar un apretado repaso a la historia, las ideas y los supuestos implicados al hablar de la técnica.

1. TÉCNICA EN EL PROCESO DE HOMINIZACIÓN

La idea de «técnica» es polivalente. Si, de forma elemental, entendemos por técnica el empleo inteligente de algún útil extrasomático para la solución de un problema o la consecución de un objetivo, entonces el reino animal está plagado de especies con habilidades técnicas, comenzando por algunos peces o por insectos como las hormigas. Para usar herramientas no hace falta un gran cerebro. Hay pájaros que utilizan piedras para romper la cáscara de huevos de avestruz. Diversos mamíferos utilizan ocasionalmente objetos para rascarse, despiojarse, machacar, extraer, defenderse...

Entre los primates subhumanos, los monos y simios muestran una gran pericia manual en el manejo instrumental de objetos. Los chimpancés, por ejemplo, en Tanzania, preparan una fina ramita, la introducen por el orificio de un termitero, aguardan un tiempo para que las termitas la muerdan, luego la sacan con cuidado y se comen el exquisito bocado.

También fabrican una especie de esponja con un puñado de hojas masticadas durante un rato; este tipo de esponja les sirve para empapar agua de beber, para secarse, asearse o limpiar a las crías. Los chimpancés adaptan palos y piedras para sus propios fines, fabricando palancas, martillos, yunques, ganchos, armas y proyectiles. Esto demuestra que «los chimpancés son capaces de desarrollar la habilidad de fabricar y utilizar herramientas» (Harris, 1989: 39; véase Mosterín, 1993: 45-62); significa que no sólo usan instrumentos, sino que también los construyen. Hay en ellos inteligencia, invención técnica, aprendizaje y transmisión social.

En la genealogía de la familia homínida, los primeros australopitécinos, con un nivel intelectual similar al de los chimpancés, pero con las manos ya liberadas por el avance en la postura erguida y la bipedación, desde hace unos 5 crones (el *cron* equivale a un millón de años), seguramente desarrollaron la fabricación y uso de algunos útiles en su modo de vida cotidiano. El manejo de herramientas y la diferenciación de las manos evolucionaron como rasgos conjuntos, interrelacionados, que se potenciaban (seleccionaban) recíprocamente, en el contexto de la adaptación a una nueva dieta, compuesta de alimentos más terrestres que arbóreos y procurados en parte fuera de la selva, tal vez como carroñeros.

Selección natural y selección cultural de «Homo»

El siguiente paso es la emergencia del género *Homo*: «La selección natural favoreció a los individuos que aprendieron antes a fabricar las mejores herramientas, que tomaron las decisiones más inteligentes sobre cuándo usarlas y que podían optimizar la producción con arreglo a los cambios diarios o estacionales de la cantidad o disponibilidad de los alimentos de origen animal y de origen vegetal» (Harris, 1989: 53). El resultado de esta selección es sin duda *Homo habilis* (1,9 crones), cuyo cerebro, en comparación con el australopitécino, llega a ser un 50 ciento mayor. Al parecer, los protohumanos no superaron gran cosa a los australopitécinos, en el plano técnico. Su cultura es la olduvaiense (la primera del Paleolítico inferior, entre hace 2,5 y 1,5 crones), cuyos toscos artefactos de piedra abarcan un escaso repertorio: hachas talladas por una sola cara, martillos, raederas de lasca, punzones y protobifaces.

Con la aparición de la especie *Homo erectus* (desde hace 1,6 crones, en Africa), cazador avezado y dominador del fuego, llega la cultura achelense, caracterizada por instrumentos mejor tallados a partir de núcleos de

piedra: hachas de mano bifaces, lascas retocadas, cuchillas, etc., que fueron perfeccionándose con el tiempo. Esta cultura se mantuvo hasta hace unos 200.000 años. De manera que los *presapiens*, con un cerebro mayor, siguieron utilizando técnicas achelenses.

El *Homo sapiens neandertalensis* (150.000-60.000 años) desarrolló la cultura musteriense (Poleolítico medio), de talla lítica más cuidada: preparaban los núcleos de sílex para extraer lascas, luego perfiladas para producir hasta 60 útiles diferentes. Con todo, el ritmo de evolución técnica era todavía sumamente lento.

Los fósiles más tempranos del hombre moderno, *Homo sapiens sapiens*, datan de hace unos 130.000 años. Su genoma —que es el nuestro— hizo presente el cerebro, el aparato fonador y la capacidad cognoscitiva y técnica que nos distingue a los humanos actuales. Sin embargo, no se dieron innovaciones técnicas y culturales con respecto al neandertal (con el que existió en paralelo durante milenios) hasta hace 35.000 años. A partir de entonces, se suceden las culturas perigordienne, auriñacienne, solutrense, magdaleniense, propias del Paleolítico superior. Los artefactos de piedra, madera, hueso, marfil y asta alcanzan un acabado inédito y una variedad enorme; se fabrican objetos decorativos y aparecen artes pictóricas.

En el proceso de hominización, la selección natural no actúa sola, sino que la técnica y la cultura en su conjunto añaden un nuevo factor de selección que, a la larga, premia a los genotipos más humanos, a los individuos con un cerebro más grande y complejo. Aunque en líneas generales hay una correlación entre el registro fósil de las especies y el registro de útiles técnicos, hemos observado que la evolución biológica y la evolución cultural no van del todo sincronizadas. Y es que la programación *genética* (codificada en los genes) y la programación *cultural* (información aprendida, codificada en el sistema nervioso) no se derivan la una de la otra. La especie más avanzada hereda en principio la misma cultura que, como factor de selección, favoreció su propia emergencia, y sólo más tarde la nueva especie alumbra innovaciones culturales y técnicas. El potencial cultural genéticamente determinado, o posibilitado, se muestra siempre mayor que las formas culturales actualizadas de hecho. El caso más claro es el *sapiens sapiens*: aparecido en el contexto paleolítico medio, va luego, con independencia de los cambios genotípicos, configurando las culturas del Paleolítico superior, y del Neolítico y de todas las civilizaciones antiguas y contemporáneas.

Técnica, cultura, trabajo

De lo expuesto se desprende que nuestra naturaleza biológica está indeterminada y abierta a los logros de la cultura y que ésta no está precontenida en los genes, sino que es obra de invención, aprendizaje, transmisión social. Lo que denominamos técnica no es sino un componente del sistema cultural. No existe aislada, sino integrada en los procesos de trabajo, llamando así a la intervención de la sociedad humana en la naturaleza, en orden a la producción (en principio) de lo necesario para satisfacer las necesidades sociales. La energía humana de los trabajadores, conectada a un aparato técnico de saberes/instrumentos, actúa sobre materias primas o ya elaboradas para producir bienes y servicios... La articulación de estos elementos se conoce como «modo de producción» económico. Según unos, la clave del modo de producción está en el progreso técnico (Lewis Morgan, Leslie White, Marvin Harris). Para otros, también son clave las relaciones de producción, es decir, la forma de dividir el trabajo y organizarse los trabajadores (Marx). Lo que parece irrefutable es que el trabajo no puede reducirse a una mediación técnica absolutamente independiente de la manipulación humana. La técnica nunca puede ser totalmente autónoma, por muy automatizada que se conciba: alguien programa y controla al robot. Y la manipulación humana jamás es aséptica, sino que está supeditada a la organización social, a los poderes.

2. REVOLUCIONES TÉCNICAS Y EVOLUCIÓN ANTROPOSOCIAL

Marvin Harris subraya cómo nuestros antepasados *sapiens* modernos traspasaron un umbral crítico de «despegue cultural», a la vez lingüístico, técnico, organizacional, simbólico. Desde la emergencia del *Homo sapiens sapiens*, «la base genética para el aprendizaje rápido y la comunicación simbólica alcanzó un punto crítico de 'despegue'. Desde entonces, la abrumadora pluralidad de cambios culturales surgió como un hecho enteramente independiente de cambios en las frecuencias de genes, y el ritmo del cambio cultural excedió con creces el ritmo del cambio genético» (Harris, 1988: 186). La cultura evolucionó cada vez más con arreglo a sus propios principios de selección, con sus incertidumbres y determinismos propios. El ritmo de innovaciones y acumulación de rasgos culturales se aceleró; se desplegaron funciones específicamente sociales y psicológicas; se sentaron los principios de la ciencia, el arte, la re-

ligión. A partir de entonces, prima la selección cultural sobre la natural. El modo de vida, de conducta y pensamiento presenta una incesante variabilidad, sometida al filtro de la fuerza selectiva de la selección cultural, cuyo criterio estriba en la eficacia para satisfacer las exigencias o potencialidades de la naturaleza humana, eficacia visible en los beneficios que reporta a la vida del grupo social. Todas las nuevas técnicas están sujetas a esa contrastación selectiva.

Revolución neolítica

Hace unos 10.000 años, se produjo la transición hacia la revolución neolítica. Surgieron sistemas culturales basados en nuevas técnicas tocantes a la domesticación de plantas y de animales. Sociedades de recolectores-cazadores transformaron su economía, implantando la agricultura, o la ganadería. Alcanzaron gran eficiencia los medios de transporte, los útiles para fabricar herramientas y para el abastecimiento. El hombre neolítico perfeccionó la pulimentación de la piedra, el hilado y tejido, la alfarería y cerámica, la construcción de viviendas, la navegación, el arte. Los poblados llegaron a hacerse sedentarios y crecieron demográficamente. La organización interna se complejificó.

Las causas del Neolítico parecen estar en una *crisis* en el sistema de producción de alimentos, por agotamiento de la caza mayor y la recolección de vegetales silvestres. El cultivo de cereales fue la solución. Pero el aumento demográfico obligó a ampliar las tierras de cultivo, a introducir el regadío, a establecer el comercio, con lo que se incrementó aún más la población. Los habitantes de Oriente Medio se multiplicaron por 30 entre hace 10.000 y 6.000 años. La mejora inicial del Neolítico desembocó en un empeoramiento: nivel más bajo de nutrición y salud, menos ocio y menor esperanza de vida que en el paleolítico superior. Se agudizó la competencia por los recursos básicos, sobrevinieron guerras y se formaron los sistemas políticos de jefatura.

La llamada *revolución urbana* fue la salida. La necesidad de organizar el regadío artificial en gran escala, a partir de grandes corrientes fluviales, la necesidad de regular el comercio y de centralizar el control militar dieron origen a la aparición de núcleos burocráticos, la estratificación social y el Estado incipiente. Las primeras ciudades (a nivel de civilización) se levantaron en Mesopotamia, hace cerca de 6.000 años. Los logros tecnológicos que aportan las artes básicas de la civilización son: la metalurgia del bronce, el ladrillo cocido y el arco de mampostería, el

torno de alfarero, el vehículo de ruedas, el barco de vela, la escritura, el calendario, las unidades de peso y medida, y los rudimentos de las matemáticas. Además, el mercadeo, las clases sociales, la institucionalización del Estado y de la religión.

Causas de la revolución industrial

La siguiente inflexión de primera magnitud que se suele marcar es la de la *revolución industrial*. Producida en Europa, no puede considerarse un logro en exclusiva europeo. La tecnología moderna sentó sus primeras bases ya en las culturas paleolíticas olduvaienses, a partir de las cuales se sigue una cadena ininterrumpida de evolución técnica, desde los útiles líticos a las máquinas más complicadas del presente. Los descubrimientos y esfuerzos de innumerables pueblos, la mayoría hoy desaparecidos, fueron desarrollando a lo largo de milenios las herramientas y conocimientos que han posibilitado la era industrial. El ritmo de innovación, desesperadamente lento durante el Paleolítico, se aceleró con el Neolítico y aún más con la revolución urbana. Europa, donde no hubo ningún foco prístino de civilización, se benefició de toda esta herencia.

Desde el 9000 al 500 a. C., Europa era una región tecnológicamente atrasada; los centros del progreso tecnológico se encontraban en Egipto, Anatolia, Mesopotamia, el Valle del Indo y China. El inventario de cultivos básicos de Europa —trigo y cebada— fue importado de pueblos no europeos. Asimismo, los animales de transporte y tiro de Europa —caballos, bueyes y asnos— fueron domesticados por primera vez fuera de Europa. El inventario arquitectónico de Europa —ladrillos cocidos, piedra tallada, el arco— también se componía de importaciones. Todas las técnicas metalúrgicas y químicas básicas de Europa tuvieron su origen en el Oriente Medio. Tanto los recipientes de cerámica y vidrio, como los útiles de bronce, hierro y acero se inventaron fuera de Europa. Lo mismo cabe decir de ruedas, engranajes, tornillos, palancas, poleas, bombas, taladros, pistones, prensas, fuelles, hornos y telares. También las carretas, los carros y los barcos de vela fueron inventos no europeos. Y, por supuesto, también lo fueron el alfabeto, la escritura, los libros, el calendario y los principios básicos de aritmética, álgebra, geometría y astronomía (MARVIN HARRIS, *Introducción a la antropología general* [1971]. Madrid, Alianza, 1981: 366).

Sólo con Grecia y Roma comenzó Europa a aportar innovaciones científicas y técnicas. Durante la Edad Media se perfeccionaron los molinos movidos por el agua o por el viento. El reloj constituyó el invento más importante y más complejo de la era preindustrial. Pero, en el siglo XVI,

la técnica europea no superaba aún los logros alcanzados por la tecnología china, india o persa.

Es la revolución industrial la que confirma el decisivo despegue tecnológico de Europa. En la revolución industrial, se suelen distinguir tres fases tecnológicas, caracterizadas cada una por nuevos inventos maquinistas y energéticos:

1.^a) Tecnología *semimecanizada* (1750-1830): máquina de vapor, energía carbonífera, nuevas técnicas agrícolas, manufactura del hierro, maquinaria textil.

2.^a) Tecnología *mecanizada* (1850-1919): maquinaria agrícola, industria del acero, producción química, ferrocarril, navegación, energía eléctrica, motor de gasolina y automóvil.

3.^a) Tecnología *automatizada* (desde 1945): energía nuclear, electrónica, cibernética, teleinformática, automatización. La fuerza de trabajo se ha ido cualificando, cada vez más especializada y fragmentada, en función de la producción industrial, que pasa a ser el sector predominante de la economía. El aparato productivo se agiganta a escala planetaria, mundializando también los mercados.

Al recapitular todo el recorrido de la evolución técnica, subrayamos esquemáticamente: No existe etapa pretécnica del hombre, como no es posible un hombre precultural. Cultura y técnica son coextensivas con la humanidad. Las diferencias estriban en que los humanos *paleolíticos* no producen sus medios de subsistencia, sino que recogen o capturan lo que produce la naturaleza silvestre (utilizando técnicas de recolección y caza); el tipo de intercambio entre ellos es recíproco. Por su parte, los humanos *neolíticos* hacen producir para ellos a la naturaleza, mediante el cultivo de plantas y la cría de animales, y aplican una fórmula de intercambio recíproco o redistributivo. La agricultura y la ganadería constituyen, hasta hoy, los mayores inventos de la historia humana, pues aportan la base alimenticia de todas las civilizaciones, incluida nuestra sociedad industrial. Con el advenimiento de los humanos *civilizados* se dispara la especialización tecnoeconómica; el ser humano se desdobra en dos clases: los que hacen producir a la naturaleza para sí y para otros, y los que no hacen producir a la naturaleza sino a otros humanos sometidos. Se va imponiendo un tipo de intercambio redistributivo estratificado, y luego el intercambio mercantil.

Los modos de producción (asiático, africano, esclavista, feudal, etc.) varían combinando el sistema técnico con la organización sociopolítica,

adaptándose en un contexto ecológico y demográfico dado. Los orígenes del industrialismo, el capitalismo y la democracia parlamentaria se sitúan en la crisis desencadenada por la intensificación del modo de producción señorial, que forzó a introducir nuevas tecnologías y máquinas (cfr. Harris, 1977: 231-234), y en la acumulación de capitales engrosada por el saqueo colonial (Lévi-Strauss, 1973: 294-299). Hoy, el núcleo duro del capitalismo lo forma el complejo interactivo de capital-ciencia-tecnología, reforzándose entre sí para elevar ilimitadamente la tasa de beneficio (más que para la redistribución de la riqueza o para el bienestar de la gente).

3. TÉCNICA Y TECNOLOGÍA RECONSIDERADAS

Como parte de la infraestructura de todas las sociedades humanas, la técnica se ha definido como el conjunto de útiles y prácticas «empleados para incrementar o limitar la producción básica de subsistencia, en especial la producción de alimentos y otras formas de energía, dadas las restricciones y oportunidades provocadas por una tecnología específica que interactúa con un hábitat determinado» (Harris, 1988: 158). La génesis de la técnica se vincula evolutivamente —como hemos visto— con la resolución de problemas de subsistencia. Una técnica siempre forma parte de un proceso de trabajo y de un modo de producción determinado. La técnica, la herramienta y su uso suponen invención, hallazgo o descubrimiento, por la inteligencia humana, de los medios que alcanzan determinados objetivos. Sin embargo, una vez abierta esa posibilidad inventiva, los objetivos perseguidos instrumentalmente acaso ya no coincidan estrictamente con la satisfacción de las necesidades humanas.

En su *Filosofía de la cultura*, y en consonancia con su definición un tanto idealista de la cultura, Jesús Mosterín define la técnica como «información» práctica transmitida por aprendizaje social: una información consistente en una serie de «instrucciones estandarizadas» contenidas como un programa ejecutable inscrito en el cerebro. En cuanto información, debe, según él, distinguirse de su «puesta en práctica» mediante acciones concretas, así como de los «objetos resultantes» de tales acciones y del «grupo o corporación social» que posee ese saber hacer y lo aplica. La información de una técnica se transmite y aprende socialmente de manera explícita, como un saber, o bien por imitación. Y aquí encaja la distinción entre técnica y tecnología: «La técnica es la información

práctica propiamente dicha. La tecnología abarca no sólo la técnica, sino también el contexto de conocimiento que la explica y justifica; no sólo el cómo, sino también el qué y el porqué» (Mosterín, 1993: 122). Es decir, la tecnología incluye, además de la información práctica —saber cómo hacerlo—, la información descriptiva o teórica, la explicación científica. Lo problemático de esta definición está, a mi modo de ver, en el carácter neutro, aséptico, puramente instrumental y carente de «información valorativa» con que se presenta la técnica. Igualmente me parece cuestionable la unilateral concepción informacional e ideal, que hace consistir la cosa en su representación mental, separada de su praxis real. ¿En qué queda una técnica sin la habilidad manual, sin los soportes de herramientas y máquinas, sin los imprescindibles recursos disponibles en el entorno? La técnica se corresponde, ante todo, *in actu* con la acción técnica (indisociable de la idea), y consiste en esa acción al menos tanto como en la idea inherente. Es verdad que, para el humano, no hay técnica sin información cultural (aspecto genotípico), pero esta información está actualizada en la ejecución técnica (aspecto fenoménico: su existencia concreta). Además, la técnica permanece objetivada, siquiera parcialmente, en los productos y artefactos resultantes.

Otros filósofos pensaron que la técnica vino a liberar al hombre de servidumbres naturales. José Ortega y Gasset, en su *Meditación de la técnica* sustenta la idea de que el hombre ahorra esfuerzo, a fin de emplear el «esfuerzo vacante» en desplegar sus «infinitas posibilidades». Gracias a la técnica, «vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él inventa a sí mismo» (Ortega y Gasset, 1939: 334). El sentido de la técnica está fuera de ella —escribe—, en proporcionarle ocio al hombre «para poder vacar a ser sí mismo». Porque al hombre le cumple un «destino extranatural» (p. 346), y la «vida humana» se cifra en lo que trasciende la realidad natural y va en pos del deseo. Esta meditación sobre la técnica adolece, no obstante, de ciertos puntos flacos. Por supuesto, cualquier actividad técnica es ya un quehacer no dado naturalmente, sino perteneciente a la cultura. Pero cabe argüir que el destino del hombre, estando como su origen en la cultura, es siempre biocultural; de modo que resulta poco acertada esa ruptura o autonomía que evoca el calificativo «extranatural» aplicado a la condición humana. Por otro lado, el «sí mismo», la identidad humana, radica primeramente en la naturaleza biológica, genética, como ser vivo, lo que implica una fundamental heteronomía. Toda autonomía autoconsciente de la razón y del deseo es a la vez dependiente. Por

tanto, entiendo que el sentido de la técnica está ante todo en lograr la subsistencia de los humanos, su adaptación al medio, su supervivencia en última instancia, y no tanto en proporcionarle tiempo de ocio para infinitas tareas extranaturales. Hoy se diría que los humanos, en lugar de cultivarse en ocio, andan confinados en el bárbaro subdesarrollo de sí mismos, mientras que es la tecnología la que se ha lanzado a explorar sus infinitas posibilidades. En cuanto a la creencia de que el progreso tecnológico libera más tiempo es desmentida por los hechos, si hablamos en términos globales. No hay que dejarse llevar de optimistas apariencias, señalando que donde antes se fabricaban unos cientos de ladrillos ahora se fabrican cientos de miles (¿a qué costo?, ¿en qué relación con la necesidad social?). Salvo para las élites privilegiadas que han vivido parasitarias del trabajo ajeno, el tiempo libre disponible no ha ido en razón directa con el desarrollo técnico, sino más bien al revés. La realidad es que no vaca más el obrero industrial que el cazador paleolítico: las sociedades recolectoras-cazadoras, para cubrir sus necesidades, trabajan un promedio de 8 horas a la semana; mientras que los trabajadores de las sociedades industriales trabajan 40 horas semanales. Tampoco es cierto que la *productividad* aumente siempre con el avance técnico, a pesar de que se haya dado un incremento de la *producción* (en la cantidad de energía per cápita al año). Al efectuar el cálculo de la ratio entrada/salida, la eficiencia energética ha crecido si se tiene en cuenta solamente el trabajo humano directo; pero si, para calcular la eficiencia, tenemos en cuenta las otras fuentes de energía suplementarias, resulta que, pese a los avances tecnológicos, se está dando un rendimiento decreciente en la producción alimentaria. De manera que, en un sector tan estratégico como la producción de alimentos —por muy inverosímil que nos parezca— la eficiencia energética actual es *menor* que en el Neolítico, debido a la cantidad de trabajo indirecto requerido. Creer otra cosa no pasa de ser un sueño falaz, contrario a los datos fehacientes.

Hay otra meditación más singular, sobre la esencia metafísica de la técnica, a cuyo análisis ha dedicado un profundo artículo Pedro Cerezo (1990). Simplificando mucho por mi parte: Martin Heidegger retrotrae el atributo de la técnica a la φύσις en cuanto ésta aparece como *poiesis* productora del ser; a su vez esa φύσις reclama a la τέχνη para poner de manifiesto su poder. Ahora bien, la técnica moderna toma la iniciativa ejerciendo violencia a lo superpotente, hasta alcanzar una exhaustiva disponibilidad de la naturaleza, a la que desintegra como objetivo, desde un saber que concibe lo que produce y viceversa, prescribiendo a la cosa

lo que ha de ser, sin límite alguno. De esta guisa se da la «des-ocultación del ser de la cosa» como «una forma del acaecer de la verdad». Tal es el «destino» del ser al hombre, conforme al cual «no es la técnica una acción instrumental al servicio del hombre, y en cierto modo, bajo su control y dirección, no es un 'a priori' antropológico, sino histórico/ontológico, en el que se encuentra yecto» (Cerezo, 1990: 37). Es como si la técnica fuera el modo como el ser dispone del hombre para su propio desvelamiento: totalitarismo del ser escondido tras la postulada omnipotencia de la técnica. Así, para Heidegger, «la técnica es la metafísica consumada»; la explicación por las causas últimas preconice e incuba lo que la disponibilidad técnica lleva a cabo y verifica; la verdad de la metafísica se muestra como «onto-tecnología» (p. 39). La técnica constituye, pues, la esencia de la metafísica, no un instrumento antropológico, sino un dispositivo de la desocultación del ser o la autogeneración de lo absoluto. Presupone Heidegger que la subjetividad europea es la humanidad universal y que la técnica occidental es sin más *la* técnica, y que ambas han llegado a su consumación:

En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, llega a su punto de apogeo el subjetivismo del hombre, para luego establecerse e instalarse en la llanura de una uniformidad. Esa uniformidad pasará a ser luego el instrumento más seguro de la dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se disuelve completamente en la objetividad que le es conforme (HEIDEGGER, 1950: 67-68).

A pesar de todo, las interrogantes surgen en el mismo autor: ¿Es la ciencia y la técnica la única medida de la estancia del hombre en el mundo? ¿Esa esencia técnica, en el fondo enigmática, misteriosa, es el único modo de manifestación del ser? ¿No se destruye no ya el humanismo, sino el propio porvenir de la humanidad? ¿Es posible volver a la perdida experiencia originaria de la *poiesis*, recuperando la acción expresiva y estética? ¿Cabe armonizar la explotación técnica industrial del mundo y su habitabilidad? No se encuentra en Heidegger ninguna respuesta clara, salvo «balbuceos» o «barruntos», que sólo emplazan a esperar a ver qué pasa: «Sólo un dios puede salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso» (citado en Cerezo, 1990: 61). A las postre, lo que paradójicamente parece desvelar la esencia de la técnica es más bien la *nada* que no el ser. Caracterizada la técnica como «violencia», no se plantea discriminar entre

lo constructivo y lo destructivo, no analiza tendencias, ni las relaciones con el poder político. Heidegger pone tanto énfasis en que el hombre está dispuesto por la técnica de la que dispone, como por un *fatum* metafísico, que no marca la diferencia entre el inexorable determinismo natural y el carácter incierto de la técnica como creación cultural. Adjudica al dispositivo técnico del hombre la misma ineluctabilidad natural, y a su progreso, como destino, una explotación ciega de todas las posibilidades, sin límite para la disponibilidad, es decir, sin parar mientes en la aniquilación de órdenes autónomos en el plano cósmico, biológico y antropológico. La omnipotencia atribuida a la técnica termina finalmente en la absoluta impotencia; el pregonado alumbramiento de la verdad conduce a una tiniebla de silencio. Da la impresión de que el casi críptico dialecto del filósofo se extravía en su nebulosa, y uno, después de haberlo seguido en sus viajes elucubratorios de idea en idea, comprueba que ha perdido el tren de aterrizaje. No deja de tener su lógica que acabe exclamando «sólo un dios puede salvarnos». Ese agnóstico suspirar por una nueva epifanía nos desvela hasta qué punto el rey está desnudo.

La violencia técnica no es reducible al impacto físico o a la descomposición de un sistema organizado, generando desorden y entropía, ni a la antagónica fuerza que hace emerger organizaciones más complejas, sino que exige una consideración desde la óptica de un juicio moral sobre el uso del saber/poder en todos esos supuestos.

Ambigüedad del progreso tecnológico

Al hablar del progreso tecnológico, hay que remontarse a la civilización auspiciada por Descartes, cuando proponía «una ciencia que nos haga amos y poseedores de la naturaleza». Comenzó con la máquina del siglo XVI, la formación de la ciencia moderna en el siglo XVII, y la primera revolución industrial en el siglo XVIII. Una corriente del pensamiento ilustrado, desde Condorcet y Adam Smith a Comte y a Marx, lo interpretaba optimistamente como el incesante desarrollo de las fuerzas productivas, a través de sucesivos estadios históricos estructurados, que iba a desembocar en una era de abundancia para toda la humanidad. Era la promesa de la nueva religión de salvación terrestre. Pero la línea del desarrollo económico y social ha sido mucho más quebrada, discontinua, sinuosa (cfr. Lévi-Strauss, 1973: 294-299). Y no sabemos hasta qué punto el desarrollo de las fuerzas productivas comporta al mismo tiempo desarrollo

de las fuerzas destructivas. Sólo recientemente vamos cobrando conciencia de esto.

En primer lugar, el uso de una determinada tecnología puede considerarse positivo o negativo, según se encuentre supeditado a un *ethos* constructivo o, por el contrario, deletéreo. La diferencia reside en el *telos* respectivo, que se mueve en la incertidumbre y sólo se va explicitando en los resultados: un *telos* incuba un proyecto de convivencia y civilización mundial sostenible, universalizable, con valor de supervivencia biosférico y de calidad de vida humana para todas las poblaciones de la especie. El otro manifiesta la falta de finalidad humana, o su imposible durabilidad, o su inviable generalización, o su más inmediata destructividad.

En segundo lugar, los efectos deletéreos pueden deberse no sólo a un mal uso de una tecnología dada, sino a esa misma tecnología en sí. No es ya que los fines sean malos, son malos ya los medios. Ciertas tecnologías productivas llegan a volverse fundamentalmente destructivas, cuando producen objetos del todo superfluos, nocivos, que contaminan los elementos naturales, que esquilman los recursos renovables, que provocan también disgregación social y miseria para otros. ¿No es tecnología para la destrucción la mayor parte del complejo industrial-militar, la fisión nuclear, la fabricación de armamento químico, biológico, bacteriológico, radiológico?

Cabe preguntar en qué medida es inherente a la megamáquina industrial contemporánea el carácter destructivo, ya por su intrínseca estructura, ya por sus productos principales o sus subproductos. Esta pregunta requeriría una respuesta pormenorizada, cuantificada, para la que sin duda existen hoy instrumentos de medición. De hecho, cada vez conocemos más datos. En términos globales, es fácil señalar algunos síntomas representativos de nuestra situación —y que posiblemente suscitarán en nosotros la angustia, el ahogo que sigue a la frustración de la omnipotencia proyectada en la tecnociencia—. Desde la alta política a la vida cotidiana repasemos algunos hitos significativos:

Cuatro siglos de hegemonía mundial de Occidente, caracterizados por grandes progresos, sobre todo en el arte de la guerra y la destrucción; cientos de culturas implacablemente masacradas; sólo en la segunda guerra mundial, más de 60 millones de seres humanos inmolados.

Desde Hiroshima hasta ahora, el dispositivo de guerra nuclear, encerrando en sus ojivas la destrucción total asegurada, delata lo más terrorífico de ese desarrollo técnico. La llave de la ofensiva atómica, que los presidentes de las superpotencias custodian celosamente, controla y expre-

sa la potencia omnímoda de aniquilación. Pero, al mismo tiempo, está proclamando el estruendoso fracaso en la línea de convencer por la razón y construir un mundo humano.

La energía petrolífera, procedente de yacimientos que tardaron 600 millones de años en formarse, se consumirá/despilfarrará en tan sólo un siglo y medio, en beneficio casi exclusivo del club de países industrializados, sin que haya disponibilidad para el 80 por ciento restante.

La agricultura tecnologizada ha elevado enormemente la producción de alimentos, pero el número de muertos a causa del hambre en el mundo (más de 40 millones cada año) sobrepasa las cotas de las edades más sombrías de la historia.

La industria automovilística es un gran invento: los automóviles nos llevan rápido al trabajo y a casa, y de vacaciones. Pero a la vez corroen la ciudad, atestan todas nuestras calles, envenenan el aire que respiramos, recalientan la atmósfera. Al cabo del año matan a 200.000 personas, Y a cada uno de nosotros, aparte el riesgo de un siniestro, nos va lentamente minando la salud. Algún día nos conducirán al hospital y, por último, un coche fúnebre transportará los restos mortales al cementerio. Tal es la ambivalencia de la técnica.

Los omnipresentes medios de comunicación, en especial la televisión, traen y llevan por todo el globo palabras e imágenes. Pero han venido a estorbar la comunicación propiamente humana y a sumir a cada persona en una soledad y un individualismo deshumanizadores. La repetitiva visualización de sórdidos y violentos mundos imaginarios convierte ese doble manipulado de lo que verdaderamente existe en motivo de diversión evasiva, desmoralización, paralización, desertificación mental.

Podríamos continuar mencionando ambivalencias de la cibernética, la robótica, las nuevas tecnologías, preguntándonos por su lado oculto.

El denominado «progreso» ha sido para una minoría del 20 por ciento, a costa del descalabro de todos los demás. Las promesas de la revolución tecnocientífica han resultado falsas promesas para el conjunto de la humanidad. Las técnicas realmente operativas han sido y son un instrumento del poder de los poderosos y de los pocos que alcanzan a gozar de sus productos más refinados; han sido y son el mecanismo para lograr la acumulación de beneficios, sin que importe que sea mediante aplicaciones productivas o destructivas. Para las capas medias (entre las que nos encontramos) suponen un medio para satisfacer las necesidades impuestas por el sistema. Pero para la inmensa mayoría es apenas un sueño imposible, que interfiere el cada día más difícil empeño por subsistir.

La cruda realidad es que el llamado desarrollo tecnológico ignora con sustancialmente la destructividad social y medioambiental que conlleva o segrega. Sólo se mueve por un determinado cálculo de beneficios particulares, sin considerar las pérdidas que exporta. Ese cálculo viciado se convierte en el factor de selección determinante de lo que es un avance técnico y del sentido que realmente tiene esta tecnología. No se hace el cómputo global de costos y beneficios para la sociedad, para la humanidad, para el ecosistema, para la biosfera. No se hace, o no se tiene en cuenta. ¿Cómo extrañarse de que los efectos devastadores se acumulen también, indefectiblemente? Hasta que, un día, la montaña de los costos incontabilizados se venga encima. Porque el balance de costos y beneficios, para el conjunto de la humanidad y del planeta, parece ser, hoy por hoy, netamente negativo.

En la crisis del presente modelo tecnoindustrial, la tecnología, como la ciencia, es excesiva y a la vez insuficiente; está hiperdesarrollada, pero aún subdesarrollada con respecto a los enormes problemas que debe resolver, empezando por los que ella misma ha causado. El mundo necesita urgentemente otra técnica y otro modo de pensarla.

Mientras tanto, esta civilización científica y técnica sigue acelerando su gigantesca máquina generadora de entropía, y repartiendo pérdidas entre las poblaciones humanas empobrecidas, entre las otras especies vivas y el todo de la biosfera planetaria, como en una carrera enloquecida que, cada minuto que pasa, aleja más al sedicente progreso de aquel pacto con el Sol, que la vida terrestre firmara un día remoto, hace casi cuatro mil millones de años, y que nuestra misma especie religiosamente supo respetar durante más de cien milenios.

4. DE LA TECNOLOGÍA A LA TECNOCRACIA

Hablar de la técnica no es sólo mentar un fenómeno externo; es hurgar en algo tan íntimo a nosotros como nuestro modo de ser cultural. En la cultura, en el fondo todo es técnica, todo es *artificio* exigido por nuestra naturaleza de animal simbolizador. Lo vital del tema no es tanto la presencia irrecusable de la técnica, sino el discernimiento de qué sistema técnico nos permitirá sobrevivir y vivir como especie, como sociedad y como individuos humanos.

Crítica a la razón instrumental

El racionalismo ilustrado era humanista, conjugaba el conocimiento objetivo del mundo con una visión del sujeto humano libre y razonable, y con una creencia en el progreso como emancipador de la humanidad. Pero la posterior reducción de la racionalidad a razón científico-técnica instrumental, industrial, capitalista, burocrática, arrastra una corrupción epistemológica de la razón, una racionalización, cuyas consecuencias prácticas son antisociales, etnocidas y antiecológicas.

La razón instrumental, con su universalismo abstracto que deviene concreto por el poder técnico, es además irracional precisamente por desdenar lo irracional. Sólo conoce el cálculo y la manipulación. Desconoce la afectividad del ser humano, la idiosincrasia étnica, las necesidades sociales, la autonomía de la naturaleza.

Max Horkheimer formuló su teoría crítica a partir del análisis del tipo de racionalidad propio de la sociedad tecnocrática. Su origen está ya en la razón ilustrada, que equipara lo heterogéneo (las diferencias reales) reduciéndolo a grandes abstracciones, mientras que ella misma se comporta cada vez más, con frialdad, como cómputo manipulador, como un instrumento cuyo objetivo es el poder y el provecho. Pero «los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan. El iluminismo [la razón ilustrada] se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres...» (Horkheimer, 1969: 22). Perdida la finalidad ética, utópica y política, sólo queda la racionalidad tecnocrática, ideología que interviene para adaptar la sociedad a los requerimientos de una ciencia y técnica autonomizadas, cosificadas. La esencia de esta razón es su carácter totalitario: todo se reifica; la naturaleza y la sociedad se reducen a objeto de dominio. Se reifica el mismo espíritu del hombre, se cosifica como mero instrumento de manipulación, vacío de interioridad. Consiguientemente, también se adulteran las relaciones internas entre los hombres, e incluso las relaciones del hombre consigo mismo. El individuo, negado en cuanto sujeto autónomo, se reduce a un nudo de reacciones y comportamientos exigidos por el sistema, y es considerado como cosa, como elemento estadístico. El industrialismo reifica a los seres humanos: el pragmatismo los lanza a una actividad desenfrenada, a vivir para la producción masiva según pautas robotizadas, que se quieren hacer pasar por «naturales» y «razonables». Su lógica no es otra que la del dominio irrestricto, que despliega una

forma de «nueva barbarie»: la explotación irracional de la naturaleza y del hombre.

La crítica a la razón ilustrada y la tecnocracia va en íntima conexión con la crítica al capitalismo: «La razón ilustrada, que se ha identificado sin más con la razón científico-técnica, lleva en su seno la irracionalidad del dominio que socialmente se plasma al máximo en la forma de sociedad capitalista. El capitalismo ha pasado a ser un caso más, el más consecuente, de la sociedad irracional en los fines y racional en los medios, engendrada por la razón ilustrada» (Estrada, 1990: 133). La razón instrumental se rige por una lógica totalitaria, que sólo ve la sociedad desde el prisma de la manipulación omnímoda y el control absoluto sobre el individuo. Las libertades de las democracias liberales se vuelven ilusorias, desde que los medios masivos consiguen que las gentes interioricen los valores del sistema, abdicando de la conciencia crítica.

Por otro lado, este mismo diagnóstico lo reitera y profundiza Herbert Marcuse con sus incisivos análisis. Las capacidades científicas y técnicas de la sociedad contemporánea son mayores que nunca, pero también lo es la dominación sobre el individuo humano, reducido a un ser unidimensional, atrapado en el círculo febril de producción y consumo de mercancías industriales, determinado *a priori* por el aparato tecnológico del sistema. La tecnología ejerce el control social y tiende a ser totalitaria; se expande a todas las esferas de la vida pública y privada; se extiende por todos los continentes bajo la doble forma del capitalismo y del comunismo soviético. Contra esa razón tecnológica que se ha hecho razón política, contra semejante sociedad industrial unidimensional, «la unión de una creciente productividad y una creciente destructividad; la inminente amenaza de aniquilación; la capitulación del pensamiento, la esperanza y el temor a las decisiones de los poderes existentes; la permanencia de la miseria frente a una riqueza sin precedentes constituyen la más imparcial acusación» (Marcuse, 1954: 23). Le parece urgente un cambio cualitativo en esa «sociedad avanzada que convierte el progreso científico y técnico en un instrumento de dominación» (p. 46). Aunque él parece esperar la mutación a partir de las contradicciones internas de esa misma civilización, que abocarían a una «subversión radical de la organización y dirección predominante del progreso» (*ibidem*); puesto que —según él— la automatización de la producción material generará tal abundancia que permitirá trascender los límites del reino de la necesidad... Tal es la tesis de su obra *El final de la utopía*: la utopía ya es realizable, porque, al fin, el desarrollo tecnológico está en condiciones de solucionar

todos los grandes problemas de la humanidad, haciendo innecesaria la represión. El problema está —puede objetarse—, primero, en que toda oposición al sistema sea eficazmente integrada, amortiguada o aniquilada. Segundo, que el modelo hegemónico de progreso tecnológico resulte estructuralmente incapaz de producir para todos sin ir a la quiebra económica y ecológica, que lo colapsaría.

Mitos de la tecnocracia

La mitología encierra insospechadas enseñanzas. Pero hay ciertas mitologías, o tal vez mejor ideologías, cuya misión es ocultarnos las cosas, crear imágenes ilusorias. La civilización tecnocrática está convirtiendo nuestro mundo en un desierto tal que aquello que creemos estar viendo como viva realidad económica y política acaso no sea ya sino espejismos.

Ya se esfumó el mito leninista según el cual el monopolio estatal de la megamáquina industrial traería la desaparición de las clases sociales. Pero el mito del liberalismo y el crecimiento económico aún exhibe a sus héroes: las fáusticas multinacionales prosiguen su duelo de titanes, alardeando de gigantismo financiero, investigativo, manufacturero y mercantil, compitiendo en «tecnología punta» por la conquista del mundo. (Uno recuerda cómo, en la era de los dinosaurios, el futuro estaba reservado para unos insignificantes mamíferos...) Por sus obras los conoceremos. Al armamentismo y a las catástrofes nucleares es estúpido buscarles la ideología política: su tecnología destructiva es idéntica. Las relaciones humanas quedan supeditadas a los intereses económicos. La democracia, secuestrada por el dinero y la tecnología, tiende a degenerar en burocracia.

La tecnificación del pensamiento expulsa de su nido a los grandes mitos tradicionales, pero engendra los omnipresentes medios masivos, difusores caudalosos de mitologías efímeras, pésimas, desarraigadoras: señuelo de ideas y valores advenedizos. El tiempo libre ya no es creativo ni sirve para el cultivo de la persona, sino que también viene pautado, como forma encubierta de trabajo, por el mercado del ocio y el colonialismo cultural.

El sueño de la prosperidad y riqueza para todas las naciones se transmutó en pesadilla para el 80 por ciento de la población pobre, excluida del desarrollo industrial posible.

En su obra *Hacia el cibernántropo*, Henri Lefèbvre dedica un capítulo a los mitos de la tecnocracia. Los objetos industriales se invisten como

símbolos de prestigio y poder, cuya dictadura se impone canalizando los deseos de la gente, sin reparar en hasta qué punto pueden ser «elemento de desculturización, de destrucción por dentro del mundo civilizado» (Lefèbvre, 1971: 18). Por ejemplo, el urbanismo moderno, el automóvil y otros artefactos de consumo camuflan su irracionalidad bajo la apariencia de una racionalización técnica, aun cuando su nivel técnico sea dudoso. En esta «sociedad burocrática de consumo dirigido», como la llama, los signos de tecnicidad son manipulados por los tecnócratas, sometidos a su vez al poder, para seducir publicitariamente a los pasivos consumidores. Y lo que es más grave, tanto la derecha como la izquierda «están de acuerdo, de hecho, en una representación: el mito de la tecnocracia» (*ibidem*: 24). La técnica misma invade el pensamiento y la acción, convirtiéndose en ideología dominante, y así refuerza el cierre del horizonte de un mundo tecnificado, hasta amenazarlo de destrucción. Frente a ello, postula la necesidad de abrirle las puertas, insertando la técnica en la vida cotidiana.

Iván Illich, en libros de gran impacto (excesivamente pronto olvidados), desentraña los efectos expropiadores para la sociedad y degradantes para el medio producidos por el señorío de la herramienta sobre el hombre, impuesto por la productividad industrial. Hace ver cómo la profesionalización técnica y la institucionalización de la escuela, la medicina oficial, la construcción de viviendas, el sistema de transportes, etcétera, inhabilita a las personas, atrofia la creatividad humana, irresponsabiliza, anula la solidaridad social. La industrialización genera un simulacro de hombre, cuyas necesidades se reducen a aquello que puede ser satisfecho mediante bienes y servicios producidos industrialmente y obtenidos en el mercado: «El modo de producción industrial establece su dominación no sólo sobre los recursos y la instrumentación, sino también sobre la imaginación y los deseos» (1973: 121). Illich hace un llamamiento a «denunciar la hipertrofia cancerosa y la dominación del modo de producción industrial como la última forma de idolatría» (p. 144), y a llevar a cabo una reconstrucción convivencial: «elegir una vida austera con herramientas convivenciales» (p. 145), frente a las megaherramientas en expansión. Esta idea de «herramienta convivencial» es sumamente interesante. La convivencialidad es lo inverso de la productividad industrial; supone la libertad individual dentro del proceso de producción, en una sociedad equipada con herramientas eficaces, que están a la mano para satisfacer las propias necesidades, utilizando la propia energía personal de forma

creativa. Por su parte, también Erich Fromm (1968) rastrea las posibilidades de humanización de la sociedad tecnológica.

El tipo de técnica/herramienta resulta fundamental. Porque, sin duda, no se trata sólo de la irracionalidad de los fines (los fines del capitalismo o del totalitarismo, antisociales y antinaturales), sino de la misma irracionalidad de los medios tecnológicos, en sí mismos (en su estado actual, negativos para el hombre y el ecosistema). El problema no es sólo la subordinación de la tecnología industrial moderna a la estructura capitalista (según apunta Marcuse o Lefèbvre), sino la propia tecnología moderna como tal, con sus excesos y sus insuficiencias. En fin, la mitología tecnológica y el cientismo, «esa 'religión de los medios', a la zaga de tantas otras supersticiones del pasado, desempeña perfectamente el papel de 'opio del pueblo'» (Garaudy, 1979: 45).

Hasta hace poco, al desarrollo de las fuerzas productivas y del «progreso» se le atribuía un papel heféstico, mesiánico, pero hoy se ha vuelto ambiguo, sospechoso, hasta diabólico, en su realidad teórica y práctica. Ese progreso, que se presentaba como salvador de la humanidad, nos muestra ahora el rostro del verdugo. La máquina tecnológica, mediadora entre hombre y naturaleza no sólo ha prostituido esta relación, sino que pone en peligro mortal a ambos.

Evidentemente nadie pretende estigmatizar ni la técnica en general ni todas las técnicas utilizadas en la sociedad industrial. Se trata de llamar la atención sobre el hecho de que el aparato tecnológico del modo de producción industrial, base del capitalismo tecnocrático, *no es o ha dejado de ser adaptativo para la especie humana*. Pues no es sostenible ni generalizable. Los mitos del industrialismo de los siglos XIX y XX han muerto.

Inviabilidad del sistema industrial

Más de uno se preguntará si no será una hipérbole retórica esa afirmación de que el modo de producción industrial de nuestras sociedades desarrolladas, por su propia estructura tecnológica, ha dejado de ser no ya justo, sino viable. Ya he señalado, más arriba, algunos contrastes alarmantes entre logros y descalabros de una misma técnica. Cada vez son más numerosos los informes y estudios científicos globales que aportan datos concluyentes y contundentes: por ejemplo, los informes al Club de Roma (King, 1991; Mesarovic y Pestel, 1974; Meadows, 1972); los del Worldwatch Institute; *El mundo en el año 2000*, de la Administra-

ción norteamericana (Barney, 1981); el *Informe sobre el desarrollo humano 1992*, de la ONU.

Un primer argumento puede ser lo nociva que es la lógica interna de un sistema económico y político basado en el control de la técnica por el dinero, cuyo objetivo no es sólo producir bienes y servicios, sino, ante todo, incrementar la posesión de dinero, a fin de tener siempre más y poder comprar cada vez más. La producción está subordinada al mercado, y el mercado a la obtención de la tasa de beneficios más alta posible. El mayor prestigio va aparejado a la mayor acumulación de riqueza. Así, «el capitalismo provoca, inevitablemente, desigualdades acusadas en la riqueza, cimentadas en la propiedad o el acceso diferencial a los recursos y a la infraestructura de la producción» (Harris, 1988: 326). La producción de pobres es consustancial a este sistema tecnopolítico, y correlativa a la lógica de la acumulación. Pero ese lanzarse a un aumento ilimitado de los beneficios mediante un aumento ilimitado de la producción tropieza con una contradicción: la producción no puede incrementarse indefinidamente, pues la naturaleza es limitada: «La rentabilidad de la producción no puede expandirse indefinidamente. Todo incremento de la cantidad de tierra, agua, minerales o plantas empleados en un proceso productivo específico por unidad de tiempo constituye una intensificación» (Harris, 1977: 238), y la intensificación productiva conduce inevitablemente a la disminución del rendimiento, a la caída del beneficio y, en consecuencia, al empeoramiento del nivel de vida. Sólo el cambio tecnológico constante permite mantener la intensificación. ¿Hasta cuándo? Porque también hay límites absolutos e irreversibles.

Detengámonos un momento a examinar el mecanismo de la disminución del rendimiento por causa de la intensificación. El conjunto de los recursos naturales y el clima, con una tecnología concreta de producción, fijan el límite de producción de energía, que a su vez determina el máximo de población que se puede mantener. En principio, dada una tecnología, se puede aumentar la producción ampliando el área productiva (cultivando nuevas tierras, al mismo ritmo), a lo que se llama *expansión* del sistema. O bien, haciendo que trabaje más gente, o que trabajen más horas o más rápido: esto es la *intensificación*. Como los recursos son finitos, todos los modos de producción acaban enfrentándose a estos problemas. Una veintena de civilizaciones acabaron hundiéndose por estas causas. Pero, antes, el colapso fue siempre regional. Ahora, por primera vez, la amenaza se plantea a escala planetaria. La expansión no puede continuar sin fin (al topar con los últimos límites de la tierra cultivable).

La intensificación puede ser la solución sólo durante un tiempo, hasta que empieza a causar un «daño irreversible» (por ejemplo, el agotamiento del suelo o de recursos no renovables), y entonces se llega al «punto de los rendimientos decrecientes» (cfr. Harris, 1988: 272-273), es decir, cada vez se produce menos por unidad de esfuerzo empleado. A partir de ahí la producción puede mantenerse o incluso seguir creciendo, claro que a un costo cada vez mayor, que propenderá a hacerse insostenible. La respuesta suele ser la innovación tecnológica y las nuevas fuentes energéticas, cuyos costos, sin embargo, pueden volver a magnificarse.

Si la evolución cultural y técnica ha llevado consigo un crecimiento en la cantidad de energía producida *per capita*, no es ya tan evidente que la eficiencia productiva haya crecido con el industrialismo, si contabilizamos todos los gastos energéticos requeridos para la producción.

La producción alimentaria es la base del mantenimiento de toda civilización. Pues bien, la agricultura mundial está en crisis productiva; no hay más tierras disponibles; la revolución verde en países del Tercer Mundo ha fracasado; se ha traspasado el punto de rendimientos decrecientes: «se comprueba que los avances en la tecnología han producido un decrecimiento de la eficiencia de la producción alimentaria; así lo demuestran los enormes *inputs* de energía que caracterizan a los sistemas agrícolas industriales» (Harris, 1988: 287). Por ejemplo, «hoy se emplean en Estados Unidos 2.790 calorías de energía para producir y ofertar una lata de cereales que contiene 270 calorías. En la actualidad la producción de carne requiere déficits energéticos aún más prodigiosos: 22.000 calorías para producir 100 gramos, que contienen las mismas 270 calorías que la lata de cereales» (Harris, 1977: 253). La producción ganadera puede ser tan contraproduktiva como para necesitar entre 7 y 10 gramos de proteína cereal por cada gramo de proteína animal obtenida, siendo prácticamente equivalente el valor nutritivo de una proteína y otra. Algo parecido ocurre con la pesquería oceánica, donde el índice de eficiencia productiva se ha reducido a la mitad, pese a la intensificación y la innovación tecnológica, y donde la cantidad total de pescado capturado se ha estancado, en poco más de los 70 millones de toneladas, desde 1970.

La deforestación del planeta es tal que, desde 1880, se han talado más del 60 por ciento de los bosques existentes, sobre todo los tropicales (para beneficio de los países ricos). Estamos llegando a un umbral crítico.

La sequía y la escasez de agua dulce es grave en numerosas regiones muy pobladas, cuyo desarrollo agrícola e industrial, sólo por esta escasez, es ya impensable. Los países industriales (el 20 por ciento) consumen

enormes cantidades y subproducen mayor volumen de aguas residuales contaminadas que el conjunto de los subdesarrollados (el 80 por ciento).

La producción de petróleo y gas no sólo ha traspasado el punto del rendimiento decreciente, sino que se efectúan estimaciones sobre cuándo se agotarán los yacimientos conocidos y los que previsiblemente se descubrirán. Tal vez en veinte o treinta años empiece a escasear. Todavía hoy la base energética de la civilización industrial se apoya fundamentalmente en la petroquímica. Y no hay sustitutivo disponible. Para los pobres no podrá haber siquiera petróleo. Queda nítidamente claro que la tecnología petrolífera no es universalizable.

Las centrales nucleares desarrolladas el último medio siglo constituyen la mayor «monstruosidad tecnológica» engendrada por la sociedad industrial, al decir de algunos altos directivos dimisionarios (de la General Electric). Sólo son explicables por su vinculación militar y por un afán de lucro a toda costa, digno de ser tipificado como delito de lesa humanidad. Ya en 1974, el segundo informe al Club de Roma demostraba la absoluta inviabilidad de la «panacea nuclear» como alternativa energética. Dejando aparte la ruina financiera que supondría esa alternativa nuclear y que ni siquiera habría combustible (por lo reducido de las reservas mundiales de uranio), está sin resolver el problema de las miles de toneladas de residuos (algunos de los cuales tienen una vida radiactiva de 25.000 años); además los accidentes graves son a la larga inevitables (no olvidemos Harrisbourg en 1979 y Chernóbil en 1990).

Los restantes recursos minerales combustibles, no renovables, como los esquistos de petróleo y el carbón son abundantes; pero todo depende del ritmo de aumento de la tasa de consumo energético anual. Al ritmo previsible, todos los combustibles detectados hasta ahora se agotarán a mediados del siglo XXI.

Los recursos minerales no combustibles tienen una importancia crucial para la industria. Teniendo a la vista la evolución de la demanda y los yacimientos conocidos, resulta que, de ellos, flúor, plata, zinc y mercurio han entrado en fase de agotamiento total. Otros, como azufre, plomo, tungsteno, estaño, cobre, níquel, platino y fosfato mineral se agotarán en los próximos 30 años. Y otros, como manganeso, hierro, aluminio, cromo y potasio, pueden durar para entre 40 y 60 años. Depende del hallazgo de nuevos yacimientos el que estos plazos se prolonguen, nunca más del cuádruple (cfr. Barney, 1981: 344).

Es bien conocido el deterioro de los elementos, de los ríos, mares y lagos, del aire, de las tierras de cultivo, a causa de productos y sub-

productos industriales. Aun en el caso de que el daño sea reversible, la recuperación será costosa, lenta, quizá improbable. Está comprobado el paulatino calentamiento de la atmósfera, por acumulación en el aire del dióxido de carbono emitido. Como consecuencia, nos amenaza el efecto invernadero, el cambio climático, etcétera. Ciertos gases industriales están descomponiendo la capa de ozono de la estratosfera, que protege a la Tierra de los rayos ultravioleta, muy peligrosos para los seres vivos. El agujero aumenta sin cesar desde 1987. Para restaurar los niveles de ozono que había en 1990, habrá que aguardar —nos dicen ahora los científicos— hasta mediados del siglo XXI, y esto si se cumplen los acuerdos internacionales de la Cumbre de la Tierra, celebrada en Río de Janeiro en 1992.

Si todo esto lo combinamos con el crecimiento exponencial de la población mundial, los problemas adquieren la dimensión sobrecogedora que verdaderamente tienen. Mil millones de seres humanos en 1830. Dos mil, en 1920. Tres mil, en 1961. Cuatro mil, en 1975. Cinco mil, en 1986. Los seis mil están al caer. Y cada año que pasa, casi 100 millones más en el planeta, que necesitan alimento, agua, vestido, vivienda, sanidad, educación... ¿Qué les ofrece la civilización industrial? Las doctrinas ultraliberales lo han comprendido muy bien: se refieren —con un cinismo lacerante— al 80 por ciento de la población de América Latina y África catalogándola como «masa sobrante», no incorporable al mercado mundial.

Los datos de la crisis tecnoeconómica y tecnoecológica están ahí ante nuestros ojos, si queremos ver. Este sistema de producción industrial, fundado en una errónea explotación de la naturaleza, funciona ya escamoteando su decadencia. Tal vez consiga contar con alguna prórroga adicional, pero su suerte está echada. El incremento de consumo energético por habitante, que era hasta ahora la medida del progreso, debiera considerarse ya una mala noticia, pues representa un paso adelante hacia el borde del precipicio.

Lamentablemente, las líneas de horizonte profetizadas por Jacques Attali, de un mundo organizado en torno a dos grandes «espacios dominantes» (el «espacio del Pacífico», y el «espacio europeo»), con su respectiva periferia, como nueva forma de cultura y mercado emergente, es muy dudoso que lleguen a abrir el «largo período de abundancia» auspiciado. El mismo autor reconoce que, en los mismos centros hegemónicos «esa nueva forma del orden mercantil es peligrosa para la especie humana: sustituye actos vivientes por artefactos, transforma la naturaleza en mercancía, amenaza con hacer del propio hombre un producto en serie; ahonda el abismo entre nómadas de lujo y nómadas de miseria»

(Attali, 1990: 33). ¿Hasta cuándo aguantará la «periferia»? ¿Cuánto soportará la naturaleza?

Esta tecnología y las «nuevas tecnologías» que acuden a reforzarla constituyen la herramienta de la autodestrucción de la civilización industrial. El círculo vicioso de intensificación-crisis-cambio tecnológico energéticamente más costoso sólo retrasa un tiempo el colapso y la era de calamidades planetaria, en tanto dure, primero, la posibilidad de transferir costos a la periferia, succionando de ella recursos, energéticos, capital, mano de obra y cerebros; y segundo, la factibilidad de exportar entropía al ecosistema sin que éste se desplome.

Por lo tanto, no es ya que las nuevas tecnologías, en manos de las multinacionales, despojen a los individuos y a naciones enteras de la autonomía económica, es decir, de la facultad de producir por sí mismos lo necesario para satisfacer sus necesidades básicas (la técnica, que, en un primer momento, dotó a los grupos humanos de medios eficaces para satisfacer sus necesidades y adaptarse al medio, luego, en su último avatar, monta el aparato que expropia, cada día en mayor medida, a casi todos los seres humanos de tales medios). Tampoco es sólo que la mayoría de los países no dispongan de energía y recursos, ni de la tecnología, ni de la capacidad financiera, ni del nivel de formación requeridos para la industrialización. Es que, si todos los países consumieran petróleo en la misma proporción que lo gastan las naciones industriales, todo el petróleo del mundo se agotaría antes de fin de siglo. Si todos los países consumieran madera como las naciones ricas, ya se habrían talado todos los bosques. Si todas las sociedades utilizaran el automóvil como las más ricas, moriríamos por envenenamiento de la atmósfera. Si todos gastaran agua, minerales y metales en la misma proporción que los que más, no habría para todos. ¿Cómo se podría universalizar la civilización industrial?

La expansión mundial de *esta tecnología* resulta del todo inviable, por su imposibilidad material, puesto que el intento arrastraría consigo la devastación ecológica irreversible del planeta.

Ante la inviabilidad del modelo actual, al que no le cabe universalización sino sólo una generalización destructiva, la cuestión es hacia qué modelo tecnológico ir. No hay salida real de la crisis sin la sustitución de la cultura y la tecnología industrial por otra que sea viable. Habría que dar preferencia al uso de recursos renovables, cuyo ciclo natural es imprescindible respetar, y dar preeminencia a energías inagotables, del sol, el viento, las mareas...

Dado que el sistema tecnocientífico e industrial de Occidente no es universalizable (por sus presupuestos mismos tanto como por sus resultados), esto significa que la pretendida civilización mundial, incoada por el colonialismo europeo, no puede basarse en el correspondiente pensamiento del Occidente europeo, tal como soñaran Husserl, Heidegger y tantos otros que confundieron su provincianismo cultural con lo universal. Si a la metafísica de Europa, a su «idea», a su «subjetividad», a su «humanidad», le es conforme —como se lucubra— el moderno sistema tecnoindustrial, neocolonial, militar y mercantil, hoy imperante, entonces la humanidad real y la posibilidad de una civilización planetaria quedan fuera de esa falsa totalidad.

De igual manera que los orígenes de las revoluciones técnicas siempre fueron deudores de las confluencias y el mestizaje cultural, hoy y mañana los avances científico-tecnológicos que llevarán a superar la crisis actual se deberán, de nuevo, a las aportaciones de sabios de muy diferentes nacionalidades, con tal que logren romper la camisa de fuerza tecnocrática y responder a las demandas urgentes de medios basados en tecnologías adaptativas, ecológicas y convivenciales.

5. EPISTEMOLOGIA DE LA TECNOLOGÍA

Como ya he dicho, la técnica no puede pensarse aislada, sino inserta en un proceso de trabajo y un modo de producción. La clave del trabajo productivo no es sólo la técnica; está también en la organización social, en las relaciones de producción. Frente al enfoque simplificador que otorga toda la causalidad sociocultural a la técnica (Lewis Morgan, Marvin Harris), es necesario, para atenerse mejor a la complejidad de lo real, pensar las estrechas relaciones entre técnica y organización; pues «sabemos que hay un vínculo que va de la ciencia a la técnica, de la técnica a la industria, de la industria a la sociedad, de la sociedad a la ciencia, etc.» (Morin, 1982: 77). Hay un empujamiento de retroacciones recursivas. De hecho, la selección de una línea de investigación o de una tecnología responde normalmente a una opción económica y política. Lo típico de la tecnocracia es ocultar esas opciones (el poder) bajo capa de «técnica». Pero toda técnica concreta, siendo una cuestión evidentemente técnica, implica una dimensión noética y ética, por cuanto comporta un tipo de conocimiento y unos fines humanos, unas consecuencias prácticas, de orden sociológico y ecológico.

Tecnologización de la epistemología

Edgar Morin sostiene que el circuito entre ciencia-tecnología-industria polariza, sobre todo, la idea de manipulación. La ciencia occidental, como ciencia empírica, diseñó medios de manipular para verificar y así hallar el conocimiento verdadero. Pero este bucle *manipulación* $\rightleftharpoons$ *verificación* provoca socialmente «una inversión de finalidad, es decir, cada vez más se verifica para manipular» (Morin, 1982: 79). Comienzan siendo manipulados técnicamente los objetos naturales, por una idea de emancipación humana, pero el propio hombre acaba siendo manipulado por el hombre. Con esta tecnología, «la manipulación de las cosas necesita el sometimiento de los hombres a las técnicas de manipulación» (*ibidem*). Más aún, la tecnificación ha invadido el pensamiento, hasta infiltrarse en la misma epistemología. En nuestra civilización, cada vez se aplica más la «lógica de las máquinas artificiales», los «esquemas tecnológicos» y la cibernética, no sólo a la producción, sino a la vida social, a la concepción del mundo y del hombre. Como la máquina artificial no tolera el desorden, no se regenera, no se reproduce, sólo aplica un programa, su modelo resulta simplista para entender la vida, la sociedad y el hombre: «el gran problema de toda organización viviente y de la sociedad humana sobre todo, es que funciona con mucho desorden, áleas y conflictos (...) constituyentes claves de toda existencia y organización social. *Esto es lo que hay que intentar concebir epistemológicamente*» (p. 82).

La existencia del ser vivo, individuo, sujeto, fue dejada fuera de la racionalidad tecnocrática, como si de un residuo irracional se tratara. A la inversa, habrá que reintegrar el factor tecnoeconómico en la compleja realidad bio-socio-antropológica que somos.

La epistemología tecnologizada es propuesta erróneamente como modelo de racionalidad, cuando no constituye sino una simplificación reductora, «racionalización» demencial, generada por el proceso de autodestrucción de la razón ilustrada. La lucha contra la racionalización técnica y contra la tecnologización de la epistemología se vuelve una urgencia a la vez teórica y vital para la humanidad.

Racionalidad y racionalización tecnológica

La raíz de esa perversión de la razón que desemboca en la racionalización técnica y la manipulación generalizada se encuentra oculta en la

propia razón, capaz de volverse totalitaria, considerándolo todo, hasta los hombres, como puro objeto de dominio. Así se transmuta en «razón instrumental». La razón se vuelve «loca», como mera herramienta del poder, para justificar filosóficamente el sojuzgamiento de las otras civilizaciones y culturas (en nombre de una racionalidad seudouniversal), y para proporcionar tecnocientíficamente las máquinas de guerra y comercio con que ejercitar dominación y destrucción.

La crítica epistemológica reciente ha abierto el camino a la relativización del valor universal de la cientificidad, que siempre debe referirse a sus condiciones históricas y preguntarse por sus límites ideológicos. Toda razón absoluta, autosuficiente y clausurada ha de ser rechazada racionalmente. Lo real excede siempre a lo racional. La razón es evolutiva, debe permanecer abierta a la complejidad de lo real, debe autocriticarse, autosuperarse, saber despojarse incluso de los paradigmas que le sirvieron de apoyo.

Roger Garaudy, a propósito de la ciencia y las técnicas que en los tiempos modernos nos prometieron la omnipotencia, habla de la «barbarie occidental», y la atribuye al deslizamiento de la razón hacia un «racionalismo lisiado», cuyo mayor exponente es el cientismo. Analiza cómo este cientismo procede a una serie de reducciones y obedece a una serie de postulados: «Una racionalidad puramente analfética, parcial, esterilizada y esterilizante no retiene más que un fragmento de nosotros mismos y arroja a las tinieblas exteriores a sus 'luces' todo lo que da sentido y alegría a la vida» (Garaudy, 1979: 49). No pretende descalificar la ciencia, sino relativizar cada ciencia, poniendo al descubierto sus postulados. La ciencia occidental se caracteriza como un conocimiento separado de la sabiduría, que es la reflexión sobre los fines: «De esta separación —escribe— nació el 'racionalismo lisiado', fundamento del embrutecimiento cientista y tecnocrático, que, por no reconocer sus postulados y su dependencia de una concepción global del hombre y sus fines, se ha convertido a sí mismo en su propio fin» (p. 51). La revisión severamente crítica de la filosofía y la ciencia europeas que realiza Garaudy le lleva a formular la conclusión radical de que no será posible reencontrar la plenitud del hombre y su trascendencia sin romper con nuestra cultura occidental y emprender un auténtico diálogo de civilizaciones.

La verdad es que lo racional se define insuficientemente por la consistencia lógica y la contrastación empírica, por cuanto a ellas se les escapa y porque de ellas derivan manipulaciones técnicas destructivas para la vida. En efecto, lo racional de la razón debe incluir el «éxito vital»

(Rupert Riedl: biología del conocimiento), el valor de supervivencia. Y aun algo más, la apertura a una vida con un sentido que trascienda el humanismo antropocéntrico y egocéntrico. Como en la «moral de los mitos», encomiada por Lévi-Strauss, deberíamos colocar «el mundo antes que la vida, la vida antes que el hombre, el respeto a los otros antes que el amor propio» (última página del tercer tomo de *Mitológicas*).

Si la revolución neolítica se fundó en la domesticación de la naturaleza, de plantas y animales útiles a la supervivencia humana, la actual crisis exige la *domesticación de la tecnología*, como si dijéramos, la selección cultural de aquellas especies de saberes y técnicas susceptibles de ser útiles para la supervivencia de la biosfera terrestre y, en ella, del hombre. Nadie en su sano juicio propugna la vuelta, por lo demás necia y terrorífica, a una era paleotecnológica (recordemos el genocidio perpetrado por Pol Pot y sus jemerres rojos en Camboya, en los años 70); pero sí el controlar técnicamente las técnicas destructivas, superar el presente infradesarrollo tecnocientífico, desarrollar tecnologías tanto más avanzadas cuanto más ecológicas y más éticas. En medio de la crisis, la técnica, suficiente para traernos la perdición, es aún más necesaria para evitárnosla; pero no le confiemos nunca no ya la salvación, sino ni siquiera la solución de nuestros problemas cotidianos, que debe estar por principio en nuestras manos.

Nosotros, hombres del crepúsculo industrial, no seremos los únicos en comprender que las reificaciones del deseo en productos fabricados en serie acaban frustrando, y que no todas las carencias se satisfacen técnicamente. Ante condiciones y dilemas semejantes, mucha gente por doquier optará por salidas similares, que tal vez prosperen mejor si se da una toma de conciencia. Aunque lo cierto es que las sociedades humanas cruzaron los umbrales más importantes de la evolución cultural sin que nadie tuviera clara conciencia de lo que estaba pasando. Nos encontraremos más allá del infortunio cuando, refundiendo de nuevo técnica y arte en un nuevo arte de vivir juntos, hayamos reemplazado la solipsista bulimia de objetos industriales por una austeridad convivencial, que todavía hoy ilusoriamente reputamos indeseable y antieconómica.

OBRAS CITADAS

- ATTALI, JACQUES:
1990 *Milenio*. Barcelona, Seix Barral, 1991.
- BARNEY, GERALD O.:
1981 *El mundo en el año 2000. En los albores del siglo XXI. Informe técnico*. Madrid, Tecnos, 1982.
- CEREZO GALÁN, PEDRO:
1990 «Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger», *Taula* (Baleares), núm. 13-14: 31-63.
- ESTRADA DÍAZ, JUAN ANTONIO:
1990 *La teoría crítica de Max Horkheimer*. Granada, Publicaciones de la Universidad.
- FROMM, ERICH:
1968 *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*. México, FCE, 1970.
- GARAUDY, ROGER:
1979 *Appel aux vivants*. París, Seuil.
- HARRIS, MARVIN:
1977 *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona, Argos Vergara, 1978.
1988 *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza, 1991.
1989 *Nuestra especie*. Madrid, Alianza, 1991.
- HEIDEGGER, MARTIN:
1950 *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada, 1950.
1962 *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen, Neske.
- HELLER, AGNES:
1983 «La nueva tecnología y la vida cotidiana», *El País*, Madrid, 3 abril.
- HERSKOVITS, MELVILLE J.
1952 *Antropología económica*. México, FCE, 1974.
- HORKHEIMER, MAX:
1935 *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
1947 *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur, 1973.
1969 *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sur, 1971.
- ILlich, IVAN:
1973 *Energía y equidad*. Barcelona, Barral, 1974.
1973 *La convivencialidad*. Barcelona, Barral, 1974.
- KING, ALEXANDER (y BERTRAND SCHNEIDER):
1991 *La primera revolución mundial. Informe del Consejo al Club de Roma*. Barcelona, Plaza y Janés, 1991.
- LEFÈBVRE, HENRI:
1971 *Hacia el cibernántropo. Una crítica de la tecnocracia*. Barcelona, Gedisa, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE:
1973 *Antropología estructural [dos]*. México, Siglo XXI, 1979.
- MARCUSE, HERBERT:
1954 *El hombre unidimensional*. Barcelona, Seix Barral, 1969.
- MEADOWS, DONELLA H. (y otros):
1972 *Los límites del crecimiento. Informe al Club de Roma*. México, FCE, 1972.
- MESAROVIC, MIHAJLO (y EDUARD PESTEL):
1974 *La humanidad en la encrucijada. Segundo informe al Club de Roma*. México, FCE, 1975.

- MORGAN, LEWIS H.:
1877 *La sociedad primitiva*. Madrid, Ayuso, 1975 (3.ª).
- MORIN, EDGAR:
1982 *Ciencia con consciencia*. Barcelona, Anthropos, 1984.
- MOSTERÍN, JESÚS:
1993 *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ:
1939 «Meditación de la técnica», en *Obras completas*, t. V (317-375). Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- WHITE, LESLIE A.:
1949 *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Buenos Aires, Paidós, 1964.

Departamento de Filosofía.
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Granada.
Campus de Cartuja.
18011 Granada.

PEDRO GÓMEZ GARCÍA
Universidad de Granada

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

JORNADAS SOBRE FILOSOFIA

Filosofía hoy:

ATREVERSE A PENSAR

La pregunta sobre el papel de la Filosofía ha sido algo consustancial a su propia Historia. Hoy, entre otras muchas cuestiones, el diferente lugar que ocupará la Filosofía en la Enseñanza Secundaria, obliga a pensar de nuevo en su futuro, en su espacio y lugar posibles.

Las Jornadas tienen como objetivo reactualizar los interrogantes sobre la función de la Filosofía en nuestro tiempo y sociedad.

Martes, 24 de octubre de 1995:

h- l

— *La edad de la Filosofía.*

— **Filosofía para niños.** F. García Moriyón.

— **Filosofía en la Enseñanza Secundaria.** L. M.^a Cifuentes.

— **La Filosofía en las Universidades Europeas. La significación actual de la Historia de la Filosofía.** M. Maceiras.

— Modera: A. Hortal.

— Coloquio.

Jueves, 26 de octubre de 1995:

— *Filosofía y Ciencia.*

J. Echeverría, D. Gracia, C. Cañón.

— Modera: J. Gómez Caffarena.

— Coloquio.

Miércoles, 24 de octubre de 1995:

— *Filosofía y Política.*

A. Cortina, A. García-Santesmases, A. Hortal.

— Modera: A. Villar.

— Coloquio.

Viernes, 27 de octubre de 1995:

— *El papel del intelectual.*

Preside: J. L. Aranguren.
J. Muguerza, J. Gómez Caffarena.

— Coloquio.

Sede de Alberto Aguilera, 23. El inicio de las mesas redondas será a las 5 de la tarde. Asistencia libre y gratuita.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

¿ES WITTGENSTEIN UN PENSADOR ANTROPOCENTRICO?

I. PRELIMINARES

La cuestión que es motivo de mi reflexión y que encabeza este pequeño ensayo es intencionadamente equívoca. Su ambigüedad no gira tanto en torno a la respuesta que entre líneas se lee afirmativa, como respecto a quién es el sujeto de mi imputación de antropocentrismo: si se trata del L. Wittgenstein de carne y hueso al que me estoy refiriendo o si es a su obra, a sus escritos, al pensamiento que nos ha legado. Pretendo deshacer esta ambigüedad acerca de quién es el sujeto de mi acusación, cuál es su alcance y sus consecuencias. No obstante debo anticipar que curiosamente se dirige hacia el ser humano y no hacia el filósofo.

Si somos justos con la reflexión wittgensteiniana sobre el lenguaje, considero que la pregunta crucial para aproximarse al problema del antropocentrismo no puede ser, desde luego, cuáles son los rasgos que definen al sujeto de la psicología, sino mejor quiénes son los individuos respecto de los cuales usamos nuestro vocabulario psicológico cotidiano y cuáles son las presuposiciones implícitas cuando llevamos a cabo este tipo de prácticas. Ambos puntos de vista, el ontológico y el semántico, constituyen dos posiciones paradigmáticas en los enfoques filosóficos acerca de los fenómenos psicológicos, pero enfrentadas. No obstante, este enfrentamiento es productivo desde el punto de vista filosófico en la medida en que nos ofrece un contrapunto de la posición wittgensteiniana, desde y con respecto al cual establecer semejanzas y diferencias. La filosofía de la mente que va a servirme de patrón de contraste es el dualismo cartesiano y especialmente su peculiar forma de antropocentrismo, uno que yo voy a calificar de «metafísico».

II. EL ANTROPOCENTRISMO CARTESIANO

La tesis fundamental del antropocentrismo metafísico cartesiano podría formularse diciendo que sólo del hombre¹ es posible decir que piensa, esto es, bajo el *cogito* del famoso *dictum* cartesiano sólo puede caer un ser humano, sólo los hombres de entre los seres naturales poseen estados psicológicos, sólo de *nosotros mismos* sabemos con certeza que tenemos una mente. Lo importante en esta ocasión es, por un lado, desarrollar cuáles son las razones que aduce Descartes para justificar este privilegio ontológico y epistémico del hombre por encima del resto de las criaturas y de los artefactos y, por otro, explicitar con qué modelo de ciencia convive esta noción de «sujeto humano» y el *status* del discurso desde el que se *defiende* este antropocentrismo. Una de las claves para responder a estas cuestiones se encuentra, sin lugar a dudas, en la doctrina cartesiana de las facultades, que se encuentra indisolublemente emparejada a su concepción del alma.

El empleo metodológico de la duda ejercido por Descartes en las *Meditaciones metafísicas*² arroja la luz necesaria para comprender el contexto filosófico en el que este filósofo diseñó su peculiar forma de entender la mente. Es bien sabido que el problema radical al que se enfrentó el cartesianismo fue la demostración de la falsedad del escepticismo. Pero, la oferta escéptica de la suspensión del juicio que inhabilitaba el desarrollo del conocimiento y de su aplicación a la vida cotidiana, resultaba cuando menos incoherente con el nacimiento y progresivo desarrollo científico de la época. Quizás ésta fue una de las razones que motivó a Descartes a dirigirse a la búsqueda de un receptáculo de incorregibilidad y autoevidencia que proveyese al conocimiento humano de un fundamento incontrovertible, que lo dotase de criterios de verdad indiscutibles. Los atributos epistémicos (su claridad y distinción ante una mirada atenta) con los que se manifestaba el pensamiento (sensación, juicio, deseo, voluntad, imaginación, emoción, etc.)³ a pesar de la demoledora duda cartesiana convertían al *cogito* en el mejor y único candidato para cumplir este papel frente al escepticismo. La fuerza metodológica de estos atributos epistemológicos del sujeto entendido fundamentalmente como pensamiento es tal que permiten considerarlos como criterios de certeza *metafísica*, como la piedra angular desde la cual justificar la existencia de Dios (3.^a y 5.^a Meditaciones) y del mundo sensible (5.^a y 6.^a Meditaciones).

¹ Es evidente que solamente piensa el hombre de entre los seres materiales. El hombre es una realidad ciertamente peculiar puesto que en él se dan al unísono mente y extensión; esto le configura como el único ser en el que el pensamiento se «materializa», se acomoda a los atributos de la corporeidad humana.

² Abreviaré así el título completo de esta obra cartesiana a lo largo de la exposición.

³ Resulta casi una obviedad remitir a la 2.^a Meditación cartesiana, puesto que es un lugar tópico; a pesar de ello son muy interesantes los comentarios de Descartes respecto a la facultad de pensar en las págs. 26-27, sobre todo por lo que concierne al hilo de mi exposición posterior.

La exacerbación en el aprovechamiento de estas virtualidades epistemológicas del *cogito* es tan grande, desde mi punto de vista, que el hombre adquiere la apariencia de un espíritu desencarnado⁴, de una realidad ontológicamente escindida (física y mental a la vez) pero que, sin embargo, reconocemos unida de modo natural⁵. Por exigencias epistemológicas se exageran las capacidades psicológicas humanas y se las niega *stricto sensu* al resto de las criaturas animales. Pero, ¿por qué? ¿acaso los animales para Descartes no sienten, no tienen sentimientos? Y ¿qué hay del entendimiento? ¿acaso no nos entienden los animales, no se entienden entre sí? La respuesta sería ambigua: sí, pero no —podría decirnos Descartes— y requiere una aclaración de otro punto obvia sobre qué es sentir, que nos explicará la respuesta cartesiana no sólo acerca de la posesión de esta facultad por parte de los animales sino también acerca del resto de ellas.

⁴ Es obvio que ésta es una afirmación exagerada e incluso provocativa, pero solamente pretende poner de manifiesto el intelectualismo del pensamiento cartesiano. No obstante, es evidente la íntima relación del cuerpo y el alma en el dualismo interaccionista y que es consonante con los conocimientos de la ciencia natural de la época que poseía Descartes y de los que era propulsor y divulgador. Prueba de ello es la importancia concedida al aporte de los sentidos a nuestros contenidos de conciencia o ideas al decir:

«pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento calor, he juzgado hasta el presente que esos sentimientos procedían de ciertas cosas existentes fuera de mí». (R. Descartes. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 33).

Incluso llega a afirmar que algunas facultades no pueden operar sin el concurso de nuestro cuerpo. Significativo es el pasaje de *El tratado del hombre* página 98 o este otro donde dice Descartes:

«No veo ninguna dificultad en comprender que las facultades de imaginar y de sentir pertenecen al alma a causa de que son especies de pensamientos; pero sin embargo, no pertenecen al alma sino en cuanto unida al cuerpo, ya que éstos son clases de pensamientos sin los cuales puede concebirse el alma totalmente pura.» (A-T, III, 479, 10/16.)

⁵ Cuerpo y alma son ontológicamente de dos tipos bien diferentes; no obstante, sabemos de un modo natural que están íntimamente ligados pero sin perder cada uno su identidad. Reconocemos de modo natural nuestro cuerpo como propio, como formando parte intrínseca de nuestra individualidad, quizás porque tenemos un acceso privilegiado a sus sensaciones y afecciones y no a los de los demás, dice Descartes:

«Tampoco me faltaba razón para creer que este cuerpo (al que por cierto derecho especial llamada «mío») me pertenecía más propia y estrictamente que otro cuerpo cualquiera. Pues, en efecto, yo no podía separarme nunca de él como de los demás cuerpos; en él y por él sentía todos mis apetitos y afecciones; y era en sus partes —y no en las de otros cuerpos de él separados— donde advertía yo los sentimientos de placer y de dolor.

Más cuando examinaba por qué a cierta sensación de dolor sigue en el espíritu la tristeza (...), no podía dar razones de ello, a no ser que la naturaleza así me lo enseñaba; pues no hay, ciertamente afinidad ni relación algunas (al menos, a lo que entiendo) entre la excitación del estómago y el deseo de comer (...).» (R. Descartes. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 64.)

En las coordenadas de una concepción mecanicista del mundo como la que sostiene Descartes, la sensación tiene dos modalidades. En tanto que proceso físico, la sensación es el resultado del impacto del mundo sobre un órgano sensorial, que da lugar a una serie de conductas *mecánicas*. Este es el tipo de sensibilidad de los animales, una sensibilidad que *no permite alteraciones* de los patrones naturales que conectan los estímulos externos con las respuestas. La sensación, en esta acepción, queda configurada como un mero dispositivo mecánico, que *no accede* ni siquiera a la *conciencia*.

Es evidente, sin embargo, que somos conscientes de que estamos sintiendo algo, si bien es natural reconocer que este tipo de sensibilidad es radicalmente diferente de la anterior, puesto que incorpora un elemento que deviene crucial para caracterizar al *cogito*: el reconocimiento de un *contenido representacional* de la sensación, la conciencia de que nuestra idea es una idea de algo, de que nuestra imaginación mental refiere a cosas externas. En este sentido, dice Descartes que «los animales no ven como nosotros», esto es, «sintiendo o pensando que ven» (A-T, I, 413, 15/16). Es otro conocidísimo pasaje explicita las razones de la diferencia, además de desvelarnos el segundo elemento constitutivo de las facultades cognitivas que aleja aún más la posibilidad de que los animales posean estados mentales propiamente dichos, dice así:

«De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de «idea»: como cuando yo me represento un hombre, una quimera o el cielo o un ángel, o Dios mismo. Otros además tienen otras formas como cuando *quiero, temo, afirmo o niego*; pues, si bien concibo entonces alguna cosa de la que trata la acción de mi espíritu, añado asimismo algo, mediante esa acción, a la idea que tengo de aquella cosa; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones y otros juicios»⁶.

Para Descartes el rasgo esencial del *cogito*, del pensamiento en su acepción general es su *capacidad representacional* articulada doblemente como facultad de representar objetos (sean reales o imaginados) y como modos diferentes de representación: afirmación, negación, deseo, temor, etc. En definitiva, el modelo cartesiano de la mente es un modelo básicamente *lingüístico*, que no verbal, donde se barajan contenidos proposicionales y diversas actitudes frente a esos contenidos. El lenguaje y el pensamiento son las dos caras de una misma moneda: el espíritu. El pensamiento no es solamente una especie de principio ontológico y epistemológico oculto, que se manifiesta miméticamente a través del lenguaje, sino que la *forma* de la mente⁷, la estructura que se *evidencia* en la introspección es la estructura de un lenguaje⁸, de *nuestro* lenguaje. En

⁶ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, página 33. Cursiva mía.

⁷ Y cabría preguntarse si también lo es del pensamiento divino, si el pensar de Dios está estructurado lingüísticamente sólo que su eficacia epistemológica sería mucho mayor, más bien infinita.

⁸ En la actualidad esta tesis es sostenida por algunos filósofos mentalistas, pero quien mantiene con más radicalidad que el pensamiento tiene la forma de un

consecuencia, sólo de aquellos sujetos que sean capaces de manipular representaciones, «ideas», podremos decir con propiedad —y casi me atrevería a decir que son certeza— que tienen una mente, que son propiamente sujetos psicológicos. Así, pues, el prototipo del pensar, de la racionalidad es el pensar de los hombres. Fieles a ello son las palabras del propio Descartes cuando dice «in *nostro* sentiendi modo cogitatio includitur» («el pensamiento está incluido en *nuestro* modo de sentir») ⁹.

De acuerdo con todo lo anterior puede decirse que el *cogito* cartesiano inaugura una imagen de la mente, la del fantasma en la máquina, donde se elimina la posibilidad de que otros seres naturales posean atributos psicológicos, de que tengan una mente. Sin embargo, los animales no son únicamente máquinas, sino que «realizan sus operaciones por un principio más excelente que el de la necesidad que proviene de la disposición de sus órganos; a saber, por un instinto, que nunca se encontrará en una máquina o en un reloj; que no tienen ni pasión, ni afección, como tienen los animales» ¹⁰.

Exceptuando esta salvedad, el hombre por ser el poseedor de los atributos de una sustancia no extensa, del pensamiento como la capacidad de representar y de acceder conscientemente a las propias representaciones del mundo y a las de los demás se convierte, desde un punto de vista teórico, en el paradigma epistemológico desde el que reconstruir por exceso los atributos e incluso la propia existencia divina y por defecto los del mundo sensible, no en balde el proceder cartesiano se acoge al esquema fundamentalista y, por otro lado, por el práctico, como el canon de medida desde el que ensalzar sus capacidades por encima de las de los animales y de las de otros artefactos mecánicos para, en virtud de los rasgos ontológicos y epistemológicos del *cogito*, otorgarle al hombre los privilegios del ejercicio del poder y del control sobre el resto de la Naturaleza. Este antropocentrismo cartesiano —que me permito denominar «metafísico» por su fuerte implante ontológico— es un ejemplo manifiesto del famoso «vaticinio» de Jenófanes, aunque en el contexto de la tradición monoteísta judeocristiana:

«Si los bueyes, los caballos, los leones tuvieran manos para dibujar y crear obras como hacen los hombres, los caballos representarían a los dioses a semejanza del caballo, los bueyes a la del buey, y les darían un cuerpo igual al que cada uno de ellos posee» ¹¹.

lenguaje entendido como código de reglas que operan con contenidos es J. Fodor. No otra cosa creo que significa la propuesta de un «lenguaje del pensamiento», si bien también es cierto que para este autor este lenguaje no es un lenguaje natural sino más bien un lenguaje computacional desde el que se generan todos los lenguajes naturales y gracias al cual es posible explicar nuestras capacidades cognitivas.

⁹ A-T, V, 277. Cursiva mía.

¹⁰ A-T, I, 514, 19/25.

¹¹ Frag. 15, Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 109, 3=172 KR.

III. UNA CONSECUENCIA DE LA FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA DE WITTGENSTEIN: UN ANTROPOCENTRISMO NATURALISTA

Uno de los problemas del antropocentrismo metafísico defendido por Descartes es el hecho de que no tiene en cuenta ni nuestras prácticas de atribución de estados mentales a los animales, ni la existencia de estados psicológicos como las sensaciones que no se adecúan a la estructura de las actitudes proposicionales. Al hilo de estas cuestiones se va a vertebrar la posición wittgensteiniana. Su preocupación, al contrario que la de Descartes, no es dar una solución ontológica al problema epistemológico del escepticismo delimitando perfectamente cuáles son los atributos esenciales del sujeto portador de una mente, sino que se dirige a describir nuestras prácticas cotidianas y de entre ellas especialmente el uso de predicados mentales.

Siguiendo el rastro de su propio trabajo de análisis conceptual, podemos ir desentrañando de quiénes hablamos cuando hablamos de la mente. Wittgenstein afirma en distintos párrafos de sus *Investigaciones filosóficas* (§ 286, 302, p. ej.) que predicamos estados mentales de las *personas*; es a las personas y no a los cuerpos a quienes atribuimos fenómenos mentales, por razones de diferente naturaleza y no por razones de grado. La pregunta crucial es, pues, cuáles son los criterios de que disponemos para discriminar a las personas, cuál es su peculiar naturaleza.

Una concepción pragmática del lenguaje como la wittgensteiniana, que se dibuja contra el absurdo conceptual que conllevan todos los mentalismos sea con fundamentos metafísicos dualistas o materialistas, no puede considerar certeza la posibilidad de delimitar qué individuos son susceptibles de predicación psicológica apelando a criterios internos como la posesión de un alma (§ 283, 573 *Ph.I.*¹²), o de cierta capacidad intelectual capaz de soportar peculiares estados de conciencia o atención (§ 418 y ss. *Ph.I.*), ni tampoco puede servirnos como criterio de identificación de las personas la posesión de cierto tipo de acontecimientos cerebrales (§ 158, 376, 427 *Ph.I.*). Más bien contrariamente los criterios han de ser externos: son la conducta pública de los seres vivos, pues Wittgenstein considera que tenemos unas reacciones primitivas diferenciales ante lo vivo y ante lo muerto (§ 284 *Ph.I.*).

En principio, esta afirmación no descartaría la posibilidad de que los animales y algunos artefactos fueran considerados como personas, como sujetos psicológicos si fuera el caso que realizaran o simularan ciertas conductas naturales propias de los seres vivos como ver, oír, andar, beber o jugar. Estas conductas públicas naturales, primitivas serían suficientes para considerar personas a animales y computadores. Pero no parece ser así; no basta la presencia de *cualquier* conducta natural para determinar que alguien es una persona.

El análisis wittgensteiniano de nuestros usos psicológicos desvela que solamente los predicamos de «los seres *humanos* vivos y de lo que se les ase-

¹² Abreviaré las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein con *Ph. I.* por respeto al título inglés de esta obra.

meja» (§ 281 *Ph.I.*); que «sólo de lo que se comporta como un ser humano se puede decir que *tiene dolor*» (§ 283 *Ph.I.*). Pero ¿quiere decir Wittgenstein que los hombres disponemos de un comportamiento natural específico, que permite identificarnos como personas e identificar también a quienes se nos asemejan? Y si es así, ¿qué respecto es el que guía nuestra comparación?

Wittgenstein descubre que nuestras preferencias de predicados mentales son actos que manifiestan públicamente nuestro reconocimiento de que ciertos individuos poseen una vida mental, son *actitudes que expresan nuestros sentimientos hacia los otros*. Es con quienes simpatizamos —en el sentido etimológico del término— a los que identificamos como personas y es ante los seres humanos vivos ante quienes lo hacemos de un modo originario, primigenio. Pero aún aceptando este hecho natural, parece que nuestro problema todavía sigue en pie: ¿por qué reconocemos únicamente a los hombres como personas, mientras que —parafraseando a Wittgenstein— si decimos de cosas inanimadas que tienen dolor, este empleo del concepto de dolor es analógico, derivado o parasitario?

Quizás esta pregunta escapa a una posible respuesta en el marco de la concepción wittgensteiniana de la filosofía. Es muy probable que este fenómeno requiriese un estudio empírico de la historia natural de nuestra relación con el resto de los individuos que pueblan el mundo, que Wittgenstein no consideraría propio del análisis filosófico, puesto que nuestro reconocimiento de ciertos otros como personas forma parte de un *saber* muy básico que se expresa en nuestro lenguaje y que la filosofía no puede justificar. Nuestras actitudes de reconocimiento de los sujetos de predicación mental son una más de «las constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos». (§ 415 *Ph.I.*).

A este fenómeno de nuestra historia natural la filosofía no puede darle una explicación, una justificación por sus causas, pero sí puede ofrecerle un marco de inteligibilidad, de razonabilidad. Para lograrlo la mirada wittgensteiniana se dirige inevitablemente hacia el lenguaje que interviene de manera natural —pero decisiva— en nuestra forma de vivir. El uso del lenguaje, el logro evolutivo más excelente se ubica exclusivamente en los individuos que pertenecen a la especie *homo sapiens sapiens*, configurándose éste como el rasgo natural que, por una parte, nos distingue de los demás seres naturales, pero gracias al cual también mantenemos una íntima *connexio rerum* con ellos y que, por otra, nos permite reconocer a nuestros congéneres. Podemos decir, pues, que el lenguaje es el elemento que marca las semejanzas y las diferencias entre los seres naturales vivos. En este sentido dice Wittgenstein que «no hay nada de asombroso en el hecho de que determinados conceptos sólo puedan aplicarse a un ser que, por ejemplo, posee un lenguaje» (§ 520 *Zettel*) y parece bastante obvio que estos conceptos a los que se refiere son los predicados psicológicos, aquéllos a través de cuya atribución reconocemos a las personas.

No obstante, si queremos comprender en profundidad la reflexión filosófica de Wittgenstein sobre la psicología que es el contexto en el que se inscribe el problema del antropocentrismo, no hemos de conformarnos con una comprensión reductiva del lenguaje que lo entienda meramente como habla, como

discurso, sino fundamentalmente como una capacidad natural que nos permite habérnoslas con el mundo de una forma mucho más sofisticada que si únicamente dispusiésemos de nuestros instintos más primarios (§ 243-244 *Ph.I.*). El lenguaje es un hecho de nuestra historia natural, que expresa, que matiza, que multiplica las facetas de nuestras reacciones instintivas primarias sobre las que reposa y que son su condición de posibilidad; es una actividad natural que modifica, que enriquece de manera sustantiva nuestros modos primitivos de vivir. En muchos lugares ha puesto de manifiesto Wittgenstein esta manera de concebir el lenguaje, de los que el que sigue es uno de los más claros y tempranos:

«Estar seguro de que otra persona siente dolor, dudar de que lo sienta y cosas por el estilo, son otros tantos modos naturales, instintivos de conducta para con las otras personas, y nuestro lenguaje es únicamente un auxiliar y una extensión de esta conducta primitiva. (Pues nuestro *juego de lenguaje* es conducta.) (Instinto)»¹³.

Si estamos de acuerdo en concebir el lenguaje en este sentido como una virtualidad natural que nos permite manipular y operar en la realidad y con ella de diversas formas y que se desarrolla a partir de un conjunto de *certezas no discursivas*, de acuerdos básicos en el actuar, algunos de los cuales probablemente sean compartidos con otros animales y, desde luego, lo son con individuos de otras culturas, entonces podremos comprender en toda su complejidad, por un lado, la importancia del uso del lenguaje como criterio para identificar a otros como personas, como sujetos psicológicos y, por otro, nuestros usos analógicos, los juegos de lenguaje de la simulación en los que predicamos términos psicológicos de otros seres u objetos considerándolos *como si fueran* personas. En ambos casos, el real y el simulado, nuestro reconocimiento de otros como personas tiene el aspecto de una especie de reencuentro con lo que hay de primitivo, con lo naturalmente fundamental, con lo que hay de compartido con ellos. Sólo son posibles estas prácticas donde hay un suelo común, una comunidad de acciones y reacciones básicas. Wittgenstein insinúa esta idea al decir:

«“Estos hombres no tendrían nada de humano.” ¿Por qué? Sería imposible que pudiéramos entendernos con ellos. Ni siquiera como podríamos hacerlo con un perro. No podríamos encontrarnos en ellos.

Y, sin embargo, seguramente podría haber seres así, que por lo demás, fueran humanos»¹⁴.

¹³ § 545 *Zettel*.

¹⁴ § 390 *Zettel*.

IV. PRESCRIPCIÓN Y DESCRIPCIÓN. DOS TIPOS DE ANTROPOCENTRISMO

Aunque para centrar el estudio sobre el tópico del antropocentrismo en las filosofías de Descartes y de Wittgenstein, he puesto de manifiesto de manera sucinta algunas de las relaciones entre el pensar y el lenguaje humano, no cabe duda de que el tipo de planteamiento antropocéntrico que se desprende de cada una de las perspectivas esbozadas es bien diferente.

Grosso modo, podríamos decir que el cartesianismo inaugura el modelo de la mente que más ha calado en nuestro sentir común y en nuestras teorías, aunque es obvio que no incluyendo todo su ropaje metafísico. Desde el punto de vista epistemológico, la mente, el pensamiento se constituye como criterio de verdad (de certeza metafísica, que no moral) en virtud de su desvinculación de los atributos ontológicos propios de lo extenso. Lo mental es fuente de incorregibilidad mientras está puesta en duda metodológicamente la existencia del propio cuerpo. En tanto que primera verdad ontológica, la mente es una «caja de escarabajos», llena de contenidos representacionales y de relaciones entre ese «yo» que se autoinspecciona, que se *describe* y explica, y las ideas que venidas desde sí o desde el exterior, encuentra en sí mismo.

En definitiva, el lenguaje humano, aun siendo el prototipo formal del pensamiento, no deja de ser nada más que un mero vehículo, un signo, una copia fiel y mimética del proceso que —oculta pero genuinamente— dota de sentido y verdad a nuestros enunciados lingüísticos. Hasta tal punto es así que solamente podemos reconocer la existencia de un *cogito* en los otros si disponen de un lenguaje estructurado como el nuestro, convertido así en indicio certero del pensar. Esta prioridad epistemológica y onto-lógica concedida al pensamiento sobre el lenguaje es uno de los puntos centrales de la disensión de Wittgenstein con respecto al cartesianismo y al mentalismo en general (§ 25 *Ph.I.*), pero no es éste el problema que nos ocupa ahora.

No obstante, de la crítica a este uso descriptivo del lenguaje que nos ha embrujado y que nos ha hecho incurrir en todo tipo de absurdos de índole mentalista, nos basta simplemente reconocer que es una forma de antropocentrismo intelectualista y logocéntrico que ejemplifica a la perfección nuestra tendencia desmesurada a la generalización, a la uniformización de lo plural en la que caemos al dejarnos arrastrar por las semejanzas en la apariencia de nuestras palabras, olvidando sus múltiples usos y que, sobre todo, no hace justicia al carácter natural, básico y sobre todo a la dimensión pragmática de nuestro lenguaje.

Si bien es cierto que la concepción pragmática y holista wittgensteiniana no cae en este tipo de antropocentrismo intelectualista, al considerar el lenguaje como una actividad natural, que sobreviene a acuerdos más básicos, más primitivos en el actuar de los hombres, no deja de resultar significativo que la posesión de esta ventaja biológica sobre el resto de los animales, nos haga reconocernos como poseedores de una condición peculiar que nos coloca por encima del resto de la Naturaleza. Nuestras emisiones lingüísticas con respecto

a los animales, los autómatas u otros seres artificiales son metafóricas, son analógicas, forman parte del juego de lenguaje de la imitación. Dice Wittgenstein:

«Sí, decimos de cosas inanimadas que tienen dolor: al jugar con muñecas, por ejemplo. Pero este empleo del concepto de dolor es *secundario*. Imaginémonos el caso en que la gente dijese *sólo* de cosas inanimadas que tienen dolor; ¡qué compadeciese *sólo* a muñecas! (Cuando los niños juegan al ferrocarril, su juego está conectado con su conocimiento del ferrocarril. Pero los niños de una tribu que desconoce el ferrocarril podrían haber tomado ese juego de otros y jugarlo sin saber que con él se *imitaba* algo. Podría decirse que el juego no tiene para ellos el mismo *sentido* que para nosotros)»¹⁵.

Es este reconocimiento, la dirección de nuestros sentimientos hacia quienes son nuestros semejantes, nuestros congéneres el que identifica a los seres humanos como sujetos psicológicos por excelencia. Este rasgo de nuestras prácticas lingüísticas es una muestra de antropocentrismo, a mi modo de ver, si bien es indudable que se trata de un antropocentrismo que nos coloca en continuidad con los animales, que nos pone en sintonía con ellos al retrotraer la actividad natural que poseemos en exclusividad a su origen animal.

Creo, no obstante, que sería un claro error de interpretación aplicar a esta filosofía de la psicología wittgensteiniana el calificativo de «antropocéntrica» por el hecho de haber descubierto en nuestra forma de vida toda una serie de prácticas que manifiestan nuestra tendencia natural a conceder ciertos privilegios (la consideración especial de sujetos psicológicos) a los hombres en virtud de su peculiar naturaleza. A este respecto y, si nos tomamos en serio el afán meramente descriptivo de la filosofía wittgensteiniana, no podemos acusarla de antropocéntrica, puesto que solamente ha sacado a la luz este tipo de antropocentrismo, no lo ha justificado. Mediante una metodología de análisis de nuestros predicados psicológicos y de otras actividades no verbales nuestras, Wittgenstein nos ha mostrado que es en términos antropocéntricos en los que se cifran de hecho y por naturaleza las relaciones del hombre con el resto de los objetos y animales.

Como consecuencia de este análisis filosófico descriptivo del uso del lenguaje psicológico se nos presenta ante los ojos un rasgo de la naturaleza humana: el hecho natural de que *todos nosotros* (y en ese «nosotros» está incluido L. Wittgenstein, por supuesto, pero no de un modo especial) debemos aceptar esta versión del antropocentrismo como parte importante del hecho rocoso sobre el que levantamos nuestra vida. Sin embargo su desvelamiento no es más que un signo de *cómo están las cosas*.

Contrariamente a éste, el talante del antropocentrismo metafísico cartesiano es *prescriptivo*, normativo. Es la manifestación de cómo *deben* ser las cosas para que podamos distinguir lo verdadero de lo falso y el bien del mal. Es una suerte de antropología filosófica que *justifica* la superioridad tecnológica

¹⁵ § 282 Ph. I. Cursiva mía.

del hombre en su superioridad ontológica, que *autoriza* el ejercicio de este poder concedido por Dios al ser humano para que manipule la Naturaleza y la disponga a su servicio, para que la use y disfrute de ella¹⁶. Este antropocentrismo ha sido la garantía metafísica para el desarrollo de una racionalidad científico-técnica que nos ha provisto de las herramientas metodológicas para obtener una sociedad del bien-estar —que no del buen vivir— aunque la mayor parte de las veces a costa del abuso de los bienes naturales, de su avasallamiento y su superexplotación hasta unos límites tales que solamente pueden ser el producto de primera mano de una razón ambiciosa y desequilibrada. La filosofía era el fundamento necesario y primero en el seno del pensamiento cartesiano, pero no tenía su finalidad en sí misma, sino que solamente lograba su completud tras la aplicación de sus principios metodológicos a las ciencias especiales directamente conectadas con la vida ordinaria: la Medicina, la Ética o la Mecánica. A éstas se refiere Descartes en este pasaje en conexión con su famosa metáfora del árbol de la ciencia.

«Así la principal utilidad de la filosofía depende de aquellas de sus partes que no pueden aprenderse sino las últimas»¹⁷.

Y es en estos campos, sin duda, de donde extraemos los mejores rendimientos de nuestra inteligencia aplicada al orden natural, pero también justamente donde creamos nuestros mejores «monstruos», nuestras mejores pesadillas tecnológicas, augures, sin embargo, de prometedoras perspectivas para el futuro.

Un modelo de racionalidad completamente diferente es el que se vislumbra a través de los escritos filosóficos de Wittgenstein y especialmente a través de sus comentarios acerca de la humanidad, de la posibilidad de un modo de vernos como seres humanos más natural y como el que hemos bosquejado aquí,

¹⁶ Que en esta concepción cartesiana de la relación entre el hombre y la Naturaleza como una relación de poder, de superioridad de la humanidad sobre lo natural tuvieron especial importancia los desarrollos tecnológicos, fruto de la naciente ciencia moderna, viene corroborado por la inversión que se puede observar en esta relación unos siglos antes, en la Alta Edad Media, donde justamente uno de los elementos esenciales para vertebrar una comprensión de la Naturaleza como algo poderoso, temible, a lo que había que someterse, era la imposibilidad de controlar su fenomenología, de predecirla. Expresivas son las palabras que llegan en boca de un historiador de este período:

«Una naturaleza en la cual estaban todos inmersos, en gran parte salvaje, no modificada sensiblemente por la mano del hombre, más aún, dominante, madre y madrastra, donante de la vida y de la muerte, cuya ambigua voluntad se escrutaba observando los astros y los eclipses de sol y de luna que tanto temor infundían en la mayoría.» (V. FUMAGALLI, *Cuando el cielo se oscurece. La vida en la Edad Media*, p. 15.)

Este «naturalismo fatalista», como tilda V. Fumagalli a esta comprensión del orden natural que genera temor y sometimiento en el hombre medieval, fue tiznado de moralidad cristiana al re-interpretarse la incontabilidad tecnológica de los fenómenos naturales como signo de la omnipotencia divina. La imagen de un Dios justiciero tuvo aquí su mejor caldo de cultivo.

¹⁷ R. DESCARTES, R. *Los principios de filosofía*, p. 18.

al intentar hilvanar algunos aspectos de su pensamiento con el tópico del antropocentrismo. Ninguna superioridad es justificada, ningún privilegio es prescrito por Wittgenstein, quien nada más describe el hecho de la naturaleza humana de que «sólo puedo explicar acudiendo a ejemplos que se tom(an) de nuestra vida o de algo que sea similar a la nuestra» (§ 103 *Zettel*), el hecho de que la vida humana, las relaciones básicas que el hombre vertebra con el mundo a través del lenguaje son el marco de referencia inexcusable para la comunicación, para la comprensión. Son nuestro punto de vista ineludible, los esquemas que proyectamos para hacer comprensible lo otro, lo que se muestra superficialmente como diferente —sea por razones filogenéticas o culturales— pero con lo que en el fondo compartimos un cúmulo de actividades instintivas, gracias a las cuales es posible la interpretación de sus conductas lingüísticas o no. La relación, así pues, entre la naturaleza y la humanidad no es una relación de dominio, de poder —como lo es en las coordenadas cartesianas—, sino una relación de reconocimiento de lo que hay de igual a nosotros en los otros.

Que somos antropocéntricos en nuestra comprensión de la mente es un hecho natural que no necesita justificación filosófica alguna y al que evidentemente Wittgenstein no se la da. Pero merece destacarse que precisamente por el carácter natural de este tipo de antropocentrismo implícito en nuestros usos lingüísticos comunes está sometido al cambio, tanto como también lo están nuestras formas actuales de vivir. En muchas ocasiones en las *Investigaciones filosóficas* mencionó Wittgenstein esta posibilidad, aunque preservando, claro está, la autonomía de la gramática. No obstante, voy a permitirme citar una especialmente temprana y curiosa de *Zettel* porque señala la posibilidad de que sea una educación distinta y no sólo modificaciones en «ciertos hechos naturales muy generales» los que permitan concebir conceptos radicalmente diferentes a los nuestros:

«... una educación absolutamente distinta a la nuestra también podría ser el fundamento de conceptos completamente distintos. Pues aquí la vida seguiría un curso diferente. Lo que es interesante para nosotros podría no serlo para ellos. Allí otros conceptos dejarían de ser inconcebibles. En efecto, conceptos *esencialmente* distintos sólo en estas condiciones son concebibles»¹⁸.

Pero ¿qué significa aquí *esencialmente* distintos? ¿Podría significar que los avances en Inteligencia Artificial y la introducción en la vida cotidiana de la cibernética supusiesen un cambio en nuestros usos de predicados psicológicos y en nuestras prácticas no verbales de reconocimiento de las personas? ¿O más bien se refiere Wittgenstein solamente a ciertos cambios naturales y más radicales en nuestro modo de relacionarnos con los objetos que cohabitan con nosotros en el mundo? Pienso que cuando vida y lenguaje, instinto y acción se interconexionan de esta forma, la diferencia entre lo natural y lo cultural se desdibuja.

¹⁸ § 387-388 *Ph. I.*

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, CH. y TANNERY, P. (eds.), (*Oeuvres de Descartes*). Vol. V y IX, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1967, 1974.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Ed. Alfaguara, Madrid, 1977.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*. Ed. Orbis, Barcelona, 1983.
- DESCARTES, R., *El tratado del hombre*. Editora Nacional, Madrid, 1980.
- DESCARTES, R., *Los principios de filosofía*. Ed. Reus, Madrid, 1925.
- FUMAGALLI, V., *Cuando el cielo se oscurece. La vida en la Edad Media*. Ed. Nerea, Madrid, 1987.
- MALCOLM, N., «Thoughtless brutes», en MALCOLM, N., *Thought and Knowledge*. Cornell University Press, London, 1977.
- MALCOLM, N., «Wittgenstein: the relation of language to instinctive behaviour». *Philosophical Investigations*. 1981.
- WITTGENSTEIN, L., *Zettel*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979.
- WITTGENSTEIN, L., *Ultimos escritos sobre filosofía de la psicología*. Ed. Tecnos, Madrid, 1987.
- WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*. Ed. Crítica, Barcelona, 1988.

C/ Maestro Valls, 20-8.^a izqda.
46022 Valencia.

ANA ESTELA GALLACH
Universidad de Valencia

UNA PARADOJA LOGICA DEL INVENTOR

«Puede resultar más fácil resolver varias cuestiones que resolver una sola. Un nuevo problema más ambicioso puede resultar más fácil de manejar que el problema original.» En tales términos suele expresarse lo que Pólya ha denominado «la paradoja del inventor». Existe un ejemplo que ilustra de manera especialmente elegante esta situación. Recoge la esencia misma de la paradoja sin recurrir a tecnicismos, y muestra las posibilidades de una forma de autorreferencia que, no conduciendo a perplejidades semánticas, debiera ser aceptada como significativa.

Un grupo de alumnos estudiantes de lógica fueron examinados de la historia de su disciplina. La prueba consistía sencillamente en un test con tres enunciados y dos opciones («verdadero» o «falso») para cada uno. Se les advirtió que todo enunciado era verdadero o falso por lo que resultaba rentable incluso responder al azar antes que no responder. Los dos primeros eran muy elementales y casi nadie se encontró con dificultades ante ellos. Pero el tercero, ciertamente rebuscado, decía: «el artículo de Gödel *«Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionen-Kalküls»* en el *«Monatshefte für Mathematik und Physik»* de 1930 terminaba en la página 361». ¿Será esto cierto o no? Las protestas estudiantiles se dejaron sentir de inmediato, nadie conocía la respuesta sobre el valor de verdad de este enunciado ni podía en consecuencia «asegurar» en su curriculum una calificación que siquiera llegara al 7 (2 aciertos sobre 3). Así que el profesor, sensible a las críticas, decidió hacer «algo», pero nada de lo que hubiera esperado cualquier persona razonable (es decir, cambiar el tercer enunciado por otro más acorde con la formación real de sus discípulos). Añadió al test un cuarto enunciado que decía así: «Si la respuesta correcta para el enunciado anterior es V (verdadero) entonces la respuesta correcta para éste es F (falso)», y recordó que todo enunciado era verdadero o falso. Ahora los alumnos montaron en cólera, pues razonaron de la siguiente manera: «el fatídico tercer enunciado del examen anterior no ha sido suprimido sino que, por el contrario, ahora tenemos un cuarto que hace referencia a aquél y, de manera algo extraña, también a sí mismo. En particular, pues, si no conocemos antes cómo responder a la cuestión planteada por el tercer enunciado nada podremos decir con seguridad sobre la que plantea este cuarto. Así, estamos condenados a responder dos veces al azar y, sobre cuatro cuestiones de que consta el nuevo test, no podemos asegurar una calificación superior al 5. ¡Inaceptable!»

Uno de los estudiantes, que había leído a Pólya, no participaba de la ira general y comenzó a sospechar que las supuestas nuevas dificultades no eran sino ayudas disimuladas. Su razonamiento tomó la siguiente forma: «Supongamos que el enunciado “el artículo de Gödel *‘Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionen-kalküls’* en el *‘Monatshefte für Mathematik und Physik’* de 1930 terminaba en la página 361” fuera verdadero, entonces el antecedente de “si la respuesta correcta para el enunciado anterior es V (verdadero) entonces la respuesta correcta para éste es F (falso)” también lo será. ¿Cuál es el valor de verdad de este cuarto enunciado en tal caso? No puede ser

verdadero porque si lo fuese (y dado que estamos trabajando bajo el supuesto de que su antecedente es cierto) así habría de serlo el consecuente, es decir, «la respuesta correcta para éste es F (falso)». Por tanto, estaríamos afirmando a la vez que el cuarto enunciado es verdadero y que la respuesta correcta para él es F, lo cual es absurdo. Queda bien claro que este cuarto enunciado no es verdad. Por tanto, ha de ser falso, y dado que estamos trabajando bajo el supuesto de que su antecedente es cierto el consecuente será falso. Pero si es falso que «la respuesta correcta para éste es F (falso)» ello implica que «éste» (o sea, el cuarto enunciado del test) es verdadero, y de nuevo llegamos a un absurdo. Sin embargo el último enunciado del test debe tener un valor de verdad claro y definido porque así nos lo indicó el profesor, por tanto el supuesto de partida debe ser erróneo y el tercer enunciado es en realidad falso. Entonces el antecedente «la respuesta correcta para el enunciado anterior es V (verdadero)» del cuarto es falso también, por lo que este último será trivialmente verdadero (haciendo uso para ello de las propiedades lógicas de la implicación material, en particular de aquella según la cual un enunciado falso implica materialmente cualquier enunciado). Así, pues, queda claramente establecido que el tercer enunciado del test es falso y el cuarto verdadero».

Este sagaz alumno obtuvo la máxima calificación (las otras dos cuestiones del test eran bastante triviales) y algunos días después pudo comprobar, consultando el Monatshefte für Mathematik und Physik de 1930, que el artículo de Gödel «Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls» terminaba realmente en la página 360.

Dpto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia.
Fac. de Filología y Geografía e Historia.
C/ Marqués de Urquijo, s/n.
Apartado 2111.
01006 Vitoria-Gasteiz.

JON PÉREZ LARAUDOGOITIA
Universidad del País Vasco

BIBLIOGRAFIA HISPANICA DE FILOSOFIA

ELENCO 1995

I. HISTORIA DE LA FILOSOFIA: 19.

Temas y estudios generales.

- 1 [Bibliografías: 19:01], Fichero de Revistas Latinoamericanas. 2. Fichero de Filosofía. Strómata, 48:3-4 (1992) 493-510.
- 2 Roa (Cristina), comp.: Bibliografía filosófica mexicana 1989. 4:4 (1993).
- 3 Roa (Cristina), comp.: Bibliografía filosófica mexicana 1990. 5:5 (1994).
- 4 Santos-Escudero (Ceferino): Bibliografía Hispánica de Filosofía. Elenco 1994. Pensamiento, 50:197 (1994) 293-328. Ver nn. 246 (L. de León); 516 (Ferrater); 546 (Gil Ortega); 660 (Muñoz Triguero); 666 (Ortega); 722 (Rof Carballo); 765 (Weil); 775 (Wittgenstein).
- 5 [Diccionarios], Ezcurdia Hajar (Agustín); Chávez Calderón (Pedro): Diccionario filosófico. Méx., Limusa/Noriega, 1994. 231 pp.
- 6 [Textos], Ruby (Christian): Historia de la Filosofía. M., Thalasa, 1994. 155 pp.
- 7 [Ensayos], Agud (Ana): Traducción literaria, traducción filosófica y teoría de la traducción. Daimón (Murcia), 6 (1993) 11-22.
- 8 Candel (Miguel): La historia de la filosofía como problema filosófico. Isegoría(M), 9 (1994) 194-206.
- 9 [Naciones], Gracia (Jorge J.E.): Hispanic philosophy. Its begining and golden age. Review of Metaphysics(Washington), 46:3 (1992-1993) 475-502.

Pensamiento antiguo: 19 "-07/05"

- 10 [China: 19(31)], Botton Beja (Flora): El Budismo y la crítica de la escuela Ch'eng Chu. RevEstBud 7 (1994) 29-54.
- 11 Lee (Thomas H.C.): Las ideas chinas en la conceptualización transcultural. La relevancia de la historia intelectual. RevFil(CRica), 31:76 (1993) 269-280.
- 12 [India: 19(34)]: [Hinduismo], Chândogya, Traittiríya, Aitareya y Kena Upanishades. Libros Sagrados de la India. Versión castellana, introducción y notas de Félix G. Illárraz. Benarés, Tara Printing Works, 1992. 346 pp
- 13 [Budismo], Aguilar (Enric): Reflexiones sobre el buddhisme. Enrahonar(B), 21 (1993) 27-37.
- 14 Dragonetti (Carmen): Tres aspectos del Budismo: Hinayâna, Mahâyâna, Eka-yâna. RevEstBud 1:1 (1991) 13-43.
- 15 Glasenapp (Helmuth von): *Nairatma* (inexistencia del alma y *anishvaratva* (inexistencia de Dios). RevEstBud 1:2 (1991-1992) 139-147.
- 16 Lévy (Sylvain): Los *Jâtaka*: etapas de Buda en la vía de las transmigraciones. RevEstBud 5 (1993) 142-154.
- 17 Lin (Ming-Wood): La doctrina de la naturaleza de Buda en el *Mahâparinirvâ-nasûtra* del Mahâyana. RevEstBud 6 (1993-1994) 9-46.

- 17 bis Prajñāpāramitahridayasūtra: Sūtra de la esencia del conocimiento. Trad. F. Tola y C. Dragonetti. *RevEstBud* 1:1 (1991) 163-169.
- 18 Takakusu (Junjiro): La naturaleza de Buda (en japonés: *bushō*; en sánscrito: *buddhatā*). *RevEstBud* 5 (1993) 107-119.
- 19 Tola (Fernando); Dragonetti (Carmen): Fecha del Parinirvāna de Buda. *RevEstBud* 7 (1994) 89-106.
- 20 Tola (Fernando); Dragonetti (Carmen): El Sūtra del Loto. (*Saddharmapundarikā*). *RevEstBud* 1:2 (1991-1992) 69-115.
- 21 Vallée Poussin (L. de la): Karman, «retribución de los actos». *RevEstBud* 7 (1994) 129-135.
- 22 [Aryadeva], Aryadeva: Meditación sobre la impermanencia c. 1.º. Trad. de F. Tola y C. Dragonetti. *RevEstBud* 6 (1993-1994) 125-134.
- 23 Vaidya (P.L.): La vida de Aryadeva y sus obras. *RevEstBud* 6 (1993-1994) 151-160. [c. 225 p.C.]
- 24 [Asvaghoshā], Buddhacarita (La vida de Buda), de Ashvaghoshā. Trad. de F. Tola y C. Dragonetti. *RevEstBud* 7 (1994) 142-154.
- 25 [Nagarjuna], Mahāyānavimśhikā: La Veintena de Mahāyāna, de Nāgārjuna. (Trad. F. Tola y C. Dragonetti). *RevEstBud* 2:3 (1992) 141-153.
- 26 Matilal (Bimal Krishna): [Vaciedad] y «multilateralidad». *RevEstBud* 6 (1993-1994) 114-121. (Jainismo).
- 27 Pāsādika (Bhikkhu): El Sūtrasamuccaya de Nāgārjuna: el texto y la tradición viviente. *RevEstBud* 2:3 (1992) 35-54.
- 28 [Hīnān-tsang], Tola (Fernando); Dragonetti (Carmen): Hīnāntsang. *RevEstBud* 6 (1993-1994) 145-150 [+ 664 p.C.]
- 29 [Santideva], Santideva: La marcha hacia la luz. Trad. de Dokusho Villalba. M., Miraguano, 1993. 173 pp. [+ c.658 p.C.].
- 30 [Īśaneshvar], Gīṇaneshvar: Amritambhava. Sublime experiencia de unidad. M., Etnoos, 1994. 128 pp. [+ 1296 p.C.].
- [Grecia: 19 (38)]
- 31 Bouza (Antonio L.): El pensamiento griego. Pequeña historia. B./Ripollet, Ronsel, 1994. 175 pp.
- 32 Torrelló (Ramón M.): Introducció a la filosofia grega. B., Enciclopèdia Catalana, 1993. 511 pp.
- 33 Andonegui (Javier): Nacimiento simultáneo de filosofía y teología como dinamizadoras de la cultura europea. *Scriptorium Victorien*, 40:1-4 (1993) 41-53.
- 34 Eggers Lan (Conrado): El nacimiento de la matemática en Grecia. *Enrahonar*, 21 (1993) 7-26.
- 35 Lizcano (Emmánuel): Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia. B., Gedisa, 1993. v+288 pp.
- 36 Vallejo Campos (Alvaro): Conflicto en torno al *Logos*. El concepto de *téchne* y la cultura filosófica de la Retórica. *Er*(Sevilla), 8:15 (1993) 9-42.
- [Siglo VI a.C.]
- 37 [Pitágoras], Bares Portal (Juan de Dios): La armonía de las esferas. *Agora*, 12:2 (1993) 39-56. (Ver: Platón, Aristóteles).
- 38 Krishnamacharya (Ekkinala): La sabiduría de Pitágoras. Trad. de Jesús Díaz Vega. B., Dhanishtha, 1992. 84 pp.
- [Siglo V a.C.]
- 39 [Heráclito], Esteban Ortega (Joaquín): Heráclito: lingüisticidad, olvido y hermenéutica del *Logos*. *EstFil* 43:122 (1994) 120-144.
- 40 Grammatico (Giuseppina): El lenguaje de Heráclito, hacedor de mundos: entre mito y logos. *Philosophica*, 16 (1939) 225-241.
- 41 Grammatico (Giuseppina): Lo sabio en Heráclito. *Philosophica*, 15 (1992) 37-51.
- 42 [Meliso de Samos], Román Alcalá (Ramón): Meliso de Samos: la corrección de la ontología parmenídea y sus inevitables consecuencias escépticas. *Endoxa*(M), 3 (1994) 179-193.

- 43 [Protágoras de Abdera], Solana Dueso (José): Un ensayo de recomposición del Protagorismo. *Convivium(B)*, 6 (1994) 53-71.
- 44 [Zenón de E.], Echandi Ercila (Santiago). La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea. Zaragoza, Universidad, 1993. 269 pp. [Siglos V-IV a.C.]
- 45 [Sócrates], Gómez-Lobo (Alfonso): Ironía socrática. *RevLatFil* 19:2 (1993) 189-202.
- 46 [Sofística], Sánchez Manzano (M.^a Asunción); Rus Rufino (Salvador): Introducción al movimiento sofístico Griego. Prólogo de Alberto Díaz Tejera. León, Universidad, 1991. 194 pp. [Siglo IV a.C.]
- 47 [Platón], Alvarez Hoz (Jesús M.^a): Lenguaje, dialéctica y verdad en el *Crátilo* de Platón. *LD* 24:62 (1994) 193-197.
- 47 bis Atria Ramírez (Manuel): Ciencia y filosofía en el pensamiento platónico. *Philosophica* (Valparaíso), 15 (1992) 53-74.
- 48 García García (M.^a Luisa): Retórica y/o filosofía: ¿paidía o paideia? Las dos culturas. *CuadSalFil* 21 (1994) 135-145.
- 49 Gosling (J.C.B.): Platón. Trad. de Ana Isabel Stellino. Méx., UNAM, 1993. 414 pp.
- 50 Luri Medrano (Gregorio): A la sombra de Artemis. Reflexión sobre los espacios mítico y histórico de la «República». *Convivium(B)*, 6 (1994) 72-90.
- 51 Maceri (Sandra Beatriz): Acerca del principio de no contradicción en *República* 436b-437a. *Daímôn(Murcia)*, 6 (1993) 141-144.
- 52 Monserrat i Torrents (Josep): L'U. Una història de família. *Enrahonar(B)*, 22 (1994) 63-74.
- 53 Pérez-Estévez (Antonio): Diálogo y alteridad. *CuadSalFil* 21 (1994) 147-179.
- 54 Poratti (Armando R.): Diálogo, comunidad y fundamento. Política y metafísica en el Platón inicial. BA., Biblos, 1993. 260 pp. [Critón y Apología de Sócrates].
- 55 Reinhardt (Karl): Los mitos de Platón. *RevOcc* 158-159 (1994) 103-121.
- 56 Rossetti (Livio): La dimensión retórica de los mitos platónicos. *RevOcc* 158-159 (1994) 71-91.
- 57 Vallejo Campos (Alvaro): Mito y persuasión en Platón. Sevilla, *Er/Suplementos*, 1993, 349 pp.
- 58 Velásquez (Oscar): La historia y la geografía como representaciones simbólicas de la realidad (o el relato de Solón, 'Timeo' 20d-25e). *RevFil(Chile)*, 41-42 (1993) 27-38. Ver nn. 37, 133.
- 59 [Aristóteles], Annas (Julia): Argumentaciones éticas a partir de la naturaleza: Aristóteles y después. *RevLatFil* 20:2 (1994) 221-236.
- 60 Aristóteles: Ética a Nicómaco. Libros I, VI y X. Trad. de María Araujo y J. Marías. València, Universitat, 1994. 65 pp.
- 61 Aristóteles: Metafísica. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. M., Gredos, 1994. 583 pp.
- 62 Aristóteles: El movimiento. La Física: Libro Gamma, capítulos 1 y 2. (Introducción, trad. de Miguel Montoya). Filosofía (Mérida,Ven.), 6 (1994) 5-18; 19-23.
- 63 Aristóteles: Protréptico. Trad., notas y comentarios por Alberto Bucla. BA., Cultura y Labor, 1993. 53 pp.
- 64 Aristóteles: Reproducción de los animales. Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez. M., Gredos, 1994. 327 pp.
- 65 Arranz Rodrigo (M.): Modalidades del acontecer cósmico en Aristóteles. *CuadSalFil* 21 (1994) 5-21.
- 66 Aspe Armella (Virginia): El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles. Méx., F.C.E., 1993. 248 pp.
- 67 Basáñez (Federico): El lugar epistemológico de «lo económico» en Aristóteles. La filosofía de lo económico de Aristóteles. *Thémata*, 12 (1994) 133-170.
- 68 Burnyeat (M.F.): ¿Qué sucede cuando Aristóteles ve el color rojo y oye el do mayor? Observaciones sobre *De Anima* II, 7-8. *RevLatFil* 20:1 (1994) 3-20.

- 69 **Casals** (Jaume): L'experiment d'Aristòtil. Literatura d'una incursió en la metafísica. B., Edicions 62, 1992. 110 pp.
- 70 **Cobarrubias C.** (Andrés): La belleza en el pensamiento de Aristóteles. *RevFil* (Chile), 41-42 (1993) 71-81.
- 71 **Gómez Cabranes** (Leonor): La posibilidad en la teoría social de Aristóteles. En: *El hombre. Inmanencia... I* (Pamplona, 1991) 333-343.
- 72 **Hernández-Pacheco** (Javier): Esclavitud y dignidad en Aristóteles. *Thémata*, 12 (1994) 111-116.
- 73 **Larre** (Olga L.): Entorno y oscuridades de la materia prima, 1. *RevFil(UIA)* 26:78 (1993) 466-490.
- 74 **Larre** (Olga L.): La teoría de la materia en la obra física de Aristóteles. *RevFil(UIA)*, 27:79 (1994) 97-119.
- 75 **Lear** (Jonathan): Aristóteles. Versión de Pilar Castrillo Criado. M., Alianza, 1994. 367 pp.
- 76 **Lledó** (Emilio): Memoria de la ética. M., Taurus, 1994. 319 pp.
- 77 **Lorite Mena** (Jesús): Movimiento y acto en Aristóteles. *Pensamiento*, 50:197 (1994) 177-195.
- 78 **Marcos** (Alfredo): Aristóteles y la evolución de los seres vivos. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, M., UNED, 1993. 414-417.
- 79 **Marín** (H.): La antropología aristotélica como filosofía de la cultura. Pamplona, Eunsu, 1993. 350 pp.
- 80 **Méndez Lloret** (Isabel): La concepción aristotélica de la divinidad: del *Peri philosophias* a *Metafísica XII*; teología cósmica y motores inmóviles. *Daímôn* (Murcia), 6 (1993) 23-40.
- 81 **Quevedo** (Amalia): Movimiento y alma según Aristóteles. En: *El Hombre, inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 719-722.
- 82 **Vigo** (Alejandro G.): Aristóteles y la lógica polivalente. Acerca de la reconstrucción de la asertórica aristotélica por Niels Offenberger. *Philosophica* (Valparaíso), 15 (1992) 265-275.
- 83 **Zagal Arreguin** (Héctor): Ejercicio filosófico de Aristóteles. *RevFil(UIA)* 26:78 (1993) 402-424. Ver nn. 37, 188, 652, 929, 1094.
[Siglo III a.C.]
- 84 [Epicuro], **Epicuro**: Máximas para una vida feliz. Edición de C. Fernández-Daza. M., Temas de Hoy, 1994. 144 pp.
- 85 **Fallas** (Luis A.): Notas sobre la física epicúrea. *RevFil(CRica)*, 31:76 (1993) 217-225.
- 86 **Marín Torres** (J.M.): La terapia epicúrea. *Recerca*(Castellón), 17:4 (1993) 61-72.
- 87 [Estoicismo], **Gómez Robledo** (Antonio): Sobre la concepción estoica del derecho natural. *Ethos(BA)*, 19-20 (1991-1992) 11-17. Ver nn. 101, 291.
- 88 [Cleantes], **Cappelletti** (Angel J.): La ética de Cleantes. *RevVenFil* 30 (1994) 33-49.
- 89 [Escepticismo pirrónico], **García Castillo** (Pablo): Los escépticos: incertidumbre, suspensión del juicio y felicidad. *CdD* 207:1 (1994) 5-25. (Pirrón).
- 90 **González Fernández** (Martín): La fortuna del pirronismo en Oriente. En: *Actas del I Congreso Nac. Fil. Med.*, Zaragoza, 1992, 335-345.
- 91 **Rodríguez Donís** (Marcelino): Fundamentación gnoseológica de la ética escéptica. *Fragmentos de Filosofía*(Sevilla), 3 (1993) 167-199. Ver n. 996.
[Siglo I a.C.]
- 92 [Antiocho de Ascalón], **Dorandi** (Tiziano): L'Academia da Platone a Antiocho. *Struttura, storia, pensiero*. *Endoxa(M)*, 3 (1994) 147-163.
- 93 [Lucrecio Caro], **Martínez Lorca** (Andrés): Lucrecio: una crítica ilustrada a la religión popular. *Endoxa(M)*, 3 (1994) 165-177.
[Siglo I p.C.]
- 94 [Filón], **García Cordero** (Maximiliano): El «Logos» de Filón y el «Logos» del prólogo del Cuarto Evangelio, 2. *CT* 120:392 (1993) 433-461.
- 95 [Séneca], **Edgeworth** (Robert J.): The eloquent Ghost: Absyrtus in Seneca's *Medea*. *Classica et Mediaevalia*(Copenhague), 41 (1990) 151-161.

- 96 Séneca e la cultura. A cura di Aldo Setaioli. Napoli, Ediz. Scientifiche Italiane, 1991. 138 pp.
- 97 Séneca: Medea. Editor with Introduction and Commentary by C.N.N. Costa. Oxford, Clarendon Press, 1989. xi+168 pp.
- 98 Zambrano (María): Séneca. M., Siruela, 1994, 251 pp.
[Siglo II]
- 99 Fernández-Ardanaz (Santiago): La búsqueda de una nueva metodología en los pensadores cristianos del siglo II. *Compostellanum*, 38:1-2 (1993) 57-77. (Ireneo, Filón, Clemente).
- 100 [Plutarco de Q.], García Valdés (Marcela), ed.: Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. M., Ediciones Clásicas, 1994. 696 pp.
[Siglo III]
- 101 Martín (José Pablo): Prima Clementis: ¿estoicismo o filonismo? *Salman-ticensis*, 41:1 (1994) 5-36.
- 102 [Plotino], Piñero Moral (Ricardo): Un manuscrito griego de Plotino en Sa-lamanca. *CdD* 207:1 (1945) 27-48.
[Siglo V]
- 103 [Agustín, S.], Agustín (San): Obras completas, XXXIV: Escritos antidona-tistas (3.º). Edición bilingüe. M., B.A.C., 1994. xvii+898 pp.
- 104 Dolby-Música (M.ª del Carmen): La interpretación agustiniana de la razón en la encrucijada de la filosofía actual. *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 249-256.
- 105 Pérez de Laborda (Alfonso): El mundo como creación. Comentarios filosó-fosobre el pensamiento de San Agustín en el *De Genesi ad litteram*. *CdD* 207:2 (1994) 365-417.
- 106 Uña Juárez (Agustín): San Agustín (354-430). M., Edic. del Orto, 1994. 94 pp.

Pensamiento Medieval: 19 «06/14»

- 107 Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval. (Zaragoza, 12-14 de diciembre de 1990). Zaragoza, Ibercaja, 1992. 520 pp.
- 108 Canals Vidal (Francisco): La razón teológica en la Edad Media. En: *Ac-tas I Cong. Nac. Fil Medieval* (1992) 13-25.
- 109 García Huidobro (Joaquín): «Natura ad unum, ratio ad opposita». En *Ac-tas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 325-334.
- 110 Garay (Jesús de): La novedad de la filosofía medieval. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 305-314.
- 111 Huerga (Alvaro): Maestros espirituales en la Edad Media. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 27-44.
- 112 Lomba Fuentes (Joaquín): La razón y la estética medieval. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 65-91.
- 113 Muñoz Delgado (Vicente): La lógica medieval. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 93-128.
- 114 Torralba Roselló (Francesc): Dios y eternidad en la filosofía medieval. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 467-474.
[Siglo VI]
- 115 [Boecio], Acosta Rodríguez (Juan): La 'inteligencia' y los límites del co-nocimiento humano en Boecio. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 507-519.
- 116 Acosta Rodríguez (Juan): Sobre la equivocidad del ser en Boecio. *Logos*, 22:65 (1994) 83-92.
- 117 Romero Baró (José María): El condicional de Boecio visto por Abelardo. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 203-211.
[Siglo VII] [S. Isidoro de S.]
- 118 Cazier (P.): Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique. Pa-ris, Beauchesne, 1994. 329 pp.
[Siglo IX] [Juan Escoto Eriugena]

- 119 Campelo (M. M.^a):** Juan Escoto Eriúgena: la complicada filosofía de un difícil filósofo. *EstAgust* 29:2 (1994) 307-351.
- 120 Cantón Alonso (José Luis):** Intelecto y teofanía en Escoto Eriúgena. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 213-225.
- 121 Piemonte (Gustavo A.):** Acotaciones sobre algunos poemas de Eriúgena. *Patristica et Mediaevalia*(BA), 11 (1990) 27-67.
[*Pensamiento Islámico*]
- 122 Ayala (Jorge M.):** Filósofos medievales aragoneses. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 193-202.
- 123 Bonaud (Christian):** Introducción al Sufismo. El Tasawwuf y la espiritualidad islámica. Trad. de Antonio López Ruiz. B., Paidós Orientalia, 1994. 153 pp.
- 124 Campos Serrano (Rafael):** El pensamiento filosófico en Andalucía (1236-1550). El caso de Córdoba. M., Universidad Complutense, Servicio de Reprografía, 1993. 1195 pp.
- 125 Corbin (Henry):** Historia de la Filosofía Islámica. M., Trotta, 1994. 364 pp.
- 126 Yayırsı (S. Kh.), ed.:** The Legacy of Muslim Spain. Leiden, E. J. Brill, 1992. 1062 pp. (Cf. *Philosophy*, p. 777-846).
- 127 Lomba Fuentes (Joaquín):** La trascendencia en el Islam. En: *El Hombre, Immanencia...*, II (Pamplona, 1991) 1499-1519.
- 128 Ramón Guerrero (Rafael):** La filosofía árabe medieval. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 129-157.
- 129 [Avempace], Eguilaz Alsúa (Carmen M.^a):** Los «Tratados de Lógica» de Ibn Bāyyā, incluidos en el Manuscrito n.º 612 de El Escorial. (Nota previa.) En: *Actas I Congr. Nac. Fil. Medieval*, 1992, 257-261.
- 130 [Averroes], Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas ou la filiation entre foi et raison.** (Le Colloque de Cordoue, 8, 9 et 10 mai 1992). Paris, Climats, 1994. 533 pp. (Ver: **Benslama (Fethi):** La décision d'Averroès, 65-74; **Hammad (Maha):** Parler d'amour à propos d'Averroès, est-ce bien raisonnable?, 75-84; **Lacôte (Christiane):** A propos de *De anima* d'Aristote, 119-130; **Faye (Jean-Pierre):** Averroès questionnant. L'entendement poétique et le sujet mouvant, 131-156; **Doumit (Elie):** Lecture psychoanalytique du rapport foi et raison chez Averroès, 353-361).
- 131 Martínez Lorca (Andrés):** Ibn Rusd como historiador de la filosofía. *CdeD* 206:3 (1993) 847-857.
- 132 Mohammed (Ovey N.):** Averroes, Aristotle, and the Qur'an on immortality. *International Philosophical Quarterly*, 33:1 (1993) 37-55.
- 133 Pérez Ruiz (Francisco):** Averroes y la 'República' de Platón. *Pensamiento*, 50:196 (1994) 25-46.
- 134 Puig Muntada (Josep):** Potencia y posibilidad en Averroes. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval*, 1992, 431-437.
- 135 [Ibn 'Arabi], Meddeb (Abdelwahah):** La religión del otro: ibn 'Arabi/Ramón Llull. En: *Todorov (Tzvetan), ed.:* Cruce de culturas y mestizaje cultural. (M., Júcar, 1988), p. 131-144.
- 136 [Ibn 'Atā 'Allah], Ibn 'Atā 'Allah de Alejandría:** Sobre el abandono de sí mismo. *Kitāb at-Tauwīr Fī Isqāt at-Tadbīr*. Trad. e introducción de Juan José González. M., Hiperión, 1994. 159 pp.
- 137 [Ibn Hazam de Córdoba], Ortega Muñoz (Juan Fernando):** El método axiomático en la metafísica de Abenhazam. En: *Actas del I Congr. Nac. Fil. Medieval*, 1992, 417-429.
[*Pensamiento hebreo*: 19(=924)]
- 138 Antelo Iglesias (Antonio):** Judíos españoles en la Edad de oro (Siglos XI-XII). M., Fundación Amigos de Sefarad/UNEM, 1991. 439 pp. (S. Ibn Gabirol, B. Ibn Paquda, M. Ibn Ezra, Maimónides...).
- 139 [Crescas], Ravitzky (Aviezer):** On the study of Medieval Jewish Philosophy. *Archivio di Filosofia*, 61:1-3 (1993) 151-166. [Crescas, Maimónides].
- 140 [Ibn Gabirol], Millás Vallicrosa (José M.^a):** Selomó Ibn Gabirol, como poeta y filósofo. Estudio preliminar de M.^a José Cano. Granada, Universidad, 1993. xlviii + 203 pp.

- 141 [B. Ibn Paquda], **Lomba Fuentes** (Joaquín): Ibn Paquda. Los deberes de los corazones. Introducción, traducción, notas e índices por J.L.F. M., Fundación Universitaria Española, 1994. lxiii+346 pp.
- 142 [Maimónides], **Goldin** (Owen): Metaphysical explation and «particularization» in Maimonides' *Guide of Perplexed*. *Journal of Philosophical Research* (Bowling Green), 17 (1992) 189-213.
- 143 **Haddad** (Gérard): Maïmonide et le sujet de la science, en: Ibn Rochd; Maïmonide, saint Thomas ou la filiation entre foi et raison. Paris; Climats, 1994, 143-149; **Yeshua** (Silvio Y.): D'un discours de la foi qui n'impliquerait pas le sacrifice de l'intellect: Y. Leibowitz lecteur de Maïmonide, 215-227; **Hassoun** (Jacques): Le prophète, le législateur et le discours du Maître. A propos de *l'Épître sur la persécution*, 287-306; **Elbaz** (Shlomo): Le messianisme comme utopie réaliste: défi ou dilemme maïmonidien?, 327-340; **Wohlman** (Avital): La prophétie. Maimonide et Thomas d'Aquain, 341-349; **Trigano** (Shmuel): De l'unité de Dieu et des hommes, 449-462.
- 144 **Hayoun** (Maurice-Ruben): Archéologie de la pensée juive? (Réflexions sur Maïmonide et les thèmes fondamentaux de la Kabbale lourianique). *Archivio di Filosofia*(Roma), 61:1-3 (1993) 137-150.
- 145 **Herrera** (Robert A.): El entendimiento agente en Maimónides y Santo Tomás: secuelas para la interpretación de la profecía. *CdeD* 206:3 (1993) 859-871.
- 146 **Hoffmann** (Daniel): In Between creating and created things. Maimonides' concept of the creation. *Archivio di Filosofia*(Roma), 61:1-3 (1993) 81-97.
- 147 **Lachterman** (David): Mathematical construction, symbolic cognition and the infinite intellect: Reflections on Maimon and Maimonides. *Journal of the History of Philosophy* (St. Louis), 30:4 (1992) 497-522.
- 148 **Maimónides** [Mose ben Maimon]: Guía de perplejos. Edición de David Gonzalo Maeso. M., Trotta, 1994. 550 pp.
- 149 [Nahman, M.b.], **ben Nahman** (Mosse): El llibre de la redempció i altres escrits. Introducció, traducció i notes per Eduard Feliu i Mabres. Girona, Ajuntament de Girona, Universitat de Barcelona, 1993. 272 pp.
- [Siglos XI-XII]
- 150 **Bertelloni** (Francisco): Loquendo philosophice-Loquendo theologice. Implicaciones ético-políticas en la *Guía del Estudiante*, de Barcelona. *Patristica et Mediaevalia*(BA), 14 (1993) 21-40.
- 151 [Anselmo, San], **García Fernández** (Román): La validez del argumento ontológico. *CuadSalFil* 21 (1994) 23-34.
- 152 **García de Lomas Mier** (Josemaría): El «Intellectus fidei» en San Anselmo de Canterbury. Excerpta e Dissertationibus in Philosophia, IV (1994) 95-187.
- 153 **Raña Dafonte** (César): La verdad según Anselmo de Bec. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (Zaragoza, 1992) 439-447.
- 154 **Udina i Cobo** (Josep Manuel): El «Cur Deus homo» anselmiano: *ratio fidei* y autolimitación de la razón. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 475-483.
- [Siglo XIII]
- 155 **Lacarra** (María Jesús): La imagen de los filósofos en los textos gnómicos del siglo XIII. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 45-63.
- 156 **Lobato** (Abelardo): Filosofía y «Sacra Doctrina» en la escuela dominicana del siglo XIII. *Angelicum*(Roma), 71:1 (1994) 3-42.
- 157 [Alberto Magno, S.], **Alarcón** (Enrique): San Alberto Magno y la *Epistola Aristotelis de principio universi entis*. Una nota histórica sobre el alcance y límites del conocimiento racional de Dios en el pensamiento medieval. En: *Actas del I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 181-192.
- 158 **Mauri** (Margarita): San Alberto Magno y la Ética a Nicómaco. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 389-394.
- 159 [Buenaventura, S.], **Clavero Blanco** (Francisco de Asís): Sobre el conocimiento de Dios. Posibilidades y límites de la razón en S. Buenaventura. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 233-247.

- 160 [Martí, R.], Robles (Laureano): Problemas que plantea el «Capistrum Judaeorum» de Ramón Martí, O. P. CT 120:392 (1993) 587-620.
- 161 [Rogerio Bacon], Aísa Moreu (Diego): Rogerio Bacon, Eslabón relevante en la tradición científica que va de los griegos a la revolución científica de los siglos XVI-XVII. En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 165-180.
- 162 [Sto. Tomás de A.], Alarcón (Enrique): Inmanencia, trascendencia y fundamentación. La lógica interna del *Comentario a las sentencias* de Sto. Tomás de Aquino. En: El Hombre, Inmanencia..., II (Pamplona, 1991) 1021-1041.
- 163 Álvarez Gómez (Ángel): Tomás de Aquino. La verdad como horizonte. *Compostellanum*, 36:1-2 (1991) 115-148.
- 164 Barrio Maestre (José M.^a): La distinción real entre esencia y acto de ser en Tomás de Aquino. *FolHum* 32:339 (1994) 321-331.
- 165 Barrio Maestre (José M.^a): La noción tomista de «esse ut actus essentiae». *FolHum* 32:337 (1994) 163-172.
- 166 Brock (Stephen L.): *Ars imitatur naturam*. Un aspecto descuidado de la doctrina de Santo Tomás sobre la ley natural. En: El hombre, Inmanencia..., I (Pamplona, 1991) 383-395.
- 167 Cercós Soto (José): Notas sobre ser y tiempo en Santo Tomás de Aquino. En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 227-231.
- 168 Cunha (Paulo Ferreira de): El derecho y la razón en Santo Tomás de Aquino. En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 271-282.
- 169 Elders (Leo J.): Sobre el método en Santo Tomás de Aquino. BA., Sociedad Tomista Argentina, 1992. 102 pp.
- 170 Fernández Burillo (Santiago): «Inteligencias separadas» y racionalismo medieval. Los ángeles en la «metafísica del retorno» de Sto. Tomás. En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 261-270.
- 171 Ferrer Rodríguez (M.^a Pilar): Conocimiento angélico «versus» conocimiento humano, según Tomás de Aquino. En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 283-290.
- 172 Forment (Eudaldo): El aristotelismo de Santo Tomás. En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 291-304.
- 173 Franceschi Franceschi (Noel): La política en Santo Tomás de Aquino. Sus fuentes, sus fundamentos y su articulación con la ética. *Excerpta e Dissertationibus in Philosophia*, IX (Pamplona, 1994) 383-471.
- 174 González Pola (Manuel): Fe y razón en la «Teología Natural» de Santo Tomás. En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 347-356.
- 175 Guíu (Ignacio): ¿Puede la razón demostrar la inmortalidad del alma? (Santo Tomás y Cayetano). En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 357-371.
- 176 Lukac de Stier (María L.): La relación razón-fe en Santo Tomás y en la modernidad. *Philosophica*, 15 (1992) 27-35.
- 177 Lukac de Stier (María L.): La teoría del egoísmo psicológico y la doctrina del Aquinate. *Philosophica*, 16 (1993) 149-155.
- 178 Manso Pérez (Francisco): Santo Tomás de Aquino: límites y apertura de la razón humana. En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 373-379.
- 179 Martínez Lorca (Andrés): La concepción de la política en Santo Tomás. En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 381-387.
- 180 Martínez Sendra (M.^a del Carmen): Psicopatología y psicoterapia tomista. En: El Hombre, Inmanencia..., I (Pamplona, 1991) 681-690.
- 181 Mauri (Margarita): Conciencia y elección. *AnFil* 27:2 (1994) 829-840. (Sto. Tomás).
- 182 Redmond (Walter): Una lógica del compromiso social. *Analogía Filosófica*, 8:1 (1994) 3-39. (T. de Aquino).
- 183 Ritacco de Gayoso (Graciela L.): Dos perspectivas acerca de la fe y de la unión mística: Pseudo Dionisio Areopagita y Tomás de Aquino. *Philosophica*, 15 (1992) 75-88.
- 184 Roca Blanco (Dionisio): Santo Tomás de Aquino (1225-1274). M., Ediciones del Orto, 1994. 94 pp.

- 185 **Sacchi** (Mario Enrique): La presencia virtual de los elementos en la combinación química según Santo Tomás de Aquino. *Aquinas* (Roma), 37:1 (1994) 123-149.
- 186 **Sánchez Sorondo** (Marcelo): Del alma al espíritu: la antropología de Tomás de Aquino. *RevLatFil* 20:1 (1994) 21-35.
- 187 **Sarayana** (Josep-Ignasi): **Calvo** (María-José): Sobre la posibilidad de un conocimiento humano suprarrazional. El comentario tomista al «arrebato» paulino. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 449-458.
- 188 **Schmidt Andrade** (Ciro E.): Santo Tomás y el *De Anima*. (Comentario a los Caps. 4 y 5 del *De Anima* de Aristóteles). *Analogía Filosófica*, 8:1 (1994) 123-136.
- 189 **Soaje Ramos** (Guido): Notas sobre la experiencia en la doctrina del Aquinate. *Ethos*(BA), 19-20 (1991-1992) 59-77.
- 190 **Tomar Romero** (Francisca): Amor y contemplación en Santo Tomás. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1992) 459-466.
- 191 **Tomás de Aquino** (Santo): *Suma de Teología*, II. Parte I-II. M., BAC, 1989. xxxi+973 pp.; III. Parte II-II(a). M., BAC, 1990. xxvi+613 pp.; IV. Parte II-II(b). M., BAC, 1994. xxiv+748 pp.
- 192 **Tomás de Aquino**: Las sustancias separadas. Introducción, traducción y notas: Alfonso García Marqués y Marcelino Otero. Valencia, Nau Llibres, 1993. 159 pp. Ver n. 796.
[Siglo XIV]
- 193 **Beuchot** (Mauricio): El problema de los universales en la escolástica tomista y su repercusión en el lenguaje. *Espíritu*(B), 42:108 (1993) 115-132.
- 194 **Merino** (José Antonio): Filosofía y teología en la escuela franciscana medieval. *Angelicum*(Roma), 71:1 (1994) 43-64.
- 195 **Uña Juárez** (Agustín): La modernidad del siglo XIV. *CdeD* 206:3 (1993) 703-759.
- 196 [Bradwardine, Th.], **Verdú Berganza** (Ignacio): Thomas Bradwardine y la ciencia del siglo XIV. En: *Actas del I Cong. Nac. Fil. Medieval*(Zaragoza, 1992) 499-505.
- 197 [Escoto, J. D.], **García Marqués** (Alfonso): El hombre como *animal liberum* en J. Duns Escoto. En: *El Hombre, Inmanencia...*, II (Pamplona) 881-897.
- 198 **Guzmán Manzano** (Isidoro): Tipología del pensamiento filosófico-teológico de Escoto. *Isidorianum* (Sevilla), 6 (1994) 101-122.
- 199 [Gerson, L. b.], **Mancha** (J. L.): La determinación de la distancia del sol en la *Astronomía* de Levi Ben Gerson. *Fragmentos de Filosofía*, 3 (1993) 97-127.
- 200 [Llull, R.], *Atti del Convegno Internazionale «Ramon Llull, il lullismo internazionale, l'Italia. Homenatge a Miquel Batllori*. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989. Napoli. Istituto Universitario Orientale, 1992. (Ver **Candellero** (Massimo): Un importante documento biográfico lulliano: la «Vita coetanea», 15-33; **Tangheroni** (Marco): Llull, Pisa e il progetto di crociata, 35-36; **Serverat** (Vincent): Autour de la date de composition du «Libre d'amic e amat» de Ramon Llull, 37-67; **Campagna Perrone Capano** (Anna Maria): Sulla diffusione del «Libre de meravelles» in Italia: il ms. di Venezia, 69-103; **Minervini** (Vicenzo): Appunti sui «Començaments de medicina» lulliani, 106-115; **Pereira** (Michela): Alchimia lulliana: aspetti e problemi del «corpus» di opere alchemiche attribuite a Raimondo Lullo (XV-XVII sec.), 117-130; **Escobedo** (Joana): Les impresions lullianes incunables de la «Bibliografia espanyola d'Italia» d'Eduard Toda, 131-144; **Spampinato Beretta** (Margherita): Lulio in Sicilia, 145-162; **Scarsella** (Alessandro): Funzioni del immaginario medievale nel «Phantasticus», 163-169; **Romano** (David): Llull e la cultura ebraica. Tentativo de sistematica, 171-189; **Puig** (Arnau): L'estetica in Ramon Llull, 191-198; **Vàrvaro** (Alberto): Note su Ramon Llull narratore, 199-207; **Gavagnin** (Gabriela): Per una lettura del «Blanquerna», 209-222; **Alemany** (Rafael): Imbricacions entre la intencionalitat i el discurs explícit del «Blanquerna lull·lià», 223-240; ... **Poli** (Diego): Sul problema della comunicazione in Lullo, 261-275; **Nasta** (Mihai): Appunti per la semiosi di sei voci del vocabolario latino di Raimundus Lullus, 277-293, [intellectus, imaginatio, sensus, modus, ens, forma]:

- Cirillo (Teresa): Ramon Llull «Duca e maestro» nel poema di Bartolomeo Gentile Fallamonica, 339-364; **Sirri** (Raffaele): L'«Ars reminiscendi» di G. B. della Porta, 365-385; **Pastine** (Dino): Llull e il pensiero della contrariforma, 387-397, [J. de Mariana; J. Caramuel; Ath. Kirchner; S. Izquierdo]; **Molas** (Joaquim): Ramon Llull i la literatura contemporània, 399-412; **Arqués i Corominas** (Rossend): Ramon Llull mirall orsià i noucentista. Mecanisme de recepció i d'identificació en l'obra d'Ors, 413-432; ... **Bertran i Casanovas** (Rosa): Llull ed il Mediterraneo. Appunti per l'analisi di un mito letterario, 445-448.
- 201 Badia** (Lola): Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull. B., Quaderns Crema, 1992, 239 pp.
- 202 Colomer** (Eusebi): Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen. Zwischen Zwie- und Streitgespräche im Mittelalter. Hrsg. von Bernard Lewis und Friedrich Niewöhner. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992, 217-236.
- 203 Johnston** (Mark D.): Exemplary reading in Ramon Llull's «Libre de meravelles». Forum for Modern Language Studies, 28 (1992) 235-250.
- 204 Lullo** (Raimondo): Il libro del Natale. Il lamento della filosofia. Florència, Nardini, 1991, 223 pp.
- 205 Maróstica** (Ana H.): *Ars combinatoria* and time: Llull, Leibniz, and Peirce. Studia Lulliana, 32:2:87 (1992) 105-134.
- 206 Ramis Serra** (Pedro): Lectura del «Liber de civitate mundi» de Ramon Llull. B., Biblioteca Universitària de Filosofia, 1992 441 pp.
- 207 Santos Noia** (Manuel): El camino en el pensamiento de Ramon Llull, Roberto Holkot y Martin Lutero. Compostellum, 36:3-4 (1991) 363-381.
- 208 Soler** (Albert): Orígens, composició i datació del *Libre d'Amic e Amat*. Studia Lulliana, 32:2:87 (1992) 135-151.
- 209** [Ockham, G. de], **Miralbell** (Ignacio): Abstracción e intuición en la teoría del conocimiento de Guillermo de Ockham. En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 395-403.
- 210 Miralbell** (Ignacio): Omnipotencia divina y logicismo crítico en Ockham. En: El hombre, Inmanencia..., II (Pamplona, 1991) 945-958.
- 211 Uña Juárez** (Agustín): Ockham niega las ideas. En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (1992) 485-497.
- 212 Valdivia** (Benjamín): Ockham: suposición y ontología. Analogía Filosófica, 7:2 (1993) 141-151.
- 213 Velázquez** (Lorena): El concepto como signo natural. Una polémica acerca de Ockham. Analogía Filosófica, 7:2 (1993) 125-139.
- 214** [Oresmes, N. de], **Di Liscia** (Daniel A.): Aceleración y caída de los graves en Oresmes. Sobre la inaplicabilidad del teorema de la velocidad media. Patristica et Mediaevalia(BA), 13 (1992) 211-225; 14 (1993) 41-55.
- 215 Di Liscia** (Daniel A.): Sobre la doctrina de las «Configurationes» de Nicolás de Oresme. Patristica et Mediaevalia, 11 (1990) 79-105.
- 216** [Pardo, J.], **Pérez-Ilzarbe** (Paloma): Sobre la distinción entre propositio modalis composita y propositio modalis divisa: Jerónimo Pardo y John Mair. Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica... M., UNED, 1993, 110-113. [Siglo XV] [Renacimiento]
- 217 Kristeller** (Paul O.): El pensamiento renacentista y sus fuentes. Trad. Federico Patán López. M./Méx., FCE., 1993. 366 pp.
- 218 Olaso** (Ezequiel de), ed.: Del Renacimiento a la Ilustración, I. (Enciclopedia Ibero-Americana de Filosofía, 6). M., Trotta, 1994. 228 pp.
- 219 Villoro** (Luis): El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento. Méx., F.C.E., 1992. 127 pp.
- 220 Romero de Solís** (Diego): Desde el corazón del renacimiento. Fragmentos de Filosofía, 3 (1993) 201-215. (Estética).
- 221** [Cusa, N. de], **Brasa** (Mariano): Nicolás de Cusa: ¿Medioevo o modernidad? En: Actas I Congr. Nac. Fil. Medieval, 1992, 203-211.
- 222 Martín Fernández** (José Cándido): El preámbulo cosmológico de la modernidad. [N. de Cusa]. En: Actas I Congreso de la Soc. de Lógica... M., UNED, 1993, 424-426.

- 223 **Peña** (Lorenzo): La concepción de Dios en la filosofía del Cardenal Nicolás de Cusa. *Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15:47 (1987) 301-328.
- 224 [Ferrer, S. Vicente], **Beuchot** (Mauricio): La filosofía del lenguaje y la filosofía de la lógica en San Vicente Ferrer (Siglo XIV). *Philosophica* (Valparaíso), 16 (1993) 65-70.
- 225 **García Cuadrado** (José Angel): Aspectos gnoseológicos de la «suppositio naturalis» de San Vicente Ferrer. *Analogía Filosófica*, 7:2 (1993) 153-167.
- 226 **García Cuadrado** (José Angel): Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer. Pamplona, Euns, 1994. 337 pp.
- 227 **García Cuadrado** (José Angel): La paradoja del análisis lingüístico en la lógica de San Vicente Ferrer. En: *Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval* (1929) 315-323.
- 228 [Marsilio Ficino], **Granada** (Miguel A.): Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo. *Dafmôn*(Murcia), 6 (1993) 41-60.
- 229 [Osma, P. de], **Labajos Alonso** (José): Pensamiento metafísico de Pedro de Osma. *CdD* 207:1 (1994) 49-75.
- 230 [Pico della Mirandola], **Magnavacca** (Silvia): El «De ente et uno»: una ontología agustiniana. *Patristica et Mediaevalia*(BA), 11 (1990) 3-26.
- 231 [Sibiuda, R.], **Puig i Oliver** (Jaume de): Complements a la valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps. *Arxiu de Textos Catalans Antics*(B), 10 (1991) 358-390.
- 232 **Puig i Oliver** (Jaume de): Sobre el lul·lisme de Ramon Sibiuda. *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 10 (1991) 225-260.
- 233 [Turmeda, A.], **Epalza Mikel de**: Fray Anselm Turmeda ('Abdallâh al-Tar-yûman) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la *Tuhfa*. M., Hipérion, 1994. 518 pp.

Siglo XVI

- 234 **Mellizo** (Sandro): Siglo de Oro español. *Antropologías filosóficas*. En: *El Hombre. Inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 691-707.
- 235 **Romero Baró** (José M.ª): El pensamiento nahuatl al filo del descubrimiento. *EstFranc* 95:410-411 (1994) 483-491.
- 236 **Widow** (Juan Antonio): La teoría económica de los escolásticos españoles. *Philosophica*, 15 (1992) 181-193. (F. de Vitoria, L. de Molina, D. Soto).
- 237 [Acosta, J. de], **Cordero de Espinosa** (Susana): El pensamiento indigenista de José de Acosta, S. J. en su «De procuranda Indorum salute»: Oposición de dos visiones, natural y sobrenatural. *Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15:47 (1987) 49-71.
- 238 [Juan de la C.], **Ellis** (Robert Richmond): San Juan de la Cruz: Mysticism and Sartrean existentialism. New York, Lang, 1992.
- 239 **Gutiérrez Bustos** (Raúl): En torno al lugar sistemático de la mística y San Juan de la Cruz. *Philosophica* (Valparaíso), 15 (1992) 113-123.
- 240 [Las Casas, B. de], **Beuchot** (Mauricio): Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas. Proemio de Silvio Zavala. B., *Anthropos*, 1994. 174 pp.
- 241 **Fernández Buey** (Francisco): La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. *Boletín Americanista*(B), 33:42-43 (1992-1993) 301-347.
- 242 **Gray** (Christopher G.): La ideología medieval de Bartolomé de Las Casas. *Patristica et Mediaevalia*(BA), (1993) 3-20.
- 243 **Gutiérrez** (Gustavo): En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas/Rimac, CEP, 1992. 700 pp.
- 244 **Las Casas** (Bartolomé de): Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Edición, traducción y notas de José M.ª Reyes Cano. B., Planeta, 1994. lxiii+170 pp.
- 245 **Las Casas** (Bartolomé de): *Obras Completas*. Vols. 3, 4, 5: Historia de las

- Indias. M., Alianza Editorial, 1994. I, 824 pp. Con Estudio preliminar y análisis crítico por el Dr. Isacio Pérez Fernández, p. 11-324; II, xi+825-1748 pp.; III, xiii+1749-2716 pp.
- 246 [León, L. de], **Lazcano** (Rafael): Fray Luis de León. Bibliografía. M., Revista Agustiniiana, 2.^a ed. ampliada, 1994. 679 pp.
- 247 **Soria Giménez** (Mario): La encarnación del Verbo, según Fray Luis de León. *Philosophica* (Valparaíso), 16 (1993) 9-21.
- 248 [Maquiavelo], **Fernández Vítóres** (Raúl): Maquiavelo: la política. M., Libertarias/Prodhuvi, 1994. 136 pp.
- 249 **Hermosa** (Antonio): Las pasiones de la libertad. Una ojeada a *El Príncipe*. *Daímon*, 6 (1993) 61-68.
- 250 **Maquiavelo**: El príncipe. La estrategia del líder. Prólogo de Sabino Fernández Campo. M., Temas de Hoy, 1994. liv+154 pp.
- 251 [Valadés, D.], **Beuchot** (Mauricio): Retórica y lulismo en Diego de Valadés. *Studia Lulliana*, 32:2:87 (1992) 153-161.
- 252 [Vio, T. de= Card. Cayetano], **Beuchot** (Mauricio): Los predicamentos o categorías en el Cardenal Cayetano. *Analogía Filosófica*, 8:1 (1994) 41-78.
- 253 [Vitoria, F. de], **Cruz Prados** (Alfredo): Para un concepto de «guerra» en una filosofía de la «paz». Actualidad del pensamiento de Vitoria. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 8 (1991) 103-139.
- 254 **González Fabre** (Raúl): El problema ético dentro del mercado según Francisco de Vitoria. *RevVenFil* 30 (1994) 51-87.
- 255 **Hernández** (Héctor H.): Fe y razón en los «títulos vitorianos». En el quinto centenario de la evangelización de América. *Philosophica*, 15 (1992) 89-100.
- 256 **Hernández** (Héctor H.): Sobre Vitoria y la potestad política. *Philosophica* (Valparaíso), 16 (1993) 23-56.
- 257 **Ocaña García** (Marcelina): Actualidad de un filósofo del siglo XVI: Francisco de Vitoria. *AnalSHistFil* 11 (1994) 191-219.
- 258 **Pereña** (Luciano): Le message de Francisco de Vitoria. *Recherches de Science Religieuse* (Paris), 80:4 (1992) 513-532.
- 259 [Vives], **Barceló** (Joaquín): La metáfora en Vives y en Vico. *RevFil* (Chile), 41-42 (1993) 11-25.
- 260 **Gómez Hortigüela** (Angel): Luis Vives entre líneas. El humanista valenciano en su contexto. Valencia, Bancaixa, 1993. 285 pp.
- 261 **Minguez** (Carlos): La Cosmología en el *Somnium Scipionis* de Juan Luis Vives. *Thémata*, 12 (1994) 187-208.

Siglo XVII: 19 «16»

- 262 [Briceño, A.], **Briceño** (Alonso): Si los futuros contingentes son conocidos por Dios en sí mismos, o sea en su verdad determinada. Introducción y traducción del latín: Mirko Skarica. *Philosophica* (Valparaíso), 15 (1992) 205-251.
- 263 **Skarica** (Mirko): Predeterminación y libertad en Fray Alonso Briceño. *Philosophica*, 16 (1993) 57-63.
- 264 [Descartes], **Cánovas Justicia** (Leonor Josefa): Del yo pensante en Descartes al hombre como parte de la naturaleza en Spinoza. M., Universidad Complutense/Servicio de Reprografía, 1993. 494 pp.
- 265 **García del Campo** (Juan Pedro): La consideración de las ideas innatas en Descartes y la problemática del conocimiento de lo físico. *AnalSHistFil* 11 (1994) 77-94.
- 266 **López de Santa María** (Pilar): El idealismo cartesiano. *Thémata*, 12 (1994) 227-236.
- 267 **Montes Fuentes** (María José): El problema de la realidad en Descartes y Hume. En: *El Hombre, Inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 957-971.
- 268 **Ricaurte Cañas Gil** (Antonio): El puesto de Dios en el sistema racional cartesiano. *Franciscanum*, 34:104-105 (1993) 203-264.
- 269 **Vallota** (Alfredo D.): La cuarta meditación (Primera parte). *RevVenFil* 30 (1994) 109-129.

- 270 [Galileo], Sanfélix Vidarte (Vicente): La crítica de la razón teológica y el destino trágico de Galileo. *Pensamiento*, 50:196 (1994) 47-74.
- 271 Toca Otero (Angel): A vueltas con el caso Galileo. *Basil* 16 (1994) 43-50.
- 272 Yoldi (José Antonio): El caso Galileo. Elementos para una lectura postcartesiana. Sant Cugat del Vallés(B), Institut de Teologia Fonamental, 1994. 55 pp.
- 273 [Gracián], Andreu Celma (José María): La vida moral como juego en Baltasar Gracián. Zaragoza, Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, 1994. 65 pp.
- 274 Milhou (Alain); Milhou-Rodié (Anne): El pecado de pereza en el *Criticón*: «dejamiento» sin obras. En: Estado actual de los escritos sobre el Siglo de Oro. Salamanca, Universidad, 1993, II, 683-691.
- 275 Neumeister (Sebastián): Gracián filósofo. En: Estado actual de los escritos sobre el Siglo de Oro. Salamanca, 1993, II, 735-739. Ver n. 594.
- 276 [Hobbes], Cappelletti (Angel J.): El estado de naturaleza y la naturaleza del estado en Hobbes. *Filosofía(Mérida)*, 6 (1994) 89-115. Ver n. 1134.
- 277 Lukac de Stier (María L.): El bien supremo del hombre en la doctrina hobbesiana. *Ethos(BA)*, 19-20 (1991-1992) 105-116.
- 278 [Molinos, M. de], Moreno Rodríguez (Pilar): Nada molinosiana y nirvana búdico. (Dos místicas convergentes. ¿El renacer de la espiritualidad medieval? En: Actas I Cong. Nac. Fil. Medieval (Zaragoza, 1992) 405-415.
- 279 [Pascal, B.], Iommi A. (Godofredo): Blaise Pascal y el arte del algoritmo. *RevFil(Chile)*, 41-42 (1993) 117-129.
- 280 López Domínguez (Virginia): Pascal: el hombre ante la perspectiva de la nueva ciencia. *RevLatFil* 20:2 (1994) 259-282.
- 281 Sacchi (Mario E.): El corazón tiene razones que la razón no conoce. Crítica de la sentencia de Pascal. *Philosophica (Valparaíso)*, 16 (1992) 87-103.
- 282 Villar Ezcurrea (Alicia): La interpretación de Pascal como pensador trágico. *MiscelComill* 52:100 (1994) 165-177.
- 283 [Rochefoucault], Vallota H. (Alfredo D.): El epicureísmo de La Rochefoucault. *Filosofía (Mérida)*, 6 (1994) 55-74.
- 284 [Rubio, A.], Osorio Romero (Ignacio): Antonio Rubio en la filosofía novohispana. Méx., UNAM 1988. 215 pp. [+1615].
- 285 [Sánchez, F.], Álvarez Gómez (Angel): Tres caminos, un laberinto y el reino de la ficción. *CuadSalFil* 21 (1994) 35-62.
- 286 Lastra (Antonio): Francisco Sánchez y Sir Thomas Browne: De la devoción y la duda. *Dafmôn* 6 (1993) 69-77.
- 287 [Solórzano, J. de], Solórzano Pereira (Juan de): De Indiarum iure. (Lib. III: De retentione Indiarum). Edic. de C. Baciero, L. Pereña. M., CSIC, 1994. 521 pp.
- 288 [Spinoza], Beltrán (Miguel): Spinoza y la intolerancia en la Holanda del XVII. *Fragmentos de Filosofía*, 3 (1993) 23-39.
- 289 Cramer (Konrad): Trascendencia e inmanencia de Dios. Reflexiones sobre la ontología de Espinoza. En: *El Hombre, Inmanencia...*, II (Pamplona) 811-829.
- 290 Falgueras (Ignatius): Doctissimo et acutissimo viro Gulielmo N.A. Klever, professori in Universitate Rotterdamiensi Erasmo dicata, epistola de definitione vis nativae apud Spinoza *Tractatum de intellectus emendatione*. *Studia Spinoziana (Alling)*, 7 (1991) 15-36.
- 291 Muñoz Barquero (Elizabeth): Libertad, ¿necedad? Sobre los estoicos antiguos y Spinoza. *RevFil(CRica)* 31:75 (1993) 97-154.
- 292 Soto Bruna (María Jesús): Spinoza. Entidad de lo finito como expresión del absoluto. En: *El Hombre, Inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 997-1006.
- 293 Yovel (Yirmiyahu): Spinoza, el marrano de la razón. Trad. por Marcelo Cohen. M., Anaya/M. Mucknik, 1995. 463 pp. Ver n. 264.
- 294 [Suárez, F.], Courtine (Jean-François): Suárez et le système de la métaphysique. Paris, Presses Universitaires de France, Epiméthée, 1990. 560 pp.
- 295 Davis (Douglas P.): Suárez and the problem of positive evil. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65:3 (1991) 361-372.
- 296 Muñoz (Jesús): Errores atribuidos a Suárez. *Filosofía Oggi*, 14:4 (1991) 624-625.

297 **Trigeaud** (Jean-Marc): Le prétendu volontarisme de Suárez. *Filosoffa Oggi*, 14:4 (1991) 623.

298 **Uscatescu Barrón** (Jorge): Acerca de la unidad. Un estudio sobre las *Disputationes Metaphysicae* (1596) de Francisco Suárez. *Endoxa(M)*, 3 (1994) 195-223.

Siglo XVIII: 19 «17»

299 [Generalidades], **Beuchot** (Mauricio): La recepción de la filosofía moderna en América Latina. *CuadSalFil* 21 (1994) 203-220.

300 **Ruiz Simón** (Josep Maria): El segle XVIII, el segle de Lluï. *Enrahonar(B)*, 22 (1994) 113-116.

301 [Alembert, J. L. d'], **d'Alembert** (Jean Le Rond): Aclaraciones sobre la religión, la libertad y las pruebas de la existencia de Dios. Trad., intr. y notas de Juan **Arana**. *Thémata*, 12 (1994) 249-282.

302 [Berkeley], **Robles** (José Antonio): Las ideas matemáticas de Berkeley. Méx., UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1994. 410 pp.

303 [Buffon, C. de], **Barahona E.** (Ana): Georges Louis Leclerc y el nacimiento de la vida. *Arbor*, 148:581 (1994) 9-38.

304 [Condillac, E. B.], **Condillac** (Etienne Bonnot de): Tratado de los sistemas. Edición a cargo de J. M. Bermudo. B., Horsori, 1995. 299 pp.

305 [Diderot, D.], **Furbank** (P.N.): Diderot. Trad. de María Teresa La Valle. B., Emecé, 1994. 471 pp.

306 **Peñalver Simó** (Mariano): El viaje filosófico de Diderot. De la mimesis a la diseminación. Cuadernos de Ilustración y Romanticismo(Cádiz), 2 (1992) 109-123.

307 [Euler, L.], **Arana** (Juan): La mecánica y el espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo. M., Edit. Complutense, 1984. 231 pp.

308 **Arana** (Juan): Los científicos de la Ilustración como Apologistas del Cristianismo: Albert von Haller y Leonard Euler. Fragmentos de Filosofía, 3 (1993) 7-21.

309 [Feijóo, B. J.], **López Vázquez** (José Ramón): Fr. Benito J. Feijóo, profesor de filosofía escolástica. *Pensamiento*, 50:198 (1994) 457-469.

310 [Hervás y Panduro], **González Montero de Espinosa** (Marisa): Lorenzo Hervás y Panduro, el gran olvidado de la Ilustración Española. M., Iberediciones, 1994. 374 pp.

311 [Hume], **Hume** (David): Investigación sobre los principios de la moral. Prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo. M., Alianza, 1993. 220 pp.

312 **Iturrino Montes** (Raúl): El lenguaje en la teoría de la abstracción en Hume: Apunte crítico. *Diálogos(PRico)*, 29:63 (1994) 109-119. Ver nn. 267, 866, 1249.

313 [Leibniz], **Leibniz** (G. W.): Disertación acerca del Arte combinatorio. Versión directa del latín, introducción y notas de Manuel A. Correia M. Santiago, Edic. Universidad Católica de Chile, 1992. 108 pp.

314 **Murillo** (Ildefonso): Ciencia y felicidad humana. Recuerdo de Leibniz. *CuadSalFil* 21 (1994) 63-70.

315 **Orio de Miguel** (Bernardino): Leibniz und «Die physischen Monaden» von Fr. M. van Helmut. *Studia Leibnitiana, Supplementum*, 27 (1990) 147-156.

316 **Racionero** (Quintín): Ilustración política y teoría del estado en Leibniz. *RevLatFil* 19:2 (1993) 245-268.

317 **Salas** (Jaime de): Razón y legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega. M., Tecnos, 1994. 244 pp. Ver nn. 205, 506.

318 [Lessing], **Andreu** (Agustín): L'ontologie de Lessing et les metaphores de la déshumanisation. En: Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas ou la filiation entre foi et raison. Paris, Climats, 1994, p. 363-386. Ver n. 428.

319 [Locke, J.], **Heredia Martínez** (Pedro-José): La conciencia en el Ensayo sobre el entendimiento humano de John Locke: actividad y pasividad. M., Universidad Complutense/Servicio de reprografía, 1993. 339 pp.

320 **Rovira** (Rogelio): Locke ante el argumento ontológico. Textos y comentario. *Diálogo Filosófico(M)*, 10:28 (1994) 51-69. Ver n. 1134.

321 [Malebranche, N.], **Adam** (Michel): Los límites de la transcendencia del hom-

- bre según Malebranche. En: *El Hombre, Inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 763-770.
- 322 **Fernández** (José Luis): El sentimiento interior del propio espíritu según Malebranche. En: *El Hombre, Inmanencia...*, I (1991) 845-862.
- 323 **Iommi** (Godofredo): Nicolás Malebranche, matemático desconocido. *Rev-Fil(Chile)* 39-40 (1992) 135-145.
- 324 [Maupertuis, P. L. M. de], **Arana** (Juan): El debate sobre la teología física en el siglo XVIII. *Pensamiento*, 50:198 (1994) 419-434.
- 325 [Montesquieu], **Calderón Bouchet** (Rubén): Montesquieu, ideólogo de la aristocracia. *Ethos(BA)*, 19-20 (1991-1992) 39-58.
- 326 [Rousseau], **Ginzo Fernández** (Arsenio): Realidad y utopía en J. J. Rousseau. *EstFil* 43:123 (1994) 223-267. Ver n. 1134.
- 327 **Rousseau** (Jean-Jacques): Escritos polémicos. Estudio preliminar de José Rubio Carracedo. M., Tecnos, 1994. 160 pp.
- 328 [Sarmiento, M.], **Allegue Agüete** (Pilar): A filosofía ilustrada de Fr. Martín Sarmiento. Vigo, Ediciones Xerais de Galicia, 1993. 255 pp.
- 329 [Shaftesbury], **Arnau Paltor** (Pablo): Shaftesbury: el problema del mal y la estética. *Thémata*, 12 (1994) 119-132.
- 330 [Smith, A.], **Alcón Yustas** (María Fuencisla): El pensamiento político y jurídico de Adam Smith. La idea de orden en el ámbito humano. Prólogo de Dalmacio Negro Pavón. M., UPCO, 1994. xxvii+395 pp.
- 331 **Smith** (Adam): La riqueza de las naciones. (Libros I-II-III y selección de los Libros IV y V). Estudio preliminar: Carlos Rodríguez Braun. M., Alianza, 1994. 808 pp.
- 332 [Vico, G. B.], **García Marqués** (Alfonso): La *scienza nuova* de G. B. Vico como teoría del Logos. *Philosophica*, 15 (1992) 125-131.
- 333 **Sevilla** (José M.): De la crisis de la racionalidad a la racionalidad de la crisis. Una nota sobre G. Vico. *Daímon(Murcia)*, 7 (1993) 157-168. Ver n. 259.
- 334 [Voltaire], **Voltaire**: Sarcasmos y agudezas. Selección de Textos, traducción y presentación de Fernando Savater. B., Ehasa, 1994. 172 pp. Ver n. 1279.
- Del Siglo XVIII al XIX**
- 335 [Kant, E.], **Bilbeny** (Norbert): Kant y el tribunal de la conciencia. Prólogo de J. L. L. Aranguren. B., Gedisa, 1994. 166 pp.
- 336 **Brandt** (Reinhard): La justicia en Kant. *Daímon(Murcia)*, 7 (1993) 19-33.
- 337 **Canterla González** (Cinta): Neoplatonismo, filosofía natural y misticismo. Fuentes ocultas del romanticismo en el Kant precrítico. Cuadernos de Ilustración y Romanticismo(Cádiz), 1 (1991) 163-173.
- 338 **Clavell Ortiz-Repiso** (Luis): Libertad y religión en la trascendencia de Kant. En: *El Hombre, Inmanencia...*, II (Univ. de Navarra, 1991) 1483-1497.
- 339 **Fontán del Junco** (Manuel): El significado de lo estético. La «Crítica del juicio» y la filosofía de Kant. Pamplona, Eunsa, 1994. 700 pp.
- 340 **García Serrano** (Manuel): Idealismo trascendental y realismo empírico. *Crítica*, 25:74 (1993) 65-104.
- 341 **Ganja Castro** (Dulce María), coord.: De la *Crítica* a la filosofía de la religión. B., Anthropos/Méx., UNAM, 1994. 217 pp.
- 342 **Hoyos Jaramillo** (Luis E.): La filosofía trascendental bajo la óptica de la teoría evolucionista del conocimiento. *RevLatFil* 20:2 (1994) 195-219.
- 343 **Jáuregui** (Claudia): Autoafección y sentido interno. *RevVenFil* 30 (1994) 89-108. [Kant].
- 344 **Kant** (Immanuel): Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica. Prólogo de Rudolf Malter. Edición crítica del texto alemán, introducción, traducción y notas de Cinta Canterla. Cádiz, Universidad, [1992], 176 pp.
- 345 **Liria** (Pedro F.): Actuar en un «mundo inteligible». Una reflexión en torno al «imperativo categórico». *Endoxa(M)*, 2 (1993) 303-325.
- 346 **Llano** (Alejandro): Metafísica de la deducción trascendental. En: *El hombre, Inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 1133-1151.
- 347 **López Fernández** (Alvaro): El espacio como ser real y el espacio de los

fenómenos. Algunas consideraciones en torno a la ontología del espacio y la naturaleza del fenómeno en Kant. *Diálogos(PRico)*, 29:63 (1994) 121-145.

348 Otero (José Miguel): La fe cristiana según Kant. *Salmanticensis*, 40:3 (1993) 341-377.

349 Otero (José Miguel): Fe y comunidad en Kant. *EscVed* 23 (1993) 45-86.

350 Otero (José Miguel): Fe y filosofía trascendental en el período precrítico (1750-1775). *Philosophica* (Valparaíso), 15 (1992) 133-142.

351 Otero (José Miguel): Nuevas perspectivas sobre la interpretación del aspecto cognoscitivo de la fe en Kant. En: *El Hombre, Inmanencia, II* (Pamplona) 1521-1552.

352 Rivera de Rosales (Jacinto): El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana. M., Uned, 1993. 309 pp.

353 Rodríguez González (Mariano): Metafísica de la finalidad natural. Su metamorfosis en la línea Kant-Schopenhauer-Nietzsche. *Pensamiento*, 50:198 (1994) 435-455.

354 Rosales (Alberto): Siete ensayos sobre Kant. Mérida, Universidad de Los Andes, 1993.

355 Turró (Salvi): Judici teològic i història. *Enrahonar(B)*, 21 (1993) 39-50. (Kant).

356 Vargas Bejarano (Julio César): La intuición en la Crítica de la razón pura. (Un escaño hacia la crítica de la razón intuitiva). *Franciscanum*, 35:104-105 (1993) 157-202.

357 Villacañas (José Luis): Kant: Ilustración jurídica *versus* razón de Estado. *Daímon*, 7 (1993) 35-53.

358 Wellmer (Albrecht): Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso. Prólogo de María Pía Lara. B., Anthropos; Méx., UAM, 1994. 255 pp.

359 Zárate (Merla): Los creadores de ficciones sublimes. *AnalSHistFil* 11 (1994) 129-136. Ver nn. 434, 460, 483, 634, 813, 1134, 1249.

360 [Hegel], Aranda Torres (Cayetano): Lenguaje y trabajo en el pensamiento de Hegel. Una introducción a la filosofía hegeliana. Almería, Instituto de Estudios Almerienses/Campus Universitario, 1992. 176 pp.

361 Aranda Torres (Cayetano): La dialéctica hegeliana de la Ilustración. *Daímon*, 7 (1993) 103-115.

361 bis Díaz (Jorge Aurelio): El concepto de historia en Hegel. *Análisis* (Bogotá), 29:55 (1992) 119-126.

362 Fernández Aguado (Alberto): El Estado hegeliano como realidad efectiva de la idea ética. *Mayéutica*(Marcilla), 19:48 (1993) 235-262.

363 Hegel (Georg Wilhelm Friedrich): Doctrina del Derecho, los deberes y la religión para el Curso Elemental. (Texto en español y en alemán). Murcia, Universidad, 1993. 150 pp.

364 Lucas (Hans-Christian): Individuo, historia y Estado en Hegel. *Pensamiento*, 50:196 (1994) 3-23.

365 Pérez Estévez (Antonio): Hegel y América. *Analogía Filosófica*, 8:2 (1994) 119-137.

366 Ripalda (José María): Comentario a la Filosofía del espíritu de Hegel. Méx., F.C.E.; M., UNED, 1993. 91 pp.

Siglo XIX: 19 «18»

367 Bello (Eduardo): Lectura ética del pensamiento ilustrado. *Daímon*, 7 (1993) 169-178. (C. Thiebaud).

368 [Balmes, J.], Colomer (Eusebi): Fer memòria de Balmes. *Espíritu(B)*, 42:108 (1993) 151-156.

369 Fernández del Riesgo (Manuel): Actualidad del pensamiento Balmesiano. *Espíritu*, 42:108 (1993) 157-163.

370 Roca Blanco (Dionisio): Praxis humanista trascendente en Jaime Balmes. M., Universidad Complutense, 1993. 372 pp.

- 371 **Veganzones Rueda** (Jesús): Hombre y sociedad en el pensamiento de Balmes. En: **Abellán** (J.L.), coord.: *El reto europeo*. M., Trotta, 1994, p. 403-414.
- 372 [*Darwin*, Ch.], **Lolas** (Fernando): Darwin y el estudio científico del comportamiento. *FolHum* 32:339 (1994) 313-320.
- 373 [*Donoso Cortés*, J.], **Beneyto** (José M.^a): Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés. B., Gedisa, 1993. 294 pp.
- 374 **Mayorga** (Juan): El estado de excepción como milagro: de Donoso a Benjamín. *Endoxa*(M), 2 (1993) 283-301.
- 375 [*Dostoievski*], **Segura** (Carmen): Inmanencia y trascendencia en *El idiota*, de Dostoievski. En: *El Hombre, Inmanencia*, II (Pamplona, 1991) 983-995.
- 376 [*Emerson*], **Emerson** (Ralph Waldo): El intelectual americano. (Texto bilingüe). León Universidad de León, 1993. 85 pp.
- 377 [*Feuerbach*], **Barata-Moura** (José): El materialismo de Feuerbach. *AnalSHist-Fil* 11 (1994) 95-128.
- 378 **Bonetti** (José Andrés): El idealismo práctico de Marx. Una lectura de las *Thesen über Feuerbach*. *Analogía Filosófica*, 7:2 (1993) 39-71. Ver nn. 405, 840.
- 379 **Cabada Castro** (Manuel): La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach. En: **Fraljó** (M.), ed.: *Filosofía de la Religión*. (M., Trotta, 1994), p. 291-316.
- 380 [*Fichte*], **Cruz Cruz** (Juan): Conciencia y absoluto en Fichte. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1994. 122 pp.
- 381 **López-Domínguez** (Virginia): Muerte y nihilismo en el pensamiento de J. G. Fichte. *AnalSHistFil* 11 (1994) 139-154; **Market** (Oswaldo): La exigencia ontológica radical en Fichte y su necesaria ruptura con el criticismo, 155-170; **Serrano Marín** (Vicente): Las tres «Reseñas» de Fichte del otoño de 1793, 171-187.
- 382 [*Hölderlin*, J. C. F.], **Ferrer** (Anacleto): La reflexión del eremita. El «Hyperión» de Hölderlin. M., Hyperión, 1994, 255 pp. Ver n. 424.
- 383 [*Hostos*, E.], **Maldando-Denis** (Manuel): Eugenio M.^a de Hostos y el pensamiento social Iberoamericano. Méx., F.C.E., 1992. 186 pp.
- 384 [*Kierkegaard*, S.], **Aizpun** (Teresa): Kierkegaard. ¿Una filosofía de la trascendencia? En: *El hombre, Inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 771-777.
- 385 **García Amilburu** (María): La existencia humana en Kierkegaard. En: *El Hombre, Inmanencia...*, II (Pamplona) 863-880.
- 386 **Kierkegaard** (Soren): Discursos cristians. Introducció i traducció de Francesc Torralba. B., Facultat de Teologia de Catalunya, 1994. 310 pp.
- 387 **Mauri Alvarez** (Margarita): Sören Kierkegaard: las características de la vida ética. *FolHum* 31:331 (1993) 149-175.
- 388 **Rendón Rojas** (Miguel Angel); **Dmitrievna Okolova** (Marina): La estética del romanticismo dentro de la filosofía existencial (Kierkegaard y Dostoievsky). *Analogía Filosófica*, 8:2 (1994) 139-157.
- 389 **Torralba Roselló** (Francisco): Santo Tomás y Kierkegaard ante el dilema abrahámico. *Pensamiento*, 50:196 (1994) 75-94.
- 390 [*Krause*, C. F.], **Pinilla Burgos** (Ricardo): El concepto de drama en la estética de K. Ch. Fr. Krause: Sobre las implicaciones de la vida y el arte. *Basil* 14 (1993) 75-86.
- 391 [*Lamennais*, F. R. de], **Tomar Retortillo** (Francisca): Lamennais, filósofo y profeta de un «nuevo cristianismo». *Verbo*(M), 321-322 (1994) 111-148.
- 392 [*Martín Mateos*, Nicomedes], **Egozcue Alonso** (Joaquín): Cartas de Martín Mateos a Laverde Ruiz y Autobiografía de Martín Mateos (1864-1870). *CuadSalFil* 21 (1994) 285-322.
- 393 [*Marx*, C.], **Arteta** (Aurelio): Marx: valor, forma social y alienación. M., Libertarias, 1993. 364 pp.
- 394 **Bonetti** (José Andrés): Karl Marx y el problema judío. *Philosophica*, 15 (1992) 195-202.
- 395 **Delgado** (Manuel): Las formas lógicas de la Sección primera de «El Capital». *RevFil(CRica)*, 31:76 (1993) 237-243.
- 396 **García de la Sienra** (Adolfo): «The logical foundations of the Marxian theo-

- ry of value. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992. viii+226 pp. Ver nn. 378, 590, 840, 1138, 1249.
- 397 [Mill, J. St.], **Miguel Alvarez** (Ana de): *Cómo leer a John Stuart Mill*. M., Júcar, 1994. 134 pp. Ver n. 1143.
- 398 [Molina, J. I.], **Oyaneder Jara** (Patricio): Aspectos modernos en el pensamiento de Juan Ignacio Molina. *Philosophica* (Valparaíso), 16 (1993) 71-86.
- 399 [Montalvo, J.], **Ochoa** (Nancy): La Geometría moral. *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15:47 (1987) 23-48.
- 400 [Newmann, J. H.], **Zunzunegui** (José M.^a): John Henry Newman, 1801-1890, Honest to God. *Scriptorium Victoriense*, 40:1-4 (1993) 511-526.
- 401 [Nietzsche, F.], **Avila Crespo** (Remedios): La Ilustración y el problema del pasado. La reflexión de Nietzsche en torno a la memoria y el olvido. *Daímon* (Murcia), 7 (1993) 117-132.
- 402 **Avila Crespo** (Remedios): Metafísica y transvaloración. La filosofía como búsqueda de la salud. *ER* (Sevilla), 8:14 (1992) 9-34; **Barrios Casares** (Manuel): Los infortunios de la virtud que hace regalos, 35-55; **Campioni** (Giuliano): Las ambigüedades de la liberación en la filosofía de Nietzsche, 57-97; **Martínez Marzoa** (Felipe): El tiempo del eterno retorno, 99-109; **Sánchez Meca** (Diego): Perspectivas actuales de interpretación del «Übermensch» nietzscheano, 111-153; **Ocaña Fernández** (Enrique): La intempestividad de Nietzsche. *Literatura reciente sobre Nietzsche en castellano*, 221-233.
- 403 **Burgos Díaz** (Elvira): Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche. Zaragoza, *Prensas Universitarias*, 1993. 163 pp.
- 404 **Burgos Díaz** (Elvira): Jesús y «El Crucificado» en la filosofía de Nietzsche. *Daímon* (Murcia), 6 (1993) 79-87.
- 405 **Cabada Castro** (Manuel): Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana. B., Herder, 1994. 456 pp.
- 406 **Conill** (Jesús): Las máscaras del demonio: Nietzsche y la hermenéutica. *Pensamiento*, 50:198 (1994) 407-417.
- 407 **García García** (María Luisa): La revelación de Sils-Maria: El eterno retorno de Nietzsche en «Así habló Zaratustra». *Strómata*, 48:3-4 (1992) 369-408.
- 408 **Nietzsche** (Friedrich): Aforismos. Edición de Andrés Sánchez Pascual. B., Edhasa, 1994. 189 pp.
- 409 **Nietzsche** (Friedrich): Fragmentos póstumos. Traducción y presentación de Andrés Sánchez Pascual. *ER* (Sevilla), 8:14 (1992) 157-176.
- 410 Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo. Traducción, presentación y notas de M. Barrios Casares. *ER*, 8:14 (1992) 177-217.
- 411 **Rohde** (Erwin); **Williamowitz-Möllandorf** (Ulrich von); **Wagner** (Richard): Nietzsche y la polémica sobre «El nacimiento de la tragedia». Edic. de L. de Santiago Guervós. Málaga, Agora, 1994. 183 pp.
- 412 **Ross** (Werner): Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. B., Paidós, 1994. 865 pp.
- 413 **Savater** (Fernando): Idea de Nietzsche. B., Ariel, 1995. 221 pp.
- 414 **Suances Marcos** (Manuel): Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental. M., U.N.E.D., 1993. 379 pp.
- 415 **Suances Marcos** (Manuel): Humanismo y cultura moderna en Nietzsche. *Endoxa*, 3 (1994) 249-278.
- 416 **Wisser** (Richard): Tres interpretaciones de la propuesta nietzscheana del «superhombre». *FoH* 31:332 (1993) 179-194; 333 (1993) 265-276. Ver nn. 353, 719, 840, 1249.
- 417 [Sade, D.A.F. de], **Mayos** (Gonçal): De Sade o la subversión de/en la Ilustración. *Daímon* (Murcia), 7 (1993) 89-102.
- 418 [Sanz de Río, J.], **Albares Albares** (Roberto); **Egozcue** (Joaquín): Epistolario de Gumersindo Laverde Ruiz y Julián Sanz del Río. *CdD* 207:2 (1994) 419-494.
- 419 **Menéndez Ureña** (Enrique): Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844-1869). Con introducción y notas. M., UPCO, 1993. xxiii+263 pp.

- 420 [Schelling, F.W.], Cruz Cruz (Juan): Ontología de la razón en el último Schelling. Sobre la «Introducción a la filosofía de la revelación». Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1993. 166 pp.
- 421 Diosdado Gómez (Concepción): El idealismo del joven Schelling: una filosofía de la acción. Pensamiento, 50:196 (1994) 131-141.
- 422 Diosdado Gómez (Concepción): La naturaleza como obra de arte en Schelling. En: El Hombre, Inmanencia..., II (Pamplona, 1991) 1223-1230.
- 423 Hernández-Pacheco (J.): La pasión por la libertad en el joven Schelling. En: El Hombre, Inmanencia..., II (Pamplona) 899-918.
- 424 Leyte Coello (Arturo): Por una «mitología» de la razón. Er, 8:15 (1993) 117-148. (Hölderlin, Schelling).
- 425 Skarica (Mirko): Determinismo o libertad. La idea de libertad en Schelling. AnFil 27:2 (1994) 719-730. (A. Millán-Puelles).
- 426 [Schiller, F.], García García (Javier): La posición crítica de Schiller ante las principales teorías de lo bello. CdeD 206:3 (1993) 889-898.
- 427 [Schlegel, F.], Martínez Montalbán (Miguel Angel): El camino romántico de la objetividad estética. La filosofía del joven F. Schlegel como programa del primer romanticismo alemán. Murcia, Universidad, 1992. 188 pp.
- 428 Münster (Reinhold): Gleichzeitigkeit des Ungleichezeitigen: zur frühen Lessingrezeption bei Friedrich Schlegel. [Contemporaneidad de lo no contemporáneo: acerca de la temprana recepción de Lessing por Schlegel.] Daimon(Murcia), 7 (1993) 55-71.
- 429 Sánchez Meca (Diego): El concepto de «Bildung» en el primer romanticismo alemán. Daimon, 7 (1993) 73-88.
- 430 [Schleiermacher, F.D.E.], Flamarique (Lourdes): El mundo de las mil imágenes de la subjetividad. A propósito de Schleiermacher. AnFil 27:2 (1994) 319-338.
- 431 [Schopenhauer], Curriculum vitae del doctor en Filosofía Arthur Schopenhauer. Trad. y notas: Luis F. Moreno Claros. RevOcc 164 (1995) 5-26.
- 432 Schopenhauer (Arthur): Los designios del destino. (Dos opúsculos de Parerga y Paralipomena). Estudio preliminar, traducción y notas de R. Rodríguez Aramayo. M., Tecnos, 1994. xlviii+114 pp.
- 433 Schopenhauer (Arthur): Los dos problemas fundamentales de la ética. Trad., introducción y notas de Pilar López de Santa María. M., Siglo XXI, 1993. xlvii+299 pp.
- 434 Arthur Schopenhauer. Una filosofía del hecho trágico del existir como transparencia de su verdad. Documentos/Anthropos(B), 6 (oct. 1993) 223 pp. Contiene: L. Landin: A. Schopenhauer. Toda filosofía refrenda su urdimbre constitutiva en tono afectivo y cognitivo, 5-14; J. E. Esteban Enguita: A. Schopenhauer: biografía de una pasión filosófica y una experiencia de sufrimiento, 16-24; C. Flórez Miguel: La autobiografía como poética de la individualidad en Schopenhauer, 26-31; G. Vattimo: Schopenhauer e la fine della metafisica, 32-40; S. García Ferrer: La diversa consideración del objeto de conocimiento por parte de Schopenhauer y de Kant: una cuestión de punto de vista, 42-47; F. Duque: Eppur si muove, a despecho del lúcido necesario renegar, 48-54; P. Ribas: Unamuno y Schopenhauer: el psicologismo moral, 55-62; T. Fernández: La presencia de Schopenhauer en la literatura de Jorge Luis Borges, 63-68; J. L. Molinuevo: Un Schopenhauer consecuente o el trastorno de Thomas Bernhard, 69-78; R. Tejada: Tan funesto silencio (a propósito de Schopenhauer philosophe de l'absurde, de Clément Rosset), 79-81; F. J. Martín: En vano el desgraciado llama a los dioses en su ayuda. Job, Schopenhauer y Sísifo, 82-84; J. Gavilán: El desorden, la multiplicidad y el devenir, 86-93; F. Savater: La negación de la voluntad: Schopenhauer, 94-102; J. Martínez Hernández: El genio inspirador de Schopenhauer, 103-108; F. Castro Flórez: Heroicidad y desfondamiento del amor y la verdad, 109-115; J. M. Carrión Torres: Schopenhauer: una estética para la redención, 116-121; J. A. Valladares: Schopenhauer: del ritmo y de la poesía, 122-125; J. Planells Puchades: Los dos rostros de la rama: Schopenhauer y la filosofía de la religión, 126-136; J. Quesada: Schopenhauer como educador: bicentenario y posmodernidad, 137-144; D. San-

tiago: La recepción de Schopenhauer en España, 146-155; **G. Muñoz-Alonso López:** Presencia de A. Schopenhauer en la bibliografía filosófica española, 156-167; **L. M. Turégano Cordente:** *Schopenhauer*, de D. W. Hamlyn, 168-170 **J. Quesada:** Antología de textos de A. Schopenhauer, 171-213; **A. Campillo:** La historia interminable, 214-221. Ver nn. 353, 405.

435 [Usera, J.M.], Arroyo Simón (Millán): Jerónimo M. Usera en los orígenes de la pedagogía social. *Educadores(M)*, 35:168 (1993) 451-472.

Siglo XX: 19 «19»

436 [Japón: 19(52) "19"], Kubo (Tsugunari): Colapso y reconstrucción de la mentalidad japonesa desde el punto de vista de un «nuevo movimiento budista» actual. *RevEstBud* 7 (1994) 7-28.

437 Sakamoto (Hyakudai): El pensament filosòfic japonés. *Enrahonar(B)*, 22 (1994) 21-31.

438 Tanizaki (Junichiro): El elogio de la sombra. M., Siruela, 1994. 95 pp.

439 [Hispanoamérica: 19(8=6) "19"], Buela (Alberto): La filosofía iberoamericana. *Razón Española(M)*, 66 (1994) 35-45.

440 Buela (Alberto): Pensadores nacionales iberoamericanos. BA., Ed. Biblioteca del Congreso de la Nación, 1993. 2 vols., 334+364 pp.

441 Fernet Betancourt (Raúl): Filosofía intercultural. Méx., Universidad Pontificia de México, A.C., 1994. 127 pp.

442 Henriques (Alberto): Breves anotaciones para un método de filosofía latinoamericana y ecuatoriana. *Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15:47 (1987) 73-86.

443 Herra (Rafael Angel): Crítica de la filosofía global, quinientos años después. *RevFil(CRica)*, 31:76 (1993) 173-179.

444 Ibarguengoitia (Antonio): El «Ateneo de la juventud» y sus consecuencias políticas y culturales. *RevFil(UIA)* 27:79 (1994) 150-168. (México).

445 Medina (Vicente): The possibility of an indigenous philosophy. A Latin American perspective. *American Philosophical Quarterly (Pittsburgh)*, 29:4 (1992) 373-380.

446 Reichardt (Dieter), Hrsg.: Autorenlexikon Lateinamerikas. Frankfurt, Suhrkamp, 1992. xvi+738 pp.

447 [Escuelas]: [Ateísmo], Quesada (Julio): Ateísmo difícil. En favor de Occidente. B., Anagrama, 1994. 309 pp. Ver n. 840.

448 [Hermenéutica simbólica], El círculo de *Eranos*; figuras e ideas. Una filosofía hermenéutica del sentido. *Anthropos(B)*, 153 (1994) 2-22; **Ortiz-Osés (Andrés):** El círculo de Eranos: origen y sentido, 23-27; **Corbin (Henry):** El tiempo de Eranos, 28-31; **Temas y autores de Eranos**, 31-40; **Garagalza (Luis):** Filosofía e historia en la Escuela de Eranos, 41-54; ... **González Estoquera (José M.):** La lógica poética del simbolismo, 63-68.

449 [Humanismo], Choza (Jacinto): Los otros humanismos. Pamplona, Eunsa, 1994. 211 pp.

[Autores]

450 [Adorno, T.W.], Cabot (Mateu): La formación del pensamiento de Th. W. Adorno. *Pensamiento*, 50:196 (1994) 95-111.

451 Mandado Gutiérrez (Ramón E.): Adorno (1903-1969). M., Edic. del Orto, 1994. 93 pp. Ver n. 1221.

452 [Agoglia, R.M.], Terán Dutari (Julio): La presencia del filósofo Agoglia en nuestra Universidad. *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15:47 (1987) 233-235; **López (Alfonso):** Rodolfo M. Agoglia: génesis de su humanismo histórico, 237-255; **Villamarín (Marcelo):** Filosofía y praxis en el contexto de la liberación latinoamericana. (Un acercamiento al pensamiento filosófico de R. M. Agoglia), 257-267; **Egas (José María):** Agoglia: amistad y política. Un pequeño homenaje, 269-273.

453 [Alquié, F.], Sodor (María Alcira): La importancia de la conciencia afectiva en Ferdinand Alquié. *Stromata*, 48:3-4 (1992) 433-443.

- 454 [Amor Ruibal], **Amor Ruibal** (Angel): Los problemas fundamentales de la filosofía y el Dogma. Vol. III. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1993. 589 pp.
- 455 **Moreno** (Carlos): El europeísmo y crisis de fin de siglo en Amor Ruibal. En: Abellán (J. L.): El reto europeo. M., Trotta, 1994, pp. 367-379.
- 456 [Apel, K.O.], **Beuchot** (Mauricio): Significado y verdad en Apel. *RevFil(UIA)*, 27:79 (1994) 35-50.
- 457 **Domingo Moratalla** (Agustín): La herencia de H. G. Gadamer en K. O. Apel: ¿Hermenéutica experimental o hermenéutica trascendental? *Pensamiento*, 50:197 (1994) 253-266.
- 458 **Ortiz de Landázuri** (Carlos): «Positivismusstreit», 30 años después. A través del giro semiótico de Apel. *AnFil* 27:3 (1994) 1041-1061.
- 459 **Sáez Rueda** (Luis): Fundamentación última y facticidad. (Un intento de argumentar «con Apel contra Apel»). *Pensamiento*, 50:197 (1994) 267-292.
- 460 **Vallaes** (François): La fundamentación de la ética del discurso: de Apel a Kant. *Revista Teológica Limense*, 28:1 (1994) 88-106.
- 461 [Aranguren], **Aranguren** (José L.): Obras completas, 1: Filosofía y religión. Edición a cargo de Feliciano Blázquez. M., Trotta, 1994. 858 pp.; Volumen 2: Ética. M., Trotta, 1994. 779 pp.
- 462 [Austin], **Martínez Guzmán** (Vicent): Fenomenología lingüístico-comunicativa, mon i experiència en J. L. Austin. *Recerca(Castellón)*, 15:1-2 (1990) 79-90.
- 463 **Rueda** (Eva M.ª): Desarrollo de la teoría de los actos de habla de Austin. En: Actas I Congreso de la Soc. de Lógica... M., UNED, 1993, 232-233.
- 464 **Sakarica** (Mirko): Oraciones prácticas y verdad. Una discusión con Austin. En: *El hombre. Inmanencia...* I (1991) 277-290.
- 465 [Bajtín, M.], **Silvestri** (Adriana); **Blanck** (Guillermo): Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia. B., *Anthropos*, 1993. 286 pp. [+1975].
- 466 [Baroja, P.], **Bello Vázquez** (Félix): Pío Baroja: el hombre y el filósofo. Salamanca, Universidad, 1993. 346 pp.
- 467 [Barret, R.], **Corral** (Francisco): El pensamiento cautivo de Rafael Barret. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo. M., Siglo XXI, 1994. 377 pp.
- 468 [Barthes], **Soto** (L. G.): Leituras de Barthes. III. Derrota científica, deriva semiológica. *Agora*, 12:2 (1993) 97-111.
- 469 [Baudrillard, J.], **Pipó Comorera** (Joan); **Puig Peñalosa** (Xavier): Jean Baudrillard: el juego de la teoría. Entrevista. *RevOcc* 160 (1994) 124-143.
- 470 [Benjamin, W.], **Hermida Lazcano** (Pablo): La tortuga en la multitud. La masa como emblema de la modernidad en W. Benjamín. *Endoxa(M)*, 2 (1993) 327-375. Ver nn. 374, 757.
- 471 **Jaramillo Vélez** (Rubén): Sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin. *Análisis* (Bogotá), 29:55 (1992) 275-284.
- 472 **Vitiello** (Vicenzo): De la *Tragödie* al *Trauerspiel*. Walter Benjamin y el lenguaje de la modernidad. *Er*, 8:15 (1993) 45-68.
- 473 [Bergson, H.], **Pardo Martínez** (Jesús): La propuesta ética de H. Bergson y su crítica del formalismo kantiano. *EstFil* 43:123 (1994) 207-221. Ver n. 813.
- 474 [Berlin, I.], **Díaz Urmeneta** (Juan José): Individualidad romántica y pluralismo. Fragmentos de Filosofía(Sevilla), 1 (1992) 29-54. (I. Berlin).
- 475 [Beuchot, M.], **Aguayo Cruz** (Enrique): La filosofía del lenguaje de Mauricio Beuchot. *Logos*, 22:65 (1994) 11-34.
- 476 [Blondel, M.], **Arrieta Heras** (Begoña): Filosofía y ética en Maurice Blondel. Bilbao, Universidad de Deusto, 1993. 224 pp.
- 477 **Izquierdo** (César): La «ilusión idealista»: La crítica de Maurice Blondel al intelectualismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 49:3 (1993) 401-412.
- 478 [Blumenberg, H.], **Razza** (Claudia): La Lebenswelt entre fenomenología y metaforología. Consideraciones sobre el concepto de mundo-de-la-vida en Hans Blumenberg. *RevLatFil* 20:1 (1994) 95-109.
- 479 [Bohm, D.], **Herero Uribe** (Lidia): David Bohm, físico y filósofo, in memoriam. *RevFil(CRica)*, 31:76 (1993) 263-267.

- 480 [Bogliolo, L.], **Fernández Burillo** (Santiago): El espíritu de la filosofía. Espíritu(B), 42:108 (1993) 177-183. (L. Bogliolo).
- 481 [Brentano, F.], **Chirinos** (María Pfa): Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano. Pamplona, Eunsa, 1994. 343 pp.
- 482 **Chirinos** (María P.): El ser veritativo en la filosofía de Franz Brentano. En: El Hombre, Inmanencia..., (Pamplona, 1991) 195-212.
- 483 **Palacios** (Juan Miguel): Brentano contra Kant: Sobre el imperativo categórico. Pensamiento, 50:197 (1994) 213-234.
- 484 [Buber], **Buber** (Martín): Yo y tú. Trad. Carlos Díaz. M., Caparrós, 1993. 123 pp.
- 485 **Wisser** (Richard): «Interhumanidad» y «enfrentamiento». Los conceptos fundamentales «yo-tú», «yo-ello» y el «reino de lo intermedio» en Martín Buber. FolHum 32:337 (1994) 131-156.
- 486 [Bueno, G.], **Giménez Pérez** (Felipe): La ontología materialista de Gustavo Bueno. Oviedo, Pentalfa, 1994. 239 pp.
- 487 [Caba, P.], **García Llovera** (Juan): Pedro Caba Landa (1900-1992). In memoriam. Pensamiento, 50:197 (1994) 349-351.
- 488 [Camus, A.], **Lottman** (Herbert R.): Albert Camus. M., Taurus, 1994. 700 páginas.
- 489 [Cardona, C.], **Melendo** (Tomás): Carlos Cardona in memoriam, 1930-1993. AnFil 27:3 (1994) 1071-1080.
- 490 [Castañeda, H.N.], **Castañeda** (Héctor Neri): Pensar y hacer. Trad. de Alejandro Herrera. Méx., UNAM, 1992. 352 pp.
- 491 [Castro, I.], **Castro** (Ignacio): Después de la grieta. (Por una filosofía del absoluto sensible). La Coruña, Espiral Maior, 1994. 123 pp.
- 492 [Cioran, E.M.], **Lynch** (Enrique): E. M. Cioran frente al espejo. (A propósito de la «crisis del sujeto»). RevOcc 164 (1995) 83-101.
- 493 [Chomsky, N.], **Chomsky** (Noam): Conversaciones libertarias. Getafe(M), Madre Tierra, 1994. 99 pp. Ver n. 778.
- 494 [Coreth, E.], **Alonso Basabe** (Cándido): El punto de partida de la metafísica. Scriptorium Victorien, 40:1-4 (1993) 27-40.
- 495 [Davidson], **Davidson** (Donald): Filosofía de la psicología. Edición bilingüe. Introducción y traducción de Miguel Candel. B., Anthropos, 1994. xlv+160 pp.
- 496 [Deleuze], **Gonzalo i Carbó** (Antoni): La mirada errante: de la «Spaltung» en Lacan al «Caos-cosmos» de Deleuze. Convivium(B), 6 (1994) 29-52.
- 497 [Derrida, J.], **Castroviejo** (Raúl); **Díaz Álvarez** (José Miguel): A propósito de «Génesis y estructura» y la fenomenología de Derrida. Endoxa, 3 (1994) 317-335. Ver nn. 574, 756.
- 498 **Peñalver Gómez** (Patricio): Insaturabilidad del contexto y anarquía del sentido. Fragmentos de Filosofía, 3 (1993) 157-166.
- 499 [D'Encausse, J.], **Saura** (Emilio): En la confluencia de filosofía y esoterismo: Jean D'Encausse y la doctrina del «despertar». Daímon(Murcia), 7 (1993) 185-194.
- 500 [Dewey, J.], **Catalán** (Miguel): Cómo acabar con el fin último: John Dewey y los fines en perspectiva. Daímon, 6 (1993) 89-95.
- 501 [Duhem, P.], **Iommi Amunategui** (Godofredo): El prisma de Pierre Duhem. Philosophica, 16 (1993) 255-268.
- 502 [Durand, G.], **Lanceros** (Patxi): G. Durand: mitocrítica, mitoanálisis, mitología. Anthropos(B), 153 (1994) 82-84.
- 503 **Prat Serra** (Monserrat): Gilbert Durand en la revista «El Bosque». Anthropos(B), 153 (1994) 84-85.
- 504 [Dussel, E.], **Dussel** (Enrique): L'occultamento dell' «altro». All'origine del mito della modernità. Trad. U. Gervasoni. Prefazione a cura di Armando Savignano. Celleno, La Piccola Editrice, 1993. 228 pp.
- 505 [Dworkin] **Calsamiglia** (Albert): El concepto de integridad en Dworkin. Doxa, 12 (1992) 155-176.
- 506 [Eco, U.], **Eco** (Umberto): La búsqueda de la lengua perfecta. B., Crítica, 1994. 318 pp. (Cf. R. Llull, Leibniz, etc.).

- 507 **Eco** (Umberto): Segundo diario mínimo. Trad. Helena Lozano Miralles. B., Lumen, 1994. 323 pp.
- 508 [*Einstein*], **Merleau-Ponty** (Jacques): Albert Einstein. Vida, obra y filosofía. M., Alianza, 1994. 317 pp.
- 509 [*Elías*, N.], (Norbert): Conocimiento y poder. Edición, traducción y prólogo: Julia Valera. M., La Piqueta, 1994. 231 pp.
- 510 **Elías** (Norbert): Teoría del símbolo. Edición de R. Kilminster. Trad. J. M. Alvarez Flórez. B., Península, 1994. 217 pp.
- 511 [*Ellacuría*], **Ellacuría** (Ignacio): El compromiso político de la filosofía en América Latina. Bogotá, El Búho, 1994. 146 pp.
- 512 **Ellacuría** (I.); **Sobrino** (Jon); **Cardenal** (Rodolfo): Ignacio Ellacuría: el hombre, el pensador, el cristiano. Bilbao, Ega, 1994. 164 pp.
- 513 **Gimbernat** (José A.); **Gómez** (Carlos), eds.: La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría. Estella, Verbo Divino, 1994. 352 pp.
- 514 [*Fernández de la Vega*, C.], **López Vázquez** (J. Ramón): Celestino Fernández de la Vega. Pensamiento universal desde a provincia. A Coruña. Edic. do Castro, 1993. 140 pp.
- 515 [*Ferrater Mora*], **Ferrater Mora** (José): Mariposas y supercuerdas. B., Península, 1994. 272 pp.
- 516 **Giner** (Salvador); **Guisán** (Esperanza), eds.: José Ferrater Mora. El hombre y su obra. Santiago de Compostela, Universidad, 1994. 346 pp. [Con Bibliografía.]
- 517 **Mosterín** (Jesús): Semblanza de José Ferrater Mora. En: Bustos (E. de): Perspectivas actuales de lógica... M., Siglo XXI, 1994, p. 495-508; **Terricabras** (Josep-Maria): Las formas de vida de José Ferrater Mora, p. 509-512; **Cohn** (Priscila): La teoría evolutiva y el continuo de Ferrater Mora, p. 513-520.
- 518 **Rodríguez de Lecea** (Teresa): El concepto de historia en Ferrater Mora. En: Abellán (J. L.): El reto de Europa. M., Trotta, 1994, p. 353-361; **Ortega Villalobos** (Julio): Ferrater Mora: el período chileno de su filosofía, p. 363-366.
- 519 [*Foucault*], **Foucault** (Michel): ¿Qué es la Ilustración? Un inédito. Daímon (Murcia), 7 (1993) 5-18.
- 520 **Gracia** (Jorge J. E.): ¿Puede haber interpretaciones definitivas? *RevLatFil* 19:2 (1993) 203-212.
- 521 **Jalón** (Mauricio): El laboratorio Foucault. Descifrar y ordenar. B., Anthropolos, 1994. 346 pp. Ver nn. 574, 756, 1314.
- 522 **Olmedo Llorente** (Francisco): Arqueología y genealogía de las ciencias humanas en Michel Foucault. *Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador* 15:47 (1987) 95-114.
- 523 **Vázquez García** (Francisco): «Nuestro más actual pasado». Foucault y la Ilustración. *Daímon*, 7 (1993) 133-144.
- 524 [*Frankfurt*, H.], **Beltrán** (Miquel): Harry Frankfurt: el agente moral y la noción de incondicionalidad. *Convivium*(B), 6 (1994) 91-103.
- 525 [*Frankl*, V.], **Mèlich** (Joan-Carles): La construcción del sentido del sufrimiento y la muerte. Antropología filosófica y filosofía de la educación en Viktor E. Frankl. *Enrahonar*, 22 (1994) 93-103.
- 526 **Schmidt Andrade** (Ciro E.): Categorías antro-po-ontológicas para la lectura de Viktor Frankl. *Stromata*, 48:3-4 (1992) 337-368.
- 527 [*Frege*, G.], **Armero Sanjosé** (Julio C.): La semántica de Frege. (Endoxa(M), 2 (1993) 141-151.
- 528 **Corbí** (Josep E.): Sobre héroes, dioses y palabras: el siglo de Frege. *Daímon* (Murcia), 6 (1993) 131-139.
- 529 **Couto-Soares** (María-Luisa): La accidentalidad de la existencia. Reflexiones sobre la existencia en Frege. En: *El Hombre, Inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 801-810.
- 530 **Fernández Moreno** (Luis): Frege, las leyes lógicas y el término «verdadero». En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...*, M., UNED, 1993, 182-184.
- 531 **d'Ors** (Angel): Función y argumento en el *Begriffsschrift* de G. Frege. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...*, M., UNED, 1993, 51-54.

- 532 **Rivas Monroy** (M.^a Uxía): Lógica y contexto en el análisis fregeano del lenguaje natural. *Agora*, 12: (1993) 79-95.
- 533 [**Freud**, S.], **Green** (André): La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud. BA., Amorrortu, 1993. 211 pp.
- 534 **Reyes Navares** (Jesús M.^a): El deseo freudiano y la dinámica de la personalidad. *RelCult* 40:188 (1994) 89-111. Ver nn. 840, 1249.
- 535 [**Gadamer**], **Dacal Alonso** (José Antonio): Los conceptos de arte y belleza en H. G. Gadamer. *Logos*, 22:66 (1994) 95-103.
- 536 **Lapuerta Amigo** (Francisco): Lenguaje, tradición y forma de vida. En torno al debate Habermas-Gadamer. *Recerca*(Castellón), 17:4 (1993) 49-59. Ver nn. 456, 551.
- 537 **Martínez** (Juana M.): La historicidad de la acción humana en H.-G. Gadamer y el objeto de la ciencia de la historia. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, M., UNED, 1993, 427-431.
- 538 [**Gandhi**], **Gandhi** (Mahatma): Todos los hombres son hermanos. M., Atenas, 1993. 259 pp.
- 539 **Rau** (Eino): Gandhi: «alma grande». M., Temas de Hoy, 1994. 187 pp.
- 540 [**Gaos**], **Gaos** (José): Obras completas. XIV: Historia de nuestra idea del mundo. *Diccionario del hombre contemporáneo*. Edic. de F. Salmerón. Méx., UNAM, 1994. 791 pp.
- 541 **Salmerón** (Fernando): Los estudios cervantinos de José Gaos. Méx., El Colegio Nacional, 1994. 120 pp. Ver n. 669.
- 542 [**García Bacca**, J.D.], **Wagner de Reyna** (Alberto): Heidegger y García Bacca. *RevVenFil* 30 (1994) 131-141.
- 543 [**García Morente**, M.], **Titos Lomas** (Francisco): Morente y la filosofía de la cultura. *Estudios*(Merced), 49:13 (1993) 5-115.
- 544 **Vázquez** (Luis): Selección epistolar de García Morente, en relación con su estancia entre los Mercedarios de Poio. *Estudios*(Merced), 50:184 (1994) 97-153.
- 545 [**Gehlen**, A.], **Gehlen** (Arnold): Imágenes de época. Trad. y prólogo de J. F. Yvars y Vicente Jarque. B., Península, 1994.
- 546 **Muñoz de Paco** (Antonia Maravillas): La importancia de la antropología filosófica en Arnold Gehlen. En: *El hombre. Inmanencia... I* (Pamplona, 1991) 709-718.
- 547 [**Gil Ortega**, U.], Bibliografía de Urbano Gil Ortega. En: **Aguirre** (José M.^a), ed.: *Filosofía: Historia y presente*. Vitoria, Eset, 1993, p. 301-303.
- 548 [**Gilson**, E.], **Moya Obradors** (Pedro Javier): Teología y pluralismo teológico en Etienne Gilson. *Sap* 47:183 (1992) 195-200.
- 549 **Ossandón Valdés** (Juan Carlos): El realismo inmediato de Etienne Gilson. *Philosophica*, 15 (1992) 101-112.
- 550 [**Gödel**, K.], **Gödel** (Kurt): Ensayos inéditos. Edición a cargo de Francisco Rodríguez Consuegra. Prólogo de W. V. Quine. M., Mondadori, 1994. 240 pp.
- 551 [**Habermas**, J.], **Aguirre Oraá** (José M.^a): Filosofía, praxis y emancipación. *Scriptorium Victorien*, 40:1-4 (1993) 9-25. (Gadamer).
- 552 **Arce Carrascoso** (José Luis): J. Habermas: la crítica de la razón interesada. *Convivium*(B), 5 (1993) 40-62.
- 553 **Contreras Gallego** (Manuel): La teoría de la verdad en Jürgen Habermas. *RelCult* 40:188 (1994) 67-88.
- 554 **Corredor Lanas** (Cristina): Intentos de formulación de una teoría general de actos de habla. (El estudio de J. Searle por parte de J. Habermas). *Daimôn*(Murcia), 6 (1993) 119-130.
- 555 **García Amado** (Juan Antonio): La filosofía del Derecho en Jürgen Habermas. *Doxa*(Alicante), 13 (1993) 235-258.
- 556 **Gil Martín** (Javier); **Velayos** (Carmen): Naturaleza y epistemología. Una crítica a J. Habermas. En: *Actas del I Congreso de la Soc. de Lógica...*, M., 1993, 363-366.
- 557 **Habermas** (Jürgen): Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la «razón anamnética»? *Isegoría*(M), 10 (1994) 107-116.
- 558 **Lafont** (Cristina): La razón como lenguaje. M., Visor, 1994. 256 pp.

- 559 **Mate** (Reyes): La herencia pendiente de la «razón anamnética». *Isegoría*, 10 (1994) 117-132.
- 560 **Ortega Cruz** (Concepción): Psicología popular y teoría del significado en la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...* M., UNED, 1993, 207-212.
- 561 **Prior Olmos** (Angel): Habermas y el universalismo moral. *Daímon*, 7 (1993) 145-155. Ver nn. 536, 723, 764.
- 562 **Velasco** (Juan Carlos): Acerca del «giro jurídico» de la teoría crítica. *Isegoría*, 10 (1994) 179-185. (Habermas).
- 563 [Hamshire, S.], **Donadio Maggi de Gandolfi** (María C.): Revalorización contemporánea de la razón moral. La razón moral en Stuart Hamshire. *Ethos*(BA), 19-20 (1991-1992) 117-156.
- 564 [Heidegger, M.], **Borges Duarte** (Irene): La mirada de Atenea. Sobre la conferencia de Heidegger en Atenas. *Er*, 8:15 (1993) 151-168.
- 565 **Ezquerro Gómez** (Jesús): El círculo y el abismo. A propósito de *Ser y tiempo* de Heidegger. *EstFil* 43:122 (1994) 49-61.
- 566 **Flórez** (Ramiro): La referencia al fundamento-abismo. Sobre el discurso filosófico y el discurso místico en Heidegger. En: *El Hombre, Inmanencia*, II (Pamplona, 1991) 1099-1115.
- 567 **Heidegger** (Martin): Conferencias y escritos. Trad. Eustaquio Barjau. B., Serbal, 1995. 246 pp.
- 568 **Heidegger** (Martin): La proveniencia del arte y la determinación del pensamiento. (Traducción y notas de Irene Borges Duarte). *Er*, 8:15 (1993) 171-187.
- 569 **Hoyos Vásquez** (Jaime): Historiología en la obra *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. *Análisis* (Bogotá), 29:55 (1992) 127-159.
- 570 **Ordóñez García** (José): El fundamentalismo moderno frente a la violencia originaria del ser. *Isidorianum*, 6 (1994) 123-148.
- 571 **Ott** (Hugo): Martin Heidegger. M., Alianza, 1994. 407 pp.
- 572 **Rodríguez** (Agustín): Meta y camino de «Ser y tiempo». *Filosofía* (Mérida), 6 (1994) 25-42.
- 573 **Romera Oñate** (Luis): Libertad y verdad en Heidegger. ¿Una visión unilateral? *Aquinas* (Roma), 36:3 (1994) 539-560.
- 574 **Rorty** (Richard): Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. *Escritos filosóficos*, 2. B., Paidós, 1993. 280 pp. (Derrida, Lyotard, Foucault).
- 575 **Rosales** (Alberto): Conciencia y Dasein. *Escritos de Filosofía* (BA), 8:15-16 (1985) 3-24.
- 576 **Rühle** (Volker): El difícil diálogo con Heidegger. *Er*, 8:15 (1993) 200-206.
- 577 **Ruiz S.** (Carlos): Heidegger y Hegel. *RevFil*(Chile), 41-42 (1993) 131-148. Ver nn. 542, 645, 679, 813, 840.
- 578 [Hilbert, D.], **Bas Bernabeu** (Abdón): El infinito en el pensamiento de David Hilbert. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...* M., UNED, 1993, 18-20.
- 579 **Gambra** (José Miguel): La epistemología hilbertiana de la matemática. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...*, 1993, 349-351.
- 580 [Horkheimer, M.], **Horkheimer** (Max); **Adorno** (Theodor W.): *Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos filosóficos. Trad. Juan José Sánchez. M., Trotta, 1994. 303 pp.
- 581 [Husserl, E.], **Aguirre** (Antonio): Sobre posibilidad modal y posibilidad práctica. *Escritos de Filosofía*(BA), 8:15-16 (1985) 25-53.
- 582 **Albizu** (Edgardo): La paradoja del ahora en el pensamiento de Husserl. *Escritos de Filosofía*, 8:15-16 (1985) 167-202.
- 583 **Carpio** (Adolfo P.): El método fenomenológico y la historia de la filosofía. *Escritos de Filosofía* (BA), 8:15-16 (1985) 55-69.
- 584 **Iribarne** (Julia Valentina): La fenomenología de Husserl como monadología. *Escritos de Filosofía*, 8:15-16 (1985) 71-81.
- 585 **Kogan** (Jacob): Fenomenología de la experiencia artística. *Escritos de Filosofía*, 8:15-16 (1985) 159-166.

- 586 **Montero** (Fernando): Mundo y vida de la fenomenología de Husserl. Valencia, Universitat, 1994. 306 pp.
- 587 **Montero Moliner** (Fernando): Notas para una fenomenología del mundo. *Recerca*(Castellón), 15:1-2 (1990) 13-29.
- 588 **López Sáenz** (M.^a Carmen): Intersubjetividad trascendental y mundo social. *Enrahonar*(B), 22 (1994) 33-61. (Cfr. Merleau-Ponty; A. Schütz).
- 589 **Pintos Peñaranda** (M.C.): Motivos fundamentales de la fenomenología husserliana. *Agora*(SdeCompostela), 12:2 (1993) 23-37.
- 590 **Rojas Reyes** (Carlos): Elementos para una crítica del solipsismo trascendental. *Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15:47 (1987) 153-170. (Husserl, Marx).
- 591 **Román Rabaneque** (Luis): Campo de trasfondo y dato hylético. *Agora*, 12:2 (1993) 7-21.
- 592 **Soaje Ramos** (Guido): Nota sobre parte del «Opus postumum» de E. Husserl en torno a temas de ética y de axiología. *Ethos*(BA), 19-20 (1991-1992) 157-171. Ver nn. 645, 685, 813.
- 593 **Vargas Guillén** (Germán): Intuición, lenguaje e intencionalidad. (Un estudio relativo a la fenomenología de E. Husserl). *Franciscanum*, 35:104-105 (1993) 265-313.
- 594 [**Jankélévitch**, V.], **Trejos** (Susana): Las apariencias en Vladimir Jankélévitch. *RevFil*(CRica), 31:76 (1993) 255-261. (Cf. B. Gracián).
- 595 [**Jaspers**, K.], **Franco Barrio** (Jaime): Concepción jasperiana de la modernidad. *FolHum* 31:333 (1993) 333-350.
- 596 **Franco-Barrio** (Jaime): Jaspers en discusión con el pensamiento de su época. *AnFil* 27:3 (1994) 1025-1039.
- 597 **Franco-Barrio** (J.): Jaspers en perspectiva. *AnFil* 27:3 (1994) 339-343. (V.-Millán-Puelles).
- 598 [**Jiménez**, J.R.], **Urbina** (Pedro Antonio): La actitud modernista de Juan Ramón Jiménez. Pamplona, Eunsa, 1994. 342 pp.
- 599 **Villar** (Arturo del): La inteligencia como armonizadora entre ilusión y realidad en Juan Ramón Jiménez. *LD* 24:63 (1994) 77-102.
- 600 [**Jung**, C.G.], **Downing** (Christine), ed.: Espejos del yo. Trad. de Jordi Pigem. B., Kairós, 1994, 1994. 373 pp.
- 601 **Stevens** (Anthony): Jung o la búsqueda de la identidad. Trad. de Fabián Chueca. M., Debate, 1994. 317 pp.
- 602 **Uriz Pemán** (María Jesús): La psicología simbólica de Carl Gustav Jung. Pamplona, Eunsa, 1994. 164 pp.
- 603 [**Jünger**, E.], **Jünger** (Ernst); **Heidegger** (Martin): Acerca del nihilismo. Trad. de J. L. Molinuevo. B., Paidós, 1994. 128 pp.
- 604 **Mollnuevo** (José Luis): La estética de lo originario en Jünger. M., Tecnos, 1994. 186 pp.
- 605 **Ocaña** (Enrique): Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger. Murcia, Universidad, 1993. 286 pp.
- 606 **Uscatescu** (Jorge): Ernst Jünger y el humanismo del trabajo. *FolHum* 31:333 (1993) 293-304.
- 607 [**Kalinowski**, G.], **Elton Bulnes** (María): Verdad práctica y emocionalismo según Georges Kalinowski. *Philosophica* (Valparaíso), 16 (1993) 157-175.
- 608 [**Kohlberg**], **Adell** (Jordi): El enfoque cognitivo-evolutivo de la acción moral: problemas teóricos. *Recerca*(Castellón), 15:1-2 (1990) 31-52.
- 609 **Fernández Herrero** (Beatriz): El esquema de Kohlberg revisado: R. S. Peters y la educación moral temprana. *Paideia*(M), 14:24 (1993) 461-484.
- 610 [**Kripke**, S.], **Sosa** (Jordi): ¿Dónde se encuentra el enigma sobre la creencia? *Crítica*(Méx), 26:76-77 (1994) 5-50; **Ramos** (Pedro): El enigma de Kripke: una solución formal-intensional, 51-92; **Orayen** (Raúl): Un esbozo de solución a un enigma de Kripke, 93-127.
- 611 [**Kuhn**], **Kuhn** (Thomas S.): El camino desde «la estructura». *Arbor*, 148: 584 (1994) 27-46.

- 612 **Zamora Baño** (Francisco): *El último Kuhn*. Arbor, 148:584 (1994) 9-25. Ver nn. 618, 1031.
- 613 [**Lacan**, J.], **Dor** (Joël): Introducción a la lectura de Lacan, II. La estructura del sujeto. B., Gedisa, 1994. 308 pp.
- 614 **Frutos Salvador** (Ángel de): Los escritos de Jacques Lacan. M., Siglo XXI, 1994. 444 pp. Ver n. 496.
- 615 [**Laín Entralgo**], **Albarracín** (Agustín): Pedro Laín, historia de una utopía. M., Espasa-Calpe, 1994. 159 pp.
- 616 **Laín Entralgo** (Pedro): Alma, cuerpo, persona. B., Círculo de Lectores, 1995. 324 pp.
- 617 **Laín Entralgo** (Pedro): Creer, esperar, amar. B., Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 1993. 294 pp. Ver n. 898.
- 618 [**Lakatos**], **Alcalá Campos** (Raúl): La discusión Lakatos-Kuhn. Analogía Filosófica, 8:1 (1994) 79-101.
- 619 [**Lavelle**, L.], **Rey-Altuna** (Luis): El humanismo espiritualista de Louis Lavelle. En: El Hombre, Immanencia..., II (Pamplona, 1991) 1153-1163.
- 620 [**Lévi-Strauss**], **Lévi Strauss** (Claude): Mirar, escuchar, leer. Trad. Emma Calatayud. M., Siruela, 1994. 128 pp.
- 621 [**Levinas**, E.], **Antich Valero** (Xavier): Lo mismo y lo otro. O la trascendencia del lenguaje en Levinas. En: El hombre. Immanencia... I (Pamplona, 1991) 779-791.
- 622 **Esquirol** (Josep M.): Emmanuel Lévinas, la filosofía de la alteridad. El Ciervo(B), 43:519 (1994) 25-28.
- 623 **Garrido Maturano** (Ángel E.): Los modos de manifestación de la alteridad y su articulación en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Analogía Filosófica, 8:2 (1994) 73-95.
- 624 **Levinas** (Emmanuel): Dios, la muerte y el tiempo. Trad. de M.^a Luisa Rodríguez Tapia. M., Cátedra, 1994. 283 pp.
- 625 **Levinas** (Emmanuel): Humanismo del otro hombre. Trad. Graciano González-Arnaiz. M., Caparrós, 1993. 115 pp.
- 626 **Lippitz** (Wilfried): De rostro a rostro: Reflexiones sobre la relación entre pedagogía y ética según Lévinas. Enrahonar(B), 22 (1994) 75-89.
- 627 **Luis Carballada** (Ricardo de): Ser y transcendencia en Emmanuel Levinas. (Un estudio del primer período de su obra). EstFil 43:122 (1994) 7-27.
- 628 **Sucasas Peón** (J. Alberto): Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas. CuadSalFil 21 (1994) 71-104.
- 629 **Tudela** (Juan Antonio): Escatología y filosofía. Lo Otro de la filosofía en E. Levinas. EscVed 23 (1993) 145-176.
- 630 [**Lipovetsky**, G.], **Ros Cherta** (Juan Manuel): Gilles Lipovetsky o el culto a lo privado. Recerca(Castellón), 17:4 (1993) 125-134.
- 631 [**Lledó**], **Lledó** (Emilio): Días y libros. Pequeños artículos y otras notas. Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994. 484 pp.
- 632 [**Lorenzo**, J. de], **Chávarri** (Eladio): Experiencia de la razón. EstFil 43:123 (1994) 295-309.
- 633 [**Luhmann**, N.], **Colom** (Antoni J.); **Mèlich** (Joan-Carles): La educación sin hombres. A propósito de Niklas Luhmann. Enrahonar(B), 21 (1993) 77-83. Ver n. 1294.
- 634 [**Lyotard**], **Peña Aguado** (M.^a Isabel): La estética de lo sublime como expresión de lo irrepresentable. Lyotard versus Kant. Er, 8:15 (1993) 69-80.
- 635 [**Malo González**, H.], **Albán** (María Elena): Aproximación al pensamiento universitario de Hernán Malo González. Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 15:47 (1987) 197-207.
- 636 **Roig** (Arturo Andrés): El ejercicio de la sospecha en el pensamiento de Hernán Malo. Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 15:47 (1987) 115-132.
- 637 [**Marcel**, G.], **Castilla** (Blanca): Las coordenadas de la estructura del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1994. 86 pp.

- 638 Natal** (Antonio): La participación en Gabriel Marcel. *EstAgust* 28:2 (1993) 295-363; 28:3 (1993) 503-552.
- 639 [Marías, J.], Carpintero** (Helio): La originalidad teórica del pensamiento de Julián Marías. *Cuenta y Razón*, 87 (1994) 90-92; **Pinillos** (José Luis): Variedad y pluralismo, 93-96; **Seco Serrano** (Carlos): Marías y el concepto histórico de España, 97-99; **Campo** (Sebastián del): La estructura social y la vida colectiva, 100-105; **Yela** (Mariano): El lugar de las ciencias humanas en Julián Marías, 105; **Martínez de Pisón** (Eduardo): El escritor y la geografía, 106-107; **Salvador** (Gregorio): El ensayista más leído, 108-109; **Ortiz Armengol** (Pedro): Un censo de personas altamente fiables, 110-111; **Parajón** (Mario): Católico y liberal, hondo y riguroso, 112-113; **Catena** (Elena): Julián Marías, ensayista, 114.
- 640 [Marín Ibáñez, R.]**, Homenaje al profesor Doctor don Ricardo Marín Ibáñez. M., UNED, 1991. 523 pp.
- 641 [Maritain, J.], Dougherty** (Jude P.): Sobre la intuición creativa en Maritain. En: *El Hombre, Inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 1267-1289.
- 642 [Martínez de Escobar, T.]**, **Sánchez-Gey Venegas** (Juana): Teófilo Martínez de Escobar: un krausista canario, catedrático de metafísica en la Universidad de La Habana. *Tebeto*, Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura, 2 (1992) 177-193.
- 643 [Martínez Estrada, E.]**, **Weinberg de Magis** (Liliana): Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación de Martín Fierro. Méx., UNAM, 1992. 217 pp.
- 644 [Menéndez Pelayo, M.]**, **Rivera Ventosa** (Enrique): La Orden franciscana en el 'Epistolario' de Menéndez Pelayo. *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, n.º extraordinario (1994) 301-317.
- 645 [Merleau-Ponty, M.]**, **Défor-Mandroni** (Héctor): El surgimiento del sentido. *Escritos de Filosofía*(BA), 8:15-16 (1985) 107-132. (Cf. Husserl, Heidegger).
- 646 Pintos Peñaranda** (M.L.): El acercamiento de Merleau-Ponty a la fenomenología. *Recerca*(Castellón), 17:4 (1993) 73-90.
- 647 Pochelú** (Alicia G.): La primacía de la percepción y del mundo vivido. *Controversia de Merleau-Ponty con Piaget*. *Logos*, 22:55 (1994) 93-103.
- 648 Sánchez** (Antonio): El acercamiento al tiempo desde la perspectiva de Merleau-Ponty. *Endoxa*, 3 (1994) 279-300.
- 649 Sartre y Merleau-Ponty**: Las cartas de una ruptura. *RevOcc* 160 (1994) 5-36.
- 650 [Millán Puelles, A.]**, **Fernández de la Mora** (Gonzalo): Millán Puelles. *Razón Española*, 66 (1994) 47-52.
- 651 Ferrer Arellano** (Joaquín): Fundamento ontológico de la persona. *Inmanencia y trascendencia*. *AnFil* 27:3 (1994) 893-922. (V. Millán-Puelles).
- 652 Llano** (Alejandro): Objetividad y libertad. La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles. *AnFil* 27:2 (1994) 231-248; **Barco** (José Luis del): El interés del realista por el idealismo, 263-278; **Cruz Cruz** (Juan): Imperatividad absoluta del deber. El argumento deontológico de la existencia de Dios, 279-295; **Fernández** (José Luis): El «ens rationis», un caso de objeto puro, 297-318; **González** (Ángel Luis): Lo meramente posible, 345-364; **Inciarte** (Fernando): Sobre la fugacidad. Anaxágoras, Aristóteles, Quevedo y Rilke, 365-377; **Núñez Ladeveze** (Luis): La naturaleza de la razón y la razón en la naturaleza, 379-391; **Odero** (José Miguel): Fe y opinión, 393-415; **Quevedo** (Amalia): El conocimiento de la privación, 417-445; **Rodríguez-Rosado** (Juan José): Metáforas del conocimiento, 447-459; **Segura** (Carmen): Análisis del Logicismo platónico, 461-481; **Soto-Bruna** (M.ª Jesús): Expresión y representación, 483-503; **Yepes Stork** (Ricardo): La situación actual de la filosofía, 503-523; **Barrio** (José M.ª): Libertad trascendental y educación, 527-540; **Bastons** (Miquel): Vivir y habitar en la ciudad, 541-556; **García-Amilburu** (María): Generación y educación, 557-566; **García López** (Jesús): Las tres modalidades de la autoconciencia, 567-581; **Melendo** (Tomás): Las dimensiones de la libertad, 583-602; **Morales Navarro** (Julián): Sociedad y bienestar: el concepto de bienestar, 603-611; **Naval** (Concepción): Sobre la noción de formación, 613-624; **Negro** (Dalmacio): El substancialismo histórico, 625-640; **Nubiola** (Jaime): Emancipación, magnanimidad y mujeres, 641-654; **Peña** (Jorge): La responsabilidad del artista. En torno a las relaciones de arte y moral, 655-675; **Polo**

(Leonardo): *Fenomenología del despertar*, 677-682; **Queraltó** (Ramón): *Razón científica y razón técnica en el fin de la modernidad*, 683-697; **Sellés** (Juan Fernando): *Las operaciones immanentes del conocer y del querer*, 699-718; **Alvira** (Rafael): *La antropología política de A. Millán-Puelles*, 733-744; **Argandoña** (Antonio): *La enseñanza de la ética en la empresa*, 745-761; **Cruz Prados** (Alfredo): *Política y autonomía de lo social*, 763-774; **Fernández de la Mora** (Gonzalo): *El amor a sí mismo*, 775-778; **Ferrer** (Urbano): *La autodeterminación y sus paradojas*, 779-796; **Forment** (Eudaldo): *La filosofía del bien común*, 797-815; **Massini** (Carlos Ignacio): *Privatización y comunidad del bien humano*, 817-828; **Ortiz** (José M.^a): *Como Robinson en su isla. Sobre la libertad natural*, 841-845; **Santos** (Modesto): *Sobre la libre afirmación de nuestro ser*, 847-853.

653 [Morin], **Morin** (Edgar): *Introducción al pensamiento complejo*. Trad. de Marcelo Pakman. B., Gedisa, 1994. 167 pp.

654 **Salazar** (Ignacio): *La producción —de sí— en Edgar Morin. Una aproximación a la noción de apertura*. En: *El hombre. Inmanencia... I* (Pamplona, 1991) 723-733.

655 [Mosterin, J.], **San Martín** (Javier): *Notas para una Filosofía de la cultura*. Endoxa, 3 (1994) 337-357.

656 [Mounier], **Mounier** (Emmanuel): *Obras*. Tomo II: *Tratado del carácter Salamancano*, Sígueme, 1993. 807 pp.

657 [Muñoz Alonso, A.], **González Miguel** (Jesús Graciliano): *La filosofía, el método y el hombre en el pensamiento de Adolfo Muñoz Alonso*. Logos, 22:66 (1994) 11-61.

658 **Muñoz-Alonso López** (Gemma): *Historia de una «Crisis»: 1954-1975*. AnalSHistFil 11 (1994) 221-249.

659 [Muñoz Triguero, I.], **Cerezo Galán** (Pedro): *Tras las huellas de lo sagrado*. (En memoria de Isidro Muñoz). *Diálogo Filosófico* (M), 10:28 (1994) 71-75.

660 **Murillo** (Ildefonso): *Bibliografía provisional de Isidro Muñoz Triguero*. *Diálogo Filosófico*, 10:28 (1994) 93-94.

661 [Nicol, E.], **Márquez Pemartín** (Claudia): *La ontología del hombre en Eduardo Nicol*. Excerpta e Dissertationibus in Philosophia, IV (Pamplona 1994) 9-94.

662 **Savignano** (Armando): *Il problema della filosofia spagnola*. Aquinas, 36:1 (1993) 655-665. (E. Nicol).

663 [Nishida], **González Valles** (Jesús): *Filosofía y religión en el pensamiento japonés moderno —El «Absoluto» de Kitarô Nishida*. Studium, 33:3 (1993) 437-481.

664 [Nozick], **Castiñeira** (Angel): *Associació estable 'versus' unió social*. La concepció de la societat en Nozick y Rawls. Convivium(B), 5 (1993) 99-117.

665 [Ors, E. d'], **Rius** (Mercé): *La filosofía d'Eugeni D'Ors*. B., Curial, 1991. 458 pp. Ver nn. 200, 724, 1243.

666 [Ortega, J.], *Bibliografía Orteguiana* (1993). En: *Boletín Orteguiano*(M), iv (1994) 19-33.

667 **Cerezo Galán** (Pedro): *Ortega y la generación de 1914: un proyecto de ilustración*. RevOcc 156 (1994) 5-32.

668 **Fonck** (Béatrice): *Tres textos olvidados de Ortega sobre el intelectual y la política*. RevOcc 156 (1994) 117-141.

669 **Gaos** (José): *Obras Completas, IX. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española*. Méx., UNAM, 1993. 548 pp.

670 **Gray** (Rockwell): *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*. Trad. de Rocío Luca de Tena. Prólogo de Jaime de Salas. M., Espasa Calpe, 1994. 397 pp.

671 **Jiménez** (Ana M.^a): *Génesis de la razón histórica en Ortega y Gasset*. En: *Abellán* (J.L.): *El reto europeo*. M. Trotta, 1994, p. 299-306; **Casado** (Angel): *La «pedagogía de la contaminación» de Ortega: filosofía, educación, cultura*, p. 381-394.

- 672 Lencastre** (Marina Prieto Afonso de): Epistemología, metáfora e estética en José Ortega y Gasset. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50:1-3 (1994) 213-220.
- 673 Marichal** (Juan): Azaña y Ortega: el designio de una política. *RevOcc* 156 (1994) 142-154.
- 674 Márquez Padorno** (Margarita); **Fuentes** (Juan F.): Cartas inéditas de Arquistáin a Ortega. *RevOcc* 156 (1994) 155-180.
- 675 Marquínez Argote** (Germán): Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri. *Análisis* (Bogotá), 29:55 (1992) 161-176.
- 676 Mate** (Reyes): El «Hegel y América» de Ortega o la imposible universalidad occidental. *RevOcc* 160 (1994) 101-114.
- 677 Molinuevo** (José Luis): Algunas notas de José Ortega y Gasset. *RevOcc* Sobre Cervantes y *El Quijote* desde El Escorial. *RevOcc* 156 (1994) 33-54.
- 678 Molinuevo** (José Luis): Ortega sin Weimar (1914-1918). *RevOcc* 156 (1994) 55-76.
- 679 Morón Arroyo** (Ciriaco), ed.: Ortega y Gasset: Un humanista para nuestro tiempo. Pennsylvania, Aldeeu, 1992. 144 pp. (Cf. **Ferrater Mora**, F.: Saber a qué atenerse, 1-17; **Morón Arroyo**, C.: Las ciencias naturales como humanidades: Ortega y Hernán Cohen, 19-31; **Cohn**, P.: Ortega y Heidegger, 33-45; **Donoso**, A.: La rebelión de las masas como sociología, 47-68; **DeWinter**, O. J.: Ortega y Gasset y el fin de la pedagogía, 69-84; **Santi**, E. M.: La dimensión hispanoamericana: De Ortega a Octavio Paz, 85-98; **Basdekis**, D.: Dos Baroja en Ortega, 99-107; **Vernon**, K. M.: El perspectivismo orteguiano y el concepto de literalidad, 109-121; **Costa**, L. F.: Ortega y los Cánticos de Guillén, 123-137).
- 680 Lasaga Medina** (José): Del deber a la ilusión. (Notas para una ética de Ortega). *Isegoría*, 10 (1994) 158-166.
- 681 Navarro Cordón** (Juan Manuel): Meditación del arte. *RevOcc* 154 (1994) 87-101.
- 682 Ortega y Gasset** (José): Notas de trabajo. Epílogo. Edic. de José Luis Molinuevo. M., Alianza/Fundación J. Ortega y Gasset, 1994. 357 pp.
- 683 Pallotini** (Michele): Ideas sobre Ortega y Gasset y el ocaso del marxismo. *Basil* 16 (1994) 69-78.
- 684 Persia** (Jorge de): Falla, Ortega y la renovación musical. *RevOcc* 154 (1994) 102-116.
- 685 Presas** (Mario A.): Ortega, el abandono de la fenomenología. *Escritos de Filosofía*(BA), 8:15-16 (1985) 83-105. (Husserl).
- 686 Salas** (Jaime de): Sobre la génesis de las *Meditaciones del Quijote*. *RevOcc* 156 (1994) 77-86.
- 687 Salmerón** (Fernando): Las mocedades de Ortega y Gasset. Méx., UNAM, 1994. 374 pp.
- 688 San Martín** (Javier), ed.: Ortega y la fenomenología. M., UNED, 1992. 338 pp. Ver nn. 317, 1109.
- 689 Shikama** (Rikiwo): Ortega, filósofo de las crisis históricas. Santiago (Chile), Pontificia Universidad Católica de Chile, 1991.
- 690 [Peirce, C.S.]**, **Castillo** (Pilar): H. MacColl, C. S. Peirce y la lógica proposicional en el siglo XIX. *Endoxa*(M), 3 (1994) 73-93. Ver nn. 205, 728.
- 691 [Perelman, Ch. + 1986]**, **Beuchot** (Mauricio): Filosofía y retórica en Chaim Perelman: el auditorio universal razonable. *Endoxa*(M), 3 (1994) 301-316.
- 692 [Pessoa, F.]**, **Martín Lago** (Pedro): Poética y metafísica en Fernando Pessoa. Santiago de Compostela, Universidad, 1993. 220 pp.
- 693 [Piaget]**, **Darós** (William R.): Introducción crítica a la concepción piagetana del aprendizaje. Rosario(Arg.), Irice, 1992. 142 pp.
- 694 [Polo, L.]**, (Juan A.): Sobre el realismo de Leonardo Polo. *Philosophica* (Valparaíso), 15 (1992) 255-263.
- 695 [Popper, K.]**, **Crespo** (Ricardo F.): Racionalismo crítico y sociedad abierta. Algunas dificultades de la filosofía social de Popper. *Philosophica*, 15 (1992) 151-167.
- 696 Orellana Vilches** (Isabel): Antiinductismo falsacionista popperiano e instrumentalismo. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...* M., UNED, 1993, 464-466.

- 697 **Popper** (Karl): En busca de un mundo mejor. Trad. de J. Vigil Rubio. B., Paidós, 1994. 314 pp.
- 698 **Popper** (Karl R.): Un món de propensions Pròleg de Baltasar Porcel. B., Edicions 62, 1993. 112 pp.
- 699 **Proaño** (Lola): Exposición de cómo la teoría de la racionalidad popperiana corresponde al punto de vista empirista ortodoxo. Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 15:47 (1987) 133-151.
- 700 **Queraltó** (Ramón): Otra vez la verdad: La influencia de Tarski en la obra de Popper. En: Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica... M., UNED, 1993, 492-494.
- 701 **Queraltó Moreno** (Ramón): Teoría metafísica de las propensiones y universo abierto en la filosofía de Popper. Pensamiento, 50:197 (1994) 235-252.
- 702 **Sánchez Cámara** (Ignacio): La filosofía de Karl Popper: Un legado liberal. Cuenta y Razón(M), 88 (1994) 36-40.
- 703 **Schwartz** (Pedro); **Rodríguez Braun** (Carlos); **Méndez Ibirate** (Fernando), eds.: Encuentro con Karl Popper. M., Alianza, 1993. 253 pp.
- 704 [Putnam, H.], **Martínez** (S. F.): Realismo interno versus realismo conceptual. El caso de la mecánica cuántica. RevLatFil 20:1 (1994) 53-62.
- 705 [Quine, W.V.O.], **Armero** (Julio C.): Sobre intensiones e intenciones. En: Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica... M., UNED, 1993, 144-145.
- 706 **García Samper** (Rafael): La naturalización de la ontología. Pensamiento, 50:196 (1994) 113-129.
- 707 [Rawls, J.], **Silveira** (Pablo da): Teoría de la justicia y concepciones del bien: el caso de John Rawls versus Sandel & Co. RevLatFil 20:1 (1994) 63-86.
- 708 [Ricoeur, P.], **Beuchot** (Mauricio): Naturaleza y operaciones de la hermenéutica según Paul Ricoeur. Pensamiento, 50:196 (1994) 143-152.
- 709 **Flórez Miguel** (Cirilo): Relato y filosofía de la historia. Análisis (Bogotá), 29:55 (1992) 237-151. (P. Ricoeur).
- 710 **Gutiérrez Brida** (Marcelo): Hermenéutica y teoría del significado en Paul Ricoeur. Escritos de Filosofía(BA), 8:15-16 (1985) 243-265.
- 711 **Lafuente** (M.^a Avelina Cecilia): P. Ricoeur, pensador de la escisión. Fragmentos de Filosofía, 3 (1993) 77-96.
- 712 **Presas** (Mario A.): En busca de sí mismo. RevLatFil 20:1 (1994) 87-94.
- 713 **Ricoeur** (Paul): Amor y justicia. Trad. de Tomás Domingo Moratalla. M., Caparrós, 1993. 125 pp.
- 714 **Ricoeur** (Paul): Ideología y utopía. B., Gedisa, 1994. 355 pp.
- 715 [Riello, F.], **Badillo** (Robert P.): El fundamento de la filosofía de la historia en la metafísica genética de Fernando Riello. Análisis (Bogotá), 29:55 (1992) 223-236.
- 716 **López Sevillano** (José M.^a): Connotaciones metafísicas en la obra poética de Fernando Riello. En: Filosofía y poesía. M., Fundación F. Riello, 1994, 81-106.
- 717 **Martín Espíldora** (Pilar): La poesía mística de Fernando Riello. RelCult 40:188 (1994) 141-154.
- 718 **Sánchez-Gey Venegas** (Juana): La «Teoría del Quijote» de Fernando Riello: su mística y su estética. Beresit (Toledo), 2 (1992) 119-135.
- 719 [Rodó, J.E.], **Ette** (Ottman): «Así habló Próspero», Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel. CuadHispan 528 (junio 1994) 49-62.
- 720 **Sánchez-Gey Venegas** (Juana): El modernismo filosófico en América. Cuadernos Americanos, 7:41 (1993) 109-121. (J. E. Rodó).
- 721 [Rodríguez Rosado], **Millán-Puelles** (Antonio): Juan José Rodríguez-Rosado in memoriam, 1933-1993. AnFil 27:3 (1994) 1063-1070.
- 722 [Rof Carballo], **Juan Rof Carballo**. Medicina, sociedad y cultura. Textos y documentación. Suplementos/Anthropos(B), 38 (mayo 1993) 199 pp. (Bibliografía de y sobre J. Rof Carballo, 183-191).
- 723 [Rorty, R.], **Gómez Ibáñez** (Vicente): La liquidación de la filosofía. Notas sobre la disputa entre R. Rorty y J. Habermas. Convivium(B), 6 (1994) 104-128.
- 724 [Russell, B.], **Nubiola** (Jaime): Bertrand Russell en Barcelona, 1920: Joan

Crexells y Eugenio D'Ors como sus interlocutores. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, M., UNED, 1993, 452-455.

725 Rodríguez Consuegra (Francisco A.): A new angle on Russell's «inextricable tangle» over meaning and denotation. *Russell: A Journal of the B. Russell Archives*, 12:2 (1992-1993) 197-207.

726 [Santayana, G.], Christoph (Vera): Zur Erkenntnistheorie George Santayanas. Eine Philosophie ausserhalb des American mainstream. Frankfurt a. M., Lang, 1992. 168 pp.

727 Levinson (Henry Samuel): Santayana, pragmatism, and the spiritual life. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991.

728 Miller (Marjorie C.): Essence and identity: Santayana's and the category «Woman». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 30:1 (1994) 33-50.

729 Santayana (George): La tradición gentil en la filosofía americana. (Texto bilingüe). Introducción de J. Beltrán Llavador. León, Universidad, 1993. 137 pp.

730 Shirley (Edward S.): A refutation of the dream argument. *Southwest Philosophical Review* (Conway, AR), 9:1 (1993) 1-22.

731 Sprigge (Timothy L.S.): Santayana. London. Routledge, 1994. 262 pp.

732 Tejera (V.): Santayana's Whitman revisited. *Bulletin of the Santayana Society*(Texas), 10 (1992) 1-8; **Kerr-Lawson** (Angus): An Abulensean pragmatist? 17-21; **Kuntz** (Paul G.): The ascent of spirit: Is Santayana's system a naturalistic neo-platonic Hierarchy?, 22-31; **Kerr-Lawson** (Angus): Realms and Hierarchies, 32-34.

733 [Sartre, J.-P.], Pedrosa (Damián): El concepto de libertad en Sartre. *Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15:47 (1987) 171-183. Ver nn. 238, 649, 840.

734 [Scheler, M.], De Laubier (Patrick): The personalistic movement in the 20th century. Max Scheler (1874-1928), Nico Nicolas Berdiaev (1874-1948), Jacques Maritain (1882-1973). En: *El Hombre, Inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 919-930.

735 Scheller (Max): El resentimiento de la moral. Edición de José M.^a Vegas. M., Caparrós, 1993. 183 pp.

736 [Schütz, A.], Cipriani (B.): Aproximación crítica a la filosofía de Alfred Schütz. En: *El Hombre, Inmanencia...* I (Univ. Navarra, 1991) 571-575.

737 Martín Algarra (M.): La comunicación en la vida cotidiana. La fenomenología de Alfred Schütz. Pamplona, Eunsá, 1993. 276 pp.

738 [Sciacca, M.F.], Castellano (Danilo): Monarquía y democracia en el pensamiento de M. F. Sciacca. *Verbo*(M), 321-322 (1994) 9-15.

739 [Sodi Pallarés], Sodi-Pallarés (Demetrio): Mi posición filosófica ante la vida. *FolHum* 31:333 (1993) 277-292.

740 Sodi-Pallarés (D.): Mi vida científica y la dialéctica de Hegel. *FolHum* 32:338 (1994) 229-240.

741 [Strauss, L.], Mayora Re (Carlos): Entre Atenas y Jerusalén. *Coordenadas del Pensamiento de Leo Strauss. Excerpta e Dissertationibus in Philosophia*, IV (Pamplona 1994) 473-581.

742 [Strawson, F.], Caorsi (Carlos E.), comp.: Ensayos sobre Strawson. Montevideo, Instituto de Filosofía, 1993. 204 pp.

743 [Strobl, W.], Cruz Cruz (Juan): + Wolfgang Strobl in memoriam. *AnFil* 27:1 (1994) 179-182.

744 [Tarski], Fernández Moreno (Luis): Wahrheit und Korrespondenz bei Tarski. Eine Untersuchung der Wahrheitstheorie Tarskis als Korrespondenztheorie der Wahrheit. Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992. 183 pp.

745 Font (Josep M.^a); **Jansana** (Ramón): Sobre álgebras de Tarski-Lindenbaum. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...* M., UNEM, 1993, 67-70.

746 [Toulmin, S.], Duque (Félix): De Stephen Toulmin, o del reciclaje postmoderno de los epistemólogos. *Er*, 8:15 (1993) 207-214.

747 [Unamuno], Alba Pelayo (M.^a Asunción): Unamuno y Greene. (Un estudio comparativo). Alicante, Universidad de A., 1989. 212 pp.

- 748 **Marín Arce** (José María): Miguel de Unamuno y Santiago Alba. Espacio, Tiempo y Forma(M), 5:5 (1992) 367-383.
- 749 **Overaas** (Anne Marie): «Nivola» contra novela. Salamanca, Universidad de S., 1993. 100 pp.
- 750 **Unamuno** (Miguel de): Nuevo Mundo. Edición de Laureano Robles. M., Trotta, 1994. 104 pp.
- 751 **Tellechea Idígoras** (José Ignacio): Cartas de Juan Ramón Jiménez a Miguel de Unamuno. Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica(M), 17 (1993) 333-345. Ver nn. 434, 1109.
- 752 [Valéry], **Valéry** (Paul): Estudios filosóficos. M., Visor, 1993. 283 pp.
- 753 [Vallée Poussin], **Durt** (Hubert): Louis de la Vallée Poussin (1869-1938). RevEstBud 7 (1994) 157-164.
- 754 [Van Steenberghe], **Argerami** (Omar): Mons. Fernand Van Steenberghe (+ 12 de abril de 1993). In memoriam. Patristica et Mediaevalia(BA), 14 (1993) 83-84.
- 755 [Vattimo], **Vattimo** (Gianni): Poesía y ontología. Trad. Arturo Cabrero Serrano. València, Servei de Publicacions de la Universitat, 1993. 208 pp.
- 756 **Beuchot** (Mauricio): El imperio de la hermenéutica: Foucault, Derrida, Vattimo. RevVenFil 30 (1994) 13-31.
- 757 **Sopó** (Ángel M.): Apuntes para una consideración —desde Benjamin y Vattimo— de una filosofía de la historia. Análisis, 29:55 (1992) 285-298.
- 758 [Vigotski, L.S.], **Kozulin** (Alex): La psicología de Vigotski. Biografía de una ideas. Versión de J. C. Gómez Crespo. B., Anthropos, 1994. 294 pp.
- 759 **Vygotski** (Lev S.): Obras escogidas, 2. Problemas de psicología general. M., Visor, 1993. 484 pp. Ver n. 465.
- 760 [Villey, M.], **Rabbi-Baldi** (Renato): La filosofía jurídica de Michel Villey. Pamplona, Eunsa, 1990. 609 pp.
- 761 [Villoro, L.], **Garzón Valdés** (Ernesto); **Salmerón** (Fernando): Epistemología y cultura: en torno a la obra de Luis Villoro. Méx., UNAM, 1993. 366 pp. Ver n. 1118.
- 762 [Wallon, H.], **Olano Rey** (Raimundo): La psicología genético-dialéctica de H. Wallon y sus implicaciones educativas. Oviedo, Universidad, 1993. 519 pp.
- 763 [Weber, M.], **Beriain** (Josetxo): Cosmovisión, contingencia y religación. (Sobre el concepto de «teodicea» en la sociología religiosa de Max Weber). Anthropos(B), 153 (1994) 55-63.
- 764 **Serrano Gómez** (Enrique): Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado. B., Anthropos/Méx., UAM., 1994. 302 pp.
- 765 [Weil, S.], **Azaola** (José Miguel): En el cincuentenario de la muerte de Simone Weil. (Nota biobibliográfica). LD 24:62 (1994) 185-191.
- 766 **Hourdin** (Georges): Simone Weil. B., Luciérnaga, 1994. 318 pp.
- 767 **Weil** (Simone): La gravedad y la gracia. Trad. Carlos Ortega. M., Trotta, 1995. 210 pp.
- 768 [Wisser, R.], **Stolte** (Dieter): La responsabilidad en la tensión entre la crítica y la crisis. La antropología filosófica de Richard Wisser. FolHum 32:339 (1994) 295-311.
- 769 [Wittgenstein, L.], **Arregui** (Jorge Vicente): Wittgenstein on voluntary actions. International Philosophical Quarterly, 32:3 (1992) 299-311.
- 770 **Barret** (Cyril): Ética y creencia religiosa en Wittgenstein. M., Alianza, 1994. 351 pp.
- 771 **Boero** (Mario): Wittgenstein: espiritualidad y mística en su biografía. Logos, 22:64 (1994) 39-81.
- 772 **Bonín Aguiló** (Francisco): Lenguaje, signos y realidad en el *Tractatus* de Wittgenstein. En: Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica... M., UNED, 1993, 151-155.
- 773 **Cerezo** (María): La discusión acerca de la naturaleza de los objetos simples del «Tractatus Logico-philosophicus». En: Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica... M., UNED, 1993, 32-35.

- 774 **Defez i Martín** (Antoni): «Dícales que mi vida ha sido maravillosa»: ética y existencia en L. Wittgenstein. *Isegoría*(M), 9 (1994) 154-163.
- 775 **Drudis-Baldrich** (Raimundo): Bibliografía sobre Ludwig Wittgenstein. Literatura secundaria (1921-1985). M., Publicaciones de 'Aporía', 1992. 217 pp.
- 776 **Monk** (Ray): Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio. Trad. Damián Alou. B., Anagrama, 1994. 550 pp.
- 777 **Reguera** (Isidoro): El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico). M., Tecnos, 1994. 270 pp.
- 778 **Tomasini Bassols** (Alejandro): Dos concepciones del lenguaje. *Analogía Filosófica*, 8:2 (1994) 37-72. (Wittgenstein; Chomsky).
- 779 **Tomasini Bassols** (Alejandro): Dos nociones de objeto en el *Tractatus*. *Analogía Filosófica*, 7:2 (1993) 101-114.
- 780 **Vargas Guillén** (Germán): Juegos de lenguaje y mundo de la vida. *Franciscanum*, 35:103 (1993) 7-43.
- 781 **Vicente Arregui** (Jorge): Sobre el yo y la voluntad. A propósito del Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, S 97. En: *El Hombre, Inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 747-759.
- 782 **Wittgenstein** (Ludwig): Gramática Filosófica. Texto establecido por Rush Rhees. Trad. de Luis Felipe Segura. Méx., UNAM, 1992. 969 pp. Ver n. 836.
- 783 [Wojtyła, K.], **Blázquez** (Niceto): «Veritatis Splendor» o código deontológico para moralistas. *Studium*(M), 33:3 (1993) 369-388.
- 784 **Espeja** (Jesús): «Veritatis Splendor»: Valor de las normas en cuestiones morales. *CT* 120:392 (1993) 621-629.
- 785 **Gafo** (Javier): Una lectura escolástica de la «Veritatis Splendor». *Miscel-Comill* 52:100 (1994) 3-21.
- 786 **García Alonso** (Luz): La actualización en la enseñanza de la moral propuesta por la *Veritatis Splendor*. *Logos*, 22:66 (1994) 107-119.
- 787 **Páez Prendes** (Gustavo): El trabajo de la «Laborem exercens». Excerpta e Dissertationibus in Philosophia, IV (Pamplona 1994) 259-382.
- 788 **Ruiz de la Peña** (Juan Luis): La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética de la mano de la «Veritatis Splendor». *Salmanticensis*, 41:1 (1994) 37-65.
- 789 [Wolf, S.], **Beltrán** (Miquel): Elogio de la cordura. (Una crítica al criterio de responsabilidad de Susan Wolf). *Isegoría*, 9 (1994) 181-193.
- 790 [Zambrano, M.ª], **González Blesa** (M.); **Santiago Bolaños** (María F.): María Zambrano, el canto del laberinto. Segovia, Ceyde, 1992. 160 pp.
- 791 **Moreno** (Jesús), ed.: *Antología del pensamiento de María Zambrano*. M., Siruela, 1994. 653 pp.
- 792 **Ortega Muñoz** (Juan Fernando): Filosofía y poesía en María Zambrano. En: *Filosofía y poesía*. M., Fundación F. Rielo, 1994, 31-52.
- 793 **Sánchez-Gey Venegas** (Juana): La evolución del pensamiento en María Zambrano. En: Abellán (J. L.): *El reto europeo*. Actas del I Congreso de Hispanismo filosófico. M., Trotta, 1994, p. 335-345; **Salguero Robles** (Ana Isabel): El pensamiento social de María Zambrano, p. 347-351.
- 794 **Zambrano** (María): España, sueño y verdad. M., Siruela, 1994. 215 pp.
- 795 **Zambrano** (María): La razón en la sombra. Antología. Edición a cargo de Jesús Moreno Sanz. M., Siruela, 1993. xxxvii+652 pp.
- 796 [Zubiri, X.], **Cercós Soto** (José): La esencia en la metafísica. X. Zubiri y Tomás de Aquino. B., PPU., 1994. 310 pp.
- 797 **Gómez Cambres** (G.): Zubiri y Dios. Málaga, Edinford, 1993.
- 798 **González** (Antonio): Dios y la realidad del mal desde el pensamiento de Zubiri. *Estudios Eclesiásticos*(M), 68:266 (1993) 273-315.
- 799 **González** (Antonio): La novedad teológica de la filosofía de Zubiri. M., Fundación Xaxier Zubiri, 1993. 38 pp.
- 800 **Guzmán Manzano Rodríguez** (Isidoro): Reflexiones sobre el ser principio. *Isidorianum* (Sevilla), 2 (1992) 103-132.
- 801 **Ilarduía** (Juan Mari): Xavier Zubiri: una nueva posibilidad para la teología. *Scriptorium Victoriense*, 40:1-4 (1993) 73-90).

- 802 Marquín Argote** (Germán): Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor. *CuadSalFil* 21 (1994) 221-243; *Analogía Filosófica*, 8:2 (1994) 3-35.
- 803 Martínez Castro** (Rafael): La fase crítica en la recepción de la obra de Zubiri. *Agora*, 12:2 (1993) 143-156.
- 804 Niño M.** (Fideligno): La praxis histórica de la liberación desde el pensamiento de Zubiri. *Análisis*, 29:55 (1992) 189-221.
- 805 Pérez Alonso-Geta** (Petra M.): Fundamentos antropológicos de la comunicación: una aproximación al pensamiento de X. Zubiri, *Enrahonar*(B), 22 (1994) 143-149.
- 806 Pintor-Ramos** (Antonio): Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana. Salamanca, Universidad Pontificia, 1993. 319 pp.
- 807 Pintor-Ramos** (Antonio): Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri. Salamanca, Universidad Pontificia/Caja de Salamanca y Soria, 1994. 374 pp.
- 808 Pintor-Ramos** (Antonio): En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri. *CuadSalFil* 21 (1994) 245-284.
- 809 Pout Soto** (Jorge G.): Zubiri y la génesis de la realidad humana. En: *El hombre, immanencia y trascendencia*, II (Pamplona, 1991), 973-981.
- 810 Rovalletti** (M.^a Lucrecia): Fundamentalidad y problematismo. El problema de Dios en el último Zubiri. *Strómata*, 48:1-2 (1992) 149-168.
- 811 Ruiz L.** (Luis Enrique): La dinámica de la historia en el pensamiento de Xavier Zubiri. *Análisis* (Bogotá), 29:55 (1992) 177-187.
- 812 Savignano** (Armando): Las dimensioni teologale dell'uomo e la teologia fondamentale in Xavier Zubiri. *Aquinas*, 37:1 (1994) 5987.
- 813 Zubiri** (Xavier): Cinque lezioni di filosofia: Aristotele, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey, Heidegger. Traduzione di Gianni Ferracuti. Palermo, Augustinus, 1992. 170 pp.
- 814 Zubiri** (Xavier): Los problemas fundamentales de la metafísica occidental. M., Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1994. 439 pp.
- 815 Zubiri** (Xavier): Sobre el problema de la filosofía. *Convivium*(B), 5 (1993) 81-98. (Continuará.) Ver n. 675.

II. FILOSOFÍA SISTEMÁTICA: 1/18.01

Introducción al estudio filosófico: 101

- 816 Maceiras** (Manuel): La filosofía como reflexión hoy. Estella, Verbo Divino, 1994. 240 pp.
- 817 Teichman** (Jenny); **Evans** (Katherine C.): Filosofía: una guía para principiantes. Trad. de Teresa Rocha Barco. M., Alianza, 1994. 336 pp.
- 818 [Ensayos]**, **Díaz** (Carlos): Paisaje tras la estival batalla. Fragmentos de Filosofía (Sevilla), 1 (1992) 29-54.
- 819 Baliñas** (Carlos): Análisis icónico de la filosofía LD 24:62 (1994) 61-86.
- 820 Peñalver** (Mariano): Las perplejidades del lector contemporáneo: semiotizar, interpretar, deconstruir. Fragmentos de Filosofía, 3 (1993) 129-156.
- 821 Rivera de Rosales** (Jacinto): Cuestiones metodológicas en la investigación filosófica. *AnalSHistFil* 11 (1994) 9-52.
- 822 Serrano** (Manuel G.): Racionalidad común. *Analogía Filosófica*, 7:2 (1993) 39-71.
- 823 Vitoria** (M.^a Angeles): Filosofía y ciencia en la antigüedad y en el mundo moderno. En: *Hombre, immanencia y trascendencia*, I (Pamplona, 1991) 291-307.
- 824 [Enseñanza]**, **Klappenbach** (A.): Cómo estudiar filosofía y comentar un texto filosófico. M., Edinumen, 1993. 195 pp.
- 825 Ballesteros i Balastre** (Francesc): La justificació de la filosofia en el conjunt de l'educació. *Enrahonar*, 22 (1994) 151-156.

Metafísica: Reflexión sobre el ser: 111/129

- 826 Berciano** (Modesto): Existencia histórica y conocimiento metafísico. En: El hombre. Inmanencia... II (Univ. de Navarra, 1991) 1061-1087.
- 827 Dolby-Múgica** (M.^a del Carmen): ¿Es posible un mundo sin metafísica? En: El hombre. Inmanencia... II (Pamplona, 1991) 1089-1098.
- 828 Moya Cañas** (Patricia): Implicaciones metafísicas del principio de no contradicción. *Philosophica* (Valparaíso), 16 (1993) 243-254.
- 829 López** (Alfonso): El ser y el sentido de la metafísica. *Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15:47 (1987) 359-378.
- 830 Terán Dutari** (Julio): Crisis en la metafísica y nuevas perspectivas desde el pensamiento cristiano. *Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15:47 (1987) 277-300. Ver nn. 61, 352, 353, 494, 796, 814.
- 831 Vial Larraín** (Juan de Dios): Metafísica, como teoría de la inteligencia. En: El hombre, inmanencia..., II (Pamplona, 1991) 1179-1186. Ver nn. 116, 164, 167, 482, 565, 570, 627, 800.
- 832 [Existencia], Arellano** (Jesús): El acontecimiento absoluto de «encontrarse existiendo». En: El hombre, inmanencia..., I (Pamplona, 1991) 529-553.
- 833 [Dios: 111.7:211], Estrada** (Juan Antonio): Dios en sus tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas en la teología natural. M., Trotta, 1994. 262 pp.
- 834 García-Baró** (Miguel): Notas sobre cómo plantear en la actualidad el problema filosófico de Dios. *Diálogo Filosófico*(M), 10:28 (1994) 4-26.
- 835 Licata** (Ignazio): Dios, lenguaje y lógica. *FolHum* (32:338 (1994) 199-227.
- 836 Nebreda** (Jesús José): Para una historia de las «muertes de Dios». De Newton a Wittgenstein. *Pensamiento*, 50:198 (1994) 471-488.
- 837 Pérez de Laborda** (Alfonso): El hombre, metáfora de Dios, o la primacía de la metáfora en el hablar sobre Dios. *CuadSalFil* 21 (1994) 105-134.
- 838 Pithod** (Abelardo): Dios y el hombre contemporáneo. BA., Grupo Editor Latinoamericano, 1993. 125 pp.
- 839 Rodríguez Rosado** (Juan José): La dialéctica «hombre-Dios». En: *Hombre, inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 1165-1178.
- 840 Sayés** (José A.): Ciencia, ateísmo y fe en Dios. Pamplona, Eunsa, 1994. 408 pp. (Ver: Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, Sartre, Heidegger, K. Rahner, H. Küng).
- 841 Segura Naya** (Armando): La noción de *causa sui* desde una perspectiva cristiana. En: *El Hombre, inmanencia y trascendencia*, II (Univ. de Navarra, 1991) 1553-1575.
- 842 Turiel** (Quintín, O.P.): Clarificaciones. [Acerca de 'La insuficiencia de la potencia obediencial' para la visión de Dios]. *Divinitas* (C. del Vaticano), 39:1 (1995) 55-64.
- 843 Van Steenberghen** (Fernand): Posición actual del problema de Dios. *Rev-Fil(UIA)* 26:78 (1993) 491-506.
- 844 Barrio Maestre** (José M.^a): La creación como verdad filosófica en la metafísica tomista. *FolHum* 31:334 (1993) 419-437. Ver nn. 114, 157, 159, 223, 262, 268, 289, 301, 624, 652, 797, 798, 810, 1244.

[Metafísica especial: Reflexión sobre el mundo: 113/119]

- 845 Arasa** (Francisco): ¿Por qué existe el Universo? Big Bang-Teoría cuántica. *FolHum* 31:334 (1993) 439-472.
- 846 Arcidiacono** (Giuseppe): El problema religioso y la ciencia moderna. *FolHum* 32:336 (1994) 21-32.
- 847 Arcidiacono** (Giuseppe): El puesto del hombre en el cosmos. *FolHum* 32:339 (1994) 251-294.
- 848 Artigas** (Mariano): Explicación física y autocreación del universo. En: *Hombre, inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 109-129.
- 849 Cassinello** (Andrés): La interpretación de los muchos universos de la mecánica cuántica. *Apuntes históricos. Arbor*, 148:584 (1994) 47-68.

- 850 Gribbin (John): En el principio... El nacimiento del universo viviente. Trad. Jesús Unturbe. M., Alianza, 1994. 338 pp.
- 851 Nielsen (Kai): Perspectivism and the absolute conception of the world. *Crítica*, 25:74 (1993) 105-116.
- 852 Sander (Carl): La importancia de la filosofía natural. En: *Hombre, inmanencia...*, I (Univ. Navarra, 1991) 145-164.
- 853 Vives Sotera (Teodoro): El tamaño del universo. M., Sirius, 1994. 166 pp.
- 854 [Física y Energías], Berstein (Jeremy): Quarks, chiflados y el cosmos. Versión de Tomás González Llerena. M., Alianza, 1994. 246 pp.
- 855 Burgos (María Esther): ¿Es siempre válido el principio de conservación de la energía? *Filosofía (Mérida)*, 6 (1994) 75-87.
- 856 Negrete B. (Plinio): El paradigma cuántico-relativista. Posibles implicaciones en las ciencias humanas. *Filosofía (Mérida)*, 6 (1994) 43-53.
- 857 Sklar (Lawrence): Filosofía de la física. Versión de Rosa Álvarez Ulloa. M., Alianza, 1994. 349 pp.
- 858 Valenzuela Erazo (Fernando): Los sistemas discretos de la mecánica cuántica. *RevFil(Chile)*, 41-42 (1993) 105-115.
- 859 [Espacio y tiempo], Wheeler (John Archibald): Un viaje por la gravedad y el espacio-tiempo. M., Alianza, 1994. 270 pp.
- 860 Álvarez (Sebastián): El tiempo y la división pasado, presente y futuro. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...* M., UNED, 1993, 268-270.
- 861 Pérez Herranz (Fernando M.): El concepto de lugar natural y el espacio fibrado. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...* M., UNED, 1993, 481-484.
- 862 Ramos (Ramón): Símbolos del tiempo. *RevOcc* 155 (1994) 101-116.
- 863 [Causas], Arana (Juana): El hombre, la naturaleza, el azar. En: *El hombre, inmanencia...*, I (Univ. Navarra, 1991) 91-107.
- 864 García González (Juan): La intelección del principio de causalidad. *Espritu(B)*, 42:108 (1933) 171-175. (Sto. Tomás).
- 865 Incardona (Nunzio): Origen y radicalidad. En: *El hombre, inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 1117-1132.
- 866 Rosales Rodríguez (Amán): Enfoques contemporáneos de la regularidad causal. *RevFil(CRica)* 31:76 (1993) 245-254. (D. Hume, R. B. Braithwaite).
- 867 Sodi-Pallarés (Demetrio): Finalidad, antropía y principios cósmico-religiosos. *FolHum* 31:335 (1993) 473-484.
- 868 [Orden: 124.1], Kanitscheider (Beroulf): Caos y orden como nuevo puente entre las ciencias y las humanidades. *FolHum* 32:337 (1994) 89-129.
- 869 [Vida, evolución y muerte], Agustí (Jordi): La evolución y sus metáforas. B., Tusquets, 1994. 210 pp.
- 870 Anadón (Emilio): Los cinco reinos. *Basil* 14 (1993) 59-74.
- 871 Arranz Rodrigo (Marceliano): Hacia una comprensión de la vida. Teorías actuales sobre los seres vivos. *RelCult* 40:189 (1994) 325-349.
- 872 Arregui (Jorge V.): El horror de morir. B., Tibidabo, 1992. 405 pp.
- 873 Ayala (Francisco J.): La teoría de la evolución. M., Temas de Hoy, 1994. 236 pp.
- 874 Bikerton (Derek): Lenguaje y especies. M., Alianza, 1994. 370 pp.
- 875 Leakey (Richard); Lewin (Roger): Nuestros orígenes. B., Crítica, 1994. 300 pp.
- 876 López Beltrán (Carlos): El gene como factor causal probabilístico en la teoría de la selección natural. *Crítica*, 25:75 (1993) 31-53.
- 877 Muñoz Triguero (Isidro): Una propuesta metafísica. Las situaciones concretas de la vida y su horizonte último. *EstFil* 43:122 (1994) 97-119.
- 878 Muñoz Triguero (Isidro): La vida. Situaciones concretas y horizonte metafísico. Granada, Universidad, 1994. 208 pp.
- 879 Reichholf (Josep H.): La aparición del hombre. Trad. de Bettina Blanch. B., Grijalbo, 1994. 260 pp.
- 880 Sermoniti (Giuseppe); Fondi (Roberto): Más allá de Darwin. (Crítica al evolucionismo). Tucumán, Unsta, 1991. 290 pp.

881 Serrano Ruiz-Calderón (José Miguel): El camino de la muerte. Verbo(M), 321-322 (1994) 83-99.

882 Torres Queiruga (Andrés): Muerte e inmortalidad: lógica de la simiente vs. lógica del homínido. Isegoría(M), 10 (1994) 85-106.

Psicología: Reflexión sobre el hombre 159.9

883 [Textos], Mayor (Juan); **Pinillos** (José Luis): Tratado de Psicología General, 1: Historia, teoría y método. M., Alhambra, 1989. xiii+695 pp.; 2: Aprendizaje y condicionamiento. M., Alhambra, 1989. xii+510 pp.; 3: Atención y percepción. M., Alhambra, 1992. xii+554 pp.; 4: Memoria y representación. M., Alhambra, 1992. xii+631 pp.; 5: Pensamiento e inteligencia. M., Alhambra, 1991. xii+578 pp.; 6: Comunicación y lenguaje. M., Alhambra, 1991. xiii+846 pp.; 7: Ciencias, actitudes y valores. M., Alhambra, 1989. xi+485 pp.; 9: Personalidad. M., Alhambra, 1989. viii+843 pp.

884 Piéron (Henri): Vocabulario de Psicología. Trad. de Agustín Arbesú Castañón y B. J. Fabregoul. M., Akal, 1993. 664 pp.

885 Puente (Anibal), coord.: Psicología básica. Introducción al estudio de la conducta humana. M., Eudema, 1993. 585 pp.

886 Carpintero (Helio), dir.: Historia de la psicología en España. M., Eudema, 1994. 349 pp.

887 [Ensayos], Caballero (C. M.): Concepto y progreso de la psique. En: El hombre, inmanencia..., I (Pamplona, 1991) 555-570.

888 Gil Pareja (José Luis): Sobre la fundamentación de la psicología. El rechazo de la primacía del propio caso. En: Hombre, Inmanencia..., I (Univ. de Navarra, 1991) 657-668.

889 Martínez Freire (Pascual): ¿Debemos seguir defendiendo la psicología popular? En: Actas I Congreso de la Soc. de Lógica... M., UNED, 1993, 202-206.

890 Pinillos (José Luis): El impacto de la cultura postmoderna en las Ciencias humanas. MiscelComill 52:100 (1994) 179-196.

891 [Antropología: 159.9:572], Aguirre Baztán (Angel), ed.: Diccionario temático de Antropología. B., Boixareu, 1993. xiv+663 pp.

892 Buela (Alberto): Epítome de Antropología. BA., Cultura et Labor, 1993. 138 pp.

893 Geertz (C.); **Clifford** (J.) y otros: El surgimiento de la antropología postmoderna. Compilación de Carlos Reynoso. Méx., Gedisa, 1991. 334 pp.

894 Velasco Maillo (Honorio); **García Castaño** (F. Javier); **Díaz de Rada** (Angel): Lecturas de Antropología para educadores. M., Trotta, 1993. 461 pp.

895 [Psicofisiología: 159.921], Crick (Francis): La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI. Trad. Francisco Páez. M., Debate, 1994. 386 pp.

896 Dytchwald (Ken): Cuerpo-mente. Hacia el pleno conocimiento de uno mismo. M., Fin de Siglo, 1993. 311 pp.

897 Barraquer i Bordás (Lluís): Cerebro-mente en neurología clínica. Arbor, 147:580 (1994) 101-141.

898 Laín Entralgo (Pedro): El problema alma/cuerpo en el pensamiento actual. Arbor, 147:580 (1994) 11-29.

899 Mora (Francisco): ¿Pueden las neurociencias explicar los procesos mentales? Arbor, 147:580 (1994) 143-172.

900 Peña Vial (Jorge): El cuerpo. Símbolo, intencionalidad y trascendencia. En: El hombre, inmanencia..., II (Pamplona, 1991) 1339-1397.

901 Rivière Gómez (Angel): El ordenador biológico. Arbor, 147:580 (1994) 71-99.

902 Ursúa (Nicanor): Cerebro y conocimiento: hacia una reconsideración científico-natural de las categorías. RevLatFil 20:1 (1994) 125-134.

903 [Psicología diferencial: 159.922], Colom Marañón (B. Roberto): Psicología de las diferencias individuales. M., Pirámide, 1994. 390 pp.

- 904 [Senectud], **Manzanedo** (Marcos F.): Psicología de la edad senil. CT 120: 392 (1993) 575-586.
- 905 [Psicología sexual], **Nieto Piñeroba** (José Antonio): Sexualidad y deseo. Crítica antropológica de la cultura. M., Siglo XXI, 1993. xii+227 pp.
- 906 [Personalidad: 159.923], **Lucas Lucas** (Ramón): L'uomo, spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo. Alba, Ed. Paoline, 1993. 364 pp.
- 907 **Polo** (Leonardo): Presente y futuro del hombre. M., Rialp, 1993. 208 pp.
- 908 [Ensayos], **Altarejos Masota** (Francisco): La trascendencia de la persona en la acción. En: *Hombre, inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 1043-1059.
- 909 **Ansdcombe** (G.E.M.): La esencia humana. En: *Hombre, inmanencia...*, I (Pamplona, 1991), 3-15.
- 910 **Beorlegui** (Carlos): Dos modelos antropológicos en conflicto: el individualismo ilustrado y el comunitarismo solidario. LD 24:63 (1994) 53-76.
- 911 **Bunge** (Mario): La filosofía es pertinente a la investigación científica del problema mente-cerebro. Arbor, 147:580 (1994) 51-70.
- 912 **Cardelle** (Frank): El desafío de ser hombres hoy. Trad. Ramiro Arango. Bogotá, Universidad Javeriana, 1992. 380 pp.
- 913 **Choza (Jacinto)**: El hombre necesita saber lo que es para serlo. En: *El hombre, inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 577-588.
- 914 **Ferrer** (Urbano): La persona y su cuerpo. El valor de la vida humana. AnFil 27:1 (1994) 59-68.
- 915 **Geach** (P. T.): El hombre es animal racional. Acerca de una definición. En: *Hombre, inmanencia...*, I (Pamplona, 1991), 647-655.
- 916 **Grimaldi** (Nicolás): El estatuto de la interioridad. En: *Hombre, inmanencia...*, I (Univ. de Navarra, 1991) 17-32.
- 917 **Hurtado** (Guillermo): Subjetividad y privacidad. Crítica(Méx), 26:76-77 (1994) 185-203.
- 918 **Melendo** (Tomás): Metafísica de la dignidad humana. AnFil 27:1 (1994) 15-34.
- 919 **Polo** (Leonardo): La coexistencia del hombre. En: *Hombre, inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 33-47.
- 920 **Polo** (Leonardo): La radicalidad de la persona. Thémata, 12 (1994) 209-224.
- 921 **Romerales** (Enrique): ¿Consiste en algo ser una y la misma persona? Daímôn(Murcia), 6 (1993) 97-117.
- 922 **Saab** (Salma): Una posición intermedia entre el fisicalismo y el intencionalismo: Dennett. Crítica, 26:76-77 (1994) 205-227.
- 923 **Strobl** (Wolfgang): «Yo soy-tú eres». La esencia trascendental del hombre. En: *El hombre, inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 735-745.
- 924 **Wisser** (Richard): La antropología filosófica como problema. ¿Se puede plantear la pregunta 'Qué es el hombre'? FolHum 33:342 (1995) 61-83.
- 925 **Yela Granizo** (Mariano): Yo y mi cuerpo. Arbor, 147:580 (1994) 31-49.
- 926 [Percepción: 159.937], **Aparici** (R.); **García Matilla** (A.); **Valdivia Santiago** (M.): La imagen. M., Uned, 1992. 351 pp.
- 927 **Benítez** (Laura); **Robles** (José A.), comps.: Percepción: colores. Méx., UNAM, 1993. 216 pp.
- 928 **Goldstein** (E. Bruce): Sensación y percepción. Versión castellana de Julio Lillo Jover. M., Debate, 1993. xxiii+522 pp.
- 929 [Afectividad], **Araos San Martín** (Jaime): Pasión y conocimiento. Lectura del *De Anima* de Aristóteles. Philosophica, 16 (1993) 105-123.
- 930 **Gurméndez** (Carlos): Sentimientos básicos de la vida humana. M., Libertarias/Prodhuvi, 1994. 250 pp.
- 931 **Hansberg** (Olbeth): Miedo e incertidumbre. Crítica, 26:76-77 (1994) 155-184.
- 932 **Platts** (Mark): Deseos distinguidos. Crítica(Méx), 26:76-77 (1994) 129-154.
- 933 **Polaino-Lorente** (Aquilino): Más allá de las experiencias de soledad en el hombre contemporáneo. En: *El hombre, inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 1399-1439.
- 934 [Libertad: 159.947.2], **Abrante González** (Cristóbal): El problema de la ra-

- cionalidad en la obra de J. Elster. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...* M., UNED, 1993, 253-256.
- 935 Gamarra (Daniel): Razones de la libertad. *Philosophica*, 16 (1993) 211-224.
- 936 Grimaldi (Nicolás): De la espera al abandono. Ambivalencia de la libertad. *Thémata*, 12 (1994) 171-186.
- 937 Haldane (John): Algunas presuposiciones metafísicas de la acción humana. *AnFil* 27:3 (1994) 923-938.
- 938 Martín (Christopher): Libertad y revocabilidad. *AnFil* 27:3 (1994) 991-1005.
- 939 Peña Vial (Jorge): Estrategias libertarias. *Philosophica*, 16 (1993) 195-209.
- 940 Soaje Ramos (Guido): El fundamento de la libertad ante la fe y la razón. *Philosophica* (Valparaíso), 15 (1992) 9-25.
- 941 Widow (Juan Antonio): Santo Tomás y los orígenes del voluntarismo moderno. *Philosophica*, 16 (1993) 125-135.
- 941 [Aprendizaje: 159.953.5], Maldonado López (Antonio): Aprendizaje y detección de causalidad. *LD* 24:63 (1994) 15-30.
- 942 Mayor (Juan); Suengas (Aurora); González Marqués (Javier): Estrategias metacognitivas. Aprender a aprender y aprender a pensar. M., Síntesis, 1993. 272 pp.
- 943 [Intelección: 159.955.01], Adarraga (Pablo), Zaccagnini (José Luis), eds.: Psicología e inteligencia artificial. M., Trotta, 1994. 310 pp.
- 944 Benítez (Laura); Robles (José A.), comps.: El problema de la relación mente-cuerpo. Méx., UNAM, 1993. 288 pp.
- 945 Blanco Martín (Carlos J.): Análisis gnoseológico de la psicología cognitiva. *Basil* 15 (1993) 29-48.
- 946 Chamorro (José M.): Mentalismo y enfoques sistémicos. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...* M., UNED, 1993, 169-172.
- 947 Falgueras (Ignacio): El crecimiento intelectual. En: *El Hombre, immanencia...*, 1 (Pamplona, 1991) 589-622.
- 948 Ferris (Timothy): El firmamento de la mente. La inteligencia humana en el contexto cósmico. Trad. de Andrés Linares. M., Acento, 1993. 251 pp.
- 949 Fodor (Jerry A.): Psicosemántica. El problema del significado en la filosofía de la mente. M., Tecnos, 1994. 222 pp.
- 950 Martínez Velasco (Jesús): Mente, cerebro, ordenador. *CdD* 207:1 (1994) 133-153. (J. R. Searle; P. M. Churchland).
- 951 Priest (Stephen): Teorías y filosofías de la mente. M., Cátedra, 1994. 266 pp.
- 952 [Parapsicología], Pillón (José M.), direct.: 10 Palabras clave en Parapsicología. Estella, Verbo Divino, 1994. 315 pp.
- 953 [Psicología profunda], Kast (Verena): Reconstruir la alegría. Trad. de Silvia Komet. B., Luciérnaga, 1994. 183 pp.

Lógica: Reflexión sobre el pensar científico: 16

- 954 Monsalve (Alfonso): Teoría de la argumentación. Medellín, Universidad de Antioquía, 1992. 327 pp.
- 955 Pereda (Carlos): Vértigos argumentales. Una ética de la disputa. B., Anthropos; Méx., UAM, 1994. 334 pp.
- 956 Angelelli (Ignacio): La abstracción en la filosofía contemporánea. En: *Hombre, immanencia y trascendencia*, 1 (Pamplona, 1991) 167-179.
- 957 [Lógica formal], Bustos (E. de); Echeverría (J.); Pérez Sedeño (E.), eds.: *Actas del I Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*. M., UNED, 1993. 568 pp.
- 958 Bustos (E. de); García Bermejo (J. C.); Pérez Sedeño (E.), eds.: *Perspectivas actuales de lógica y filosofía de la ciencia*. M., Siglo XXI, 1994. 528 pp.
- 959 Castrillo Criado (Pilar): Los precursores británicos de la lógica moderna. M., Uned, 1993. 192 pp. (Cf. G. Boole; A. De Morgan; W. S. Jevons; J. Vern; H. McColl).
- 960 Colle (Raymond): Exploración lógica de la expresión icónica. *Logos*, 22:64 (1994) 23-38.
- 961 Díez Calzada (José A.): Contrafácticos y grados de similaridad. *Agora*, 12:2 (1993) 113-129.

- 962 **Gómez Torrente** (Mario): La teoría semántica de las lógicas condicionales de Stalnaker y Lewis. *Agora*, 12:2 (1993) 57-78.
- 963 **Huertas** (Antonia): El tercer valor de verdad en la lógica modal de Predicados. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...*, M., UNED, 1993, 80-83.
- 964 **Marraud** (H. J.): Lógicas modales proposicionales normales sin interpolación. *Endoxa(M)*, 2 (1993) 171-176.
- 965 **Pineda** (David): La forma lógica de les oracions d'acció i la tesi d'Anscombe. *Enrahonar*, 21 (1993) 51-73.
- 966 [Lenguaje], **Boburg** (Felipe): Lenguaje y existencia. *RevFil(UIA)* 26:68 (1993) 507-512.
- 967 **Bustos** (Eduardo de): La polémica del significado literal. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...* M., UNED, 1993, 160-163.
- 968 **Delgado Gal** (Alvaro): Usos analógicos de la filosofía del lenguaje. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, M., 1993, 177-181.
- 969 **Hernández Iglesias** (Manuel): Interpretación, traducción y teorías de la verdad. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, M., 1993, 193-196.
- 970 **Martínez Velasco** (Jesús): Lenguaje, representación mental y significado. *RevOcc* 154 (1994) 33-54.
- 971 **Núñez Ladevéze** (Luis): Creatividad lingüística. En: *El hombre. Inmanencia...* II (Pamplona, 1991) 1353-1387.
- 972 **Nepomuceno Fernández** (Angel): Lenguajes formales y tipos lógicos. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...* M., UNED, 1993, 102-105.
- 973 **Padilla Gálvez** (Jesús): Los presupuestos metalógicos de la *Sintaxis lógica del lenguaje*. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...* M., UNED, 1993, 1993, 467-471. (Cf. R. Carnap).
- 974 **Pereda** (Carlos): Tres esquemas sobre el lenguaje. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...* M., UNED, 1993, 213-215.
- 975 **Vázquez** (Juan): Elementos para la reconstrucción de una semántica formal para las teorías científicas en el marco de la concepción estructuralista. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, M., UNED, 1993, 538-541.
- 976 [Filosofía matemática], **Alvarez J.** (Carlos): De la determinación del infinito a la inaccesibilidad en los cardinales transfinitos. *Crítica*, 26:78 (1994) 27-71.
- 977 **Avila del Palacio** (Alfonso): ¿Por qué aún filosofía de las matemáticas? *Analogía Filosófica*, 8:2 (1994) 97-116.
- 978 **Cañón Loyes** (Camino): La matemática, creación y descubrimiento. M., UPCO, 1993. 450 pp.
- 979 **Echeverría** (Javier): Teorías matemáticas y concepción estructural. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, 1993, 321-324.
- 980 **Nepomuceno Fernández** (Angel): Nociones logicistas en filosofía de la matemática. *Crítica*, 25:75 (1993) 85-103.
- 981 **Villa** (Mario Francisco): Enfoques dinámicos y estáticos en filosofía de la ciencia: un caso en filosofía de la matemática. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, 1993, 345-348. Ver nn. 34, 35, 302 (Berkeley), 579 (Hilbert), 1003.

[Gnoseología: 165]

- 982 **Casanovas** (Domingo): Teoría del conocimiento. *Bellaterra(B)*, P.U.A.B., 1993. 237 pp.
- 983 **Broadie** (Alexander): Tiempo, eternidad y conocimiento humano. En: *Hombre, Inmanencia...*, 1 (Univ. de Navarra, 1991) 181-194.
- 984 **García López** (Jesús): Conocimiento y experiencia. En: *Hombre, inmanencia...*, 1 (Pamplona, 1991) 213-230.
- 985 **Gyarzabal Aguinale** (M.): Teoría del conocimiento y antropología filosófica. *Scriptorium Victorien*, 40:1-4 (1993) 91-107.
- 986 [Inmanencia y trascendencia: 165.322/324], *El Hombre. Inmanencia y trascendencia*. *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1991. 2 vols.; I, xx+800; II, 801-1596 pp.

- 987 **Inciarte** (Fernando): Inmanencia y trascendencia en el conocimiento intelectual. En: *El hombre, Inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 231-241.
- 988 [Verdad y falsedad], **García Alonso** (Luz): La verdad práctica. *Logos*, 22:64 (1994) 117-121.
- 989 **Presas** (Mario A.): Ficción y verdad. *Endoxa(M)*, 2 (1993) 97-112. Ver nn. 163, 268, 434, 456, 464, 481, 553, 607, 788, 807, 844, 963, 969, 1118, 1314.
- 990 **Ramírez** (Alejandro): Contornos de la idea de falsificación. *RevFil(Chile)*, 41-42 (1993) 99-105.
- 991 **Rodríguez Consuegra** (Francisco): El teorema de la indefinibilidad de la verdad. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...* M., UNED, 1993, 498-501.
- 992 [Certeza], **Holguín** (Magdalena): Sobre la certeza. *RevLatFil* 20:2 (1994) 347-356.
- 993 [Fenomenología: 165.62], **Maliandi** (Ricardo): El «escándalo» de la fenomenología. *Escritos de Filosofía (BA)*, 8:15-15 (1985) 135-158.
- 994 **Rodríguez Piñero** (Hipólito): Fenomenología, hermenéutica y ontología. *Escritos de Filosofía*, 8:15-16 (1985) 233-241.
- 995 **Walton** (Roberto): Fenomenología y realidad. *Escritos de Filosofía*, 8:15-16 (1985) 203-231. Ver n. 585.
- 996 [Escepticismo], **Cabanchik** (Samuel): El revés de la filosofía. *Lenguaje y escepticismo*. BA., Biblos, 1993. 186 pp.
- 997 **Villoro** (Luis): Una alternativa al escepticismo. *RevLatFil* 19:2 (1993) 303-312.
- 998 [Realismo], **Gil Ortega** (Urbano): Dinamismo de la realidad y trascendencia. *Scriptorium Victoriense*, 40:1-4 (1993) 55-71.
- 999 **Sanguinetti** (Juan José): Realismo y referencia. En: *El Hombre, inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 259-275.

[Teoría de la Ciencia: 167/168]

- 1000 **Bhaskar** (Roy): Filosofía y realismo científico. Trad. de José A. Robles. Méx., UNAM, 1993. 47 pp.
- 1001 Filosofía de la ciencia hoy. B., Cristianismo i Justicia, 1994. 96 pp. (Contiene: M. **García Doncel**: El proyecto del Círculo de Viena y su autocrítica, 7-16; J. **Echeverría**: Críticas al Círculo de Viena, 17-27; C. U. **Moulines**: Naturaleza y sentido de la filosofía de la ciencia hoy, 29-35; D. **Quesada**: Filosofía de la ciencia i ciencias cognitivas, 37-52; J. **Mosterín**: Límites del conocimiento cosmológico, 53-71; J. **Tizón**: Una reflexión acerca de los límites epistemológicos del conocimiento psicoanalítico, 73-96).
- 1002 **Laudan** (Larry): La ciencia y el relativismo. Controversias básicas en la filosofía de la ciencia. Versión de J. F. Alvarez Alvarez. M., Alianza, 1993. 205 pp.
- 1003 **Lizcano** (Emmanuel): Imaginario colectivo y creación matemática. B., Gedisa, 1993. 250 pp.
- 1004 **Nicolis** (Grégoire); **Prigogine** (Ilya): La estructura de lo complejo. En el camino hacia una nueva comprensión de las ciencias. Versión A. Klein. M., Alianza, 1994. 390 pp.
- 1005 **Pourtois** (Jean-Pierre); **Desmet** (Hugette): Epistemología e instrumentación en ciencias humanas. B., Herder, 1992. 245 pp.
- 1006 **Trevijano Etcheverría** (Manuel): En torno a la ciencia. M., Tecnos, 1994. 262 pp.
- 1007 **Wolpert** (Lewis): La naturaleza no natural de la ciencia. Trad. de Andrés Linares. M., Acento, 1994. 224 pp.
- 1008 [Ensayos], **Antón** (Amador): La naturaleza de las leyes científicas. En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...* M., UNED, 1993, 271-276.
- 1009 **Antón Antón** (Amador): El modelo de cobertura legal de la explicación científica y sus limitaciones. *Recerca(Castelló)*, 17:4 (1993) 9-26.
- 1010 **Argüelles Orozco** (Antonio): Epistemología y falibilismo. Excerpta e Dissertationibus in Philosophia, IV (Pamplona 1994) 189-255 [G. Vollmer; H. Albert].
- 1011 **Broncano** (Fernando): La racionalidad de la ciencia y la naturalización

- de la epistemología. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...* M., UNED, 1993, 285-288.
- 1012 Bueno** (Gustavo): *Medicina, magia y milagro* (Conceptos y estructuras mentales). Basil 14 (1993) 3-38.
- 1013 Cofré** (J. O.): *Racionalidad en la ciencia*. CuadSalFil 21 (1994) 181-193.
- 1014 Díez Calzada** (José A.): *Introducción histórica a la teoría de la metrización*, I. Endoxa(M), 2 (1993) 207-236; II, 3 (1994) 31-71. (Cf. P. Suppes).
- 1015 Echeverría** (Javier): *Crítica a la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación: una propuesta alternativa*. RevLatFil 20:2 (1994) 283-302.
- 1016 Eizagirre** (Xabier): *Hacia un enfoque representacional de las teorías científicas*. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, M., UNED, 1993, 325-327.
- 1017 Elskamp** (Rafaela G.): *Perspectiva realista de la fundamentación de las ciencias humanas y sociales*. En: *El hombre, inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 323-331.
- 1018 Falgueras** (José Luis): *La naturaleza representacional de los modelos*. Endoxa, 3 (1994) 7-29.
- 1019 Falgueras López** (José Luis): *El enredo de los modelos en los análisis de las ciencias factuales*. Agora, 12:2 (1993) 171-178.
- 1020 Fernández** (Ángel Nepomuceno): *Análisis no estándar y lógica*. Agora, 12:2 (1993) 163-169.
- 1021 Fernández Agís** (Domingo): *La venganza de Espinosa. Caos en el orden y orden en el caos*. Basil 16 (1994) 19-21.
- 1022 Fernández-Rañada** (Manuel): *Sistemas dinámicos con comportamiento caótico*. Basil 14 (1993) 39-46.
- 1023 Fernández Vega** (Jesús): *Las «ciencias normativas» y la «ciencia del derecho»*. Basil 16 (1994) 3-18.
- 1024 Galán Vélez** (Francisco): *¿El final de la epistemología moderna?, ¿el final de la filosofía?* RevFil(UIA) 26:78 (1993) 446-465.
- 1025 Ibarra** (Andoni); **Mormann** (Thomas): *¿Simetrías versus leyes?* Apostilla a Van Fraassen sobre la representación. Pensamiento, 50:198 (1994) 383-406.
- 1026 Martínez** (Sergio): *Método, evolución y progreso en la ciencia* (2.ª parte). Crítica, 25:74 (1993) 3-20.
- 1027 Martínez-Freire** (Pascual): *El control de la ciencia*. En: *Hombre, inmanencia...*, I (Pamplona, 1991) 243-258.
- 1028 Martínez del Portal** (Javier): *Experiencia y comunicación*. Endoxa, 2 (1993) 113-140.
- 1029 Martínez Velasco** (Jesús): *Presupuestos básicos de la ciencia y cambio científico*. Crítica(Méx), 25:75 (1993) 55-83; EstFil 43:122 (1994) 62-92.
- 1030 Moreno** (Alvaro); **Umerez** (Jon); **Fernández** (Julio): *Dos concepciones de la filosofía de la ciencia*. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...* M., UNED, 1993, 432-435.
- 1031 Murillo** (Ildefonso): *Teoría de la ciencia desde la historia de la ciencia en Khun y Hübner*. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, M., UNED, 1993, 444-448.
- 1032 Pérez Heranz** (Fernando-M.): *La teoría de las catástrofes de René Thom, un nuevo contexto determinante para las ciencias morfológicas*. Basil 16 (1994) 22-42.
- 1033 Pérez Otero** (Manuel): *Propiedades teleológicas y superveniencia*. Endoxa, 3 (1994) 121-145.
- 1034 Putnam** (Hilary): *Los modelos y la realidad*. Diálogos(PRico), 29:63 (1994) 7-39.
- 1035 Rada García** (Eloy): *Ciencia, predicción y profecía*. Endoxa, 2 (1993) 177-206.
- 1036 Reschner** (Nicholas): *Nuestra ciencia en tanto que nuestra*. Daímôn, 6 (1993) 1-9.
- 1037 Rodríguez Consuegra** (Francisco A.): *Realismo, indeterminación y teoría de modelos*. Diálogos(PRico), 29:63 (1994) 47-74.

- 1038 **Velarde Lombraña** (Julián): Filosofía del conocimiento y sistemas expertos. Basil 16 (1994) 51-64.
 1039 **Zamora Bonilla** (Jesús P.): ¿Metodonomía de la ciencia? Una aplicación de la idea de verosimilitud. Endoxa(M), 2 (1993) 153-169.
 1040 [*Hermenéutica*], **Alonso Schökel** (Luis); **Bravo** (José M.^a): Apuntes de hermenéutica. M., Trotta, 1994. 169 pp.
 1041 **Binaburo Iturbide** (José A.): El abordaje del símbolo desde la filosofía. Aproximación a una hermenéutica simbologista. LD 24:62 (1994) 23-40.

Ética: El hecho moral: 17/179

- 1042 [*Textos*], **Cortina** (Adela), dir.: 10 palabras clave en ética. Pamplona, Estella, Verbo Divino, 1994. 465 pp.
 1043 **Höffe** (Ottfried), ed.: Diccionario de Ética. B., Crítica/Grijalbo, 1994. 334 pp.
 1044 **Barco** (José Luis del): El poder de la sir razón. Pamplona, Eunsu, 1993. 222 pp.
 1045 **Bilbeny** (Norbert): El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX. B., Anagrama, 1993. 162 pp.
 1046 **Bolívar** (Antonio): Diseño curricular de ética para la enseñanza secundaria obligatoria. M., Síntesis, 1993. 159 pp.
 1047 **Castañares Barcio** (Wenceslao) y otros: La sensibilidad moral. Impresiones y testimonios de nuestro tiempo. M., Nóesis, 1994. 292 pp.
 1048 **Gómez Sánchez** (Carlos): Ética y religión. Una relación problemática. Santander, Sal Terrae, 1995. 48 pp.
 1049 **Hortal Alonso** (Augusto): Ética. I. Los autores y sus circunstancias. M., UPCO, 1994. 199 pp.
 1050 **Marina** (José Antonio): Ética para náufragos. B., Anagrama, 1995. 243 pp.
 1051 **Millán Puelles** (Antonio): La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista. M., Rialp, 1994. 560 pp.
 1052 **Olivé** (León): Ética y diversidad cultural. Méx., UNAM, 1993. 312 pp.
 1053 **Quéré** (France): La ética y la vida. Trad. de Salustiano Masó. M., Acento, 1994. x+228 pp.
 1054 **Ross** (W. D.): Lo correcto y lo bueno. Trad. L. Rodríguez. Salamanca, Sígueme, 1994. 194 pp.
 1055 **Sánchez Sánchez** (Gregorio): Bosquejo de una ética imparcial. Aranjuez, Autor, 1993. 335 pp.
 1056 **Savater** (Fernando): La infancia recuperada. M., Taurus, 1994. 241 pp.
 1057 **Temprano** (Emilio): El árbol de las pasiones. Deseo, pecado y vidas repetidas. B., Ariel, 1994. 596 pp.
 1058 **Williams** (Bernard): La fortuna moral. Trad. de Susana Marín. Méx., UNAM, 1993. 219 pp.
 1059 [*Ensayos*], **Alvira Domínguez** (Rafael): ¿Qué significa practicidad? En: El hombre, inmanencia..., II (Pamplona, 1991) 1189-1197.
 1060 **Caturelli** (Alberto): Desarrollo y crisis de la filosofía moral en Occidente, I. RevFil(UIA) 26:78 (1993) 363-401. (Siglos 7 a.C.-2 p.C.).
 1061 **Donadio de Gandolfi** (María C.): Ética y éticas aplicadas. Philosophica, 16 (1993) 137-147.
 1062 **Guariglia** (Osvaldo): «Se debe», entonces «Yo debo»: ¿implicación? Rev-LatFil 20:2 (1994) 303-310. (R. M. Hare).
 1063 **Fraijó** (Manuel): De la sobriedad ética a la esperanza religiosa. Isegoría, 10 (1994) 65-84.
 1064 **Lobato** (Abelardo, O. P.): Ética y futuro del hombre. Verbo(M), 321-322 (1994) 41-71.
 1065 **López de la Vieja de la Torre** (M.^a Teresa): Una ética no sublime. EstFil 43:123 (1994) 187-206.
 1066 **MacIntyre** (Alasdair): Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes. Convivium(B), 5 (1993) 63-80.

- 1067 McInnery (Ralph):** Precepts of natural law as *per se nota*. En: *Hombre, Inmanencia y trascendencia*, 1 (Pamplona, 1991) 479-495.
- 1068 Pereda (Carlos):** Rigor se dice de muchas maneras. *Analogía Filosófica*, 7:2 (1993) 73-99.
- 1069 Pithod (Abelardo):** El trasfondo no-consciente de la vida moral. *Ethos(BA)*, 19-20 (1991-1992) 79-93.
- 1070 Romerales (Enrique):** ¿El único fundamento posible de la ética? *Isegoría*, 10 (1994) 140-149.
- 1071 Sánchez de la Ynchera (Ignacio):** El ámbito del hombre. Advertencia crítica frente al pragmatismo. En: *El hombre, inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 1441-1459.
- 1072 Santamaría Egurolea (Francisco de Borja):** Deseo de felicidad, deseo de inmortalidad. En: *El hombre, inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 1461-1466.
- 1073 Spaemann (Robert):** La naturaleza como instancia de apelación moral. En: *Hombre. Inmanencia...* I (Pamplona, 1991) 49-67.
- 1074 Valdés (Margarita):** ¿Cómo es posible aceptar sin contradecirse «Debo hacer X» y no aceptar «Se debe hacer X». *RevLatFil* 20:2 (1994) 347-356.
- 1075 [Valores], Capriles (Elías):** El valor y los valores como consecuencias de la «caída». Parte II: Ontología fenomenológica de la relación ser-valor y notas de fenomenología de la religión. *Filosofía (Mérida)*, 6 (1994) 117-142.
- 1076 González López (Jesús):** Los valores como factor de integración totalizadora y plenificante de la persona humana en el marco de una antropología cristiana. *Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15:47 (1987) 329-346.

[Ética general: 171]

- 1077 Manifiesto del Parlamento Mundial de las Religiones.** *Isegoría(M)*, 10 (1994) 5-42. (J. Gómez Caffarena: Introducción, 5-6; Principios de una ética mundial, 7-21; H. Küng: Historia, sentido y método de la Declaración en pro de la ética mundial, 22-42.)

[Ética social: 172:301]

- 1078 [Personas], Bandera González (Joaquín):** La vejez: consideraciones críticas en torno a su realidad social. *EstFil* 43:122 (1994) 28-48.
- 1079 Campillo (Neus):** El feminismo como crítica. *Isegoría(M)*, 9 (1994) 164-181.
- 1080 Gibert (Rafael):** Lo femenino. *Razón Española*, 66 (1994) 21-33.
- 1081 [Sociología], Giddens (Anthony):** Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea. B., Península, 1995. 302 pp.
- 1082 González de la Fe (Teresa), coord.: Sociología: unidad y diversidad.** M., C.S.I.C., 1991. 247 pp.
- 1083 González Noriega (Santiago):** El viaje a Siracusa. Estudios de filosofía y teoría social. M., Visor, 1994. 236 pp.
- 1084 Gutiérrez Martín (Dacio):** El hombre futuro y la nueva sociedad. M., Ateñas, 1994. 235 pp.
- 1085 Ibáñez (Jesús):** Por una sociología de la vida cotidiana. M., Siglo XXI, 1994. 305 pp.
- 1086 Ibáñez (Jesús):** El regreso del sujeto. M., Siglo XXI, 1994. 193 pp.
- 1087 Ortega (Felipe):** El mito de la modernización. B., Anthropos, 1994. 301 pp.
- 1088 Uriz Pemán (María Jesús):** Filosofía social. Prólogo de Nicanor Ursúa Lezáun. Pamplona, Eunote, 1994. 149 pp.
- 1089 Bunge (Mario):** Sociología de la ciencia. BA., Siglo XX, 1993. 125 pp.
- 1090 Lamo de Espinosa (Emilio); González García (J. M.); Torres Albero (C.):** La sociología del conocimiento y de la ciencia. M., Alianza, 1994. 632 pp.
- 1091 [Ensayos], Arregui (Jorge V.):** El fundamentalismo y los fundamentos de la sociedad. *Thémata (Sevilla)*, 12 (1994) 33-55.
- 1092 Blasco Aznar (Pedro L.):** La trascendencia humana como solidaridad. En: *El hombre, inmanencia...*, 1 (Univ. de Navarra, 1991) 311-322.

- 1093 Choza** (Jacinto): Fundamento de la sociedad y fundamentalismo. *Thémata*, 12 (1994) 13-32.
- 1094 Corso** (Laura E.): Justificación de la sociabilidad natural del hombre. Un examen del corpus aristotélico y del tomista. *Philosophica* (Valparaíso), 15 (1992) 169-179. (Aristóteles).
- 1095 Cuenca Cabeza** (Manuel): La fiesta, realidad de ocio. *LD* 24:63 (1994) 169-193.
- 1096 Gil** (Tomás): Dinámica social y concepciones de lo utópico. Reflexiones sobre algunas teorías postutopistas de la dimensión utópico-imaginaria. *Thémata*, 12 (1994) 237-246.
- 1097 Millán Jiménez** (Ana María): Hombre, sociedad, cultura. En: *El hombre inmanencia...*, 1 (Pamplona, 1991) 345-353.
- 1099 Moreno Márquez** (César): La hechura del mundo. *Espacio massmediático y marginalidad de lo cotidiano*. *Er*, 8:15 (1993) 83-113.
- 1100 Olazarán** (Mikel): Inteligencia artificial y sociología del conocimiento. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...* M., UNED, 1993, 456-459.
- 1101 Segura Ferns** (Antonio): La relación socio-económica, *experimentum crucis* de la inmanencia. En: *El Hombre, inmanencia...*, I (Univ. de Navarra, 1991) 355-371.
- 1102 Torres** (Cristóbal); **Olazarán** (Mikel): Para una reorientación de la Sociología del conocimiento científico. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...* M., UNED, 1993, 460-463.
- 1103 Yepes Stork** (Ricardo): Sobre la influencia de la filosofía en la sociedad. En: *El hombre, inmanencia...*, 1 (Pamplona, 1991) 373-380.
- 1104 [Ética social cristiana]**, **Donati** (Pierpaolo): El hombre posmoderno y la enseñanza social de la Iglesia. En: *El hombre. Inmanencia...* II (Pamplona, 1991) 1231-1266.

[Filosofía Política: 172:32]

- 1105 Beyme** (Klaus von): Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad. Trad. Jesús Alborés. M., Alianza, 1994. 381 pp.
- 1106 Botella** (Juan); **Cañeque** (Carlos); **Gonzalo** (Eduardo), eds.: *El pensamiento político en sus textos*. M., Tecnos, 1994. 455 pp.
- 1107 Caturelli** (Alberto): *La Patria y el orden temporal*. BA., Gladius, 1993. 353 pp.
- 1108 De Zan** (Julio): *Libertad, poder y discurso*. BA., Almagesto/Fundación Ross, 1993. 248 pp.
- 1109 Díaz** (Elías): *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*. M., Alianza, 1994. 173 pp. (Ortega, Unamuno, González Vicén, etc.).
- 1110 Lozano** (Martín): *Los mitos de la modernidad. Los fundamentos del poder o la estrategia de la mentira*. Valladolid, Anea, 1994. 199 pp.
- 1111 Martínez-Sicluna y Sepúlveda** (Consuelo): Legalidad y legitimidad: la teoría del poder. M., *Actas*, 1991. 240 pp.
- 1112 Prieto** (Fernando): *Historia de las ideas y de las formas políticas. III: Edad Moderna (I. Renacimiento y Barroco)*. M., Unión Editorial, 1993. 572 pp.
- 1113 [Ensayos]**, **Barrio Maestre** (José M.^a): Alegato contra la razón pragmática. Pragmatismo geopolítico y cultura de la paz. *Logos*, 22:66 (1994) 63-70.
- 1114 Luhmann** (Niklas): Autoorganización e información en el sistema político. *RevOcc* 150 (1993) 41-60.
- 1115 Mardones** (José M.^a): Ética civil y religión. *Isegoría*, 10 (1994) 133-139.
- 1116 Millán Puelles** (Antonio): Limitaciones de la libertad política. *Razón Española*(M), 66 (1994) 7-19.
- 1117 Velasco Gómez** (Ambrosio): Historia y filosofía en la interpretación de las teorías políticas. *Crítica*(Méx), 25:75 (1993) 3-29. Ver nn. 54, 173, 652.
- 1118 [Ideologías]**, **Aguilar Rivero** (Mariflor): Ideología: creencia, verdad y consenso. *RevLatFil* 20:1 (1994) 145-156. (L. Villoro).

- 1119 [*Estado*: 172:321.01], **Bataille** (Georges): El Estado y el problema del fascismo. Valencia, Pre-Textos/Univ. de Murcia, 1994. 43 pp. Ver nn. 357, 362, 364.
- 1120 **García Morillo** (Joaquín): El Estado de la izquierda. Valencia, Tirant lo Blanch, 1994. 81 pp.
- 1121 **Jasay** (Anthony de): El Estado. La lógica del poder político. Trad. de R. Caparrós Valderrama. M., Alianza, 1994. 338 pp.
- 1122 **Mandado Gutiérrez** (Ramón E.): La estética del Estado en la polis clásica. *AnalHistFil* 11 (1994) 53-75.
- 1123 [*Democracia*], **Dahl** (Robert A.): ¿Después de la revolución? La autoridad en las sociedades avanzadas. B., Gedisa, 1994. 214 pp.
- 1124 **Garzón Valdés** (Ernesto): Instituciones suicidas. *Isegoría*(M), 9 (1994) 64-128.
- 1125 **Miranda** (Carlos E.): El discurso fúnebre de Pericles y la democracia ateniense. *RevFil*(Chile), 41-42 (1993) 57-66.
- 1126 **Sciaccia** (Enzo): Interpretación de la democracia. M., Edersa/Complutense, 1994. 160 pp.
- 1127 **Touraine** (Alain): ¿Qué es la democracia? Trad. de Mauro Armijo. M., Temas de Hoy, 1994. 452 pp.
- 1128 **Zolo** (Danilo): Democracia y complejidad. BA., Nueva Visión, 1994. 250 pp.
- 1129 [*Liberalismo*], **Aguado Hernández** (Felipe): Anarquismo y liberalismo. *Isegoría*(M), 9 (1994) 129-135.
- 1130 **García Santesmases** (Antonio): El «éxito» del neoliberalismo. *Isegoría*, 9 (1994) 146-154.
- 1131 **Oliet Palá** (Alberto): Liberalismo y democracia en crisis. M., Centro de Estudios Constitucionales, 1994. 340 pp.
- 1132 **Ovejero Lucas** (Félix): Las defensas morales del mercado. *Isegoría*(M), 9 (1994) 41-63.
- 1133 **Rawls** (John): La idea de una razón pública. *Isegoría*, 9 (1994) 5-40.
- 1134 **Rosales** (José M.^a): Los argumentos del individualismo. En torno a la primera identidad liberal. *Pensamiento*, 50:197 (1994) 127-211. (Cf. J. Locke; Th. Hobbes; J.-J. Rousseau; I. Kant; J. St. Mill).
- 1135 **Schwartz** (Pedro): Las libertades inseparables, o razones y dudas del neoliberalismo. *Isegoría*, 9 (1994) 135-146.
- 1136 [*Socialismo*], **Crick** (Bernard): Socialismo. Trad. Carmen Bassols. M., Alianza, 1994, 183 pp.
- 1137 **Ereño Altuna** (José Antonio): Lucien Febvre. Combates por el socialismo. Bilbao, Univ. de Deusto, 1994. 290 pp.
- 1138 **Tezanos** (José Félix), ed.: Teoría política del socialismo. M., Sistema, 1993. 254 pp. (Marx, Trosky, Lenin, etc.).
- 1139 [*Marxismo*], **Manzanera Salavert** (Miguel): Lógica formal y método dialéctico. [En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (1953-1956)]. *Endoxa*(M), 3 (1994) 225-247.
- 1140 **Schaff** (Adam): El marxismo a final de siglo. B., Ariel, 1994. 238 pp.
- 1141 **Schaff** (Adam): Mi Siglo XX. M., Sistema, 1993. 318 pp.
- 1142 [*Nacionalismos*], **Rubert de Ventós** (Xavier): Nacionalismos. El laberinto de la identidad. M., Espasa-Calpe, 1994. 241 pp.

[Filosofía del Derecho: 172:34]

- 1143 [*Justicia*], **García San Miguel** (Luis): Hacia la justicia. M., Tecnos, 1994. 321 pp. Ver nn. 336, 707, 713, 1156, 1168.
- 1144 **Walzer** (Michael): Las esferas de la justicia. En defensa del pluralismo y la igualdad. Méx., F.C.E., 1993, 333 pp.
- 1145 **Massini Correas** (Carlos I.): De las estructuras justas a la virtud de la justicia. *Philosophica*, 16 (1993) 177-183.
- 1146 [*Derecho y filosofía*] [*Textos*], **Garzón Valdés** (Ernesto): Derecho, ética y política. M., Centro de Estudios Constitucionales, 1993. 958 pp.

- 1147 **Massini Correas** (Carlos Ignacio): Filosofía del derecho. Tomo I. El derecho y los derechos humanos. BA., Abeledo-Perrot, 1994. 286 pp.
- 1148 **Moreno Hermosilla** (José Luis): Universalidad e historicidad de la ley natural. M., Complutense/Servicio de Reprografía, 1993. 764 pp.
- 1149 **Peláez** (Manuel J.): Estudio de historia de pensamiento político y jurídico catalán e italiano. B., Cátedra de Historia del Derecho/Univ. de Málaga, 1993. 623 pp. (Cf. Francesc de Eiximenis, pp. 11-196).
- 1150 **Saiz Valdivielso** (Alfonso): Iniciación al estudio del derecho político. Bilbao, Universidad de Deusto, 1994.
- 1151 **Vallet de Goytisolo** (Juan): A encruzilhada metodológica jurídica no Renascimento, a Reforma, a Contra-Reforma. Lisboa, Cosmos, 1993. 46 pp.
- 1152 [*Ensayos*], **García-Huidobro** (Joaquín): Naturaleza y ley natural. Philosophica, 15 (1992) 141-150.
- 1153 **García-Huidobro** (Joaquín); **Rabbi-Baldi Cabanillas** (Renato): Realismo y subjetivismo en la noción de derecho. En: Hombre, immanencia y trascendencia, I (Univ. de Navarra, 1991) 397-413.
- 1154 **Hervada** (Javier): Immanencia y trascendencia en el derecho. En: Hombre, immanencia y trascendencia, I (Pamplona, 1991) 415-468.
- 1155 **López Ruiz** (Francisco): Fuentes del derecho y del sistema jurídico. Basil 16 (1994) 65-68.
- 1156 **Mate** (Reyes): El derecho y la justicia o sobre la particularidad de la universalidad occidental. RevLatFil 20:1 (1994) 37-51.
- 1157 **Muñoz de Baena y Simón** (José Luis): El debate en torno a la «Ciencia jurídica» desde una perspectiva gnoseológica. Basil 14 (1993) 47-58.
- 1158 **Negro Pavón** (Dalmacio): Valores, derecho natural y política. En: Hombre, immanencia..., I (Pamplona, 1991) 497-513.
- 1159 **Osuna Fernández-Largo** (Antonio): La Escuela Española del Derecho Natural y sus doctrinas en filosofía jurídica. CT 120:392 (1993) 463-506. Ver nn. 87, 168, 363, 555, 1023.
- 1160 [*Derechos humanos*], **Beuchot** (Mauricio): Filosofía y derechos humanos. Méx., Siglo XXI, 172 pp.
- 1161 **Peláez** (Jorge Humberto): Educar para los derechos humanos. Bogotá, Universidad Javeriana, 1993. 132 pp.
- 1162 **Valcárcel** (Amalia), comp.: El concepto de igualdad. M., Pablo Iglesias, 1994. 216 pp.
- 1163 **Beuchot** (Mauricio): Naturaleza humana y ley natural. Como fundamentos de los derechos humanos. Ethos(BA), 19-20 (1991-1992) 19-37.
- 1164 **Massini-Correas** (Carlos I.): Immanencia, trascendencia y derechos humanos. En: Hombres, immanencia..., I (Univ. de Navarra, 1991) 469-478.
- 1165 **Marín** (Higinio): Esclavitud y dignidad. Thémata, 12 (1994) 85-109.
- 1166 **Rabbi-Baldi Cabanillas** (Renato): Influencia y crítica de la doctrina aristotélica de la esclavitud natural en el debate sobre los derechos de los Indios en el siglo XVI. Filosofía Oggi, 17:65 (1994) 21-30.
- 1167 **Rodríguez Valls** (Francisco): El derecho de los que sobran. Consideraciones sobre la inmigración y los límites de la hospitalidad. Thémata, 12 (1994) 57-84.
- 1168 **Tugendhat** (Ernesto): Justicia y derechos humanos. RevFil(Chile), 41-42 (1993) 39-55. Ver nn. 240, 1147.

[Otros campos éticos: 172/179]

- 1169 **Artola Barrenechea** (José M.^a): Tras la nueva humanidad. EstFil 43:122 (1994) 145-152. (Cf. E. Chávarri, Perfiles de nueva humanidad. Salamanca, 1993).
- 1170 **Lipovetski** (Gilles): El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. B., Anagrama, 1994. 287 pp.
- 1171 [*Guerra y paz*], **Hicks** (David), comp.: Educación para la paz. M., MEC/Morata, 1993. 302 pp. Ver nn. 253, 1113.

- 1172 [Familia: 173], **Fernández-Crehuet** (Joaquín); **Gómez-Gracia** (Enrique): Plani-ficación familiar natural. *AnFil* 27:1 (1994) 139-161.
- 1173 **Lubich** (Chiara): Familias para renovar la sociedad. M., Ciudad Nueva, 1993. 186 pp.
- 1174 [Deontología: 174], **Amor Pan** (José Ramón): Algunas referencias biblio-gráficas sobre ética y responsabilidad ecológica. *MicellComill* 52:100 (1994) 197-221.
- 1175 **Argandoña** (Antonio): La ética en la empresa. M., Instituto de Estudios Económicos, 1994. 61 pp.
- 1176 **Cortina** (Adela) y otros: Etica de la empresa. Claves para una nueva cul-tura empresarial. Prólogo de J.L.L. Aranguren. M., Trotta, 1994. 150 pp.
- 1177 **Fernández Fernández** (José Luis): Etica para empresarios y directivos. M., Esic, 1994. 206 pp.
- 1178 **Fernández Fernández** (José Luis); **Hortal Alonso** (Augusto), comp.: Etica de las profesiones. M., UPICO, 1994. 199 pp.
- 1179 **Marinas** (José Miguel): La fábula del bazar: ética y política de consumo. *RevOcc* 162 (1994) 163-186.
- 1180 **Melé Carné** (Domènec), cord.: Etica, trabajo y empleo. Pamplona, Eunsa, 1994. 201 pp.
- 1181 **Ovejero Lucas** (Félix): Mercado, ética y economía. B., Icaria/Fuhem, 1994. 215 pp.
- 1182 **Weizsäcker** (Carl Friedrich Freiherr von): Las consecuencias políticas y morales de la ciencia. *Analogía Filosófica*, 7:2 (1993) 3-38.
- 1183 [Bioética], **Abel** (Francesc); **Cañón** (Camino), eds.: La mediación de la filosofía en la construcción de la Bioética. M., UPComillas, 1993. 254 pp.
- 1184 **Ayuso** (Miguel): Sobre la abolición del hombre. *Espíritu*, 42:108 (1993) 165-169.
- 1185 **Bernard** (Jean): La bioética. M., Debate, 1994. 124 pp.
- 1186 **Cely Galindo** (Gilberto), ed.: El horizonte bioético de las Ciencias. Santa-fé de Bogotá, Ceja, 1994. 326 pp.
- 1187 **Forment** (Eudaldo): Bioética y metafísica. *Espíritu(B)*, 42:108 (1993) 133-150.
- 1188 **Gómez-Gracia** (Enrique); **Fernández-Crehuet** (Francisco): Fecundación in vitro y transferencia de embriones. *AnFil* 27:1 (1994) 163-177.
- 1189 **Herranz** (Gonzalo): Etica de las intervenciones sobre el embrión implan-tado. *AnFil* 27:1 (1994) 117-135.
- 1190 **Juncosa** (Artur): El diagnóstico prenatal: problemática ética. *AnFil* 27:1 (1994) 103-115.
- 1191 **Osandón Valdés** (Juan Carlos): Etica y tecnología médica. *Philosophica*, 16 (1993) 185-193.
- 1192 **Polaino-Lorente** (Aquilino), ed.: Manual de Bioética general. M., Rialp, 1993. 490 pp.
- 1193 [Diversión y ocio: 175], El ocio, ¿vicio, virtud o necesidad? *Revista Uni-versitaria* (SdeChile), 39 (1993) 26-44. (Contiene: Eduardo Concha: Asomos del paraíso, 26-27; H. Giannini: El ocio, madre de las virtudes éticas, 28-31; M. Co-rrada: Remedios del ocio, 32-35; M. Casanuevas: Trances del ocio; la fiesta y el juego, 36-39; Gert Wagner: En búsqueda del ocio: mirando por el lente de la economía, 40-44).
- 1194 [Etica sexual: 176], **Anatrella** (Toni): El sexo olvidado. Santander, Sal Terrae, 1994. 310 pp.
- 1195 **Larrañeta** (Rafael): El último tabú. *EstFil* 43:123 (1994) 269-293. (In-cesto).
- 1196 Etica sexual, hoy. *Pastoral Misionera*, 190-191 (1993) 7-142. (Ver: López Azpitarte (E.): Crisis ética de la sexualidad en el mundo de hoy, 45-56; Etxeberria Mauleón (Xabier): La articulación entre ética y simbólica en la sexualidad, 57-82).
- 1197 [Comunicación], **Montoya** (José); **González** (Pilar): Reflexión moral y for-mas de comunicación. *LD* 24:62 (1994) 11-21.

- 1198** [*Amistad*], **Ferrer** (Joana): La utilitat com a Objecte amable de la relació. *Convivium*(B), 5 (1993) 22-39.
- 1199** **Pasqua** (Hervé): Amistad y vida social. *Ethos*(BA), 19-20 (1991-1992) 95-103.
- 1200** [*Virtudes*: 179.9], **Forment** (Eudaldo): Humanismo y esperanza. En: *El hombre. Inmanencia...* I (Univ. de Navarra, 1991) 623-645.
- 1201** **Manzanedo** (Marcos F.): Relaciones y inoralidad en la esperanza. *Studium*(M), 33:3 (1993) 389-410. (Sto. Tomás).
- 1202** **Mauri** (Margarita): La virtud como equilibrio. En: *El hombre, inmanencia...*, II (Univ. de Navarra, 1991) 1331-1337.
- 1203** **Sisón** (Alejo G.): Tiempo y eternidad en la virtud. En: *El hombre, inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 1467-1473.

Estética: Reflexión sobre el arte: 18.01:82.01

- 1204** **Apollinaire** (Guillaume): Meditaciones estéticas. Trad. L. Vázquez. Epflogo de V. Bozal. M., Visor, 1994. 111 pp.
- 1205** **Argullos** (Rafael): La sabiduría de la ilusión. M., Taurus, 1994. 207 pp.
- 1206** **Ballart** (Pere): Eironeia. B., Sirmio, 1994. 568 pp.
- 1207** **Boutang** (P.): Diálogos sobre el mito de Antígona y el sacrificio de Abraham. Trad. de J. G. López Guix. B., Destino, 1994. 139 pp.
- 1208** **Bruyne** (Edgar de): La estética de la Edad Media. Trad. de Carmen Santos y Carmen Gallardo. M., Visor, 1994. 263 pp.
- 1209** **Carchia** (Gianni): Retórica de lo sublime. Trad. de Mar García Lozano. M., Tecnos, 1994. 187 pp.
- 1210** **Fubini** (Enrico): Música y lenguaje en la estética contemporánea. Versión de C. G. Pérez de Aranda. M., Alianza, 1994. 206 pp.
- 1211** **Gabilondo** (Angel); **Ortega** (J. F.); **Mora** (J. L.) y otros: Filosofía y poesía. M., Fundación Fernando Rielo, 1994. 131 pp.
- 1212** **Givone** (Sergio): Historia de la Estética. Apéndices de Maurizio Ferraris y Fernando Castro Flórez. M., Tecnos, 1990. 316 pp.
- 1213** **Jahanbegloo** (Ramin): George Steiner en diálogo con Jahanbegloo. Trad. M. Serrat Crespo. M., Anaya & Muchnik, 1994. 226 pp.
- 1214** **López Quintás** (Alfonso): La formación por el arte y la literatura. M., Rialp, 1993. 169 pp.
- 1215** **Pozuelo Yvancos** (José M.^a): Poética de la ficción. M., Síntesis, 1993. 256 pp.
- 1216** **Rodríguez** (Juan Carlos): La poesía, la música y el silencio. Sevilla, Renacimiento, 1994. 76 pp.
- 1217** **Roses Lozano** (Joaquín): Una poética de la oscuridad. Prefacio de R. James. M., Támesis, 1994. 214 pp. (L. de Góngora).
- 1218** **Rubert de Ventós** (Xavier): El arte ensimismado. B., Península. 1993. 144 pp.
- 1219** **Szondi** (P.): Teoría del drama moderno. Trad. Javier Orduña. B., Destino, 1994. 314 pp.
- 1220** **Tecchi** (Stefano): La belleza. Trad. Mar García Lozano. M., Tecnos, 1994. 191 pp.
- 1221** **Wellmer** (Albrecht); **Gómez** (Vicente): Teoría crítica y estética: Dos interpretaciones de Adorno. València, Universitat de V., 1994. 118 pp.
- 1222** [*Ensayos*], **Agudo** (Antonio): Ciencia, arte, religión. Apuntes para una narración simbólica. LD 24:62 (1994) 41-59.
- 1223** **Alvarez** (Olga): Antonio Sánchez-Barbudo hacia una filosofía de compromiso y de transformación. *Anthropos*(B), 148 (1993) 38-40.
- 1224** **Alvira** (Tomás): Ética y estética de la obra bien hecha. En: *Hombre, inmanencia y trascendencia*, II (Pamplona, 1991) 1199-1211.
- 1225** **Amigo Fernández de Arroyabe** (M.^a Luisa): Sobre la realidad del arte. La novela como realidad en Kundera y Camus. LD 26:63 (1994) 103-124.
- 1226** **Bertman** (Martin A.): Arte y grandeza. *Logos*, 22:66 (1994) 121-134.
- 1227** **Carrasco Pirard** (Eduardo): Neruda, hijo de la tierra, hijo de la muerte. In-

- interpretación filosófica de un poema de Pablo Neruda. *RevFil*(Chile), 41-42 (1993) 83-98.
- 1228** Diego (Estrella de): Transrealidad: ver, oír, tocar (Presentación). *RevOcc* 153 (1994) 7-24.
- 1229** Echauri (Raúl): Sobre la experiencia estética. *Filosofía Oggi*, 17:68 (1994) 423-428.
- 1230** Echauri (Raúl): Sobre el gusto y el juicio estético. En: *Hombre, immanencia y trascendencia, II* (Univ. Navarra, 1991) 1291-1300.
- 1231** García Berrio (Antonio): Lenguaje poético: entre mito y consistencia. *RevOcc* 154 (1994) 15-32.
- 1232** Gutiérrez (Edgardo): Pierre Menard: hermenéutica y postestructuralismo. *RevLatFil* 19:2 (1993) 313-326. (J. L. Borges).
- 1233** Innerarity (Daniel): Estética del límite. Transformaciones en la configuración literaria del horizonte. *Pensamiento*, 50:198 (1994) 353-382.
- 1234** Lanceros (Patxi): Lo moderno y lo eterno en el arte. *LD* 24:63 (1994) 125-141.
- 1235** López Quintás (Alfonso): La experiencia estética y la formación integral del hombre. En: *Hombre, immanencia y trascendencia, II* (Pamplona, 1991) 1301-1330.
- 1236** Mankowskaya (Nadia): La vanguardia rusa y el postmodernismo. *RevFil*(Chile), 41-42 (1993) 67-70.
- 1237** Marinovic (Mimi): Las funciones psicológicas de las artes. *LD* 24:62 (1994) 199-207.
- 1238** Rollán (María del Sagrario): Filosofía y poesía: el decir de las palabras. *CuadSalFil* 21 (1994) 195-202.
- 1239** Subirats Rüggeberg (Eduardo): Reflexiones en torno a arquitectura y filosofía. *Anthropos*(B), 152 (1994) 51-52.
- 1240** Teixeira Pombo (M.^a de Fátima): L'oeuvre d'art comme modèle d'expérience qui permet un discours avec la moindre perte de densité ontologique. En: *Hombre immanencia y trascendencia, II* (Pamplona, 1991) 1475-1480.
- 1241** Valdivia (Benjamín): Sobre complejidad e interdisciplina en el objeto y método de los actuales estudios estéticos. *Analogía Filosófica*, 8:1 (1994) 151-159.
- 1242** Vázquez García (Francisco): La mortal afinidad de la pasión y el concepto. *Er*(Sevilla), 8:15 (1993) 191-199.
- 1243** Zomosa Hurtado (Hernán): ¿Ficción de realidad o realidad en ficción? *Philosophica*(Valparaíso), 16 (1993) 269-274. (Ors, E. d'). Ver nn. 112, 220, 329, 388, 390, 427, 434, 604, 634, 672, 718.

Filosofía de la Religión: 291.1

- 1244** Buber (Martin): Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía. Méx., F.C.E., 1993. 179 pp.
- 1245** Couliano (Ioan P.): Experiencias del éxtasis. Trad. de Isidro Arias. B., Paidós, 1994. 218 pp.
- 1246** Díaz-Salazar (Rafael); Giner (Salvador); Velasco (Fernando), eds.: Formas modernas de religión. M., Alianza, 1994. 311 pp.
- 1247** Duque (Félix), comp.: Lo santo y lo sagrado. M., Trotta, 1993. 222 pp.
- 1248** Fraijó (Manuel), ed.: Filosofía de la religión. Estudios y textos. M., Trotta, 1994. 774 pp.
- 1249** Goldaracena del Valle (Celso); Guerrero Pérez (Charo); Santos Sedano (Alfonso): Cinco teorías sobre religión. La religión en la obra de Hume, Kant, Marx, Nietzsche y Freud. La Coruña, Eris, 1994. 263 pp.
- 1250** Díaz (Carlos): Ser filósofo y creyente. *Diálogo Filosófico*(M), 10:28 (1994) 43-50.
- 1251** Gómez Caffarena (José), ed.: Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. M., Trotta, 1993. 244 pp.
- 1252** Grom (Bernhard): Psicología de la religión. Versión de Marciano Villanueva. B., Herder, 1994. 479 pp.

- 1253 **Martín Velasco** (Juan): Religión y moral. *Isegoría*(M), 10 (1994) 43-64.
 1254 **Muñoz Triguero** (Isidro): La existencia religiosa: sus componentes básicos. *Diálogo Filosófico*, 10:28 (1994) 86-92.
 1255 **Muñoz Triguero** (Isidro): Vivir sin religión. Un proyecto actual de vida. *Diálogo Filosófico*, 10:28 (1994) 76-85.
 1256 **Tornos** (Andrés): Experiencia de Dios. *Diálogo Filosófico*, 10:28 (1994) 27-41. Ver nn. 93, 301, 338, 341, 363, 379, 434, 461, 663, 1048, 1075, 1115, 1222.
 1257 [Mito: 291.13], **Acevedo Martínez** (Cristóbal): Mito y mundo de sentido. (Mito, misterio y palabra). *RevFil(UIA)* 26:78 (1993) 425-445.
 1258 **Campbell** (Joseph): Los mitos. Trad. Miguel Portillo B., Kairós, 1994. 313 pp.
 1259 **Frank** (Manfred): El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. B., Edic. del Serbal, 1994. 358 pp. Ver nn. 40, 55, 57, 502, 504, 1110, 1231.

Filosofía de la Educación: 37.01

- 1260 Ampliando espacios para la creatividad. Bogotá, Universidad Javeriana, 1292. 339 pp.
 1261 **Arieti** (Silvano): La creatividad. La síntesis mágica. Méx., F.C.E., 1993. 394 pp.
 1262 **Blanco Mayor** (Carmelo), coord.: Filosofía y educación. Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 1993. 110 pp.
 1263 **Camps** (Victoria): Los valores de la Educación. M., Centro de Apoyo para el Desarrollo de la Reforma Educativa, 1993. 128 pp.
 1264 **Cobo Suero** (Juan Manuel): Educación ética para un mundo en cambio y una sociedad plural. M., Endymion, 1993. 283 pp.
 1265 **García Castaño** (Javier); **Pulido Moyano** (Rafael A.): Antropología de la Educación. M., Eudema, 1994. 112 pp.
 1266 **González Cabanach** (Ramón): Psicología de la instrucción. El profesor y el estudiante, I. La Coruña, Universidade da Coruña, 1984. 268 pp.
 1267 **Medina Rubio** (Rogelio); **Rodríguez Neira** (Teófilo); **García Aretio** (Lorenzo): Teoría de la Educación. M., UNED, 1993. 2 vols. 375+383 pp.
 1268 [Ensayos], **Barrio Maestre** (José M.): Educación moral e ideología. En: *El Hombre, inmanencia...*, II (Pamplona, 1991) 1213-1221.
 1269 **Peiró i Gregori** (Salvador): Pedagogía, ilusión y realidad. LD 24:56 (1994) 31-50.
 1270 **Ruiz Rodríguez** (Virgilio): La Universidad y los valores. *RevFil(UIA)* 26:78 (1993) 341-362.
 1271 **Taberner Guasp** (José): Homo sociologicus educatus. *Diálogo Filosófico*(M), 10:28 (1994) 99-107.

Filosofía de la Historia: 930.1

- 1272 **Abellán** (José Luis), coord.: El reto europeo. Identidades culturales en el cambio de siglo. M., Trotta, 1994. 432 pp.
 1273 **Bocchi** (Gianluca); **Ceruti** (Mauro): El sentido de la Historia. La historia como encadenamiento de historias. M., Debate, 1994. 361 pp.
 1274 **Dou** (Alberto), ed.: Europa. Raíces y horizontes. M., UPCO, 1994. 246 pp.
 1275 **Durán** (Javier): Las encrucijadas de la utopía. B., Labor, 1993. 142 pp.
 1276 **Gellner** (Ernest): El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana. Trad. de Valeriano Iranzo. B., Península, 1994. 304 pp.
 1277 **Minc** (Alain): La Nueva Edad Media. El gran vacío ideológico. Trad. José Manuel López Vidal. M., Temas de Hoy, 1994. 317 pp.
 1278 **Pfaff** (William): La ira de las naciones. Trad. Carlos Gardini. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1994. 244 pp.
 1279 **Sánchez Marcos** (Fernando): Invitación a la historia. La historiografía de Heródoto a Voltaire, a través de los textos. B., Labor, 1993. 265 pp.
 1280 **Trías** (Eugenio): La edad del espíritu. B., Destino, 1994. 722 pp.

- 1281 [Ensayos], Abellán (José Luis): La identidad latinoamericana a la luz del cambio de siglo. *Análisis* (Bogotá), 29:56 (1992) 47-56. Panel, 57-62.
- 1282 Cruz (Manuel): Comprensión e identidad. A propósito del encuentro entre filosofía de la historia y filosofía de la acción. *RevLatFil* 20:2 (1994) 237-258.
- 1283 Gallardo Martínez (Helio César): Elementos para un discurso crítico acerca de la situación actual en América Latina. *Análisis*, 29:56 (1992) 109-136.
- 1284 Garrido Laceño (José M.): La filosofía y el método de la historia. *Isidorium* (Sevilla), 2 (1992) 133-161.
- 1285 Gil de Pareja (José L.): Perspectiva analítica de la historicidad de la acción humana. Contribución al estatuto de la ciencia de la historia. En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, M., 1983, 359-362.
- 1286 Pintor Ramos (Antonio): Filosofía de la historia en la época del nihilismo. *Análisis*(Bogotá), 29:55 (1992) 43-68.
- 1287 Rodríguez A. (Eudoro): Problemas y perspectivas para una filosofía de la historia hoy. *Análisis*, 29:55 (1992) 15-39.
- 1288 Roig (Arturo Andrés): La concepción de la historia en el desarrollo de nuestro pensamiento: respuestas a los postmodernos desde América Latina. *Análisis*, 29:56 (1992) 11-32. Panel, 33-46.
- 1289 Salazar Ramos (Roberto): Los grandes meta-relatos en la interpretación de la historia latinoamericana. *Análisis*, 29:56 (1992) 63-93. Panel, 95-108.
- 1290 Troncoso (Alfredo): Introducción a la occidentalidad. *Logos*, 22:65 (1994) 35-56. Ver nn. 58, 361 bis, 364, 448, 471, 518, 537, 675, 709, 715, 757, 811, 1310.
- 1291 [Filosofía Cultural], González García (Moisés), comp.: Filosofía y cultura. M., Siglo XXI de España, 1993. ix+627 pp.
- 1292 Marín (Higinio): La antropología aristotélica como filosofía de la cultura. Pamplona, Eunsa, 1993. 350 pp.
- 1293 Amengual (Gabriel): ¿Fin del progreso? *Análisis* (Bogotá), 29:55 (1992) 259-274.
- 1294 Beriain (Josetxo): La construcción del «sentido»: identidad y diferencia. *LD* 24:63 (1994) 229244. (N. Luhmann).
- 1295 McLean (George F.): Tradición, historia y progreso. *Análisis*, 29:55 (1992) 253-258.
- 1296 Molina (Francisco): Los límites de una teoría del progreso. *AnFil* 27:3 (1994) 1007-1021. (Cf. L. Laudan).
- 1297 Peña (Vidal): Algunas preguntas acerca de la idea de progreso. *Basil* 15 (1993) 3-14.
- 1298 Samaranch Kirner (Francisco): Humanidades, humanismo: ambigüedades y peajes ideológicos. *Endoxa*(M), 2 (1993) 61-95.
- 1299 Sánchez Meca (Diego): Sobre las aporías internas de la idea de progreso. *Endoxa*, 2 (1993) 5-39.
- 1300 Urrejola Silva (Carlos Eduardo): La inspiración cristiana de la cultura humana. En: *Hombre, inmanencia y trascendencia*, II. (Pamplona, 1991) 1577-1582.
- 1301 [Moderno y postmoderno], Beuchot (Mauricio): La función del filósofo en el siglo XXI. La postmodernidad como contexto del fin de este siglo y comienzos del siguiente. *Logos*, 22:64 (1994) 11-21.
- 1302 Castro López (Octavio): Las paradojas de la modernidad. *Analogía Filosófica*, 8:2 (1994) 159-173.
- 1303 Casullo (Nicolás), comp.: El debate modernidad-postmodernidad. BA., El Cielo por Asalto, 1993. 400 pp.
- 1304 Díez del Río (Isafas): Posmodernidad y comunidad. *RelCult* 40:191 (1994) 727-756.
- 1305 Esquirol (Josep M.): Sobre la cuestión del método en el debate modernidad-postmodernidad. *Convivium*(B), 5 (1993) 125-131.
- 1306 Giddens (Anthony): Consecuencias de la modernidad. M., Alianza, 1993. 166 pp.
- 1307 Gómez Hinojosa (José Francisco): ¿Tiene futuro la postmodernidad? Algunas perspectivas para América Latina. *Efemérides Mexicana*, 11:33 (1993) 305-330.

- 1308 Heller** (Agnes); **Fehér** (Ferenc): El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo. Trad. M.^a del Carmen Ruiz de Elvira. B., Península, 1994. 251 pp.
- 1309 Innerarity** (Daniel): Tras la postmodernidad. *AnFil* 27:3 (1994) 949-968.
- 1310 Koslowski** (Peter): Razón e historia: la modernidad del postmodernismo. *AnFil* 27:3 (1994) 969-989.
- 1311 Natal** (Domingo): La aventura postmoderna. II: La razón y su sombra, el sujeto y la máscara, el hombre contra lo humano y lo divino. *EstAgust* 29:1 (1994) 97-153.
- 1312 Oyarzún Robles** (Pablo): Razón y modernidad. La vacilación del 'animal rationale'. *RevVenFil* 30 (1994) 145-164.
- 1313 Sáez Rueda** (Luis): Concepciones del lenguaje en la polémica «modernidad-postmodernidad». En: *Actas I Congreso de la Soc. de Lógica...*, M., UNED, 1993, 237-240.
- 1314 Salazar Ramos** (Roberto J.): Postmodernidad y verdad. Algunos metarrelatos en la constitución del saber. *Análisis* (Bogotá), 30:57-58 (1993) 5-194. (V.-M. Foucault).
- 1315 Vattimo** (G.) y otros: En torno a la postmodernidad. B., *Anthropos*, 1994. 167 pp.
- 1316 [Técnica]**, **Alvarez Munarriz** (L.): El sinergismo cibernético. En: *El Hombre, inmanencia...*, I (Univ. de Navarra, 1991) 73-89.
- 1317 Basave Fernández del Valle** (Agustín): Ciencia, técnica y sabiduría. *Logos*, 22:66 (1994) 137-147.
- 1318 Becerril Gasco** (José Luis): Realidad virtual e informática. *RevOcc* 153 (Febr. 1994) 25-34.
- 1319 Fera Jaldón** (Ernesto): Crítica de la razón tecnológica. Huelva [Diputación Provincial], 1994. 226 pp.
- 1320 Queraltó** (Ramón): Mundo, tecnología y razón en el fin de la modernidad. B., P.P.U., 1993.
- 1321 Queraltó** (Ramón): Razón técnica y razón cibernética, ¿herencia natural de la razón moderna? En: *Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica...* M., UNED, 1993, 489-491.

CEFERINO SANTOS ESCUDERO
Universidad Comillas-Madrid

Avda. de la Moncloa, 8.
28003 Madrid.

Madrid, marzo de 1995

BIBLIOGRAFIA

RESEÑAS

CABADA CASTRO, MANUEL: *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, San Pablo, Madrid, 1994, 423 pp. 21×13,5 cm. Col. «Teología Siglo XXI», n. 10.

Un libro en diagonal. En continuo angulamiento para retener y exponer un pliegue fundamental que constituye la preocupación mayor del autor. Esta inquietud directiva parece condensarse en una cita de Teilhard de Chardin: «Para poder amarnos, ¿no es preciso antes cambiar de plano?» (p. 225). Este *plano* es lo que quiere exponer el autor produciendo el cambio discursivo y representativo que lo haría visible. Ahí se moldea el vigor del texto. Y su trabajo se despliega, inevitablemente, como una conjunción de niveles: antropológicos, psicológicos, pedagógicos, ideológicos, filosóficos, teológicos... No en yuxtaposición erudita fragmentada, sino como confluencia de perspectivas en un eje de la dinámica permanentemente inconclusa de la hominización: la inevitabilidad del amor. En esta conjunción metodológica y temática, el texto produce un efecto residual de arrastre representativo. No demuestra, tampoco prueba. Sólo señala y recorre estratos que se imbrican, y que el autor sacude para disponerlos pacientemente en la dirección que guía su mirada: la experiencia religiosa. Así el proceso expositivo se repliega sobre sí mismo y la diagonal se convierte en espiral, el tema se solidifica en tesis. Y aquí quisiéramos cruzar las armas con el autor. Pero antes, una doble dimensión que envuelve y penetra al texto compactando su riqueza analítica. Esta doble dimensión —la preocupación fundativa (la inevitabilidad del amor) y la mirada terminal (la experiencia religiosa)— configura el texto como un transcurso de *fidelidad*. Término radical que palpita calladamente en el vertebramiento del discurso, aunque en estos tiempos de desconstrucciones imperativas tenga resonancias exóticas. Fidelidad en un doble sentido convergente.

En primer lugar a la dilatación de una búsqueda personal que el autor recupera desde su tesis doctoral [leída en 1968 y publicada en 1971: *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*]: «la relación entre la primaria vivencia amorosa humana y la apertura cognoscitiva a la divinidad» (p. 310, n. 114). Gran parte de los trabajos de M. Cabada Castro está marcada por la tensión entre estos dos polos, por el espacio indomesticable de interrogantes que producen los entrelazamientos o

repulsiones del enraizamiento de lo humano en el amor y la tensión hacia la transcendencia. Así se situarían topológicamente en esta fidelidad sus análisis sobre Feuerbach, Marx, Nietzsche, Wagner, Rahner, von Balthasar, Heidegger... [cfr. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*; 1975; *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*: 1980; *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*: 1994; y los diferentes artículos publicados entre 1984 y 1991].

En segundo lugar, y ya directamente centrados en la (lógica) repercusión que la disposición señalada tiene en el texto que nos ocupa, fidelidad al rigor de una travesía por territorios cuyos límites disciplinarios parecerían frenar en todo momento la continuidad discursiva del texto. Entre la «primaria vivencia amorosa humana» y la «apertura cognoscitiva a la divinidad», se ha solicitado la elocuencia de la etología, del psicoanálisis, de los mitos, de la historia, de la poesía... El recorrido angulado y el efecto residual se convierten en una prospección interdisciplinaria —«relacional», como impone el tema. La fidelidad es a la desajustada relación de esos dos polos, no a las disciplinas o a los autores, tampoco a los métodos o a las escuelas; la fidelidad es a la búsqueda de un saber(se) en la práctica amorosa de la existencia humana. Así el trabajo es una sucesión de encuentros y desencuentros —pero cuidados por igual—; un hilvanado de encrucijadas a través de las cuales la tesis del autor se teje con la minucia del artesano. Su *sympatheia* con «donde no hay amor, no hay verdad» de Feuerbach, o su *synousia* en la transcendencia immanente de Siewerth, se sitúan en el mismo forcejeo interrogativo que su distanciamiento con ur. Freud que no sabe «qué hacer con el otro» o su frialdad analítica ante la «apoteosis del desamor» de la ética kantiana. La asimilación o el rechazo nunca es circunstancial: siempre, en una analítica sin vendajes, es decisivo de una estancia humana, es una proclamación ética (en el sentido etimológico del término).

La vigencia del amor está estructurado en 13 capítulos, un Prólogo y un Epílogo. No obstante, asumo la libertad de hacer unos cortes interpretativos diferentes para intentar resaltar los incisos reflexivos.

Una primera parte *fenomenológica*, donde se solicita la contribución de la biología, la antropología, la psicología, la pedagogía, la sociología..., y que, ampliamente, podríamos denominar *bio-cultural*: capítulo 1-6. Es un bloque con gran riqueza de elementos, donde hay mucho para aprender. No sólo de los datos esparcidos en expertos análisis y tratados, sino, más aún, de la fina conexión con que el autor los dispone, conjuntándolos o desagregándolos. Ahí se establece un tupido entramado cuya línea directiva es la radical dependencia que el ser humano tiene del otro para hacerse humano. Una relación que determina filogenética y ontogenéticamente el espacio de la realización humana. Somos fundativamente relativos. Pero, como pone de relieve el autor, «... no parece que haya resultado tarea fácil el convencimiento sobre la profunda dependencia que el hombre tiene de los demás para llegar a sí mismo» (p. 111). Este es el surco en que ahonda el texto: existir es una relación inclusiva de identidad y alteridad. Lo humano es el *nosotros*. Y desde los estudios de K. Lorenz, I. Eibl-Eibesfeldt, A. Montagu o J. Rof Carballo, hasta los de R. A. Spitz, J. Bowlby, J. de Ajuria-guerra o A. S. Neill, la fundamental indigencia del recién nacido se estira y

variabiliza a través del alimento, la piel, la mirada, el lenguaje, el aprendizaje o el trabajo para informarnos que sólo el otro nos hace reales: sus cuidados, besos, esperanzas, saberes... Todos somos otros. Y en el borde de este gran eje va arrinconando una ideología de la autosuficiencia (con especial atención a Freud y y oportunas referencias a Nietzsche) que durante largo tiempo ha intentado convencernos de que el amor es una fisura que nos hace irremediabilmente imposibles. De hecho —como muestra el autor, y aún habría que repetirlo tantas veces como muestra imaginación pueda—, nuestra fragilidad no proviene del otro: es desde él como nos inmensificamos ante ella; nuestro inacabamiento no lo produce el otro: es su mirada la que puede ofrecernos un cumplimiento. En definitiva: «no hay o no surge libertad sin dependencia de otras libertades que acogen y aman» (p. 53). Dos aspectos importantes, sin embargo, están tratados de manera lateral en este profundo ejercicio de síntesis. Y ambas dimensiones tienen una relación directa, no sólo en su conformación evolutiva, sino en su expresión psicósomática: la imaginación y el erotismo, o, lo que es lo mismo, la fantasía creativa y la resonancia corporal del placer. Quizás sea porque en la apretada síntesis que el autor está obligado a hacer de los procesos evolutivos no le ha parecido relevante detenerse en esa fluctuación de la «reducción del instinto» donde unos individuos se hominizaron en la medida en que inventaron formas y pudieron recrearlas y combinarlas produciendo sus propios estímulos. Y una de las primeras formas de esa producción de realidad humana fue la transformación de las relaciones con su propio cuerpo a través del cuerpo del otro. Es el ámbito de la posibilitación del placer. El cuerpo humano no es sólo una realidad masiva (biológica, psicológica, social, económica...), también es una superficie personalizada por donde se extiende la imaginación, la penetra, y vuelve sobre sí misma para anidarse en el cerebro transformada. Es el circuito específico de la sexualidad humana. Aunque está claro que se entienden perfectamente las reservas planteadas por el autor sobre el «consumo» de sexualidad que secciona y degrada a la persona o sobre el lado patológico con que el psicoanálisis ha recortado el deseo sexual, no podemos menos de mencionar la función decisiva de la sexualización en el proceso de hominización o en la identificación del amor humano.

Una segunda parte *teórico-crítica*, centrada sobre posiciones filosóficas que, por tratar directamente del amor o por recortarlo en el interior de reflexiones éticas, psicológicas o culturales, han influido decisivamente en las representaciones de una época. Es la parte que el autor considera *ideológica*: capítulo 8 principalmente, aunque el interés de esta parte reaparece constantemente en los capítulos siguientes. El conocimiento de los textos le permite al autor una concisión contundente. Y aquí habría que resaltar la responsabilidad del autor al asumir la necesidad de un trabajo muchas veces esbozado y pocas veces acometido con firmeza por la filosofía (con saludables excepciones como la de A. Finkelkraut, en la línea de E. Lévinas). Parece que el *amor* es un tema demasiado frágil, quizás empalagoso o contaminante, para la seriedad que se atribuye la alta especulación filosófica. Quizás el filósofo teme que al hablar del amor termine por hacer demasiado elocuente ese recinto de su identidad donde sospecha haberse perdido, aunque, de hecho, sólo se habría hecho más real. O quizás la

filosofía sólo se haya alimentado de una purificación del amor que lo despojaba de corporeidad, sofocaba su materia pasional, y entonces podía referirlo sin pudor a la divinidad. Olvidamos a Platón. También a Aristóteles. Parece que *eros* y *philia* nos perturban cuando nos atan a nuestras pulsiones terrenales. Y M. Cabada Castro, a contra corriente, recupera ese espacio de tránsito permanente entre el tú y el yo a través de uno de sus autores más corporales: Feuerbach. Desde la exigencia de *comunismo* de este autor, frena el poder ideológico de la moral de Kant, acosa a la «compasión» de Schopenhauer, busca una buena vecindad con Wagner, muestra el vacío de Nietzsche o se distancia del humanismo de Heidegger. No olvida a Platón (sí a Aristóteles, aunque lo mencione), ni a Agustín de Hipona o a Tomás de Aquino (sí a Abelardo o a los humanistas del Renacimiento). Pero, en su búsqueda por reconocer la trama que le inquieta como pensador, el autor no pretende hacer un recorrido exhaustivo ni se muestra impaciente por encontrar una ratificación de sus planteamientos, sólo aspira a tener una comunicación de inquietudes. Y es esta posibilidad de comunión filosófica la que marca el hilo de sus análisis.

Una tercera parte *experiencial-religiosa* que se insinúa y se consolida progresivamente a través de los análisis anteriores, pero que se concentra, especialmente, en los capítulos 10-13. La tesis central se despliega en el cap. 10, n. 7: «El amor como primaria re-presentación divina» (pp. 299-313). Los apartados que la preceden (n. 1-6) preparan las bases recurriendo a Tomás de Aquino, Pascal, Teilhard de Chardin, Rahner..., y desmarcándose, en mayor o menos medida, de Schopenhauer, Freud, Bovet, Piaget, Frankl, etc. El eje de discernimiento es la reflexión sobre la posibilitación de la presencia divina en la experiencia amorosa humana en tanto que inclusión de lo infinito en lo finito. «La trascendencia de la niñez estriba en que es en ella donde el hombre va a experimentar, según Sieverth, un 'amor ejemplar infinito', que puede ser denominado con verdad de este modo, porque en tal experiencia el niño no percibe todavía la diferencia entre la infinitud del don del amor y la finitud de sus portadores o mediadores concretos e históricos. De este modo se puede decir que el pequeño ser humano, en su finitud, es capacitado por la infinitud para poder ya así acceder a esta misma. Aquí radicaría, en definitiva, el secreto de la fundamental y originaria religiosidad del hombre» (p. 301).

Después de siglos de «pruebas» la exaltación de la experiencia supone un ahondamiento en la cotidianidad y un entrelazamiento con nuestras raíces más actualizadas que es reconfortante. El pensamiento del autor es flexible, pero compacto; exigente, pero en ninguna manera prevenido. Es un pensamiento, como diría M. Serres, «fluidificado», más atento a los procesos que a los estados. Es un pensamiento que se sabe contingente y que se reconoce en la multiplicidad aleatoria de los hombres. *El* hombre ha muerto, y, con *El*, una forma de pensar lo humano; la experiencia de la existencia se ha inmensificado, y ahí se establecen nuevos canales de interpelación de la trascendencia religiosa (como propugna A. Torres Queiruga). Y no obstante, en este vértice del texto es donde más rai-
zalmente me dejo invadir por la verosimilitud jenofaniana, donde más desearía empezar un diálogo —quizás interminable— con el autor. Sólo hay espacio para unas preguntas. En primer lugar, y desde el debate entre Anselmo de Canterbury

y Gaunilón —aunque ciertamente no es la perspectiva del autor—, ¿cómo hablar de la experiencia de la infinitud en el niño? Pero también desde el punto de vista del linaje metafísico que remonta a Aristóteles y atraviesa a Kant: ¿cómo utilizar el concepto de infinitud, en cuanto representación objetiva, desde la indiferencia de la infinitud y de la finitud con que el niño puede percibir un sentimiento subjetivo? Y más próximos ya a la antropología: ¿cómo deslindar esa diláctica entre finitud e infinitud de las representaciones de una cultura que engrama, troquela, al niño para que tal dualidad sea operativa mentalmente? En definitiva: si el mismo Siewerth acepta que el niño «no percibe todavía la diferencia entre la infinitud del don del amor y la finitud de sus portadores o mediadores», ¿cómo es posible establecer con tanta claridad epistemológica tal diferencia en él? — ¿no habría ahí un abuso conceptual apoyado en la inercia del lenguaje cultural? Si no, ¿cómo presuponer que «el pequeño ser humano, en su finitud, es capacitado por la infinitud para poder ya así acceder a esta misma»? ¿No hay una metáfora excesiva, sólo comprensible en una lógica cultural específica, al hablar del «amor infinito», y en especial al referirlo a la experiencia infantil? En el mismo punto donde el autor expone la mayor profundidad en la elaboración de su pensamiento es donde con mayor fuerza se hace actual la historia de un problema y sus límites discursivos. Y es ahí donde deseáramos que su trabajo se prolongara en el filo de esa desmesurada paradoja que es el amor humano.—JOSÉ LORITE MENA.

KÜHN, ROLF: *Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989, 460 págs., ISBN 3-451-21385-0.

Simone Weil es una de las figuras más fascinantes de la filosofía contemporánea. Sin duda atrae ya su propia vida no habitual, que encuentra su consumación fulgurante a los 34 años. Pero su mismo pensamiento es también de una originalidad y diferencia notables en relación con el pensamiento de nuestra época. S. Weil prácticamente no publicó nada en vida y nos dejó una obra fragmentaria, en la que no se encuentra ningún tratado sistemático propiamente dicho. Incluso en este universo filosófico tan esplendoroso como es el del siglo xx, S. Weil es «otra» y se sitúa «en otra parte». ¿Se tendría, sin embargo, verdaderamente derecho a considerarla como marginal? Su reflexión ahonda sus raíces en la gran tradición de la filosofía occidental. Descartes y Spinoza, y sobre todo Kant y Platón, están en el origen de las estructuras conceptuales de esta obra. Durante los cuatro últimos años de su vida se realiza una extraordinaria eclosión de su filosofía a partir de la fecundación de su filosofía por su experiencia espiritual. La mediación amorosa del Evangelio, junto con la lectura apasionada de los místicos cristianos e hindúes, incitan su reflexión a abrirse a una verdadera metafísica religiosa. Algunos estarían tentados a decir que es precisamente el enraizamiento en la filosofía clásica, el recurso a la mística, los que alejan a S. Weil de las corrientes de la filosofía contemporánea. Ahora bien, la autora de *Enracinement* no es en absoluto una neoplatónica cristiana tardía. Partiendo de

las preocupaciones político-sociales de entre guerras, estando bien al corriente de los descubrimientos de las ciencias modernas, S. Weil ha sabido elaborar el esbozo de una filosofía perfectamente actual. De una filosofía en la que las cuestiones sociales y científicas de los últimos tiempos están admirablemente integradas en las eternas cuestiones. Con todo —y esto es lo esencial— este cuestionamiento no se realiza únicamente en el plano de la elaboración de los temas, sino también y sobre todo en el de la conceptualidad profunda. La grandeza de una filosofía no se deriva nunca de la síntesis temática, sino de las subsunciones conceptuales: la inteligibilidad metafísica no es material, sino formal...

Los fulgurantes fragmentos de S. Weil fueron descubiertos en los años inmediatamente posteriores a la guerra y aparecieron en rápida sucesión. Fueron leídos ávidamente por los jóvenes y por los menos jóvenes, por los cristianos y por los no cristianos. Textos elegantes en los que el rigor de la especulación se expresa en una escritura límpida, no obstruida por la jerga terminológica. Se trata de una filosofía en la que la sed del Absoluto conduce a la búsqueda apasionada de una sociedad humana mejor, una reflexión religiosa en la que la conceptualización metafísica no es *ancilla theologiae*, sino primogénita de la experiencia espiritual. Ahora bien, a esta popularidad inmersa de S. Weil le sucede rápidamente un eclipse. Se da un primer cambio del interés desde los años sesenta hacia Teilhard de Chardin y hacia 1970 se produce una notable transformación. El marcado interés por la espiritualidad desaparece o al menos no va ya en la línea de las elaboraciones metafísico-teológicas de la experiencia. Si se lee todavía a S. Weil es más bien desde el punto de vista de las utopías sociales... Con todo, el movimiento del Espíritu es rápido y desde hace ya una buena decena de años se vive el retorno de lo religioso, el redescubrimiento de lo moral. Los tiempos son más propicios para una relectura profundizada de S. Weil, de una S. Weil a la que no se quisiera hacer depender de una determinada espiritualidad regional, de una S. Weil a la que se estudia por sí misma, en lo que es esencial y fundamental en sus escritos. Es decir, una auténtica metafísica religiosa, que da testimonio —y muy elocuentemente— de la infinita fecundidad y de la total actualidad del doble proyecto helénico-cristiano de nuestro mundo.

Este aspecto histórico de la lectura de S. Weil repercute en líneas generales en la bibliografía secundaria. En primer lugar, artículos y libros sin pretensión científica que anuncian la buena nueva del descubrimiento de una gran escritora espiritual. Hagiografías apresuradas y pocos trabajos sólidos sobre vida y obra. A continuación se suceden tesis universitarias, la mayor parte de ellas con frecuencia laboriosas y poco inspiradas. Sin embargo, después de algunos años aparecen obras más interesantes. Y ahora la magistral obra de Rolf Kühn, la más ambiciosa de todas en sus aspiraciones, la más rica en documentación. Kühn tiene un conocimiento envidiable de la obra de Weil e integra admirablemente los textos juveniles en el conjunto de los grandes textos de madurez. Sabe integrar también el punto de vista temático. Buen conocedor de las hermenéuticas contemporáneas, Kühn presenta una sutil relectura ternaria. En primer lugar, la epistemología denominada «Semiótica de la percepción-trabajo». Luego, la ética titulada «Simbólica del poder histórico y social». Finalmente, la teología-mística con el nombre de «Poética de lo sobrenatural». En cualquier caso, estas identifica-

ciones son relativamente sumarias y, de todos modos, las divisiones no son sino relativas con respecto al conjunto de la exposición que penetra y estructura una temática metafísica.

Sin embargo —y es aquí donde se ve quizá mejor la complejidad de los problemas de la interpretación—, la filosofía de Weil no es sino una filosofía. Sin duda, el *logos* de la obra es metafísico, pero esta reflexión no se transforma en verdadera metafísica sino bajo la inspiración de la experiencia religiosa. Toda filosofía debe preguntarse sobre sus raíces meta-filosóficas y esto es de manera especial verdadero en el caso del pensamiento de los *Cahiers* de la *Connaissance surnaturelle*. Es verdad, se trata aquí más de una teología natural mística que de un determinado fideísmo basado en el dato positivo cristiano. Sin embargo, la obra de S. Weil se distancia de estos idealismos especulativos que intentan traducir a la metafísica el exceso reflexivo de la revelación cristiana. Se podría decir por ello que el pensamiento de Weil puede ser comprendido como un «empirismo superior» a lo Schelling y que así se pone de manifiesto su pertenencia a aquellas filosofías en las que la razón se abre, por su propia naturaleza, al Don. No es el menor mérito de Rolf Kühn el de haber explorado y allanado estos caminos escondidos que ligán la razón a su otro y que se muestran en S. Weil en una admirable continuidad.—MIKLOS VETÖ (Poitiers).

ROSS, WALDO: *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*.

Epílogo de Andrés Ortiz-Osés. Anthopos, Barcelona, 1992. 414 págs. 13×20.

Nacido en Chile, el profesor Waldo Ross ha enseñado literatura hispanoamericana en las Universidades de Glasgow y Zurich. Actualmente es profesor de la Universidad de Montreal. Autor de varias obras, en ésta trata de estudiar el proceso de la personificación de los sentimientos y la relación energética que se da entre ellos. Analizando en especial las obras de Alf Lameda, Miguel de Unamuno, Vicente Huidobro, Borges, Costa du Rels viene a descubrir esos sentimientos fundamentales que aparecen con cierta frecuencia en la literatura hispanoamericana: la improvisación, la relación directa entre las personas, la gana y la suerte, la presencia envolvente de un sentimiento de la vida cósmica, la afirmación de la mismidad universal y finalmente el heroísmo y mesianismo. Sin embargo, se abstiene de elaborar un sistema cerrado de sentimientos personificados que, unificados a través de un proceso dialéctico, pudiesen caracterizar de manera definitiva a la literatura hispanoamericana. La literatura por ser algo que se está haciendo se niega a una sistematización cerrada. En un apéndice estudia a Santa Rosa de Lima como eje para una comprensión del espíritu hispanoamericano y en otro las creencias que posibilitan la visión del mundo interno. En un fecundo epílogo de más de 250 páginas, Andrés Ortiz de Osés nos habla del pensamiento simbólico. Son enriquecedores sus análisis sobre la filiación imaginaria, el pensamiento turbado, la modernidad, religión, arte, etc. El lector encontrará muchos puntos de reflexión en esta obra, o de discusión, si no está siempre de acuerdo con las interpretaciones que encuentre en ella.—GOTZON GARATE GOIHARZUN.

MORENO MÁRQUEZ, CÉSAR: *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Thémata: Suplementos Serie mayor 1. Sevilla, 1989, Ed. Universidad de Sevilla, 25,5×16, pág. 368.

El tema abordado por César Moreno sobre Husserl es uno de los temas de mayor actualidad, por lo que a la comunicación concierne. El mismo cita la frase husserliana en el frontispicio de su libro: «Toda vida humana es comunicativa, incluso si es monoempírica y monológica» (p. 11). La obra consta de una introducción y de cuatro partes. En la introducción se plantea y se circunscribe el problema de la investigación con sus 'líneas directrices y con sus objetivos fundamentales', en la vertiente husserliana. Desde la primera parte, encabezada con el título que reza: «La vida que experiencia mundo», pasando a través de la segunda, que trata de la «experiencia ontológica» y la tercera dedicada al estudio de la «disposición comunicativa» hasta la cuarta que concluye con «la praxis dialógica», queda configurado el tema de la *intención comunicativa*. Esta es contemplada a la luz de la lente husserliana de la fenomenología e intersubjetividad. Efectivamente, la fenomenología y la intersubjetividad son dos claves imprescindibles para la interpretación correcta de la filosofía de Husserl. Merced a ellas, puede abrirse el contenido de la intención comunicativa. A ese particular, me parece que cabe reseñar la investigación del autor sobre la experiencia del otro (*Fremderfahrung*). Su estudio nos da acceso a la comprensión de la intersubjetividad transcendental de Husserl, pieza central de su sistema. Es relevante observar que la tesis husserliana supo diferenciar la persona de las cosas, evitando el posible reduccionismo, gracias a la conciencia intersubjetiva, establecida entre los seres racionales por el filósofo. El autor percibe la obscuridad del subjetivismo, en el que se debate Husserl y sabe proceder a la crítica científica al ajustarse metodológicamente a la teoría husserliana sobre la fenomenología, vista desde ese ángulo peculiar de la intención comunicativa. La obra concluye con la Bibliografía sobre Husserl y la bibliografía consultada por el autor, con un índice analítico de cada uno de los capítulos del libro. La óptima presentación editorial hace la debida justicia a su obra de investigación.---SALVADOR VERGÉS.

Oráculos caldeos. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios. Introducciones, traducciones y notas de F. GARCÍA BAZÁN. Ccl. Bibl. Clas. Gredos, 153. Editorial Gredos, Madrid, 1991, 312 pp.

Este volumen tiene dos partes. La primera trata de los *Oráculos caldeos*; la segunda, de Numenio de Apamea.

Oráculos caldeos (pp. 9-14). Es esta la primera traducción completa en castellano de los *Oráculos* y sus testimonios anejos. La introducción general expone: el concepto de «oráculos» y su transmisión histórica; la doctrina de los oráculos caldeos; los *Oráculos* en la historia. Con bibliografía. Sigue el texto de los *Oráculos caldeos* (pp. 55-105) y los Apéndices: extractos de Proclo en torno a la filosofía caldaica; textos de Miguel Pselo relacionados con los oráculos caldeos. Los

oráculos caldeos. Los *Oráculos* son anteriores a Numenio, sobre quien influyeron y pueden catalogarse como preneoplatónicos.

Numenio de Apamea (pp. 195-308). Una introducción general expone: la vida y escritos; el pensamiento filosófico; sus influencias y proyección. Con bibliografía. Siguen los textos: Sobre el Bien (seis libros). Sobre los secretos de Platón. Sobre el divorcio de los académicos de Platón. Sobre la incorruptibilidad del alma. Fragmentos diversos.—J. PEGUEROLES.

COULOUBARITSIS, LAMBROS, *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1990, 379 pp.

El autor nos hace repensar la idea que solemos tener de la filosofía como abandono del mito para pasar al logos. Los estudios sobre el poema parmenidiano se han centrado tradicionalmente sobre el ser y sobre la elección entre los dos o los tres caminos. Quedaba así oculto un aspecto que, a juicio del autor, es esencial para Parménides: se trata de una nueva manera de practicar el recurso al mito arcaico, de un nuevo logos sobre el mythos. Este logos, en vez de privilegiar el esquema-imagen del parentesco —el mito como genealogía—, da la primacía al esquema del método/methodos —el mito como camino—, con lo cual se da toda su importancia al ser para la fundamentación del pensamiento y se pone de manifiesto cómo el pensamiento reflexiona sobre las cosas en devenir, llevándolas a la «presencia», pero sin inmovilizarlas. En esta gigantomaquia, dice el autor, a la que se lanzaron los primeros filósofos griegos para pensar y decir el ser, el primer paso lo da Parménides, no para liberarse del mythos y producir el logos, sino para asegurar la reflexividad y el pensamiento dentro y fuera del mito. Estamos ante el primer pensador que confiere todo su valor a la reflexión, dando al mito la posibilidad de pensarse como mito y al pensamiento la de pensarse como pensamiento. Original y estimulante, sería deseable que provocara mayores reacciones y debates esta obra de los que hasta ahora suscitó su primera edición.—JUAN MASÍÁ.

CHOZA, JACINTO, *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Pamplona, EUNSA, 1991, 280 pp.

El autor hace una lectura en clave filosófica de las elegías de Duino, cotejando a Rilke con el pensamiento de Heidegger y otros filósofos dilucidadores de la experiencia humana, a la vez que apela a la experiencia vivida del lector acerca de «todas esas dimensiones de la experiencia humana en las que el hombre despliega o repliega su intimidad, su sí mismo, sin saber muy bien de ello y sin poder dar cuenta de ello». A la glosa de cada elegía sigue la interpretación, hechas ambas en una prosa sugerentemente poética en la forma y preñadamente filosófica en el contenido. Al hilo de las diez elegías se conduce al lector a evocar la trayectoria de la existencia humana: los primeros desarraigos, la incapacidad de los amantes para contener en sí todo su ser, la llamada de los orígenes, el

mundo como escenario, el ser de verdad en el héroe y en el niño, la transmutación en interioridad humana de todo lo aparentemente fugaz, etc. Breve, atractivo y asequible para el lector, nos muestra este ensayo, entre líneas, al buen conocedor de Nietzsche, Freud y Aristóteles, así como la preocupación por la comunicación del ser humano con los demás y consigo mismo, temas todos muy presentes tanto en la poesía de Rilke como en la conocida Antropología filosófica del autor.—JUAN MASÍA.

AA.VV.: *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber, 1991, 342 pp.

Se recogen las contribuciones de un simposio en Wuppertal (oct. 1988) con motivo del cincuenta aniversario de la muerte de Husserl. En la primera parte, E. W. Orth trata la descripción fenomenológica y K. Schuhmann la intencionalidad en el primer Husserl. T. Ogawa trata de la estructura de la conciencia. R. Boehm recorre los cambios de sentido que han experimentado los conceptos fundamentales de Husserl desde su muerte. Finalmente, resalta por su originalidad la relectura deconstructiva de lo que D. Welton llama «el otro Husserl». En la segunda parte, A. Aguirre, Y. Nitta y A. Ponsetto presentan confrontaciones con los temas de la posibilidad, los aspectos anónimos de la constitución y la superación por la fenomenología de la crisis de la modernidad, respectivamente. Una tercera parte está dedicada a la problemática de la intersubjetividad, tratada por J. F. Courtine, K. R. Meist y K. Held. Entre las perspectivas que abren todos estos autores, el lector occidental se sentirá estimulado originalmente por las dos contribuciones japonesas, provenientes de un país en que la fenomenología se tradujo e introdujo tan tempranísimo ya en la vida de Husserl.—J. M. C.

OROZ EZCURRA, JAVIER: *Horizontes del sentido. Reflexiones sobre unas y otras Filosofías*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1992, 316 págs.

Consta de cinco capítulos, al parecer heterogéneos, pero con la expresa intención de conducirlos hacia el *sentido de la vida*. Podríamos formular su tesis de esta manera: la vida del hombre tiene sentido a pesar de que hoy proclaman su inexistencia los post-modernos, los nuevos sofistas y la mayor parte de pensadores y filósofos contemporáneos. Los dos primeros capítulos constituyen una exposición de los movimientos culturales y «filosóficos» de la post-modernidad y de la nueva sofística; en tanto que los capítulos tercero y cuarto se fijan en un análisis-juicio de sendos libros de J. D. García Bacca y E. Tierno Galván. El capítulo quinto es un proyecto de demostración del sentido de la vida desde las bases de un auténtico humanismo.

¿Qué significa sentido? Sencillamente que las acciones de nuestra vida se insertan, una a una, en un todo válido en sí; al igual que una oración gramatical tiene sentido cuando sus palabras constituyen un todo significativo. La vida, según esto, no tendría ni sentido ni valor si con la muerte se quebrara su unidad.

Resultaría que, al final, todos nuestros logros y afanes y dichas y... desdichas serían nada: aventuras efímeras dispersadas por el viento.

Dios, según esto, debe salir garante del sentido de la vida. Y su existencia resplandece en la vida misma del hombre. La experiencia humana implica mucho más de lo que ella es en sí. «Se inserta en un dinamismo que desde lo terreno asciende hasta lo divino, aunque no lo abarque»... «Experimentar el mundo es remitirse a Dios»... Por estos derroteros transcurre esta «prueba» ante la cual las objeciones de resonancia kantiana no tendrían lugar. De aquí a probar la inmortalidad del alma dista un solo paso. Dios me ha creado como persona, es decir, como fin, no como objeto o medio o instrumento. «Un Dios que sale a mi encuentro, que dialoga conmigo, que me ama y me regala amor, que se ofrece a mi amistad, no puede aniquilarme». Dios no se contradice ni se arrepiente.

Diré, en juicio global, que es éste un libro profundo, crítico, directo, actual..., que dice muchas cosas de las que no suelen decirse y muestra algunas más de las que no suelen mostrarse.—LUIS ANSOAIN IBAÑETA.

Studia Spinozana. Vol. 6 (1990). *Spinoza and Leibniz*. Königshausen and Neumann, Würzburg, 1990. 390 pp. 21×14,5 cm.

Se añade este volumen a los 5 anteriormente publicados, de los que dimos cuenta en esta revista, tomo 43 (1987), págs. 77-78 y tomo 48 (1992), pág. 249. Nos remitimos a la presentación general y sus características allí descritas. Aquí se enfrentan Spinoza y Leibniz, cada uno por su lado, con el método y concepto de verdad de Descartes, se aclaran razón y experiencia en ambos autores, qué es la verdad matemática para ellos, y se analizan ciertas cuestiones en torno al lenguaje, a la historia, la ética y la política. Convergencias y divergencias que relacionan a los dos en estos campos. Ze'ev Levy cierra los artículos con una referencia a la filosofía de Spinoza dentro del pensamiento judío. Una sección documental añadida bucea en los precedentes e influjos que le pudieron venir a Spinoza de parte de Franciscus van den Enden (1602-1674). Tan distintos en carácter, estilo de vida, posturas cosmovisionales en metafísica, teología y política, Spinoza y Leibniz son dos muestras capitales del ascendente pensamiento moderno marcado por el racionalismo extremo en ambos.—L. MARTÍNEZ G.

MENDELSSOHN, MOSES: *Rezensionsartikel in «Briefe, die neueste Litteratur betreffend» (1759-1765)*. Bearbeitet von EVA J. ANGEL. Friedrich Frommann Verlag - Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991. LXXXIII -696 pp., 21×15 cm. «Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften». Jubiläumsausgabe. Bd. 5, 1.

Entre 1759 y 1765 se publicó en Berlín una gazeta semanal en forma de cartas, género literario del tiempo, cuyos tres iniciadores fueron el joven editor F. Nicolai, Lessing y Mendelssohn; en total 23 tomos o partes (unas 200 páginas cada una) y 333 cartas. Siete colaboradores, Lessing autor del 16 %; Mendelssohn del 37 %. Anónimos, firmados los artículos por letras, no fijas; Mendelssohn firma

con D, K, M, , F11 (un F11 que también corresponde a Lessing). Las peculiaridades de la edición, el primer semanario crítico literario en Alemania, su fundación, vicisitudes, algunas de orden administrativo por sospechas en punto a religión, su carácter general vuelto a todos los campos del saber, su estilo coloquial, como fruto de tertulias eruditas sueltas y animadas por la curiosidad y la fermentación propia del momento, de la Ilustración, la singularidad de cada uno de los autores, su número reducido, muy compenetrado y atento a todas las novedades literarias, viene ampliamente expuesto en la Introducción de la editora. No están todas las cartas, 333, ni todas son de Mendelssohn; algunas se dan sólo en resumen. No podremos decir que se reproduce el semanario en su integridad, pero sí lo suficiente para ofrecer un reflejo de las inquietudes espirituales del tiempo. Cierran el volumen oportunos cuadros sinópticos de cartas y personajes. Digno complemento de la monumental edición jubilar (1986, el segundo centenario de la muerte de M. M.).—L. MARTÍNEZ G.

Complementario del anterior y trabajado por la misma editora, Eva J. Angel, con el número de colección de «Jubiläumsausgabe», Bd. 5, 2: MENDELSSOHN, MOSES: *Rezensionsartikel in «Allgemeine Deutsche Bibliothek» (1765-1784), Literarische Fragmente*. Frommann-Günther H. Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991. LXX + 327 pp. Contiene fragmentos de comentarios de M. M. a Shaftesbury, J. Brown y J. G. Herder.—L. MARTÍNEZ G.

TOMASONI, FRANCESCO: *Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur. Das Wesen der Religion: Die Entstehungsgeschichte des Werkes, rekonstruiert auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte*. Traducción de ALF SCHNEDITZ. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990. 315 pp. 21 × 15,5 cm. «Spekulation und Erfahrung», II, 20.

De la obra original italiana, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, Firenze, 1986, dimos ya cuenta en el n. 189 (vol. 48, 1992), pp. 106-107, de esta revista. Remitimos a ella. Es pura versión alemana, sin más diferencia saliente que la obvia omisión de la traducción italiana, al final del volumen, de la primera redacción inédita de *La esencia de la Religión*.—L. MARTÍNEZ G.

CRONICA

METAFISICA Y PENSAMIENTO ACTUAL. X ENCUENTRO DE LA SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFIA

La SCLF ha celebrado durante los días 9, 10 y 11 de noviembre de 1994 su Encuentro anual, en la nueva sede de la Facultad de Filosofía de Salamanca, que esta vez tuvo a la Metafísica como tema. Desde que la SCLF se constituyó hace diez años, ha venido celebrando año tras año este tipo de Congresos. Ha supuesto un gran esfuerzo el hecho de que no se hayan dejado de celebrar estos «Encuentros», en los que se ha procurado conjugar, con notable éxito, la importancia de los temas con su actualidad. Se han venido publicando las Actas, como las que se han editado recientemente de los Encuentros VIII y IX, sobre *Cuestiones actuales de ética y sentido y legitimación del poder*. Vistas las cosas retrospectivamente, se puede hablar ya de una aportación valiosa en la historia reciente del pensamiento filosófico español.

El tema de este X Encuentro ha sido la Metafísica. Se ha hecho ya un tanto común la actitud de cierta extrañeza ante la Metafísica, presuntamente porque es abstracta, lejana a la experiencia, ajena a nuestras preocupaciones de hoy y, lo que sería peor, carente de fundamentación. Y sin embargo, nada de esto es cierto. No tiene que ver la Metafísica con cosas que están «más allá» de lo que se sabe bien qué, sino con lo que está más acá, con lo que nos es más próximo. Bien es verdad que eso que nos es tan cercano, como ya hacía ver Heidegger, nos resulta muy lejano al pretender explicarlo. Es frecuente hoy hablar por ejemplo de cambio, de su necesidad, etc. Parece que sabemos muy bien a qué atenernos al emplear ese concepto. Pero cuando se intenta definir con claridad su significado, se nos presentan un cúmulo de dificultades y problemas que es preciso despejar y resolver. Y no es tampoco la Metafísica ajena a la experiencia, pues el significado de aquélla presupone una serie de conceptos sobre su posibilidad, alcance y sentido, que es preciso aclarar previamente.

Así, el concepto de verdad, que además de ser fundamental en la vida diaria es presupuesto de toda actividad científica, es uno de los temas centrales de la Metafísica. Y por ello tampoco cabe decir que la Metafísica sea ajena a la vida misma. Ortega y Gasset entendió esto como pocos y supo ser consecuente con ello. Nos dejó un legado de extraordinario interés en este aspecto. No nos es

abstracta, lejana o ajena la Metafísica. Es por el contrario pieza básica en la ineludible necesidad de encontrar una orientación, sobre todo teórica. Hay otra razón importante a su favor. Hoy ha vuelto a ser cuestión importante el destino de Europa y lo que tiene que ver con él. En la cuna de Europa está, entre otras cosas, la filosofía griega, que es sobre todo metafísica. ¿Cómo hablar con sentido de nuestra identidad europea sin volver la vista a cuestiones y pensadores que están en su origen? Hace ya bastantes años, Heisenberg me decía que él no podía hacer Física sin ocuparse de problemas metafísicos. Nuestro Tierno Galván terminó recomendando vivamente la vuelta a los temas centrales de la Metafísica de ahora y de siempre: los conceptos de ser, de verdad, del bien, del destino, etc.

En el Encuentro de la SCLF se abordaron cuestiones que tienen que ver con la legitimidad de la Metafísica en relación con la ciencia (Eloy Rada) o con la aportación de la propia ciencia a nuevos planteamientos de la Metafísica (Marceliano Arranz); se analizó su afinidad con otras disciplinas (M.^a del Carmen Paredes); se trató el tipo de experiencia peculiar que implica y supone (Modesto Berciano); se habló también del tipo de argumentación que practica y se abordaron temas centrales como el del ser, el devenir o el orden transcendental (Ramón Rodríguez, Mariano Álvarez, Juan M. Navarro). Y lo que es no menos importante que todo: después de las ponencias tuvieron lugar discusiones de interés sobre cada uno de los temas tratados.

MARIANO ALVAREZ GÓMEZ
Presidente de la S.C.L.F.

NOVEDAD

MANUEL CABADA CASTRO, *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*. Madrid, San Pablo, 1994. 424 págs.

Un amplio y detallado estudio interdisciplinar, desde una confrontación analítica con los datos más diversos de la psicología, la etología, la antropología, la filosofía, etc., sobre un tema fundamental de la existencia humana. La ausencia y la necesidad del amor, su relación con la sexualidad, la violencia, la familia, la religiosidad, etc.

PEDIDOS: Ed. SAN PABLO (antes PAULINAS), C/Resina, 1.—28021 Madrid. Tel.: (91) 798 73 75. Fax: (91) 505 20 50.

EDICION CRITICA DE UNA OBRA DE SUAREZ

FRANCISCO SUÁREZ, *De anima* (tres tomos: t. I, Madrid, 1978; t. II, Madrid, 1981; t. III, Madrid, 1991). Introducción y edición crítica bilingüe por SALVADOR CASTELLOTE. Presentación de XAVIER ZUBIRI. Traducción castellana por CARLOS BACIERO y LUIS BACIERO.

Escrito en el tránsito entre los siglos XVI y XVII, el tratado *De anima* de Francisco Suárez, que ahora se ofrece por vez primera en su texto original y en edición crítica bilingüe, es de gran actualidad. De una parte, este tratado es la síntesis de toda la tradición medieval de comentarios al *Peri psychés* de Aristóteles. De otra, influye decisivamente en el curso de la filosofía moderna y está en la base de la moderna psicología filosófica o racional. En la *Presentación* de la obra escribe Zubiri: «Los neokantianos de Marburg, Cohen y Natorp, insistían en la importancia decisiva del *De anima* de Suárez, e invitaban a su estudio. Y todavía yo he podido escuchar de Heidegger que Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro decisivo hacia la moderna: *Der ist der Mann*, solía decir.»

PEDIDOS A: FUNDACION XAVIER ZUBIRI, C/ Núñez de Balboa 8, 1.º izqda. 28001 MADRID.—Tel.: (91) 431 54 18 / (91) 431 55 01. Fax: (91) 577 97 04.

Universidad Pontificia Comillas

MADRID

Facultad de Filosofía y Letras

NUEVO PLAN DE ESTUDIOS DE FILOSOFIA

La Universidad Pontificia Comillas, de acreditado prestigio, tradición y solvencia científica, ofrece un nuevo plan de estudios **que puede realizarse en cuatro años.**

- Gran número de asignaturas optativas. Grupos reducidos. Clases prácticas. Seminarios de Comentario de Textos. Idiomas antiguos y modernos. Seguimiento y atención personalizada de cada uno de los alumnos.

- Programa de DOCTORADO

- Biblioteca (Fondo de 400.000 volúmenes) y Salas de Estudio. Actividades culturales. Deportes. Departamento de Asuntos Internacionales. Bolsa de Trabajo. Colegio Mayor masculino, etc.

- AYUDAS AL ESTUDIO

- HONORARIOS

Matrícula de curso completo y derechos de Secretaría: 77.000 ptas.

Primer curso: 9 plazos de 38.543 ptas.

Los alumnos de nuevo ingreso tendrán consideración preferente en la concesión de becas de la Universidad.

INFORMACION GENERAL

Secretaría de la Facultad de Filosofía y Letras:

Tfno.: (91) 734 39 50. Fax: (91) 734 45 70. Sede Cantoblanco
