

CRITICA DE LIBROS

MILLÁN PUELLES, Antonio: La estructura de la subjetividad. Madrid, 1967. Eds. Rialp. Col. Cuestiones fundamentales, núm. 13, 421 págs.

El tema de la investigación del profesor A. MILLÁN PUELLES se inscribe en la problemática de la filosofía moderna, que desde DESCARTES fundamenta la antropología filosófica en la respuesta a "la pregunta sobre la estructura del yo como sujeto de su relación consigo mismo y de su nexo con lo otro que él" (p. 7).

Tras un breve examen de las posiciones de DESCARTES, KANT, el *Idealismo Absoluto*, HUSSERL y la *Filosofía de la Existencia*, la investigación se precisa en el intento de comprender "la estructura del yo finito humano según su peculiar ser tauto-lógico y hetero-lógico, fundándolo en una sustancia recibida y apta, por esencia, para la vida consciente compatible con la realidad de nuestro cuerpo" (p. 10).

La introducción (*Realidad, apariencia y subjetividad*) tiene por objeto la adecuada fundamentación de la facticidad somática para la explicación de los errores de conocimientos fundados en la apariencia sensible. Se concluye de la teoría de la subjetividad como la sede de los errores sensoriales el carácter "reiforme" de la *subjetividad* (cap. III de la Introd. esp., pp. 66 ss.).

En el análisis del error se manifiesta la relatividad de la conciencia respecto al peculiar no-ser de la apariencia. Esta relación de la conciencia al no-ser, se prolonga en la relación a sí misma como "originariamente comenzada" y como "recuperada". Esta temática es estudiada en la Primera Parte: "El no-ser de la conciencia, sección 1.ª, *La negatividad temporal de la conciencia*."

La reflexión sobre la vivencia espontánea del "volver en sí" capta como certeza inmediata la indeterminación de cómo el objeto-causa actúa como tal. Pero a su vez tal indeterminación viene acompañada por la constatación de que la subjetividad puede ser afectada por algo de lo que no es consciente, o, de otro modo, la subjetividad adquiere conciencia de su dimensión natural al ser afectada simplemente de un modo natural, del que no tiene conciencia. Así la subjetividad se capta como provista de una "conciencia inadecuada". (Sección II, *El Hecho de la conciencia inadecuada*.)

La inadecuación de la conciencia exige una explicación de la subjetividad que se haga cargo de la certeza de la articulación de hechos naturales y hechos de conciencia; del reconocimiento de la falta de una conciencia adecuada de dicha articulación; de la necesidad de concebir la subjetividad en función de esa falta (p. 123). La constatación de dichas exigencias abre paso a una *crítica del naturalismo y del idealismo* (pp. 120-128).

La caracterización cartesiana del sujeto como sustancia pensante elude el problema de la subjetividad como sustrato de la conciencia. Por otra parte la noción husserliana de "subjetividad originaria" (*Ursubjektivität*) hace el idealismo fenomenológico irreductible a un idealismo absoluto. Y de la conciencia, una conciencia inadecuada, en tanto que la afirmación de "la subjetividad originaria" establece un

permanente límite de la conciencia como lo no objetivable. (IV. *La subjetividad dubitante.*)

El autor sostiene que la teoría husserliana de la "presunción apodíctica del mundo" y la inadecuación de la subjetividad, necesariamente perceptivas de él, no confirman la inadecuación de la conciencia respecto de su sustrato, sino que la deforman. Conciencia inadecuada es, en efecto, una conciencia parcial respecto de su sujeto, mas no una conciencia equívoca y errónea que se engaña a sí misma cada vez que cree percibir lo que tan sólo presume" (pp. 134-135). Cabe señalar a este respecto que la caracterización de la conciencia a que el autor se refiere, es la del primer volumen de las Ideas... en que HUSSERL señala la autonomía de la verdad matemática respecto a la percepción y la realidad natural; nos situamos en un momento paralelo al del examen cartesiano de la evidencia matemática antes de la hipótesis del Genio Maligno; tras ella el recurso a un Dios veraz y creador de las verdades eternas será su fundamento absoluto. HUSSERL, en cambio, buscará en actos históricos de "fundación originaire" (*Urstiftung*) la última fundación de la evidencia matemática. De aquí que el recurso a Dios en el racionalismo clásico sea el olvido de una "historia" de lo ideal y la reducción necesaria de la historia empírica y del mundo natural. Tal reducción es en el racionalismo cartesiano una reducción implícita y absoluta, en HUSSERL explícita y metodológica.

De lo dicho se desprende que "la conciencia equívoca y errónea" es para HUSSERL la que, en tanto que fundante de la "objetividad", no se apercebe de la co-presencia del mundo de la vida (*Lebenswelt*) en la constitución de la "cosa material" como objeto de la ciencia. A este respecto señalaremos que toda interpretación de HUSSERL que tome como central el tema de la reducción y no el de la constitución, confunde lo metodológico con lo explícitamente temático.¹

El problema de la conciencia inadecuada lleva a plantear el problema de la percepción de lo mundano, o sea, el problema crítico (2. *La insuficiencia esencial del criticismo y la inadecuación de la autocerteza subjetiva: 135-147*).

Frente a él se impone constatar lo siguiente: la certeza absoluta de una conciencia que se sabe a sí misma absoluta, pero que afirma la contingencia de la tesis del mundo y a la vez se sabe necesariamente ligada a una "presencia apodíctica del mundo", no es una conciencia absoluta, sino absolutamente inadecuada.

Todo acto de autoconciencia inadecuada implica siempre como simultáneo o previo, la aprehensión de algo real transubjetivo. (Segunda Parte: *El trascender intencional, Sección Primera: La inadecuación de la conciencia y la trascendentalidad de lo real.*) La subjetividad se capta a sí misma "sub specie entis", en la constitución de los objetos de la apariencia, en las síntesis de índole imaginaria y en los puros entes de razón. Estas tres formas de constitución de objetos exigen a la vez la subjetividad como sujeto activo de dicha constitución y su poder de aprehensión de lo real como real; o sea, la conciencia constituyente es inherente a un sujeto e intencionalmente va dirigida a lo "otro de sí".

Una autoconciencia no-absoluta es una auto-conciencia posible. ¿Como autoconciencia inadecuada es necesario que se dé un nexo entre su mera posibilidad de auto-aprehenderse y la trascendencia intencional a lo real? (II. *La autoconciencia fundada.*) De suyo, la autoconciencia de la subjetividad viene fundada en su posibilidad, en la misma estructura de la subjetividad como apta para la autoconciencia, requiriendo la intuición sensible de lo real como con-causa de su apercebirse como conciencia de sí, "de suerte que la autoconciencia consecretaria de la intuición sensible resulta, en definitiva, algo tan derivado como esta misma intuición" (p. 173).

1. Cf. Ideen II. *Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution* ed. por M. Biemel, Husserliana, VI. M. Nijhof. La Haya, 1952.

En la sección segunda de la Segunda Parte, se estudiarán: *Las formas del trascender intencional*. Lo que comporta el estudio del *trascender aprehensivo* (pp. 183-202), del *trascender volitivo* (pp. 203-222), para concluir con el examen de lo que el autor denomina angustia esencial como conciencia de la propia finitud (III. *Angustia esencial y trascendencia*, pp. 223-248.)

La Tercera Parte de la obra del profesor MILLÁN PUELLES: *La Intimidad Subjetiva*, se divide en dos secciones. En la primera se examinan *las aporías a la noción de intimidad*. Se distingue entre "intimidad de la subjetividad consciente en acto", que expresa "la propiedad por la que, ante todo, cualquier acto de la vida consciente connota a la subjetividad que la realiza"; e "intimidad de la mera subjetividad optitudinalmente consciente", que denota "el ser en el que la subjetividad siempre consiste previamente a sus actos de conciencia".

Los análisis efectuados en el transcurso de la investigación y, sobre todo, en el examen de las aporías a la noción de intimidad son interpretados como preámbulos al "esclarecimiento fenomenológico y ontológico de la intimidad", y sólo secundariamente polémicos. Tal esclarecimiento divide la teoría de la intimidad en una teoría de la intimidad actual (III. *El ser de la tautología subjetiva*, pp. 320-376) y en una teoría de la intimidad optitudinal (IV. *La facticidad entitativa de la persona humana*, páginas 377-417).

La teoría de la autopresencia del yo a sí mismo, o sea de la tautología subjetiva, está normalmente viciada — según el autor — por la oposición no suficientemente esclarecida entre la actitud "refleja" y la "directa" o "natural". Está suficientemente afirmado que la actitud "natural" queda presupuesta en la actitud reflexiva. Toda reflexión exige lo prerreflexivo previo, en el que el sujeto está cabe lo-otro-de-sí en la actitud natural. Pero no es menos natural la actitud refleja incoada ya en la actitud natural. En un análisis fenomenológico descriptivo, la tautología subjetiva se actualiza en una triple forma: 1. *La tautología inobjetiva o meramente concomitante* (pp. 325-346). 2. *La reflexividad originaria* (pp. 346-364) y 3. *La reflexión propiamente dicha* (pp. 364-376).

Lo propio de la reflexión propiamente dicha es su carácter "re-presentativo", su volver sobre las vivencias pre-reflexivas que no consiste en un mero repetir las, sino en el hacerlas "objeto" como lo "ya vivido". Esto supone una previa posibilidad de retención de vivencias en la forma de un flujo temporal de la subjetividad, en la que a su vez se sitúan las vivencias de representación. En la reflexión se realiza la tautología subjetiva "no como un objeto" sino "con" un objeto (367); es decir, la tautología no es lo "objetivo" de la reflexión, sino lo concomitante a la re-presentación. De aquí que las condiciones necesarias y universales de la reflexión como re-presentación (tiempo, memoria, etc.) no lo sean de la subjetividad. La subjetividad se capta su ser propio como un "hecho" que acompaña a la conciencia representativa. Así la autopercepción del yo no es como quiere KANT "sintética a priori" sino "sintética a posteriori". Tal conclusión es la tesis central del último apartado de la obra (IV. *La facticidad entitativa de la persona humana*, pp. 377-417). "Yo" significa así: la sustancia fácticamente dada, y sólo inadecuadamente autopresente en cualquiera de mis actos de conciencia" (p. 383). Este *yo fáctico sustantivo* es el único *a priori* adecuado de la tautología subjetiva; lo que ocurre es que no se nos hace explícito más que en una serie de facticidades complementarias.

Tal es la corporeidad humana, como se ha visto en una serie de análisis fenomenológicos (la constitución de la apariencia sensible, las vivencias del dolor, o de la necesidad biológica, etc.), el cuerpo es "lo mío", en cuanto es mi "yo", y me es a mi "íntimo".

Nuestra facticidad somática no impide ni deja de impedir la vida del espíritu, pero la condiciona. Nuestra actividad intelectual se abre a la infinitud en su enten-

der a todo ser bajo la razón de ente como ente, razón representativa de la entidad sin restricción, co-presente en todas nuestras intelecciones. La presencia de la razón de infinitud de ser es la característica de nuestra actividad cognoscitiva; característica cuyo condicionamiento somático estriba en el tener que aprehender la objetividad desde nuestra sensibilidad. De forma que la razón de *ens ut sic* (trascendental) objeto propio de nuestro entendimiento se contrae a la "*ens concretum quidditati sensibili*" como objeto primero y preciso de nuestro conocer.

La libertad como propiedad de la voluntad humana está también ella afectada por la facticidad. Me es posible tomarme únicamente por lo que me voy haciendo en la libertad, por mi *ego faciens*; pero esto constituye una *iniuria* respecto a mi radical *ego facto*; *iniuria* que se paga en la angustia ante mi libertad. Parece ser que el único recurso sería el asumir mi yo fáctico por un acto de mi libertad; pero he aquí que mi fáctico ser libre hace que el asumirme sea una opción de mí mismo. Libremente, me voy haciendo "como sujeto activo de mis opciones, aunque a la vez como sujeto pasivo de mi peculiar 'necesidad' de hacerlas" (412).

Mi ser no es mi libertad, sino facticidad. "Y, sin embargo, soy libre. Mi facticidad-limitación es de tal índole que puede dárseme en una angustia 'esencial' reveladora de mi propia apertura al Irrestricto Ser. Yo soy un *factum* que se trasciende sabiéndolo. Y lo puedo saber porque mi propio trascender vital es la respuesta activa a mi ser trascendido o existido por el Ser Irrestricto. Mi hallarme abierto a este Ser —abierto por Él a Él— no es mi visión de Dios, sino el modo en que Dios me hace posible, en su respeto de mi libertad, captar y querer los seres, cualquier ser, por tanto también el mío" (417).

La investigación del profesor MILLÁN PUELLES es realmente una fundamentación de la antropología filosófica; éste es a nuestro juicio el más exacto y sobrio elogio.

La antropología filosófica contenida en "La estructura de la subjetividad" reclama a nuestro juicio como complemento, una teoría filosófica de la peculiaridad del cuerpo propio como ser viviente (biología trascendental), y una teoría sobre la estructura necesaria de toda religión posible con el Ser en Plenitud. (Filosofía de la Religión.)

JORDI R. SALES

LACROIX, Jean: *Kant et le kantisme*. Presses Universitaires de France, col. "Que sais-je?", París, 1966.

J LACROIX ha escrito para una colección de iniciación un libro sobre KANT que no es de iniciación y cuyo interés es muy superior a lo que sugieren sus reducidas dimensiones. Es un libro muy significativo, además, porque presenta al filósofo de Königsberg como un "*maître à penser*", protestando contra la persistente deformación que, a pesar de algunos excelentes historiadores, ha sufrido el pensamiento kantiano en Francia por parte de dos corrientes muy distintas, y aún opuestas, que comparten la responsabilidad de tal deformación: por un lado, un amplio sector del pensamiento católico, que ha venido denunciando en KANT el irracionalismo y el fideísmo, y, por otro, un buen número de representantes del neocriticismo francés, y en particular BRUNSCHVICG, que ven igualmente en él el fin de la tradición metafísica.

No se trata, pues, para LACROIX, de presentar un libro de historia más, con aparato erudito y discusión de textos, sino fundamentalmente de corregir un error de óptica.

El libro se divide en tres densos capítulos: en el primero se expone la "intención metafísica" de KANT; en el segundo, la significación de la distinción entre nómeno y fenómeno, libertad y naturaleza, pensamiento y conocimiento; y en el tercero, cómo esas oposiciones implican tres tipos de mediaciones, correspondientes a la estética, la ética y la filosofía de la historia. En la conclusión se precisa la relación de KANT con el Cristianismo como religión histórica.

LACROIX sostiene, haciendo eco a diversos estudios recientes y apoyándose en particular en el *Opus Postumum*, que la filosofía kantiana es "un esfuerzo para devolver todo su rigor a la antigua metafísica teísta". La *Crítica de la razón pura* es el fin de toda metafísica con pretensiones de ciencia, pero KANT "no comete el grosero sofisma que se le atribuye a menudo" de concluir que la metafísica es imposible. "De que no reúna las condiciones de la ciencia, puede únicamente concluir — y efectivamente concluye — que la metafísica como ciencia, es decir, como saber objetivo, es imposible". Conclusión que, según el autor, es difícilmente contestable si se toma en el sentido de KANT. La metafísica y la ciencia tienen un estatuto epistemológico distinto. Hay entre ellas solución de continuidad: es tan abusivo que la metafísica tenga pretensiones científicas como que la ciencia sea promocionada a metafísica. Ése sería, y no otro, el significado de la célebre frase: "He tenido que abolir el saber para dar cabida a la creencia". La creencia, cuyo órgano es la razón práctica — no la razón teórica —, está tan lejos del irracionalismo fideísta como de la pretensión postkantiana al saber absoluto. "La metafísica es la ciencia de los límites de la razón humana", escribirá KANT.

Así, la crítica de la metafísica dogmática revela el problema filosófico fundamental: el de la finitud del hombre. LACROIX, autor bien poco heideggeriano, reconoce a HEIDEGGER el mérito de haber visto que ése es el verdadero significado de la *Crítica de la razón pura*. Pero se separa de HEIDEGGER cuando éste, a su vez, se separa de KANT, es decir, cuando tuerce a KANT hacia su propia filosofía, que ve en la temporalidad, especie de intuición pura de la imaginación, el origen de la finitud humana. A partir de entonces, *Kant y el problema de la metafísica* — el mejor de los libros de HEIDEGGER, a gusto de LACROIX — resulta más interesante para conocer la filosofía del autor de *Ser y tiempo* que la del autor de la *Crítica de la razón pura*.

Entre las páginas más interesantes y originales del libro cuentan las dedicadas a la exposición de los postulados kantianos y del argumento ontológico, que son, como indica el autor mismo, los goznes en torno a los cuales gira su interpretación del pensamiento de KANT. Distingue LACROIX dos formas del célebre argumento: una sofística — el paso de la idea a la existencia —, subyacente a todas las pruebas teóricas de la existencia de Dios, y que es rechazada en la *Crítica de la razón pura*; y otra muy distinta — la exigencia de unidad del ser y el deber ser —, subyacente a los postulados de la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, y que sería el supuesto de la *Crítica de la razón práctica*. A esta segunda forma se referiría KANT, al afirmar en el *Opus Postumum* que es lo mismo concebir la idea de Dios y creer en él.

El lector atento verá rebatidos, como de paso pero con una gran seguridad de trazos, una serie de tópicos sobre el kantismo. Así, por ejemplo, el tan socorrido del rigorismo kantiano, mostrando que lo que hace KANT no es proponer una moral, sino hacer un análisis del "factum" moral, cosa a la verdad bien distinta.

Menos convincentes son, tal vez, las rápidas alusiones a la especificidad de la religión en KANT; pero muy pertinentes, en cambio, las observaciones que hace, a este propósito, sobre la ambigüedad de la llamada "filosofía cristiana" y la necesidad de una filosofía de la religión.

Muchas de las páginas de este libro apenas disimulan un secreto cariño por KANT y, en todo caso, suponen un alto grado de asimilación del pensamiento kantiano por parte de la "filosofía reflexiva" francesa, de la que J. LACROIX es uno de los mejores representantes actuales.

Lástima que un trabajo hecho con mano tan firme haya tenido que amoldarse a las características de la colección en la que ha sido publicado — que hacen que las referencias se reduzcan al mínimo —, pues se echa de menos continuamente la posibilidad de cotejar los textos aludidos. Pero el lector iniciado pronto se dará cuenta de que el libro demuestra una familiaridad con la obra kantiana y una penetración poco frecuentes. No tiene nada de una introducción escolar, sino que más bien es el fruto

maduro de un largo comercio con el pensamiento de KANT. Termina con una pequeña bibliografía pensada especialmente para el lector francés.

Se trata, a nuestro parecer, de una pequeña obra maestra, de un gran librito, que merece que no pase desapercibido entre nosotros. En efecto, de las dos razones que da LACROIX de la deformación del kantismo en Francia, a las que nos hemos referido al comienzo de esta nota, la primera, con mayor razón si cabe, puede afirmarse en nuestro país, en el que ha prevalecido el severo juicio de BALMES sobre "las funestas teorías de Kant". En cuanto a la segunda, si apenas puede invocarse en España, es un testimonio de que aquí no ha habido prácticamente filosofía moderna. El hecho de no haber pasado por la experiencia intelectual de los "clásicos modernos" (de DESCARTES a KANT) puede explicar hasta cierto punto por qué resultan un tanto traumáticas algunas importaciones de los "contemporáneos". Por eso libros como el que reseñamos tienen para nosotros un singular interés.

P. Lluís Font

CASTELLI, Enrico: "Simboli e Immagini". Centro Internazionale di Studi Umanistici — Roma, 1966.

Cada año, por las primeras semanas del mes de enero, el profesor CASTELLI reúne en Roma a intelectuales y filósofos del mundo entero para discutir temas relacionados con el problema de la desmitificación religiosa. Aparte de este esfuerzo admirable que le ha dado justa fama, el profesor CASTELLI posee una obra propia, abundante y sumamente interesante. Una muestra de ella la tenemos en este libro que el autor subtítulo "Estudio de Filosofía de Arte Sagrado". El trabajo se abre con una larga cita de Eugenio d'Ors — "todo arte de reminiscencia o de profecía es siempre más o menos barroco", diríamos resumiendo — y está compuesto de una serie de estudios, algunos de ellos, brevísimos.

CASTELLI quiere hacer filosofía del arte y no estética, y comienza preguntándose hasta qué punto es lícita la narración pictórica desde el punto de vista religioso. El lenguaje pictórico tiene para CASTELLI una dimensión meta-intencional, una carga formal que, en el arte religioso, se convierte en lenguaje litúrgico. De ahí las penas que las autoridades civiles y eclesiásticas medievales imponían a todos aquellos que modificaran una obra terminada. La imagen era considerada sagrada en sí y por sí misma, y por consiguiente, intocable. Esto nos lleva al planteamiento de la cuestión de si la obra de arte debe considerarse según la intención del artista o según ella misma, *per se*.

CASTELLI no intenta hacer crítica de arte en sus distintos análisis de famosos cuadros, sino hermenéutica de las intencionalidades ocultas. Bajo este aspecto, la historia del arte se convierte en un capítulo importante de la experiencia religiosa. Para el Profesor de la Universidad de Roma, el humanismo y el barroco introducen la inseguridad, el riesgo y la ambigüedad en el arte sagrado. El BOSCO, MANDYN, MER DE BLES, GRÜNEWALD, PATENIER y otros flamencos representan en sus cuadros al hombre envuelto por lo tenebroso. En una humanidad totalmente racionalizada el arte no existiría. Esto lo ha evidenciado el humanismo de VALLA, de PICO de la MIRANDOLA y de NICOLÁS DE CUSA. Si la esencia de la "humanitas" es la libertad, el barroco representa una rebelión contra el formalismo, y un impulso de libertad que protesta contra dos anonimatos: el del compromiso, base de las relaciones sociales de la nueva Europa, y el procedente de la nueva ciencia. CASTELLI estudia la teatral escenografía religiosa que caracteriza al barroco mediante el símbolo de la máscara. La máscara, dice, no es en modo alguno una forma de esconderse, sino una indicación de la realidad. Pero cuando el arte abstracto, por ejemplo, enmascara su propia máscara, se desvanece

el simbolismo y no queda más que un ritmo que ha perdido su "tempo": en esta situación la crítica de arte pierde todo sentido y nos encontramos frente a una creciente tendencia a la iconoclastia.

Más adelante estudia el autor las categorías de autenticidad e inautenticidad aplicadas al arte religioso. Se ha dicho que lo auténtico es lo sagrado, el arte; pero hoy se impone una consideración sobre lo inauténtico y lo sagrado a la vista de la más reciente producción surrealista, ya que por primera vez se presenta el surrealismo como expresión de arte sagrado. CASTELLI considera muy interesante para la fenomenología del arte la obra de Salvador DALÍ.

Se trata, pues, de un libro rico en sugerencias, de un conjunto de apuntes directamente relacionados, según confesión del propio autor, con el problema de la desmitificación. El libro está escrito con un estilo barroco, que por sí mismo ya es coherente con las tesis del autor. Cabe subrayar la abundante referencia a autores españoles, tanto literarios como pictóricos. Eugenio d'Ors es repetidamente citado, y se estudian en el libro cuadros de VALDÉS LEAL, Antonio de PEREDA, MURILLO y DALÍ.

SALVADOR PÁNIKER

SPECHT, ERNST KONRAD: *Sprache und Sein*. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie. (Walter de Gruyter & Co. Berlín 1967. 155 páginas. 38 DM.)

Ernst Konrad SPECHT nos presenta en este libro una crítica constructiva de la ontología tradicional. Una crítica, pues pone de manifiesto, con una lucidez y claridad admirables, la insuficiencia del planteamiento ontológico que tiene su origen en ARISTÓTELES, basado en una concepción ingenua y pobre del lenguaje. Pero una crítica constructiva, pues la finalidad principal del libro consiste en asignar a la ontología una nueva tarea, relacionada con la clásica, pero basada en un análisis más fino de los hechos lingüísticos. De ahí el subtítulo del libro: Investigaciones para la fundamentación analítico-lingüística de la ontología.

El libro consta de cuatro partes. La primera contiene una exposición del planteamiento ontológico de ARISTÓTELES — la ontología como ciencia de τὸ ὄν ἢ ὅν — y su evolución en la historia de la filosofía. En definitiva, en la base del planteamiento tradicional de la ontología está la concepción de que a cada palabra del lenguaje corresponde algo en la realidad — algo fuera de las cosas, como querría PLATÓN, o algo en las cosas mismas, como preferiría ARISTÓTELES, pero, en cualquier caso, algo. Por eso, al tan usado verbo "ser" ha de corresponder algo en la realidad: el Ser. Así queda determinado el objeto de la ontología. La ontología es la ciencia del Ser o, como a veces se dice, del Ser de lo que es o de lo que es en cuanto que es. Ahora bien, ¿corresponde realmente algo al verbo "ser"? ¿Hay realmente un Ser que pueda servir de objeto a la ontología?

La segunda parte comienza con un minucioso y esclarecedor análisis del uso copulativo que hacemos del verbo "ser". SPECHT examina y destruye las interpretaciones que STEGMÜLLER y HEIDEGGER han pretendido dar de esta palabra. Así, por ejemplo, recorre caso a caso cada uno de los significados de "ser" que HEIDEGGER ha creído recoger en el lenguaje ordinario, mostrando cómo todo el presunto contenido significativo se debe en cada ocasión a la preposición que acompaña al verbo "ser" o al caso del nombre que le sigue. La conclusión de este análisis, que utiliza amplia y oportunamente los resultados de las investigaciones de GIPPER, se puede resumir así: el verbo "ser", en su uso copulativo — como cópula —, es un verbo auxiliar que desempeña una función meramente gramatical y no designa nada de

por sí. Como dice SPECHT, el verbo "ser", en su uso copulativo, tiene una función gramatical, a la que no corresponde función semántica alguna.

Además del uso copulativo — "Dios es bueno" — del verbo "ser", hay un uso existencial (al menos entre los filósofos, pues en el lenguaje ordinario raramente se observa) — "Dios es" — en el que frecuentemente es sustituido por el verbo "existir" — "Dios existe". El análisis que hace SPECHT del uso existencial del verbo "ser" y de los enunciados existenciales es brillante, preciso y difícilmente discutible. El resultado de este análisis se puede resumir así: Un enunciado existencial transmite una información metalingüística en la forma gramatical de un enunciado del lenguaje objeto. El enunciado "existen leones mansos" nos informa de que algunos objetos de un determinado dominio cumplen las condiciones requeridas por las reglas de aplicación de la expresión lingüística "león manso".

La analogía superficial entre "A sufre" y "A existe" ha inducido a algunos a pensar que el existir es, como el sufrir, un predicado de A. Pero al decir que A sufre, estamos diciendo algo del objeto A: que sufre. Mientras que al decir que A existe, no estamos diciendo algo del objeto A, sino de la expresión lingüística "A". Estamos diciendo que las condiciones de aplicación de la expresión "A" son satisfechas por algún objeto del ámbito considerado. El verbo "existir" — o "ser" en su uso existencial — no dice nada acerca de las cosas, sino acerca de las palabras o de las expresiones y de la satisficibilidad de las condiciones de aplicación de esas expresiones en un ámbito determinado.

Las discusiones entre platónicos, aristotélicos, etc. sobre la naturaleza del Ser que corresponde en la realidad al verbo "ser" o "existir" del lenguaje carecen de base, si resulta que estos verbos no constituyen un predicado atribuible a las cosas. Esto no significa, claro está, que "ser" sea un mero *flatus vocis*, un sonido sin sentido. La palabra "ser" desempeña una función sumamente importante y compleja, aunque no designe un algo llamado "el Ser".

La segunda parte del libro presenta el análisis de los enunciados existenciales más simples: los que se refieren a cosas concretas. Pero a veces también usamos enunciados existenciales refiriéndonos a cosas abstractas: colores, números, clases, jugadas, etc. La tercera parte está dedicada al análisis de este tipo de enunciados.

SPECHT recoge la sugerencia de WITTGENSTEIN de estudiar hechos lingüísticos complicados a base de modelos simplificados, de juegos lingüísticos. Aquí se presenta un juego o modelo, consistente en un sistema lingüístico que nos sirve para hablar de los alumnos y de los cursos o promociones de un Instituto de Enseñanza Media. El autor estudia el funcionamiento de los enunciados existenciales referentes a cursos en este modelo: "En este Instituto hay 4 cursos", "En nuestro Instituto todavía no existe el sexto curso", etc.

SPECHT utiliza los resultados de este estudio para una clarificación y precisión de la teoría aristotélica de las cualidades y de la analogía de "ser". Los enunciados existenciales acerca de los cursos (cosas abstractas) del Instituto se verifican o refutan en función de otros enunciados más complicados acerca de los alumnos (cosas concretas) del mismo.

El análisis del uso de los enunciados existenciales acerca de cualidades ¿vale también para las otras cosas abstractas? En la cuarta parte del libro, SPECHT se plantea esta pregunta y le da una respuesta negativa, a base, de nuevo, del método de los modelos lingüísticos simplificados. Presenta un sistema lingüístico que nos sirve para hablar de las jugadas de ajedrez. No de las jugadas que dos jugadores concretos realizan en una partida concreta, sino las jugadas abstractas o posibles dada una determinada posición de las figuras, tal como son descritas en los libros de ajedrez, sin referencia ninguna a jugadores ni a partidas determinadas.

SPECHT investiga enunciados existenciales del tipo: "En esta situación existe una

jugada que permitirá dar jaque mate a las negras", "No existe ninguna jugada mediante la cual pudiera salvarse la torre blanca", etc. Resulta que los enunciados existenciales acerca de jugadas (cosas abstractas) no son verificables en función de otros enunciados más simples acerca de jugadores, fichas, partidas, etc. (cosas concretas), como quisieran los nominalistas. Estos enunciados existenciales sólo pueden ser verificados en función de las reglas del ajedrez.

Los análisis de SPECHT en esta cuarta parte son de una gran densidad, originalidad y transparencia. Aquí debemos renunciar a su exposición, pues ello necesariamente rebasaría los límites de una recensión.

El libro termina con un capítulo sobre la tarea de la ontología. A lo largo de las páginas anteriores, SPECHT ha examinado el funcionamiento de los enunciados existenciales referidos a cosas concretas, a cualidades y a jugadas de ajedrez. En cada uno de estos casos, el verbo "ser" —o "existir"—funciona de un modo muy distinto. Pero todavía quedan otros muchos casos por analizar. Además, hay una serie de palabras, como "unidad", que también funcionan diferentemente en diversos contextos, y que tradicionalmente han estado en la zona de interés de los ontólogos. La tarea de la ontología consiste, según SPECHT, en el estudio y análisis de las múltiples, diferentes, sutiles e importantes funciones que el verbo "ser" y otras palabras ("existir", "haber", "unidad", etc.) con él emparentadas desempeñan en el lenguaje. Y esta tarea está aún por hacer.

SPECHT, que ya nos había ofrecido anteriormente importantes estudios sobre ARISTÓTELES y WITTGENSTEIN, nos presenta con *Sprache und Sein* una obra esclarecedora, madura y precisa sobre uno de los temas capitales de la filosofía de todos los tiempos. Uno no puede por menos de recomendarla a cuantos se interesen seriamente por los problemas de la ontología.

JESÚS MOSTERÍN

I. PAVLOV: *Reflexos condicionats i inhibicions*. Pròleg de S. Montserrat-Esteve. Introducció de J. F. Le Ny. Edicions 62, Barcelona, 1967.

El hecho de que haya aparecido muy recientemente una nueva selección de las obras de Ivan PAVLOV—esta vez, en lengua catalana—ni carece de significación, ni es fruto de una mera actitud intelectual o sentimental de los editores.

PAVLOV, fisiólogo ruso que en 1904 mereció el Premio Nobel por sus estudios sobre la actividad de las glándulas digestivas, a la vez que fue el creador de un método de investigación experimental, elaboró una de las más trascendentes concepciones neurofisiológicas del psiquismo de la que derivan, en último término, muchas raíces del materialismo dialéctico. Su obra, por tanto, es digna de profundo estudio tanto por su indiscutible valor científico, como por su repercusión en el pensamiento filosófico y social de nuestro siglo. La lectura de las bien seleccionadas páginas de este libro no sólo descubre de continuo hechos y datos científicos, sino que plantea y sugiere cuestiones todavía en plena discusión sobre las realidades psíquica y fisiológica del hombre, su significación y relación.

Merece tenerse en cuenta, principalmente para quienes conozcan publicaciones anteriores de este autor ya en español ya en otros idiomas, que la similitud de títulos y epígrafes de muchos capítulos no presupone una repetición de textos. Basta cotejar unos y otros para darse cuenta de que fue tal la creatividad de PAVLOV y su riqueza de aportaciones que, aun refiriéndose al mismo tema, es capaz de sorprendernos con nuevos pensamientos y observaciones.

Un argumento, de mayor peso si cabe, en favor del valor actual de esta obra está en la situación por que pasa la Psicología en nuestros días. Por una parte, es

cada vez mayor el auge, principalmente en los países anglosajones, de la Psicología científica en la que la Reflexología representa uno de los pilares y fundamentos. Por otra, no es menos valiosa y esperanzadora la religación de ciertas psicologías de la vertiente filosófica y comprensiva con las recientes aportaciones de la biología, genética, bioquímica y neurofisiología, de forma que la interacción entre tendencias comprensivas y objetivas se impone cada día más.

El conocimiento de algunos capítulos de la obra que comentamos, especialmente aquellos sobre excitación e inhibición, sueño y reflejos condicionados, constituyen un magnífico punto de partida para los adeptos a la psicología científica, así como de discusión para quienes proceden de otros sectores, sin menospreciar que unos y otros encontrarán en PAVLOV una metodología seria y del máximo rigor científico, cualidad tan necesaria a la psicología en general y a muchos psicólogos en particular. No podemos olvidar, tampoco, que en PAVLOV y en la Reflexología se encuentra la base de concepciones psicológicas actuales tan indiscutiblemente productivas en todos sentidos como la teoría del aprendizaje y el behaviorismo.

Diremos, finalmente, que la presente edición cuenta en su haber con una introducción de J. F. LE NY en la que se analizan con detalle los valores de la obra pavloviana y con un "Pròleg a l'edició catalana" del doctor S. MONTERRAT-ESTEVE que ofrece una revisión histórica sintética y muy completa de la Reflexología, exponiendo con el profundo conocimiento de la materia y claridad de pensamiento habituales de este autor, la evolución de la obra de PAVLOV llevada a cabo por sus discípulos y seguidores y planteando la posibilidad de completar la Reflexología con la Cibernética.

En síntesis, se trata de una obra plenamente vigente en el actual momento histórico-cultural en que le incumbe al hombre revisar y sintetizar con espíritu abierto la producción científica y filosófica de los años precedentes.

Dr. C. BALLÚS

Constitución y Personalidad, historia y teoría de un problema. Ed. C. S. I. C., Madrid, 1966, 400 págs.

El doctor L. PINILLOS, catedrático de Psicología de la Universidad de Madrid, junto con dos colaboradores, J. M. LÓPEZ PIÑEIRO y L. GARCÍA BALLESTER, nos ofrecen el esfuerzo de varios años de investigación y ponen en nuestras manos una visión amplia, documentada y muy elaborada acerca de un tema importante: las relaciones entre el cuerpo del hombre y su modo de ser. En la primera parte de la obra, los autores presentan un detallado análisis histórico del concepto de constitución, en el cual los textos originales de los principales maestros aparecen inscritos dentro de las grandes corrientes del pensamiento médico y de la cultura de cada época. Así, desde las escuelas hipocráticas griegas, hasta las corrientes biotológicas recientes, el proceso evolutivo del concepto de constitución y sus implicaciones psicológicas queda perfilado en sus líneas básicas. La segunda parte del libro desea servir de remate conceptual a la exposición histórica primera. En ella se recoge lo esencial del legado histórico, y se resume y evalúa todo ello a la luz de las teorías experimentales actuales. Sobre una base científica rigurosa, se elaboran después unas conclusiones fundamentales y se delimita el estado actual de esta problemática, que puede servir de sólido apoyo profesional tanto para el psicólogo como para el médico, y abre camino a ulteriores investigaciones. Es, pues, un libro claro, bien concebido, que nos traza un verdadero panorama y puede ser de gran utilidad para todos los que desean profundizar en este misterioso ser que es el hombre.

JOAQUÍN M.^a ARAGÓ MITJANS

W. D. WALL: Educación y salud mental. Ed. Aguilar, Madrid 1966, 426 págs.

Jean PIAGET, en el prefacio a este libro, no vacila en afirmar que es una obra admirable. No le faltan razones para tal aseveración. Nacida de la Conferencia regional sobre la Educación y salud mental de los niños en Europa, bajo los auspicios de la Unesco, constituye un ejemplo de colaboración internacional (13 países, 30 especialistas). Mérito principal del autor, W. D. WALL, ha sido estructurar el ingente material de manera que no fuese un mosaico de opiniones y prácticas, sino un todo armonioso, sumamente rico y sugeridor, sin que se oculten o disimulen los puntos de vista teóricos y prácticos divergentes. La idea central de esta obra, subraya PIAGET, es que el desarrollo armonioso del individuo, desde el punto de vista simultáneamente intelectual, afectivo y social, está hoy en día amenazado por el derrumbamiento de los valores colectivos, como consecuencia de las dos guerras europeas, y que las soluciones a este problema han de buscarse en un nuevo examen de nuestros métodos de educación, a la luz de los datos actuales de la psicología infantil. La idea fundamental es que el desarrollo mental forma un todo y es preciso trabajar sin demora para evitar las opacidades de desequilibrio y llegar así a la meta del desarrollo personal. Por esto los expertos analizaron no sólo los temas generales que la convivencia internacional presenta (cap. I), sino que se adentraron minuciosamente en el desarrollo de la infancia, justamente convencidos de que los conflictos interiores que puedan producirse en los jardines de infancia o en el seno de la familia, a consecuencia de errores de método o de incomprensión de los adultos, pueden pesar más de lo que se suele creer en el desarrollo ulterior (caps. II-VI). De ahí la insistencia en la necesidad de una auténtica coordinación entre la escuela y la familia, teniendo en cuenta los casos especiales debidos a situaciones concretas y reales deficiencias (caps. VII-IX), sin olvidar los problemas que presenta y suscita la formación de los maestros (caps. X-XI). Es, pues, una obra de psicología aplicada a la educación y al mismo tiempo un inventario de las ideas pedagógicas nuevas y de reformas en curso, juzgadas a la luz de la psicología infantil y social. Esta preocupación educativa y psicológica es lo que da verdadera unidad al presente libro. Por esto también se insiste más en las realizaciones prácticas que en las elucubraciones teóricas. Una serie de apéndices sobre la apreciación de la personalidad y progresos en los niños, constancia en la inteligencia, factores mentales, etc., cierran este interesante estudio.

JOAQUÍN M.^a ARAGÓ MITJANS

HURLOCK, ELIZABETH B.: Desarrollo psicológico del niño. Ediciones del Castillo, Madrid, 1966, 824 págs.

Creo podemos alegrarnos de tener en castellano este voluminoso estudio de la conocida profesora de la Universidad de Pensylvania, tanto más cuanto la traducción se ha realizado sobre la cuarta edición americana en la que se habían introducido notables mejoras y modificaciones. Las características principales de este libro son las siguientes: Consta de quince estudios monográficos hábilmente escalonados desde los temás más elementales y primarios (desarrollo físico, motor, lenguaje, etc.), hasta los más complejos y propios de la madurez: desarrollo moral, personalidad. De esta manera, aunque cada trabajo es relativamente independiente y forma un todo unitario, no obstante cada uno de ellos tiene en cuenta lo expuesto en los demás y remite al lector a ellos en las cuestiones interrelacionadas. Cada capítulo tiene un desarrollo sistemático similar: idea general del tema, su importancia, evolución progresiva, pro-

blemas anejos, sugerencias propedéuticas, pedagógicas, y bibliografía selecta sobre la materia tratada. Las cuestiones que la autora va abordando son: Principios del desarrollo, los cimientos de la forma del desarrollo, adaptación al nacimiento, desarrollo físico, desarrollo motor, desarrollo del lenguaje, desarrollo emocional, desarrollo social, adaptación social, adaptaciones sociales, juego, desarrollo de la inteligencia, desarrollo moral, algunos intereses de la infancia, relaciones familiares y personalidad. Dentro de cada apartado se da especial relieve a los problemas del aprendizaje, del desarrollo y adaptación social. Numerosos esquemas, figuras, cuadros estadísticos, etc., ayudan a la comprensión y proyectan gran claridad sobre lo expuesto. Se trata, pues, de una valiosa ayuda para el estudiante como obra de consulta, y dada las ricas indicaciones bibliográficas, puede ser muy útil para la investigación de diversos temas monográficos. Sólo hay que lamentar que en la edición española no se haya ampliado la bibliografía con referencias a nuestra lengua, especialmente en el caso de los libros citados en inglés y traducidos al castellano, y aquellos cuyos originales están en italiano, francés, etc.

J. M. ARAGÓ

QUINTANA, JOSÉ MARÍA: *El carácter*. Ed. Zeus, Barcelona 1965, 654 págs.

El subtítulo de este libro, "Autoeducación para el éxito en la vida", nos indica el alcance y sentido de la obra que reseñamos. Basado en los esquemas clásicos y generalmente admitidos acerca del carácter y la personalidad, desea poner al alcance de todos el modo correcto de enfocar su carácter y los problemas a que él da lugar. Es, pues, un libro científico en su base, pero pretende ser principalmente una tarea de divulgación. Dentro de las dificultades que un tema tan complejo implica, creemos que logra su objetivo. Está dividido en tres partes. La primera, "Conocimiento del carácter", es una sencilla exposición de las diversas sistematizaciones caracteriológicas en sus elementos integradores más válidos; la segunda, "El carácter en la vida de la persona", intenta aplicar las ideas generales antes expuestas a la vida profesional, relaciones humanas, educación del carácter, etc. Por fin, la tercera parte, "Los problemas de personalidad", analiza los conflictos que se originan en la persona, su proceso y caminos para una real superación. Tres apéndices: Visión sintética del contenido de este libro, vocabulario psico-caracteriológico y bibliografía, hacen más fácil el manejo del presente estudio.

JOAQUÍN M.^a ARAGÓ MITJANS