

-
- CIRERA DUCASTELLA, Ramón: *Carnap i el Cercle de Viena. Empirisme i sintaxis lògica*. Anthropos, Barcelona, 1990, 406 pp.
- CIRERA, Ramón: *Carnap and the Vienna Circle. Empiricism and Logical Syntax*. (Translated by Dick Edelstein). Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1994, p. 398 + xvi.
- CIRERA, Ramón; IBARRA, Andoni y MORMANN, Thomas Eds.: *El programa de Carnap. Ciencia, lenguaje, filosofía*. Textos del Bronce, Barcelona, 1996, 324 pp.
-

Los autores que reseñamos entienden que la obra de Carnap puede ser entendida desde dos vertientes diferentes: o bien intentan reconstruir el lugar en la que el propio autor la asignaba; o bien, la leen desde un punto de vista relativo a su descendencia filosófica. La primera propuesta viene a ser presentada por el trabajo de R. Cirera Duocastella, Reiner Hegselmann y Thomas Uebel, entre otros, que se arman de paciencia para volver a explicar que el proyecto carnapiano es interesante, hay que ser más fiel a la historia y para comprender porqué Carnap no se vio afectado por las críticas de sus detractores. La segunda propuesta no tiene nada que ver con las propuestas esbozadas por el propio Carnap. Ésta viene a ser presentada por la mayoría de los autores del volumen publicado este año. Por lo general, sostienen que Carnap es el representante más importante de la denominada «concepción heredada» y que dicha propuesta fue superada por las propuestas que le han ido precediendo. Por razones algo macabras, da la sensación que es interesante desenterrar, de vez en cuando, al muerto para cerciorarse de que sigue sin vida. Los unos y los otros entran así en un diálogo entre sordos del cual queremos sacar algunas conclusiones.

El libro de R. Cirera Duocastella (1990) es la tesis doctoral del autor y fue publicado en catalán primeramente con el título «*Carnap i el Cercle de Viena. Empirisme i sintaxis lògica*». Posteriormente, se tradujo y se publicó en 1994 con una serie de alteraciones sin menor importancia, con el título «*Carnap and the Vienna Circle. Empiricism and Logical Syntax*». El autor es de la opinión que los manuales de historia y filosofía de la ciencia con los que se imparte la enseñanza en España han de ser escritos de nuevo para evitar inexactitudes históricas y porque las doctrinas que se discuten en el Círculo son más interesantes que lo que dice la «historia oficial». El autor da paso a enumerar las tesis que intenta refutar y que presentamos de manera somera: 1.º el énfasis de presentar al Círculo no como un grupo de pensadores individuales (Capítulo 1). El autor antepone la importancia que tienen las disputas internas. 2.º La insistencia a presentar el ve-

rificacionismo como la característica del positivismo lógico. El autor insiste en la poca importancia que tiene el verificacionismo para la obra de Carnap y su nula presencia de dicha convicción en los trabajos de Neurath. 3.º La puesta entre paréntesis de la obra del Círculo de su contexto histórico. El autor antepone la ajetreada vida de los integrantes en el mundo socio-político de la Viena de los años treinta. El libro critica la imagen distorsionada de la historiografía actual anteponiendo las influencias discrepantes de Schlick a través de L. Wittgenstein (Capítulo 2), de Neurath desde una perspectiva socio-política (Capítulo 3) y la de Popper desde su propuesta metodológica.

Sin duda alguna, a partir del capítulo cuarto hasta el sexto, el libro se adentra en la tesis del autor. Va desglosando como Carnap renuncia a la postura epistemológica del «*Aufbau*» hasta llegar a su planteamiento central de la «*Logische Syntax der Sprache*» en 1934. Se esgrimen los argumentos más relevantes sobre la neutralidad epistémica. El autor va presentando alternativamente las ideas que sustentan la construcción y esbozadas por el fisicalismo, el convencionalismo, etc. Esta tesis viene a ser esbozada también en su trabajo de 1996. Mediante este trabajo, el autor rompe con una tradición que se remonta en la Península Ibérica a los años sesenta (véase: *FDÖP-Nachrichten*, 5, 1994, 7-24) y que sigue teniendo vigencia en la mayoría de las aulas de las Universidades españolas.

El segundo núcleo de trabajos de los que hablábamos al principio de esta reseña tienen que ver con una mirada retrospectiva de la obra, como algo superado y digna de que entre en los anales de la historia de la filosofía. Carlos Ulises Moulines propone en su primer artículo que titula «Un modelo computacional del *Aufbau* de Carnap» una lectura «computacional» del «*Aufbau*». Para él, se elucida formalmente la noción epistemológica de «observador ideal», es decir, aquel observador capaz de comprobar cualquier enunciado de la ciencia empírica. En el siguiente artículo con el título de «Las raíces epistemológicas del *Aufbau* de Carnap» trata de mostrar las influencias del neokantismo, el empirismo, el construccinismo lógico y el naturalismo científico en la obra carnapiana.

Javier Echeverría en su «Teoría de los signos en Carnap» defiende que del «*Aufbau*» se puede sonsacar la única propuesta semiótica, que el propio Carnap no desarrolló. El desarrollo ulterior de la filosofía carnapiana muestra un progresivo desinterés por la Semilogía (p. 99 ss.). En su primer trabajo lleva a cabo ciertas correcciones de la teoría fregeana, en lo que respecta a la extensionalidad y la intersubjetividad (p. 107). El autor es de la opinión que la Teoría carnapiana de los Signos desapareció de la escena filosófica y que tras una reinterpretación podría resurgir.

Reiner Hegselmann emplaza ideológicamente al Círculo de Viena en su trabajo que lleva como título «La concepción científica del mundo, El Círculo de Viena: un balance».

La exploración de las similitudes y las diferencias entre R. Carnap y otros autores permite crear analogías y diferencias por lo que es un método muy usual para delimitar una propuesta. Todas las siguientes propuestas comparten dicha actitud. Así pues, mediante la distinción

entre R. Carnap y L. Wittgenstein se propone J. M. Terricabras en su «Lógica del *Tractatus* y la construcción lógica de Carnap» presentar dos posiciones distintas. Con este fin analiza la tesis de la extensionalidad (p. 152 ss.) y las concepciones del método y objetivo de la filosofía (p. 160 ss.).

Thomas Uebel presenta su trabajo con el título «El fisicalismo en Wittgenstein y Carnap». Pretende mostrar que la controversia entre Wittgenstein y Carnap sobre la prioridad del fisicalismo puede ser resuelta en buena medida desarrollando la idea de Héctor-Neri Castañeda de que, en lo concerniente al problema del lenguaje privado, el análisis de Wittgenstein no fue el único y que se desarrolló en el marco de la filosofía analítica de los años treinta y cuarenta. Es de la opinión que Carnap y Wittgenstein tienen ideas bastante diferentes acerca de lo que significa el fisicalismo. Mientras que Wittgenstein rechaza el lenguaje fenoménico pero mantenía interés en la fenomenología, Carnap conserva para fines epistemológicos el lenguaje protocolario primitivo. Según el autor, la idea de J. Hintikka de que Wittgenstein tenía razón al enojarse con el fisicalismo de Carnap porque incorporaba su idea de 1929 es errónea. Carnap fue considerablemente menos radical que Wittgenstein en su fisicalismo. Además, lo que Carnap detalló no fue lo que Wittgenstein impulsó (*in pace* McGuinness). Sus doctrinas sobre el fisicalismo no fueron idénticas porque, en los primeros años de la década de los treinta, las versiones de los planteamientos sobre el lenguaje privado que fundamentaban sus fisicalismos respectivos eran distintos.

Thomas Mormann se encarga de analizar «El lenguaje en Neurath y Carnap». Parte de una caracterización de la filosofía analítica inconsistente y vacía pero que le sirve para encuadrar a ambos filósofos. El primero considera el lenguaje *como medio universal*, lo que supone que está en la misma línea de argumentación que Heidegger y Hintikka (p. 216). El segundo, considera el lenguaje *como cálculo* por lo que tiene similitudes con el proyecto de Husserl y van Heijenoort. Con este dato se pone en cuestión la (i) uniformidad del empirismo lógico y (ii) el que suponga una «antifilosofía», opuesta a la tradición occidental.

Dirk Koppelberg discurre acerca del «Empirismo y pragmatismo en Carnap y Quine». El autor se centra en presentar un estudio pormenorizado de la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos y la distinción entre cuestiones internas y externas. Mediante dichas distinciones, el autor diferencia la posición de Quine frente a las ideas de Carnap. Según Carnap, ambas dicotomías resuelven las dificultades centrales que se encuentran en todas las concepciones del empirismo clásico: permiten una explicación epistemológicamente satisfactoria de la existencia de las verdades lógicas y matemáticas, y suministran además una clarificación teórica de la interrelación entre filosofía y ciencia. Por el contrario, Quine es de la opinión que no se puede obtener ninguna forma satisfactoria de empirismo con ayuda de estas dos distinciones.

Andrés Rivadulla analiza la «Probabilidad Bayesiana, probabilidad frecuencial y la teoría carnapiana de la inferencia estadística». El autor elabora una serie de razones por las que se puede dudar de la viabilidad de la pretensión carnapiana de convertir la estadística teórica en parte

de la lógica inductiva. La primera es la oscuridad del concepto de inducción; segundo, la equivocidad de su uso del concepto de estimación; tercero, la limitada aplicabilidad del *explicatum c** de *probabilidad*₁, restringido a un lenguaje artificial muy simple; y, por último, la opacidad de la interpretación del concepto lógico de probabilidad como grado de confirmación. Según el autor, al identificar Carnap probabilidad lógica con grado de confirmación, convierte la teoría de la *probabilidad*₁ en la lógica inductiva. Difícilmente ésta puede ofrecer una fundamentación lógica de la estadística teórica, pero sí constituye un serio esfuerzo de reconstrucción lógica de los métodos estadísticos existentes.

El libro acaba con un repertorio bibliográfico carnapiano, demasiado aleatorio y falto de todo criterio de elección. Demasiadas son las obras publicadas en castellano que no han sido recogidas por razones obscuras. Las obras escritas en alemán no vienen a ser indicadas según su importancia sino más bien para que ciertos autores aparezcan o completen los años de publicación, en inglés e italiano faltan trabajos esenciales. Sobran también algunos trabajos demasiado superficiales. Se podría haber hecho mención a los índices bibliográficos de filosofía austriaca que se publican en Graz y otros trabajos ya publicados al respecto.

Valga la pena, al final del trabajo unas notas críticas muy puntuales a las múltiples lecturas que se realizan en estos trabajos. Hemos podido comprobar, que en gran medida, los trabajos escritos se centran en un análisis del «Aufbau» y que a partir de su lectura, o bien se proyecta la obra posterior de Carnap, o bien, se analizan otras tendencias contemporáneas. Una de las opiniones más extrañas es la que mantiene que la Teoría carnapiana de los Signos desapareció después de 1928 de la escena filosófica y que tras una reinterpretación podría resurgir. Esta afirmación, demostraré que no es acertada. En 1931, Carnap presenta tres conferencias sobre «Metalógica» en el Círculo, que será algo así como su Proto-LSS (R. Carnap, *Metalogik*, *Mathesis*, 11, 1995, 137-192). Carnap es de la opinión que el predicado «verdadero» es fruto de las características presentes en los diversos lenguajes. Para ello distinguió entre modos de habla material (*inhaltliche*) y formal (*formale*). Entiende los lenguajes, como bien afirma Mormann, como cálculos, es decir, que contienen un vocabulario, unas reglas de formación y transformación.

Al generar Carnap un lenguaje que hable sobre otro, está generando la denominada metalógica o «sintaxis lógica del lenguaje». Mediante el metalenguaje situamos nuestro conocimiento ahí donde debe estar ya que muchas veces confundimos el hablar de cosas cuando en realidad hablamos de palabras. Cuando afirmamos que ser ... o tener los ojos verdes es una propiedad hablamos sobre lenguaje ya que afirmamos que «ser ...» o «tener los ojos verdes» es un predicado del lenguaje que usamos. Éste es el modo formal que Carnap antepone a nuestro modo material que simplemente es metafórico. Los enunciados filosóficos han de analizar las *propuestas* para la adopción de un lenguaje para la ciencia. La distinción entre Carnap y Neurath radica que para el primero, la filosofía es una empresa teórica pero no científica. La sintaxis lógica del lenguaje o metalógica no nos informa como es el mundo sino que habla exclusivamente del lenguaje o los lenguajes que usamos para hablar

del mundo. En contra de la propuesta de Echeverría, Carnap, no hace otra cosa que detallar cuál es el conjunto de predicados y constantes individuales, las reglas formales de construcción de enunciados y las reglas de transformación que determinan las inferencias admisibles. Esta visión se encuentra, *in nuce* en «Aufbau» como afirma Echeverría. Para que venga a ser un programa se tendrá que esperar a un análisis minucioso de las metateorías.

Carnap construye una teoría descriptiva de determinadas construcciones, es decir, lo que denominaría una «geografía de las formas lingüísticas» (Carnap 1995, 170/171). El proyecto opuesto es el desarrollado por Gödel que propone un programa metalógico de carácter aritmético. La geografía propuesta es (i) neutral desde el punto de vista epistémico; (ii) con un fuerte sesgo convencionalista (como afirma Cirera, 1996, 199) siendo así una de las razones por las que se considera el lenguaje desde un punto de vista exclusivamente formal, es decir, como un cálculo. No estoy de acuerdo con Cirera en considerar que el estudio de un lenguaje se pueda llevar a cabo sin tener en cuenta ninguna consideración empírica ya que el propio Carnap recalca este punto de vista en sus consideraciones metalógicas.

JESÚS PADILLA-GÁLVEZ

MILLIKAN, R. G.: «White Queen Psychology and other Essays for Alice». MIT Press, 1993.

Tras el esotérico «Language, Thought and Other Biological Categories» (1986), Millikan publica ahora la versión exotérica de su teoría de las funciones y de las amplias y diversas consecuencias que extrae de ella: con respecto a la naturaleza de la biología y la psicología, del lenguaje, del contenido mental, del conocimiento, de la posibilidad lógica, del realismo. En efecto, su primer libro —la publicación de su tesis doctoral— pasó casi desapercibido justamente por su dificultad al proponer una terminología conceptual de nueva creación, accesible sólo a los iniciados, y por evitar prácticamente toda discusión de sus conceptos en relación a teorías alternativas, lo que dificulta todavía más su comprensión. A partir de entonces, sin embargo, Millikan ha ido publicando artículos de técnica mixta, combinando la exposición de su teoría de las funciones y sus múltiples consecuencias, con la crítica a otras teorías de pretensiones similares, lo que ha permitido que su teoría haya tenido la repercusión que merece por su interés y originalidad. Estos artículos son los que se recogen en este nuevo libro, más un largo trabajo inédito, que cierra el libro y la presta el título: «Psicología de la Reina Blanca».

La Reina Blanca, como se recordará, es ese personaje de L. Carroll que ejercita su mente diariamente durante media hora creyendo cosas imposibles, algo que a Alicia le resulta imposible. (No confundir con la Reina Roja, que necesita estar corriendo a toda velocidad para conseguir

mantenerse en el mismo sitio.) Pero, ¿es realmente imposible creer cosas imposibles? Bueno, si se trata de cosas físicamente imposibles, no parece difícil admitir esa posibilidad, siempre que uno no sepa ya que son imposibles. Piénsese en la cantidad de gente empeñada en el pasado en construir máquinas de movimiento perpetuo, por ejemplo, o en el proyecto de encontrar la Fuente de la Juventud. Igualmente, alguien podría creer ciertas complejas imposibilidades lógicas, como la cuadratura del círculo, quizá, dadas las limitaciones de nuestras mentes cuando se trata de sofisticados razonamientos abstractos. Pero, ¿cómo podría alguien creer en la posibilidad de ser rubio y no ser rubio al mismo tiempo? Parece —Alicia está convencida— que tenemos conocimiento *a priori* de la posibilidad lógica, de la verdad analítica.

Pero, insiste la Reina Blanca (*alter ego* de Millikan), ¿en qué se basa este conocimiento? Si las verdades analíticas son las verdades que lo son en virtud de su significado, la respuesta no puede ser otra que nuestro conocimiento *a priori* es consecuencia de nuestro conocimiento de los significados. La cuestión, por consiguiente, es: ¿tenemos tal conocimiento? Para Millikan, la respuesta es no, o al menos, no *a priori*. Creer que sí, que los significados nos resultan transparentes, o de otra forma, afirmar lo que llama Racionalismo del Significado, consiste en creer en el último «mito de lo dado» (la influencia de Sellars es clave en el pensamiento de Millikan). Y si los significados no nos son dados *a priori*, resulta entonces posible tener pensamientos imposibles, ya que uno puede ignorar que una imposibilidad lógica simple sea imposible. Dicho de otra forma, la psicología no tiene por qué coincidir con la semántica. En consecuencia, las leyes de la psicología racional (las leyes del pensamiento coherente, semánticamente apropiado) no son necesariamente válidas, válidas por la propia naturaleza del pensamiento, sino más bien como resultado de una feliz coordinación entre el organismo y su ambiente.

La razón para cuestionar toda esta concepción tradicional del significado y la mente (de inspiración cartesiana) arranca, a mi modo de ver impecablemente, en el enfoque naturalista contemporáneo del significado: el externalismo semántico. Desde «El significado de 'significado'» de Putnam, se ha extendido la convicción de que la determinación del contenido semántico de (al menos ciertas clases de) nuestros pensamientos depende, no sólo de lo que es interno a la propia mente, o inmediatamente accesible, sino también de su contexto externo, de sus causas, de su contexto socio-histórico. Se sigue de este enfoque una concepción referencialista del significado, que pone en cuestión los diversos intentos para garantizar la coincidencia entre valor semántico y rol psicológico (concepción, modo de presentación,...) y, finalmente, el racionalismo con respecto a las verdades analíticas.

Aunque éste sea, posiblemente, el resultado más espectacular de este libro, no es el único que plantea un reto similar a ideas profundamente enraizadas en la tradición filosófica. De ahí que resulte central examinar los presupuestos que conducen a tales conclusiones; en primer lugar, su teoría de las funciones biológicas, y a continuación, su reconstrucción de las nociones intencionales en base a esa teoría. En otras palabras, su propia versión del externalismo semántico.

Para situar rápidamente la teoría de las funciones de Millikan puede decirse que es realista, y no atribucionalista, y que es histórica, y no disposicional. Con respecto a la primera distinción, significa que las funciones biológicas de una cierta estructura no dependen de un observador que se las atribuya por algún motivo, en relación a cierto contexto de uso, digamos —y puedan variar, por tanto, según el observador y el contexto—. Al contrario, son propias, intrínsecas a la propia estructura; de ahí que Millikan afirme que su teoría es una teoría de las funciones propias. Con respecto a la segunda distinción, supone que para determinar la función propia de una estructura no hay que considerar sus capacidades o disposiciones presentes, sino la historia por la que ha sido producida, esto es, porque su existencia en el presente se debe a lo que sus estructuras «progenitoras» hicieron en el pasado. Un ejemplo permite aclarar mejor la idea: un corazón tiene la función propia de bombear sangre en razón de que, en el pasado, los corazones bombearon sangre, y además, ésta es la razón por la que sigue habiendo corazones en el presente.

Este enfoque histórico puede sorprender por dos razones. En primer lugar, al apelar (aunque de forma abstracta) al mecanismo de la selección natural como creador de funciones, parece convertir en misteriosa las explicaciones funcionales con anterioridad a la aparición de la teoría de la selección natural (siguiendo con el ejemplo del corazón, ¿puede decirse que Harvey descubrió que su función era bombear sangre?). En segundo lugar, puede parecer paradójica la consecuencia que se sigue de este planteamiento: que algo puede tener una función sin ser capaz de realizarla. Con respecto a lo primero, cabe decir que la propuesta de Millikan no puede ser considerada como un caso de análisis conceptual, de explicar el significado del término «función»; de ahí que hayamos hablado desde el principio de teoría. Se trata de una muestra más del naturalismo que caracteriza la filosofía analítica post-quineana.

En cuanto a la segunda cuestión, nos remite a mi modo de ver al meollo mismo de la posición de Millikan: el intento de ofrecer un fundamento naturalista de lo normativo, que parece caracterizar irreduciblemente los fenómenos intencionales. Si tomamos en consideración solamente las disposiciones presentes de algo, carecemos de punto de referencia valorativo alguno, que permita distinguir entre funcionamiento correcto e incorrecto. Sólo si consideramos el propósito que dio origen a esa estructura —en términos naturalistas, su proceso selectivo—, podemos establecer un estándar que la actividad de esa estructura debe satisfacer, cuándo funciona correctamente y cuándo no.

Pero una alteración en el funcionamiento, en el desempeño de la función propia puede deberse, además de a un problema en la estructura, a unas condiciones externas distintas de las habituales. En ausencia de oxígeno, unos pulmones en perfecto estado tienen dificultades insalvables para llevar a cabo su función propia. Por tanto, asociada a cada función propia, concluye Millikan, es preciso contar con una explicación Normal de la satisfacción histórica de esa función, que especifique las condiciones Normales para su funcionamiento apropiado. «Normal» con mayúscula, para indicar que no se trata de condiciones estadísticamente normales, ya que, como gusta de ilustrar reiteradamente con el ejemplo

de los espermatozoides, algo puede tener una función aunque en la mayoría de las ocasiones no la consiga llevar a cabo.

Este añadido a la teoría de las funciones biológicas, que tiene su sentido en el plano evolutivo, ya que algo resulta adaptativo sólo en ciertas condiciones, va a jugar un papel muy importante en la aplicación de esta teoría al ámbito de la representación mental, del contenido mental. En este ámbito, el problema con el que topan las diversas propuestas al respecto (Drestke, Fodor) es el de la representación errónea o falsa —el equivalente, por tanto, en el plano cognitivo del mal funcionamiento—. Explicar la naturaleza del contenido de las representaciones mentales debe suponer también explicar cómo es posible el contenido inapropiado. De ahí que la extensión de la teoría de las funciones a una teoría teleosemántica parezca un paso lógico.

La extensión resulta natural en el caso de los deseos. Según Millikan, la función propia de un deseo es contribuir a su propia satisfacción. Cuál es el contenido intencional de un deseo, por tanto, es determinado por aquello cuya función es contribuir a realizar, las condiciones que lo satisfacen. Cuando pasamos a las creencias, sin embargo, la explicación de Millikan ya no resulta tan directa. En primer lugar, porque no resulta obvio que las creencias tengan una única función propia, ya que su papel cognitivo es el de participar en múltiples procesos de inferencia, tanto teórica como práctica (esto es, en interacción con deseos), que contribuyan a conseguir los objetivos del organismo; en segundo lugar, porque parece dudoso que cada creencia, en sí misma, tenga su propia función biológica.

La estrategia de Millikan, en este punto, es recurrir a la idea de explicación Normal, de forma que el contenido de una creencia sea determinado por las condiciones Normales que aparecen en la explicación del desempeño de sus diversas funciones. En otros términos, la condición de verdad de una creencia de una condición Normal para la realización de sus funciones propias. La condición Normal para el funcionamiento apropiado de alguien que desea beber cerveza es tener una creencia verdadera acerca de donde hay cerveza.

La dificultad con esta solución es que, al recurrir a las nociones de explicación Normal y condiciones Normales, un aspecto que carecía de importancia en el caso general de las funciones resulta ahora problemático. En efecto, en una explicación las descripciones que aparecen deben ser extensionales, esto es, pueden ser substituidas por descripciones sinónimas *salva veritate*, lo que no ocurre en contextos intensionales como el de las actitudes proposicionales. Si la presencia de agua es una condición Normal para la realización de cierta función, entonces la presencia de H₂O es una condición Normal. Pero, como es bien sabido desde Frege, esta substitución no es válida en un contexto de creencia. Visto desde esta perspectiva, es fácil darse cuenta de que el mismo problema se plantea también en el caso de los deseos.

En realidad, se trata de un problema que afecta, a mi modo de ver, a las diversas formas del externalismo semántico estricto, y parece remitir a la necesidad de tomar en consideración los aspectos internos que influyen en la determinación del contenido mental. En cualquier

caso, la forma en que Millikan basa la normatividad en procesos naturales tiene mucho en su favor. Evita, entre otras cosas, una dificultad aparentemente sutil que afecta a los enfoques que pretenden basar la normatividad en las prácticas sociales (en relación con el lenguaje): del mismo modo que uno puede seguir las reglas del ajedrez y perder, uno puede seguir las prácticas sociales y no conseguir los propios objetivos. El éxito en el desempeño de las funciones propias resulta de un estándar individual, evolutivamente establecido, no del acuerdo con la comunidad.

En resumen, aunque el trabajo de Millikan no es, sin duda, la última palabra sobre el problema de la representación mental, constituye una aportación fundamental al tema. Aporta, además, el desarrollo de las implicaciones de su enfoque en diversidad de problemas filosóficos, desde el conocimiento y el realismo, a problemas semánticos como la paradoja de Kripke-Wittgenstein, la naturaleza del pronombre «yo» o la ya mencionada cuestión de las verdades analíticas. Constituye, en conjunto, un ejemplo destacado de la vitalidad del naturalismo filosófico.

ANTONI GOMILA

LAÍN ENTRALGO, Pedro (1996): *Idea del hombre*. Círculo de Lectores, Barcelona, 202 pp.

LAÍN ENTRALGO, Pedro (1996): *Ser y conducta del hombre*. Espasa-Calpe, Madrid, 506 pp.

El autor que vamos a reseñar, Pedro Laín Entralgo, profesor emérito de la Universidad Complutense de Madrid, amén de otras muchas distinciones, demasiado extensas para escribirlas en esta pequeña reseña acaba de publicar dos obras de lo que está siendo un intento de exposición coherente y sistemático sobre su pensamiento antropológico.

Ser y conducta del hombre, 1996, es una selección de textos entre las muchas obras que el autor ha publicado a lo largo de su vida que se refieren de modo directo al tema del hombre. En cambio, *Idea del hombre*, 1996, pretende ser la síntesis breve del pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo ya desarrollado en otras obras publicadas y que nos referiremos más adelante. Esta idea del ser humano quiere estar de acuerdo con las tres vías principales de acceso a ese conocimiento, a saber, las ciencias positivas (biología, psicología, cosmología, paleontología, etología), el pensamiento de filósofos atentos al saber científico como C. Lloyd Morgan, Ortega, Zubiri entre otros y el testimonio de ensayistas y poetas que de un modo u otro han tratado el tema del hombre. La publicación de estas dos obras, vienen a completar los cuatro libros sucesivos que el autor ha editado en un tiempo muy corto, todos ellos referidos a desarrollar su pensamiento antropológico: *El cuerpo humano: Teoría actual*, 1989; *Cuerpo y alma*, 1991; *Creer, esperar, amar*, 1993; *Alma, cuerpo, persona*, 1995. Para situar mejor al lector que quiera

adentrarse en el pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo conviene explicar su monismo dinamicista o su estructurismo, no obstante sería necesario conocer antes las diferentes posturas respecto al problema mente-cerebro, Laín las divide del modo siguiente: a) *El alma, principio espiritual de la realidad del hombre*. En esta posición se encuadrarían los diferentes dualismos. Laín analiza los dos precedentes históricos dualistas más importantes: el dualismo cartesiano, cuya corriente más actual es la representada por Popper y Eccles (algunos hablan de un Neocartesianismo) y el hilemorfismo aristotélico-tomista. Y aquí surge la polémica, para Laín aunque hay diferencias entre estos dos dualismos la diferencia se desvanece, si tomamos a Santo Tomás en tanto adaptador de la metafísica y la antropología aristotélicas al cristianismo, sostiene que tras la muerte perdura el alma como realidad *sui generis*. Por tanto, como es bien sabido Santo Tomás trata de explicar la unión del alma y el cuerpo aplicando la enseñanza aristotélica de que todos los seres (salvo Dios, el primer motor) son el resultado de que la materia es definida por una determinada forma (*anima forma materiae primae*). Si nos atenemos a este principio no es concebible una materia sin forma y una forma sin materia. Pero como señala Laín, Santo Tomás se ve forzado en Teología a dar una explicación del estado del hombre desde que muere hasta que resucita y esto le lleva al de Aquino a afirmar la subsistencia del «alma separada».

Para Laín tanto el dualismo cartesiano como el hilemorfismo suscitan objeciones desde tres campos del saber: el psicológico, el filogenético y el ontogenético. En cuanto a la psicología del hilemorfismo, ésta conduce a la abstracción de las ideas y conceptos de la realidad sensible, algo semejante a lo que realiza Popper con su MUNDO 3, esto sería inconciliable con la filosofía y con toda ciencia. En esta crítica a la psicología del hilemorfismo y del dualismo cartesiano conviene citar la siguiente afirmación de Laín con respecto a Eccles: «Continuador, sin proponérselo, del dualismo cartesiano —*mind* o *self* serían las *res cogitans*, *brain la res extensa*— el gran neurofisiólogo Eccles propone entender la comunicación entre el alma espiritual y la materia cerebral mediante una ingeniosa, pero a la postre ingenua e insostenible combinación de la mecánica cuántica y una hipotética ordenación de la actividad psíquica —a la postre, de la mente— en las unidades discretas que él llama «psiconas». La sinapsis sería el punto de contacto e interrelación de las dendritas neuronales agrupadas en dendronas, y esas imaginarias psiconas. Con lo cual Eccles, no hace otra cosa que dar una versión cuántico-bioquímica y neuronal al ocasionalismo de Malebranche. De nuevo: demasiado «teísmo»¹. Desde el punto de vista filogenético, el dualismo hilemórfico y cartesiano es criticable para Laín, pues ¿Cómo el australopiteco se transformó en hombre? ¿En virtud quizá de una creación *ex nihilo* de un alma espiritual y su continuada infusión en cada uno de los hombres hábiles que aparecieron en el planeta? y si se admite como creyente lo anterior ¿Cómo se infundió el alma creada en el genoma del macho o en el cigoto resultante? Se da demasiado artificio creacional, en suma, para Laín otra vez demasiado teísmo. De modo parecido a las anteriores críticas (psicológica y filogenética) Laín desde el punto

de vista ontogénico ve toda una serie de graves interrogaciones en el dualismo hilemórfico y cartesiano.

La segunda postura respecto al problema mente-cerebro en Pedro Laín Entralgo es la siguiente: b) *El alma, simple nombre de la actividad biológico-molecular o cibernética del cerebro*. Esta postura recoge a los diversos materialismos reduccionistas. Habría una tercera postura que recoge la postura del autor: c) *El alma, nombre de un modo particular de la actividad psíquica del hombre, mas no un principio de su realidad contradistinto del cuerpo*. Laín intenta superar la oposición entre el dualismo antropológico y el materialismo fisicalista a través de lo que él denomina *estructurismo*. El autor reconoce seguir la línea argumental de Zubiri pero va más allá. Para Laín, Zubiri no terminó la revisión de la idea filosófica del hombre que expuso en sus cursos de 1950 y 1953. Lo que hará Laín será radicalizar zubirianamente su penúltimo modo de entender la realidad del hombre, con otras palabras, desarrollar el pensamiento antropológico del «Zubiri último»². Sus principales tesis son las siguientes: 1) Hay estructuras físicas como un cristal o un organismo viviente y estructuras conceptivas (la noción de estructura será clave para Laín). 2) Las propiedades de las estructuras físicas pueden ser aditivas y estructurales o sistemáticas. 3) Estas propiedades estructurales son irreducibles a la combinación de las propiedades de cada uno de los elementos que componen la estructura. Un elemento básico en toda estructura física es la manifestación de un enigma, éste se entiende como la realidad de aquello que no es posible comprender. 4) Nuestro conocimiento de la realidad cada vez más se acerca a una plena explicación racional, pero sin alcanzarla nunca. 5) En la evolución han ido apareciendo estructuras de complejidad creciente. 6) La estructura que corresponde a cada uno de los niveles de la materia cósmica posee respecto de aquella de que inmediatamente procede tres notas esenciales: la novedad, la impredecibilidad y la irreducibilidad. 7) Dentro de este marco descriptivo y conceptual debe ser entendida la realidad específica del hombre, en cuanto estructura surgida de la biosfera terrestre. Dentro de esta tesis Laín distingue: a) La filogénesis de la especie humana. El cambio del australopiteco en Homo Habilis fue una mutación biológica, explicable científicamente. Desde esta mutación biológica se puede explicar el psiquismo humano y su conducta. b) La ontogénesis del individuo humano. La conversión del cigoto en feto no es sino el desarrollo evolutivo de un nivel estructural de la materia. c) La psicología del individuo humano. Con unas palabras muy próximas al emergentismo, por no decir que son iguales, Pedro Laín Entralgo afirma que el psiquismo y la conducta del hombre es el conjunto de propiedades estructurales de su cuerpo viviente en tanto peculiar estructura en la evolución de la materia cósmica. Habría que decir —para Laín— yo soy mi cuerpo; mi cuerpo es una estructura capaz de decir «yo»³.

En esta tesis el autor se pregunta ¿Por qué el cerebro del Homo Habilis produjo actos psíquicos superiores a los producidos por el australopiteco? Sólo ve una respuesta: las sucesivas especies del género Homo ampliaron las innovaciones y desarrollaron lo que representaban las propiedades estructurales del cerebro del Homo Habilis, a saber, el

libre albedrío, el pensamiento simbólico y abstractivo. 8) La radical oposición entre el rudo materialismo y el dualismo antropológico de los hilemorfistas y cartesianos debe ser superado por el estructurismo.

A mi entender el emergentismo es la solución que más se acerca a la explicación del problema mente-cerebro. El monismo dinamicista o estructurismo de Laín se puede incluir en la corriente anterior. Se podrá decir que todavía el término emergentismo es muy equívoco e impreciso, no tenemos más que analizarlo en autores como Popper o Bunge por ejemplo. Parece que dicen cosas diferentes, cosa evidente a la vista de las críticas que hizo Bunge a Popper, no obstante creo que no existen tantas como Bunge nos quiere hacer ver. Del mismo modo que Laín, José Luis Pinillos considera que el monismo emergentista es más compatible con el pensamiento científico que el reduccionismo fisicalista⁴. Para Laín el estructurismo permite dar una adecuada descripción humanista del hombre, de su libertad y dignidad personal así como permite un entendimiento mucho más actual e interesante de la significación y sentido del cristianismo. Pese a lo cual sigo pensando que todavía la estructura lógica y los términos que puedan permitir una descripción precisa a la teoría emergentista no se encuentran suficientemente establecidos.

Termino esta recensión con la siguiente reflexión que realiza el neurobiólogo Francisco Mora, con la cual estoy plenamente de acuerdo: «Finalmente, y en nuestro país, el nuevo pensamiento humanista de Laín ha calado, al menos en algunos círculos renovadores, de modo impresionante. Como una revolución “desde dentro”. Un despertar fresco que desde el pensamiento teórico señala claramente el camino que entrelaza pensamiento moderno y ciencia. Es en este sentido que un destacado neurobiólogo de nuestro país me decía recientemente: «Por fin, alguien que piensa en nuestro más inmediato entorno ha dicho algo importante con una lectura actual. Ya está bien de pensamiento cocido en “torres de marfil” y alejado de la realidad científica»⁵.

Notas

¹ LAÍN ENTRALGO, Pedro: *El problema alma / cuerpo en el pensamiento actual*. Arbor, 580 (1994) 11-29, 14.

² LAÍN ENTRALGO, Pedro: *Idea del hombre*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, 127.

³ LAÍN ENTRALGO, Pedro: o. c., 24.

⁴ PINILLOS, J. L.: *Lo físico y lo mental*. Fundación Juan March, Boletín informativo, 71 (1978) 3-31, 5. También puede verse a MONSERRAT, J., *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*. UPC, Madrid, 1992.

⁵ MORA TERUEL, F.: *Neurociencia y humanismo en Laín Entralgo*. Arbor, 572 (1993) 101-111, 109.

ALBERTO GUTIÉRREZ MARTÍNEZ