

PENSAMIENTO

revista de investigación e información filosófica

JOSE LORITE MENA	Objetividad, deseo de verdad y hermenéutica	3
MANUEL CABADA CASTRO	El amor como energía esencial humanizadora	33
ADELA CORTINA ORTS	¿Es posible una fundamentación filosófica de los juicios morales?	55
PEDRO GOMEZ GARCIA	Lévi-Strauss: ¿un nuevo humanismo?	77

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

JAVIER MONSERRAT	Realidad y estructura de la razón. Legado filosófico de X. Zubiri ...	91
------------------	---	----

BIBLIOGRAFIA

<i>Libros</i>	98
<i>Revistas</i>	117

CRONICA

ANTONIO PEREZ	Teodoro de Andrés Hernansanz, S. J. (1927-1983) in memoriam.	126
---------------	--	-----

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

(pp. 98-116)

Bogdan, R. J. (ed.): Henry H. Kyburg Jr. and Isaac Levi.—*Capek, Milic* (ed.): The Concepts of Space and Time: their Structure and their Development.—*Radnitzky, G.* and *Anderson G.* (ed.): Progress and Rationality in Science.—*Valls Plana, R.*: La dialéctica. Un debate histórico.—*Platón*: Diálogos, I.—*García Gual, C.*: Epicuro.—*Koch, Kl.* y *Schmidt, J. M.* (ed.): Apokalyptik.—*Hammacher, Kl.* und *Mues, A.* (ed.): Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte.—*J. G. Fichte* im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen (hrsg. von *E. Fuchs*), Bd. 3: 1801-1806.—*Hasler, L.* (Hrsg.): Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte.—*Schelling, F. W. J.*: Werke, 2, 3.—*Engfer, H. J.*: Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodellen im 17. und frühen 18. Jahrhundert.—*Böckerstette, H.*: Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant.—*Reinhold, K. L.*: Korrespondenz 1773-1788.—*Fichte, J. G.*: Briefwechsel 1801-1806.—*Berg, J.* y *Morscher, E.*: Ergänzungen und Korrekturen zur Bolzano-Bibliographie.

COLABORAN EN ESTE NÚMERO:

- José Lorite Mena*: Dr. en Fil. (Universidad de Friburgo, Suiza), Director del Centro de Filosofía de la Universidad de los Andes (Bogotá), Prof. de Filosofía Griega y Antropología Filosófica. *Dirección*: Universidad de los Andes, Centro de Filosofía, Carrera 1E No. 18A-10. Apartado aéreo 4976. Bogotá (Colombia).
- Manuel Cabada Castro*: Dr. en Fil. (Universidad de Munich), Prof. de Filosofía en la Universidad Comillas de Madrid. *Dirección*: Universidad Comillas, 7. Madrid-34.
- Adela Cortina Orts*: Dr. en Fil., Prof. Adjunto de Ética y Sociología en la Universidad de Valencia. *Dirección*: Blasco Ibáñez, 108. 19.ª Valencia-21.
- Pedro Gómez García*: Dr. en Fil. (Universidad de Granada), Prof. Adjunto Interino de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. *Dirección*: Polígono de Cartuja, Bloque Osuna 30, 7.º D. Granada.
- Javier Monserrat*: Dr. en Fil. (Universidad Complutense de Madrid), Prof. de Filosofía en la Universidad Comillas de Madrid. *Dirección*: Universidad Comillas, 7. Madrid-34.
- Antonio Pérez*: Prof. de Filosofía en la Universidad Comillas de Madrid. *Dirección*: Universidad Comillas, 7. Madrid-34.

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL
DE INVESTIGACION E INFORMACION
FILOSOFICA



VOLUMEN 40 (1984)
MADRID

REDACCION Y ADMINISTRACION

DIRECTOR: *Luis Martínez Gómez.*

CONSEJO DE DIRECCIÓN: *Eusebi Colomer* (Facultad de Filosofía de San Cugat del Vallés, Barcelona), *Jesús Igal* (Facultad de Filosofía de la Universidad de Deusto, Bilbao), *Luis Martínez Gómez* (Facultad de Filosofía de la Universidad Comillas de Madrid).

REDACCIÓN.—Secretario: *Manuel Cabada Castro*. Libros para recensión, revistas de canje, etc.: Pensamiento.— Pablo Aranda, 3. Madrid-6.

PROPIETARIO: C.E.S.I. Pablo Aranda, 3. Madrid-6.

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1984:

España	2.565 ptas.
Otros países	38 dóls.
Correo aéreo	45 dóls.
Número suelto	650 ptas.

ADMINISTRACIÓN (Suscripciones, pagos, giros, pedidos): Administración de Pensamiento. Pablo Aranda, 3. Madrid-6. Tel.: (91) 262 49 30.

RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA

ISSN 0031-4749

Depósito legal: M. 919-1958

OBJETIVIDAD, DESEO DE VERDAD Y HERMENEUTICA

La ciencia comenzó por destruir el mito de la Edad Media. Y ahora la ciencia se ve obligada, por su propia coherencia, a comprender que no ha hecho más que crear otro mito.

(C. F. VON WEIZSÄCKER)

La vieja división en procesos objetivos en el espacio y en el tiempo, y la mente en que esos procesos se reflejan (...), ya no es adecuada como punto de partida para la comprensión de la ciencia moderna.

(W. HEISENBERG)

Se cree fácilmente que una cultura se apega más a sus valores que a sus formas (...); esto es desconocer que dependemos más de las maneras de ver, de decir, de hacer y de pensar que de lo que se ve, de lo que se piensa, se dice o se hace.

(M. FOUCAULT)

¿Qué tiene de particular la verdad para ser objeto del deseo? ¿Desde dónde habla la verdad? La verdad parece tener la autoridad de un hecho natural. ¿Nos es natural la verdad? Hemos sido precedidos por una época de saturación de verdad cristalizada por la naturaleza. Y al estallar la autoridad de las viejas evidencias, el deseo se ha descubierto huérfano y se ha retorcido sobre sí mismo en «un laberinto tapizado de espejos» (Derrida). La naturaleza ha sido sacudida, agrietada —ha dejado de ser el refugio privilegiado de la autoridad¹—; y en sus ondulaciones de realidad e irrealdad, el deseo y la verdad parecen no llegar a encontrarse. En este laberinto el hombre ha perdido su seguridad; incluso algunos autores vaticinan que perderá su ser, «como en el límite del mar un rostro de arena»². Nuestra época descubre —con an-

¹ Cfr. MORIN, E., *Le paradigme perdu: la nature humaine* (incomprensiblemente traducido por *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, Kairós, Barcelona, 1974), Seuil, París, 1973.

² Así termina *Les mots et les choses*, de M. FOUCAULT, Gallimard, París, 1966 (trad. esp.: Siglo XXI).

gustia o satisfacción— que somos una invención tardía; pero en este anacronismo voluntario, en esta conciencia de «nacer póstumos» (Nietzsche), sólo estamos empezando a vislumbrar nuestro origen: lo que tiene de particular la verdad para ser objeto del deseo.

Nuestra situación actual —el laberinto que nos permitiría esperar lo inesperado (Heráclito, Fr. 18)— está dominada teóricamente por las preocupaciones epistemológicas. Unas preocupaciones que por la misma violencia radical de su presencia nos obligan a superar su eficacia coyuntural para enfrentarnos a una problemática existencial y, consiguientemente, para comprometernos con una práctica social del conocimiento diferentes de las postuladas tradicionalmente.

La reciente evolución de la epistemología se ha articulado en la emergencia de unos temas-problemas que configuran —o aspiran a configurar— las condiciones de posibilidad de un nuevo espacio reflexivo. Así ha aparecido una «población conceptual» que señala los problemas en la medida en que su misma perspectiva es constituyente de una nueva distribución estratégica de la temática del conocimiento. La epistemología puede denunciar una problemática —o más exactamente: la epistemología puede enunciar una crisis que la justifica como sustrato de significatividades— porque ella misma se ha constituido como el núcleo del problema, como el espacio semántico donde es posible la crisis. La elaboración epistemológica actual hace evidente una problemática porque ella misma se ha construido en el foco de diseminación de una topología interrogativa que des-articula el saber tradicional. Esta parece ser, fundativamente, su naturaleza: una confluencia focal de inquietudes pluridisciplinarias desde donde irradia una redistribución táctica de los problemas del saber. Estamos, pues, ante el panorama de una crisis —en el sentido originante del término: un momento de discernimiento— que sólo es visible siguiendo el trazado de unas líneas de fuerza (una población conceptual) donde se diseminan el deseo y la verdad, que por el momento parecen prolongarse en abismo —o en laberinto. No se trata de una ciencia, ni de un saber sobre el saber, sino de una situación en la que se pone a prueba el saber.

Un panorama, un espacio, una situación...: una zona de posibilidades reflexivas de una época³ donde el orden sujeto-objeto sobre el que se fundamentaba estructuralmente el conocimiento tradicional es confrontado a una acusación (aparentemente) irreversible: su misma productividad inagotable de realidad, su misma creatividad de hiperreali-

³ Cfr. JACOB, F., *La logique du vivant*, París, 1970, 11 sigs. (*La lógica de lo viviente*, Laia, Barcelona, 1973); ID., *Le jeux des possibles*, Fayard, París, 1981 (*El juego de los posibles*, Grijalbo, Barcelona, 1982).

dad lo ha convertido en simulacro⁴. Si aceptamos, provisionalmente, la perspectiva de M. Foucault, podríamos decir que esta zona de posibilidades reflexivas se ha articulado progresivamente desde la indigencia de realidad de preguntas, lenguajes, deseos, objetos... des-centrados, insignificantes, in-coherentes... para la tradicional distribución táctica del saber⁵. El deseo de realidad surgido desde el sombreado de un ámbito multiforme —o más exactamente: desde ámbitos informes, desde periferias pluridisciplinarias— descartado(s) por el orden arquetípico del saber, ha dado lugar a una población conceptual que para asumir la realidad de sus significatividades ha terminado por descentrar aquellas teorías, objetos, deseos, lenguajes..., aquel orden, que la marginaban. Dos desplazamientos correlativos. Entre ellos, sin embargo, existe una diferencia táctica de aproximación al saber que los hace cualitativamente divergentes; una divergencia que los determina asimétricamente.

Por un lado —en la perspectiva tradicional—, existe un espacio de posibles donde se elabora el saber, delimitado por teorías, objetos, métodos, deseos, lenguajes... aceptados como normativos. Estos condicionantes delimitativos se estructuran a partir de un eje, configurador de significatividades, constituido por una relación bipolar entre sujeto y objeto, como dos entidades autónomas y naturalmente categorizadas. Se trata de una circularidad excluyente —en la medida en que cualquier reflexión, práctica o expresión (simple deseo de realidad) que atente a la relación arquetípica presupuesta entre sujeto y objeto es marginada en la imposibilidad. Por otro lado —en la reciente perspectiva crítica de la epistemología—, existe una convergencia de preocupaciones pluridisciplinarias que se ha decantado paulatinamente como el cuestionamiento raizal de esa relación natural y arquetípica entre sujeto y objeto. La relación tradicional entre sujeto y objeto ha entrado en la posibilidad del cuestionamiento porque en el recorrido configurador de las interrogaciones pluridisciplinarias ha comenzado a disolverse el carácter natural de los dos polos (sujeto-objeto) en que se apoyaba la relación arquetípica del conocimiento. Así surge un nuevo espacio de posibles, desde un centro diferente: el presupuesto de la relación bipolar «naturalmente» determinada entre sujeto y objeto ha sido sustituido por el espacio que ha dejado libre su desarticulación. La pregunta fundamental —la que podría conducirnos hasta las raíces de la crisis y ca-

⁴ Cfr. BAUDRILLARD, J., *De la séduction*, Galilée, París, 1979 (trad. esp.: Ed. Cátedra, Madrid, 1981); Id., *Simulacres et simulations*, Galilée, París, 1981.

⁵ Cfr. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969; *L'ordre du discours*, Gallimard, París, 1971; *Histoire de la sexualité*, vol. I: *La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976 (traducciones en Siglo XXI).

nalizar nuestro deseo— podría ser: ¿cómo se ha llegado a dejar libre la desarticulación del sujeto y del objeto?

No es cuestión de la simple sustitución de una teoría por otra (de una alternativa simétrica), sino de la pérdida de la naturalidad de los presupuestos que soportan toda teoría (clásica). Se trata de la emergencia de una *posibilidad*: la de someter continuamente los dos polos de la relación cognoscitiva (sujeto-objeto) a una variabilidad interrogativa —proveniente de las angularidades pluridisciplinarias— que constituiría el acto mismo de su configuración. Se trata, en definitiva, de la *práctica* de una coaptación relacional —en que una perspectiva requiere a otra para determinarse⁶—, en cuanto espacio de precedencia constitutiva de la identidad del sujeto y del objeto. Una posibilidad que depende de una práctica —un efecto calidoscópico, un movimiento en espiral—, que sólo puede ser asumido si se tiene en cuenta que la desarticulación del espacio tradicional, natural, del sujeto y del objeto es concomitante de la articulación de las estrategias cognoscitivas con que ha operado la epistemología contemporánea. Precisemos esta interacción entre la desarticulación y la articulación.

La reciente evolución de la epistemología puede ser considerada como la elaboración progresiva de discursos pluri-disciplinarios, aparentemente inconexos, que arrastran preocupaciones específicas de sus propios campos de conocimiento (lingüística, física, biología, filosofía, historia, antropología...). Un panorama de dispersión protegido por celosas barreras disciplinarias que garantizan prestigio social y poder académico⁷. No obstante esta proliferación disciplinaria, las exigencias radicales del conocimiento involucradas en el progreso del saber han producido un efecto de confluencia al recurrarse continuamente sobre ciertos ejes claves que conciernen más a las condiciones de posibilidad del conocimiento en general que a las metodologías específicas de cada disciplina. La epistemología ha dejado de ser la preocupación privilegiada de una rama del saber —la filosofía—, para convertirse en la condición de posibilidad inherente al progreso de cada rama del saber. Más aún, podríamos decir que la epistemología contemporánea ha surgido en el momento en que diferentes disciplinas, con esfuerzos inicialmente desligados,

⁶ Aunque libremente, seguimos las indicaciones de M. CRUSAFONT PAIRÓ sobre las integraciones adaptativas de nuestra especie («Dinámica biológica de la antropogénesis», en *La Evolución*, BAC, Madrid, 1966, 479 sigs.). Ver LORITE MENA, J., *El animal paradójico. Fundamentos de antropología filosófica*, Alianza, Madrid, 1982, 107 sigs.

⁷ Sobre este aspecto se han pronunciado numerosos autores, concretamente TH. KUHN, P. FEYERABEND, S. TOULMIN, E. MORIN, M. FOUCAULT (ver indicaciones en la nota 9).

han llegado a un dintel de elaboración en el que se impone una reflexión sobre las condiciones de posibilidad cognoscitivas para seguir progresando. La conciencia de los límites ha introducido el juego de los posibles entre lo pensable y lo impensable, entre lo real y lo irreal⁸, transformando así el modo mismo de pensar el pensamiento y de pensar lo real. Esta confluencia, aporética más que metodológica, ha dejado (sigue dejando) un residuo decisivo, *común* —y por ello mismo con unas características cualitativas diferentes de las consideradas en los planteamientos regionales de cada disciplina—: la incertidumbre sobre la naturaleza y sobre las relaciones de las categorías determinantes del proceso cognoscitivo, el sujeto y el objeto. La inquietud epistemológica, prolongada en duda metodológica, ha permeado todas las disciplinas hasta producir dos efectos indisolubles.

La comunidad de problemas-límites, la misma posibilidad de comunicación de los planteamientos transgrediendo las barreras disciplinares, ha conducido a una interpenetración de los campos del saber: a una interdisciplinariedad. No como simple yuxtaposición de métodos —que resultaría en un eclecticismo inoperante—, ni como la imposición de un paradigma totalizante —que prolongaría la práctica reduccionista operante hasta el momento—, sino una complementaridad desde lo pensable e impensable en cada disciplina. Paralelamente, en la misma interacción de las preocupaciones epistémicas, la pretensión reductora de lograr una explicación exhaustiva de la realidad —y como tal determinista— ha sido relegada al archivo de las quimeras, para dar lugar a una práctica de composición de la realidad. La realidad no es un dato absoluto, sino un residuo de la composición de lo pensable y de lo impensable. Así, de la transdisciplinariedad de los planteamientos, se desprende una exigencia epistemológica: el procesamiento de la realidad como coaptación relacional. En esta articulación inevitable entre, por un lado, la interacción de los problemas-límites y, por otro lado, la aproximación relacional a la realidad, que la hace emerger como composición, la consi-

⁸ Cfr. JACOB, F., *Le jeu des possibles*. S. TOULMIN afirma: «... el hecho de que sabios del siglo XX, como PLANCK, MACH, EINSTEIN y HEISENBERG, hayan pensado que las cuestiones fundamentales de la teoría física se funden con las de la epistemología, no es más sorprendente que el hecho de que sus precursores del siglo XVII pensaran que la filosofía "natural" es inseparable de la filosofía "metafísica". A fin de cuentas, la cuestión suprema para la ciencia ha sido siempre en qué términos podemos hacer más inteligible para nosotros el mundo de la naturaleza. Con todo el respeto que nos merecen Galileo y Descartes, la naturaleza no tiene un lenguaje en que pueda hablarnos por sí misma, y nos compete a nosotros, como científicos, forjar conceptos en los que podamos "aprovechar" nuestra experiencia de la naturaleza». (*La comprensión humana*, I. *El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, Alianza, Madrid, 1977, 251-252).

deración de los dos polos gestores del conocimiento (sujeto-objeto) ha sido afectada.

El sujeto, categorizado tradicionalmente como una sustantivación lógica, pero reducido de hecho a las linearidades operativas de los métodos disciplinarios, el sujeto dividido longitudinalmente en sectores tangenciales, ha sido descompuesto, desarticulado, desdibujado en sus fronteras, por la misma confluencia interdisciplinaria que lo re-articula como una composición multifocal. El objeto, delimitado como un referente incuestionable, pero reducido en la práctica a un espacio de saber circunscrito por la eficacia del método, ha sido deshipostasiado para ser considerado como una coaptación relacional. Sujeto y objeto aparecen así, más que como categorías determinadas y determinantes de los procesos, como entidades variables, y sus relaciones como espacios deslizantes que arrastran en su dinámica a los polos sobre los que se apoyan para constituirse. Este espacio de variabilidad —pero no de relativismo— parece imponerse como la única constante residual del nuevo movimiento epistémico, si tenemos en cuenta —como en los orígenes de la filosofía, en la crítica jenofaniana, en la teoría del acto y la potencia aristotélica, o en la negatividad nietzscheana— que la constitución del sujeto y del objeto no obedece a las determinaciones de métodos autónomos o a categorizaciones ideales, sino a la coaptación relacional de espacios que se configuran desde cuestionamientos que proceden de horizontes muy diversos. La exigencia proyectiva de los planteamientos epistemológicos contemporáneos consistiría, pues, en pasar de un pensamiento categorial a un pensamiento relacional. ¿Cómo encontrar entonces el espacio de la verdad para que el deseo no quede huérfano?

No obstante, si sólo se tiene en cuenta el panorama de des-centramiento, sin considerar la exigencia epistemológica hacia la que conduce, todo este movimiento puede ser considerado como una «anti-ciencia». Y es lógico que así sea considerado desde la estructura tradicional del conocimiento, en la medida en que la configuración interdisciplinaria del sujeto y del objeto los posiciona como policéntricos; no como centros de constitución sino como confluencia de constituciones. A partir de ahí, el monopolio sobre el sujeto y el objeto, propio de cada disciplina, es destruido, y con él el poder reductor, centrante y centralizador, de cada disciplina. Lógico es, pues, que esta nueva perspectiva sea considerada con recelo o despreciada con antagonismo —sus exigencias ponen en peligro un orden de poder.

Los análisis de G. Bachelard, G. Canguilhem, Th. Kuhn, M. Polanyi,

S. Toulmin, P. Feyerabend, J. Derrida, M. Foucault...⁹ —por indicar algunos nombres —jalones en este complejo proceso— permiten tematizar desde diferentes espacios críticos una inercia ancestral de la comprensión humana para disecarla como problema. La inercia, puesta en evidencia de una manera especial por estos autores en la agitación de los problemas-límites que marca nuestra situación histórica, pertenece al modo propio del ser del hombre: su capacidad para construir la objetividad en un espacio discursivo. El hecho discursivo engendra su propia legitimidad en su capacidad para hacerse haciendo su objeto. Esta legitimidad se afirma como autosuficiente al postular el objeto como independiente de las contingencias discursivas que lo han configurado, como un referente transcendente y necesario, como una realidad, que por su misma existencia objetival determina la actividad del sujeto. En la encrucijada de la objetividad y de la necesidad se crea el espacio de poder de un incuestionado que confiere significatividad y eficacia a ambos aspectos: el pre-supuesto de la *re-presentación* de la realidad como *orden natural* del conocimiento. El problema surge cuando la inercia es detectada como simulacro; en esta situación el valor del presupuesto es directamente cuestionado. Para detectar la inercia, sin embargo, ha sido necesario centrar la atención sobre su propio espacio originante: la producción discursiva, la aparición y degradación de las nociones de realidad (lingüísticas, filosóficas, científicas...) en las cuales fluctúa la realidad. Y al interrogar el espacio discursivo se ha hecho patente la operación de simulación que no sólo ha acompañado a la inercia, sino que, más aún, ha soportado su eficacia. El simulacro reside en la *tentación* del discurso a escamotear su propia actividad constituyente, presentando su contenido como referente exterior a la acción

⁹ BACHELARD, G., *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, París, 1928; *La valeur inductive de la Relativité*, Vrin, París, 1929; *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, París, 1934; *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, París, 1938; *La philosophie du non*, PUF, París, 1940; *Le rationalisme appliqué*, PUF, París, 1949; *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF, París, 1951; *Le matérialisme rationnel*, PUF, París, 1953; CANGUILHEM, G. (en PUF): *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, 1943; *La formation du concept de réflexe*, 1955; *Connaissance de la vie*, 1955; *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, 1968; KUHN, TH., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962 y 1970 (trad.: Fondo de Cultura Económica); POLANYI, M., *Science, Faith and Society*, Chicago, Phoenix Books, 1964; S. TOULMIN (ver nota 8); FEYERABEND, P., *Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*, London, vol. I, 1975, vol. II, 1978 (trad.: Tecnos, 1981); *Science in a free society*, 1978 (trad.: Siglo XXI, 1982); DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Seuil, París, 1967; *De la grammatologie*, Minuit, París, 1967; *La dissémination*, Seuil, París, 1972; *Marges —de la philosophie*, Minuit, París, 1972; *La carte postale*, Flammarion, París, 1980; M. FOUCAULT (ver notas 2 y 5). También se pueden consultar los trabajos de PRIGOGINE, ATLAN, VON FOERSTER, R. G. A. DOLBY, R. RORTY.

realizante de la palabra, como una realidad que *se* manifiesta en un «orden natural» totalmente incontaminado de la práctica objetivante del sujeto¹⁰. El gran artificio del discurso humano consistiría en disimular a quienes están integrados en ese espacio objetival la actividad configuradora para presentar lo configurado como natural. Así se ha hecho desaparecer al sujeto constituyente, y con él la posibilidad de relacionar el orden del saber (universal, necesario, objetivo..., natural) con los procesos socio-históricos (particulares, contingentes, subjetivos..., aleatorios). Con este simulacro seductor, con esta negación de la mediación configuradora, queda un espacio de circulación de *reflejos*, de adecuaciones entre pensamiento y realidad, donde se ejerce el poder en nombre de la fidelidad a la representación de un orden natural. Un poder, pues, *natural*, que se sitúa más allá de las contingencias socio-históricas e individuales y con autoridad para juzgarlas y determinarlas. Entre la inercia y el simulacro se instala el problematizante recorrido de la epistemología contemporánea, detectando la acción configuradora, hipotecando la creencia en el conocimiento como la elaboración de ideas que reflejan un orden natural y desarticulando el poder ejercido en nombre de esa objetividad pretendidamente supra-histórica.

En este horizonte de inquietudes convergen los planteamientos de dos espacios del saber aparentemente tangenciales —y con frecuencia fanáticamente dicotomizados—: las ciencias exactas y las ciencias humanas. En las ciencias clásicas la disyunción del sujeto y del objeto corresponde a un presupuesto inevitable para alcanzar el ideal que les sirvió durante largo tiempo de adjetivo determinante y diferenciador: la exactitud. El aislamiento (ideal, apodíctico, nunca operativo) del objeto de las interferencias contingentes del sujeto garantiza, como condición de posibilidad de la verdad, una objetividad total —para un sujeto que debe recoger, reflejar, la realidad «tal y como es». El sujeto, como tal, desaparece, quedando reducido a la expresión de una posición privilegiada, metodológica, que le permite una comprensión-explicación exacta del objeto-realidad. De ahí la posibilidad, y la tentación, de reducir ese sujeto metodológico a un sujeto lógico (=positivismo lógico¹¹), haciendo coincidir así el ideal de la ciencia y las aspiraciones de la filosofía. Este ideal de objetividad absoluta —que sólo se puede axiomatizar

¹⁰ Quizás, la consecuencia de esta atención al espacio discursivo sea la «necesidad» de una nueva escritura, de una «parología». Cfr. REGGIORI, D., *La production du sens: pratique philosophique ou pratique de langage?*, Tesis Tercer Ciclo, París-Naterre, 1982. En un sentido complementario se puede consultar LATOUR, B., y WOOLGAR, S., *Laboratory Life. The social construction of scientific facts*, Sage Public., California, 1979.

¹¹ Ver TOULMIN, S., *La comprensión humana*.

a partir del presupuesto de disyunción del sujeto y del objeto— tiene una consecuencia decisiva en la reflexión de la ciencia sobre sí misma: la separación de las teorías científicas (del pensamiento científico) y del espacio social de su «pertinencia histórica». Un exceso desencadenado por el justificado rechazo del psicologismo y del historicismo, pero que conduce a un postulado no menos excesivo e inquietante: la invariabilidad histórico-cultural de la verdad científica. Esta invariabilidad teórica tiene como reverso la aceptación *a priori* de una naturaleza totalmente determinada y, consiguientemente, previsible.

Esta doble convicción (¿o creencia?) permite a T. H. Huxley afirmar categóricamente: «El axioma fundamental del pensamiento científico es que no existe, ni ha existido, ni existirá desorden alguno en la naturaleza. Admitir la aparición de cualquier fenómeno que no sea una consecuencia lógica de los fenómenos antecedentes inmediatos, según esas reglas definidas, descubiertas o no, a las que denominamos “leyes de la naturaleza”, sería un acto de autodestrucción por parte de la ciencia»¹². Posición que coincide —en el deslizamiento indicado del sujeto metodológico al sujeto lógico— con la asumida por G. Frege como fundamento de su elaboración lógico-matemática: «Si todo estuviera en flujo continuo y nada se mantuviera fijo por siempre, no habría ninguna posibilidad de conocer el mundo, y todo caería en la confusión»¹³. En este horizonte se opera con un modelo reduccionista del conocimiento que justifica el ideal de objetividad absoluta y la primacía de un método (de un sujeto) universal de exactitud y previsibilidad. El conocimiento humano se realiza plenamente en la racionalidad; ahora bien, dado que la ciencia es la obra más elaborada, coherente y objetiva de la racionalidad, y que el modelo de racionalidad son las matemáticas, donde se realiza perfectamente el «orden de la necesidad y universalidad, las máximas cualidades de toda ciencia»¹⁴, el conocimiento humano sólo se desarrollará plenamente en la racionalidad científica estructurada según el modelo matemático. Esta tendencia encuentra su expresión más elaborada en el optimismo del positivismo lógico-matemático de un autor como J. H. Jeans: «La Naturaleza parece conocer muy bien las reglas de las matemáticas puras, tal y como nuestros matemáticos las han formulado en su cuarto de estudio, sacándolas de su propia conciencia interior y sin servirse, en grado apreciable, de su experiencia del mundo exte-

¹² Citado por EASLEA, B., *La liberación social y los objetivos de la ciencia*, Siglo XXI, Madrid, 1977, 114.

¹³ *The Foundations of Arithmetic*, trad. ingl. de J. L. Austin, Oxford, 1950, VII.

¹⁴ Cfr. DOU, A., *Fundamentos de la matemática*, Labor, Barcelona, 1970, 7.

rior»¹⁵. Ya no se trata únicamente de afirmar la coherencia entre el orden de las leyes de la naturaleza y los conceptos elaborados según los principios de una razón universal; ahora es la naturaleza la que «parece conocer muy bien las reglas de las matemáticas puras». Se atribuye a la naturaleza una capacidad (antropomorfizante) de conocimiento para cumplir con unas reglas transcendentales elaboradas por el sujeto «sin servirse, en grado apreciable, de su experiencia del mundo exterior». Y no es cuestión de una simple forma retórica, sino de un espacio discursivo elaborado en la positividad lógico-matemática que confiere un significado «objetivo» a ese lenguaje. De una manera paradójica, la objetividad absoluta produce una primacía de la exactitud metodológica que conduce a un exceso de sujeto, a un sujeto que excede la misma objetividad, que la trasciende para garantizarla. Llevar hasta sus últimas consecuencias la objetividad absoluta —mientras se opere bajo el presupuesto de la disyunción sujeto-objeto y se busque la garantía de exactitud en la adecuación de la representación—, conduce a una inevitable inversión de los términos de la correspondencia. El objeto (tradicional), la naturaleza, se transforma en una especie de sujeto cognoscente; y el sujeto (tradicional), el sujeto metodológico, en el referente de la adecuación. Con esta inversión la sospecha se introduce en el espacio de la objetividad y contamina el orden del conocimiento: «La ciencia no es un terreno de conocimiento objetivo, sino un terreno de conocimiento dependiente del sujeto y definido por una metodología que especifica las propiedades del sujeto cognoscente»¹⁶.

El reduccionismo cognoscitivo —tanto metodológico como objetival— despliega colateralmente un reduccionismo inverso: lo no-matematizable es descalificado como a-científico y rechazado del conocimiento confiable como irracional. De la reducción del pensamiento correcto a la razón y de la apropiación excluyente de la razón por la ciencia, surge,

¹⁵ *The Mysterious Universe*, Cambridge, 1934 (2), citado por RIAZA MORALES, J. M., *Ciencia moderna y filosofía*, BAC, Madrid, 1969, 681.

¹⁶ MATURANA, H., «Stratégies cognitives», en *L'unité de l'homme*, Seuil, París, 1976, 433; H. MARCUSE afirma: «Paradójicamente, sin embargo, el mundo objetivo, al que sólo se dejan cualidades cuantificables, se hace cada vez más dependiente, en su objetividad, del sujeto. Este largo proceso comienza con la algebrización de la geometría, que reemplaza las figuras geométricas "visibles" por operaciones mentales puras. Halla su forma extrema en algunas concepciones de la filosofía científica contemporánea según las cuales toda la materia de la física tiende a disolverse en relaciones matemáticas o lógicas» («La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación», cap. 6 de *El hombre unidimensional*, reproducido en BARNES, B., y otros, *Estudios sobre sociología de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1980, 326). Y B. EASLEA concluye: «Pareciera, pues, que la racionalidad, a pesar de las buenas intenciones de POPPER, se ve reducida al compromiso con un principio metodológico arbitrario» (*La liberación...*, 23).

irremediabilmente, el descrédito para cualquier actividad intelectual —o simplemente humana— que no sea científica. Así se margina autoritariamente en un espacio de sospecha, tanto intelectual como moral, a toda actividad des-ajustada de los parámetros de la ciencia exacta, puesto que sólo este orden de conocimiento puede dar razón del ser y del deber ser. Con este procesamiento del sujeto y del objeto se establece —o se ha pretendido establecer— un modelo de probidad intelectual, incólume de contingencias y subjetividades, que capacita al científico para asumir la responsabilidad del orden social¹⁷. Un orden social que, por fin, será objetivo, universal, exacto...: predecible. El reduccionismo epistemológico, en aras de la objetividad y de la exactitud, conduce a un reduccionismo socio-político, y como tal determinante de una ideología de los valores¹⁸. El sujeto, que desde el sombreado de la objetividad absoluta salta hasta la transcendencia metodológica, se reintroduce en el ámbito socio-político para aportar la garantía de una racionalidad científica que exige una determinación unívoca del orden humano.

Frente a este panorama se puede comprender la osada exigencia de E. Morin: «la verdadera racionalidad se manifiesta en la lucha contra la racionalización»¹⁹. De la misma manera, el anarquismo metodológico de P. Feyerabend, con sus ataques al poder obsesivo de los profesionales de la ciencia, constituye una respuesta excesiva a unas pretensiones excesivas. No obstante, para que estas reacciones hayan sido posibles algo muy profundo se ha tambaleado en el edificio de la ciencia clásica. En esta sacudida, la objetividad absoluta ha sido cuestionada, dejando de ser operativo el presupuesto de la disyunción del sujeto y del objeto que la sustentaba, al mismo tiempo que se mostraba, como correlato inevitable, la insuficiencia de la lógica basada en un sistema categorial bipolar y disyuntivo que explicitaba ese espacio de objetividad.

El conocimiento del mundo físico inanimado ha sido radicalmente modificado con la teoría de la relatividad y con la física cuántica. En este cambio de paradigmas (Th. Kuhn), la naturaleza ha sido despojada de su carácter determinista. De tal forma que se puede aceptar que «sistemas idénticos puedan comportarse, y se comportan, de forma dife-

¹⁷ Ver las indicaciones de K. R. POPPER en *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1945 (varias ediciones posteriores), 313 sigs. y 328 sigs.

¹⁸ Ver WILSON, E. O., *Sociobiology, the New Synthesis*, Belknap, Cambridge, 1975 (trad.: Edic. Omega, Barcelona, 1980); *On Human Nature*, Harvard Univ. Press, 1978; BARASH, D. P., *Sociobiology and Behavior*, Elsevier, New York, 1977; ALEXANDER, R. D., *Darwinism and Human Affairs*, Univ. of Washington Press, Seattle, 1979.

¹⁹ *Science avec conscience*, Fayard, París, 1982, 73.

rente»²⁰. Una primera constatación se impone: «Nuestra lógica patina o se enloquece ante lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande»²¹. Aunque también podríamos decir que nuestra lógica está basada en unos presupuestos representativos que estallan en el momento en que problemas-límites imponen otra perspectiva cognoscitiva. Al aceptar (o para aceptar) la indeterminación de la naturaleza se produce un efecto de paralaje epistémico —un cambio de espectador para que pueda cambiar el espectáculo—, expresado en el término «probabilismo». Entre la indeterminación (objeto) y el probabilismo (sujeto) se teje el espacio de la impredeción. Una impredeción que sólo puede ser superada si se acepta que el contenido y la validez de nuestros juicios dependen del marco de referencia en el que están incluidos. Es decir, la predicción es *relativa* al marco de referencia. Lo cual reintroduce al sujeto como configurador de perspectiva y significatividades. La predicción absoluta —que supere la indeterminación y el probabilismo, que excluya la relación en un espacio de referencia— es imposible²². Tal y como lo afirma F. Jacob: «C'est seulement avec la venue de la microphysique que la frontière entre observateur et observé s'est quelque peu estompée. Le monde objectif n'est plus aussi objectif qu'il y semblait naguère»²³. El cambio de paradigma nos sitúa en un espacio de posibles muy diferente del preconizado por T. H. Huxley (nota 12), sin que por ello haya habido un «acto de autodestrucción de la ciencia». Ha habido, eso sí, un desplazamiento de una idea (decimonónica) de la ciencia que incluía unos presupuestos, un lenguaje, un deseo, una verdad... de la naturaleza: una idea *a priori* de la ciencia²⁴. Las teorías científicas no son sólo objetos de un proceso selectivo —como lo afirma J. Monod²⁵—; también son, y por ello mismo, «biodegradables»²⁶. Lo cual implica una reflexión sobre sus procesos de constitución y degradación; negarla constituye la base más sólida para el dogmatismo idealista²⁷.

Esta fragilidad de la objetividad afecta directamente —y más exten-

²⁰ EASLEA, B., *La liberación...*, 115.

²¹ MORIN, E., *Science...*, 37.

²² Sabemos que Einstein utilizó originalmente el término *Invariantentheorie*, en vez de «relatividad», y que su gran esfuerzo consistió en la búsqueda de «invariantes» entre diferentes marcos de referencia (TOULMIN, S., *op. cit.*, 101, n. 35). De ahí su oposición a las conclusiones de la física cuántica elaboradas por BOHR, HEISENBERG y BORN (EASLEA, B., *op. cit.*, 115).

²³ *Le jeu...*, 32.

²⁴ Cfr. TOULMIN, S., *La comprensión...*, 482 sigs.

²⁵ «From Biology to Ethics», en *Occasional Papers of the Salk Institute of Biology*, n. 1, La Jolla, 1969, 16.

²⁶ MORIN, E., *Science...*, 51.

²⁷ Cfr. KUHN, TH., «Los paradigmas científicos», en BARNES, B., y otros, *Estudios sobre sociología...*, 82-83.

samente aún— a la biología. El último libro de F. Jacob hace intervenir desde el mismo título (*El juego de los posibles*) una dimensión de aleatoriedad (en el objeto) y de probabilismo (en el sujeto) que se condensan en el término clave que orienta todo el análisis: los posibles. Los posibles en juego. Un juego que envuelve tanto al objeto («Es difícil (...) no encontrar arbitrariedad, incluso fantasía, en la estructura y el funcionamiento de la naturaleza») como al sujeto («Nuestra imaginación despliega ante nosotros la imagen siempre renovada de lo posible») ²⁸. Los posibles han contaminado la determinación: «lo real no es sino el residuo de lo posible» ²⁹; y el probabilismo ha entrelazado al objeto y al sujeto en una interacción relativa a la perspectiva significativa. Lógicamente —en este estallido de la lógica categorial en un juego de posibles—, el esquema reduccionista del conocimiento se desarticula, se desajusta, mostrando fisuras por donde se introduce una imaginación creadora de conocimiento que en una perspectiva determinista es condenada como irracional. «El reconocimiento de la imposibilidad de entender las cosas vivas en términos de la física y la química, lejos de limitar nuestra comprensión de la vida, la guiará en la dimensión correcta. E incluso si la demostración de esta imposibilidad no resultara ser una gran ventaja para la obtención de descubrimientos, tal demostración contribuiría a proporcionar una imagen más auténtica de la vida y del hombre que la que nos ofrecen los actuales conceptos básicos de la biología» ³⁰. Incluso el modelo mismo de «un orden de necesidad y universalidad» del conocimiento, las matemáticas, han sido sometidas a la difracción epistémica contenida en el cambio de paradigma. «Como ha mostrado Imre Lakatos, el desarrollo de las disciplinas matemáticas expone conceptos y métodos a transformaciones tan profundas, a su modo, como en cualquiera de las ciencias de la naturaleza (...). Aun las normas básicas de la “prueba matemática” han sido reevaluadas más de una vez desde la época de Euclides. El resultado es que los conceptos, métodos e ideales intelectuales de la matemática no están más exentos de los “estragos de la historia” —como esperaban y suponían Descartes y Frege— que los de cualquier otra disciplina intelectual» ³¹. El presupuesto «orden de necesidad y universalidad» también aparece como «biodegradable», objeto de procesos selectivos con historia. ¿Desde dónde, enton-

²⁸ *Op. cit.*, 17 y 130.

²⁹ KOYRÉ, A., *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, Madrid, 1978 (2), 42.

³⁰ POLANYI, M., «Life's irreducible structure», en *Science*, 160 (1968), 1308 y siguientes.

³¹ TOULMIN, S., *op. cit.*, 257 (= LAKATOS, I., «Proofs and Refutations», en *British Jour. for Philos. of Science*, 14 (1963-4), 1-25, 120-39, 221-43, 296-342).

ces, hacer hablar a la verdad? El espacio desde donde era posible el discurso tradicional de la verdad, así como su insuficiencia, están tematizados por W. Heisenberg: «La vieja división del mundo en procesos objetivos en el espacio y el tiempo, y la mente en que esos procesos se reflejan —en otras palabras, la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*—, ya no es adecuada como punto de partida para la comprensión de la ciencia moderna»³².

Se trata, pues, del enfrentamiento de dos puntos de partida —desde donde se articulan, de forma divergente, dos espacios de posibles, con sus teorías, métodos, lenguajes, deseos... y verdades. Si consideramos ahora el otro ámbito del saber indicado, el de las ciencias humanas, podemos comprender que «las rupturas epistémicas» de G. Bachelard —con su pedagogía de la imaginación—, los «desplazamientos y la historia de los conceptos» de G. Canguilhem —con sus reivindicaciones del vitalismo—, el «uso colectivo de los conceptos» de S. Toulmin —con su ecología interdisciplinaria de la razón—, la «diférance» de J. Derrida —con sus análisis de los márgenes textuales—, los «acontecimientos discursivos» de M. Foucault —con sus proyectos arqueológicos...—, todos han obrado desde un espacio de posibles que escapaba a la categorización dicotómica de la *res cogitans* y la *res extensa*. Todos han articulado sus interrogaciones desde horizontes diferentes, pero todos han encontrado el mismo factor de resistencia —la misma provocación al deseo— en la concepción del sujeto y del objeto heredada de Descartes. Sus formas de ver, de decir y de pensar no pueden sino manifestar la «irracionalidad» desde donde surgían sus preguntas.

La disociación cartesiana del sujeto y del objeto constituye un presupuesto tan radical, tan aparentemente natural, que ha eludido todo cuestionamiento, perpetuándose por encima de los cambios de paradigmas científicos y de las sucesiones de sistemas filosóficos. Incluso —y aquí encontraríamos su principal apoyo vivencial— parece imposible prescindir de ese presupuesto en la cotidianidad. Nuestra estructura lingüística parece hacerlo omnipresente y nuestras relaciones interpersonales parecen ratificar sus raíces existenciales. No obstante, aceptar estos aspectos como irreversibles consiste en olvidar que tanto nuestra estructura lingüística como nuestra tematización de las relaciones interpersonales constituyen el fruto de una racionalización cultural operativizada desde el presupuesto de la dicotomía del sujeto y del objeto. En este juego de reflejos, en este «laberinto tapizado de espejos» —donde el presupuesto ordena la racionalización que domina la estructura lin-

³² *The Physicist's Concept of Nature*, Hutchinson, 1958, 29.

güística y las relaciones interpersonales, y donde la práctica expresiva y las vivencias psicosociales justifican existencialmente la necesidad del presupuesto—, se construye un círculo de «naturalidad» que excluye cualquier cuestionamiento sobre las condiciones de posibilidad de ese círculo. El paradigma cartesiano —si la expresión fuera adecuada— ya constituye en sí mismo la expresión de la elaboración cultural de una respuesta a un problema habiendo camuflado la pregunta. La duda metodológica expresa la domesticación del problema para que la pregunta sea descartada y la respuesta pueda aparecer como «natural». Dinámica especialmente clara si se tiene en cuenta que la duda metodológica ya opera a partir del presupuesto de la disyunción. Esto no quiere decir que Descartes disimulara voluntariamente la pregunta. No es cuestión de poner en tela de juicio su honestidad intelectual. Se trata del horizonte de posibilidades reflexivas de una época. Y el ámbito reflexivo en que se inscribe Descartes —«lleno de concepciones medievales»³³— está apoyado sobre el ocultamiento de un cuestionamiento que podría hacer evidente que el presupuesto ya es una respuesta cultural a un problema. Un cuestionamiento que, en ese momento, no tiene la posibilidad de pertinencia histórica, puesto que la respuesta se anticipa necesariamente para poder aceptar un orden natural. La pregunta se plantea cuando el pensamiento descubre que sus raíces surgen del abismo y se enfrenta a sí mismo como problema-límite: ¿nos es natural la verdad? Pregunta que se ramifica simultáneamente en una doble inquietud: ¿somos naturales —es natural el objeto? De esta tensión surge un interrogante terminal: ¿es natural la bipolaridad sujeto-objeto? Pero situarse en el límite sólo es una posibilidad —una posibilidad donde se resquebraja la seguridad y se retuerce el deseo. La filosofía ha asumido en otras ocasiones la estadía del pensamiento en ese límite. Nuestra época nos empuja hacia él. Pero para Descartes no existía esa posibilidad. Su duda roza la pregunta, pero su época —su espacio mental— no podía aceptar que el deseo se sintiera huérfano y que el orden de la verdad se resquebrajara. La ausencia de pregunta deja libre un espacio para la naturaleza donde circula un orden de reflejos entre los dos polos que soportan la estructura: el sujeto y el objeto.

En un primer momento se establece una dicotomía entre sujeto (*res cogitans*), que constituye el objeto de la metafísica, y el objeto (*res extensa*), que concierne a la ciencia. Un sujeto que necesita un objeto y un objeto que necesita un sujeto. Así, en un segundo momento, esta misma disyunción entra a operar en el interior de cada uno de los espa-

³³ KOYRÉ, A., *op. cit.*, 10.

cios que la misma disyunción establece. Para ello los dos polos (*res cogitans-res extensa*) deben poseer características correlativas, debe haber un isomorfismo entre las ideas y la realidad, aunque en cada espacio se establezcan relaciones específicas. La ciencia se define esencialmente como un espacio objetivo, perfectamente delimitado: una naturaleza fija, estable, con un orden determinado. Pero para que la ciencia exista como realidad, el sujeto (*res cogitans*) debe penetrar en ese espacio. Y para hacerlo debe poseer unas características simétricas con las del objeto para imbricarse en su orden. El sujeto es —debe ser— fijo, estable, determinado: tiene unos principios universales que determinan un orden de conocimiento adecuado al objeto. Dos naturalezas diferentes —pero naturalezas— con leyes y principios correlativos, aunque no idénticos, que permiten la realidad de la ciencia. La imbricación de estos dos polos está asegurada por la geometría, posibilidad de verdad y garantía de certeza absoluta. Al mismo tiempo, para que la metafísica sea un conocimiento verdadero, el sujeto debe volverse sobre sí mismo, haciéndose objeto. La *res cogitans* puede hacerse objeto porque posee unas características propias del conocimiento objetivo: necesidad y universalidad. La garantía de que el sujeto opera desde sí mismo de una manera correcta es el método, la geometrización del pensamiento. Con estas premisas, Descartes puede afirmar que «el poder de formar un buen juicio y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente hablando lo que se llama Buen Sentido o Razón, es por naturaleza igual en todos los hombres»³⁴. Y así debe ser para que: a) el presupuesto de la disyunción no sea obstáculo para la existencia de la ciencia, y b) para que la metafísica sea un conocimiento cierto, necesario y universal. Desde ese momento, la variabilidad socio-histórica de los espacios culturales es categorizada como una deformación del orden natural.

Este desdoblamiento de la *res cogitans* en un sujeto universal y necesario (objeto del conocimiento filosófico) y un sujeto particular y contingente (que se constituirá en objeto de la historia, la psicología, la antropología...) es el punto de partida de la filosofía del sujeto transcendental. Kant, sin embargo, se enfrenta al problema que plantean las relaciones cartesianas del sujeto y del objeto para estudiar las condiciones de posibilidad de la objetividad y de la certeza. Aunque Kant ahonda en el problema de una manera radical y cambia los parámetros explicativos, al afirmar que el objeto sólo existe como tal gracias a la configuración de las categorías de la sensibilidad y del entendimiento, su concepción misma de la ciencia (su *idea*) como objetividad absoluta

³⁴ *Discurso del método*, I, segunda oración (citado por TOULMIN, S., *op. cit.*, 68).

determina la elaboración de esas categorías como formas *a priori* con un valor necesario y universal. «Así, a pesar de su revolución copernicana en filosofía, Kant terminó por reafirmar la invariancia histórico-cultural de todos los procedimientos racionales válidos»³⁵. De esta manera se afirma definitivamente la transcendencia del sujeto —como única garantía de objetividad, necesidad y universalidad, puesto que éstos siguen siendo los principios constituyentes del pensamiento válido. En un proceso paralelo al de la ciencia, la exigencia de una objetividad absoluta sólo puede estar garantizada por el sujeto que la trasciende y la crea. Un excedente de subjetividad al que sólo se puede llegar mientras se opere epistemológicamente desde la disyunción sujeto-objeto y se mantenga como imperativo la búsqueda de la objetividad absoluta.

No obstante la influencia de la teoría de la evolución de las especies (que sitúa al hombre como una emergencia aleatoria) y el desarrollo de la antropología, así como de las ciencias humanas en general (con la crítica del etnocentrismo y el cuestionamiento de un orden natural y universal), más aún, no obstante la importancia del desplazamiento epistemológico implicado en la relatividad y en la física cuántica, el sujeto transcendental se ha mantenido como la única garantía de un orden natural, necesario y universal. ¿Por qué nos persigue el orden natural, necesario y universal —o perseguimos una imagen necesitada de nosotros mismos? Quizá haya una evidencia y un temor: el desplazamiento de la concepción de la ciencia, y del pensamiento en general, nos desplaza a nosotros mismos. Un desplazamiento que parece amenazar como un enfrentamiento con el vacío.

Esta transcendencia moderna de la *res cogitans* —prolongada a través de G. Frege en el Círculo de Viena³⁶— ha convertido al sujeto en productor de hiper-realidad, en un *a priori* que ha permutado su deseo de saber, e incluso de verdad, en poder de hacer realidad; un poder que no deja espacio (consciente) para la alteridad, para la diferencia. Tal y como lo indica J. Baudrillard, el procedimiento cognoscitivo actual consiste en la generación por medio de modelos de un real sin origen ni realidad³⁷. Modelos, estructuras, esquemas, paradigmas...: conceptos-programas o «mapas materiales» que constituyen el espacio de hiperrealidad producido por ese excedente de sujeto surgido desde el momento en que se pensó como la única garantía de universalidad y necesidad. Un sujeto que llegó a pensar que «la Naturaleza parece conocer muy bien» los conceptos elaborados por el sujeto en su propio laboratorio de coheren-

³⁵ TOULMIN, S., *op. cit.*, 60-1.

³⁶ Cfr. TOULMIN, S., *op. cit.*, primera parte.

³⁷ *Simulacres et simulations*, 9-12.

cias incuestionables. La abstracción quedó así relegada, lógicamente, entre los viejos vocablos monumentales de un «pasado ignorante» —de ahí, quizá, el rechazo de este término por parte de K. R. Popper—; el hiperreal lo ha sustituido, porque en su operatividad precedente determina lo real con unas características satisfactorias para el sujeto de objetividad, necesidad y universalidad. El fanatismo de la eficacia de la hiperrealidad (incluso o más en las ciencias humanas: economía, política, antropología, lingüística...) escamotea una vez más la actividad constituyente del sujeto. En esta pangeometrización de las cosas, podemos pensar que «gran parte —si no toda— de nuestra confianza en ella proviene del hecho de que es nuestra propia creación»³⁸. Mayor fidelidad a Platón es imposible. Así lo precisa E. Morin: «... por una paradoja admirable, vemos a los científicos volver ingenuamente al platonismo, es decir, que para ellos la única realidad son las ecuaciones que se aplican a lo real, *pero de ninguna manera lo real al que ellas se aplican*»³⁹. Esta indicación se puede extender, sin ninguna restricción, a las ciencias humanas, ya que pensadores que han influido decisivamente en disciplinas que han logrado un gran desarrollo en los últimos años y al mismo tiempo en la orientación general de la epistemología han operado en esta dinámica. Tal y como lo indica S. Toulmin, el estructuralismo de C. Lévi-Strauss, la epistemología genética de J. Piaget o la gramática generativa de N. Chomski tienen presupuestos kantianos⁴⁰, y sólo son concebibles desde la objetividad de la hiperrealidad.

Esta hiperrealidad producida desde el exceso transcendente del sujeto se ha convertido en el foco de resistencia que, directa o indirectamente, ha desencadenado los acontecimientos discursivos que han dejado como residuo el panorama de la crisis del conocimiento como representación, con la consiguiente desarticulación del presupuesto disyuntivo del sujeto y del objeto. En esta situación, la diferencia, la aleatoriedad, ha emergido de una manera radical: no como una reivindicación aislada, y como tal recuperable, sino como principio de incertidumbre. La aspiración a una objetividad absoluta, sin fisuras, auto-suficiente, ha introducido la diferencia en su propio interior: el sistema es diferente de sí mismo por la incertidumbre que ha engendrado. El sistema auto-suficiente —progresando por simple yuxtaposición de verdades a partir de principios incuestionables— se ha agotado al contaminar de incertidum-

³⁸ TOULMIN, S., *op. cit.*, 38.

³⁹ *Science...*, 65.

⁴⁰ *Op. cit.*, 107-8.

bre sus propias condiciones de posibilidad, al aceptar en sus raíces la inestabilidad, el «ruido»⁴¹.

Nos situamos en una actitud de rastreo, con la exigencia de unos hábitos intelectuales que sólo se pueden dar en la práctica de su descubrimiento, situándonos en el ámbito del problema-límite, intentando asumir el «ruido». Fijemos nuestra atención en el círculo trazado por la epistemología tradicional y en su centro; no para abundar en su crítica, sino para preguntarnos por las condiciones de posibilidad del círculo y de su centro. Preguntémonos por qué el hombre ha pretendido continuamente escamotear su actividad discursiva constituyente de un espacio de objetividad para presentar lo constituido, lo objetivado (ya sea el objeto o el sujeto), como un referente absoluto, neutro, e incluso transcendente al poder humano. Preguntémonos por qué el hombre ha deseado la seguridad.

Estas preguntas podrían ser canalizadas siguiendo las perspectivas analíticas de M. Foucault. En *El orden del discurso* están presentados tres órdenes de exclusión. De ellos, el más fundamental es el de «verdadero y falso». Y Foucault afirma que es de éste del que se ha ocupado con más detenimiento, precisando incluso que de él se derivan los otros dos: el de la prohibición y el de la oposición razón-locura. Ahora bien, Foucault reconoce que ese sistema fundamental de exclusión sólo es comprensible por la raíz que le confiere operatividad: la voluntad de verdad. Una voluntad que «dibuja planos de objetos posibles, observables, medibles, clasificables; una voluntad de saber que imponía al sujeto cognoscente (y de alguna manera antes de cualquier experiencia) una cierta posición, una cierta mirada, y una cierta función»⁴². Una voluntad que precede al sujeto y al objeto, a la naturaleza y a la universalidad, y que Foucault remite fundativamente hasta Platón, y más lejos aún, hasta los bordes de la escritura occidental: Hesíodo. Una voluntad que Foucault pone en relación con el deseo y el poder. Y entre el deseo y el poder se teje el «instinto» más radical de nuestra especie: la necesidad de seguridad. Esta voluntad de verdad —que surge en un horizonte de acusación nietzscheana— divide las cosas, los pensamientos, el deseo..., y se prolonga hasta el abismo de donde surgimos. Con ella tocamos el fundamento de nuestro ser-en-el-mundo. Por eso el análisis —arqueológico u otro— que se limite a la historicidad del problema, así

⁴¹ Cfr. MATURANA, H., *Biology of Cognition*, Univ. of Illinois, 1970; MATURANA, H., y VARELA, F., *Autopoietic Systems*, Univ. de Chile, Santiago de Chile, 1972; FOERSTER, H. VON, «On self-organizing systems and their environments», en *Self-Organizing Systems*, Pergamon, New York, 1960.

⁴² *L'ordre du discours*, 18-9.

rompa las fronteras tradicionales (mito-filosofía, filosofía-ciencia, teoría-práctica...), sólo podrá constatar el ejercicio de la voluntad de verdad en su polimorfismo enmascarador. Pero no llegará a tocar el fundamento, a superar el dintel hacia el que los mismos análisis históricos nos conducen. ¿Qué tiene de particular la verdad —dónde reside su eficacia para asociarse con el deseo y el poder? ¿Constituiría la naturalidad de la verdad un acto de poder sobre el deseo? Aristóteles inicia su *Metafísica* con una afirmación aparentemente banal: «Todos los hombres desean por naturaleza saber...». ¿Qué diferencia existe entre el deseo de saber y la voluntad de verdad —qué le añade la verdad al saber? ¿Nos es necesaria la verdad para saber? Para intentar delimitar las articulaciones básicas de este laberinto, recurramos al maestro fundativo de la voluntad de verdad en la filosofía occidental, Platón⁴³.

El pensamiento de Platón culmina en el *Parménides*. Este diálogo constituye la expresión decisiva de la confluencia de la purificación del sujeto y de la pureza del objeto que Platón había postulado en diálogos como el *Fedón*, el *Banquete*, la *República* o el *Fedro*⁴⁴. Esta confluencia es la obra de la dialéctica, explicitada en la elaboración de las nueve hipótesis que constituyen la parte final del diálogo. No obstante, en vez de detenernos en la consideración de esta extraordinaria «gimnasia», parece más significativo, para la preocupación que nos anima, concentrar nuestra atención en un espacio, en un momento, que marca en la estructura del diálogo la transición de las dificultades de la primera parte a las hipótesis. Ese espacio nos muestra la presencia de un problema-límite y la posibilidad de un vacío que Platón necesita superar para que exista la verdad entrelazando sujeto y objeto por medio de las purificaciones dialécticas.

Platón utiliza la venerable imagen de Parménides como personaje de sus inquietudes para fustigar al joven Sócrates, quien se aferra, con más pasión que discernimiento, a la existencia de las Ideas eternas y paradigmáticas, objetos del conocimiento verdadero. Después de haber desarrollado con su *anti-legei* una crítica aparentemente demoledora de la teoría de las Ideas⁴⁵, Parménides constata la dificultad para defender

⁴³ S. TOULMIN empieza su trabajo sobre *La comprensión humana* indicando la persistencia del platonismo en el pensamiento occidental. Dados los límites de espacio de este análisis, para una reflexión sobre Hesiodo remitimos a LORITE MENA, J., *Du mythe à l'ontologie*, Téqui, París, 1979, Segunda parte, y *El animal paradójico*, 100-101, 426-37.

⁴⁴ Cfr. BRÈS, Y., *La psychologie de Platon*, PUF, París, 1973 (2); JOLY, H., *Le renversement platonicien. Logos, Epitémè*, Polis, Vrin, París, 1972.

⁴⁵ Cfr. LORITE MENA, J., «La tercera dificultad del Parménides y el 'tercer hombre' de Aristóteles», en *Estudios Filosóficos*, XXXI, n. 87 (1982), 281 sigs.

la tesis de las Ideas, así como la incertidumbre en que queda Sócrates ante la imposibilidad manifiesta de demostrar la existencia de objetos que él cree necesarios para el pensamiento. Sócrates se encuentra en una encrucijada decisiva —que ha marcado el pensamiento como problema-límite: entre la necesidad del objeto que fundamente la «cientificidad» del conocimiento y la dificultad para determinar su existencia objetiva. El joven Sócrates ha sido conducido discursivamente hasta el centro de una teoría fundamental: entre el objeto y su objetividad. En esta situación, Parménides plantea un cuestionamiento que permite desentrañar la angustia radical del conocimiento humano —su lastre inquietante y abismal—, hilvanada según las preocupaciones específicas del platonismo. Quizá la verdadera genialidad de Platón (en este punto) resida en haber detectado y explicitado esa dimensión angustiosa del conocimiento humano hasta convertirla en una obsesión personal y en haber conjurado esa inquietante manía en una dirección que —repetiendo la apreciación de S. Toulmin— ha tenido «consecuencias lamentables» para el pensamiento filosófico occidental (ver nota 43). El único filósofo que parece haber vivido con la misma intensidad esa angustia radical del conocimiento humano, su lastre inquietante y abismal, es Nietzsche⁴⁶. La situación vital de Nietzsche es muy semejante a la que refleja el joven Sócrates en ese espacio al que nos referimos en el diálogo *Parménides*. Sólo semejante; ya que Nietzsche asume esa angustia como modo-de-ser: por eso su pensamiento es una constante epifanía de lo inquietante y abismal. Sócrates, el joven Sócrates del *Parménides*, es únicamente un momento del discurrir del platonismo como sistema; el personaje ya es platónico. La aporía que encarna es un espacio artificial (farmacéutico) de Platón para conducir el conocimiento fuera del alcance de la angustia de pensar humanamente. El joven Sócrates es un pretexto platónico para sustituir el abismo por el arquetipo. La misma obsesión vital tuvo conjuros antitéticos y extremados: el arquetipo eterno y el abismo interminable. Quizá Aristóteles, más por su opción anti-platónica que por temor al abismo, llegó a vislumbrar un sendero que sólo se puede construir en la tensión complementaria —y no excluyente— de ambos polos: el acto y la potencia.

Recuperemos ese espacio, ese momento, del pensamiento encarnado artificialmente por Sócrates. Ante su incertidumbre, Parménides le pregunta: «Vayamos al caso, Sócrates (...), que se niega la existencia de dichas Ideas de los seres, considerando todas las dificultades expuestas

⁴⁶ Cfr. GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, París, 1966.

u otras semejantes, y que se niegue la existencia de una Idea definida para cada realidad. Entonces no habrá a dónde dirigir el pensamiento, puesto que no se ha aceptado que la Idea de cada ser tenga una identidad permanente, lo cual sería destruir completamente la fuerza misma de la dialéctica (...). ¿Qué harás, pues, de la filosofía? ¿A dónde podrás volverte si ignoras estas cosas?» (135b6)⁴⁷. A través de la intervención de Parménides, Platón hace un planteamiento radical que establece una perspectiva en la que se va a desarrollar el resto del diálogo: la relación entre pensamiento e Ideas, así como la identificación entre pensamiento y dialéctica. Sabemos que la división platónica de la realidad en dos mundos remonta al *Menón* —probablemente el primer diálogo de la segunda época⁴⁸—. No obstante, la pregunta del *Parménides*: de no haber Ideas, ¿a dónde podrás orientar el pensamiento?, nos permite formular una interrogación que aspira a detectar la inquietud subyacente a todo el dinamismo del platonismo: ¿son las exigencias del pensamiento las que determinan la división de la realidad en dos mundos (Ideas-realidades físicas), o es la división de la realidad la que determina las exigencias del pensamiento? La eficacia del platonismo consiste en haber creado discursivamente un mundo objetivo, que sólo tiene existencia en el interior de ese discurso, y en haberlo presentado con unas características tales (eternidad, perfección, auto-suficiencia...) que permitan (¿o exijan?) aceptarlo como un referente totalmente autónomo del discurso que le confiere existencia objetiva. Ahora bien, si se acepta que ese mundo ideal sólo existe en y por el discurso platónico —y ésta sería nuestra opinión—, entonces la pregunta decisiva sería: ¿cuál es la necesidad que empuja al discurso platónico a «crear» ese mundo objetivo con unas características tan determinantes como la eternidad, la necesidad y la universalidad? Al formular nuestra pregunta en estos términos el horizonte se amplía para desbordar la problemática específica del platonismo —aunque hayamos de reconocer que Platón asumió ese horizonte con una radicalidad única.

Al dividir la realidad en un mundo de Ideas y en un mundo de movimiento, Platón está respondiendo a una exigencia radical del pensamiento: distinguir el cambiante aparecer de las cosas de sus fundamentos causales permanentes, distinguir la variabilidad de la identidad. Pero podemos preguntarnos aún: ¿por qué esta necesidad de lo permanente? Para responder a esta pregunta no basta con tener en cuenta el «deseo de saber», hay que hacer intervenir el «deseo de verdad». Y para pre-

⁴⁷ Cfr. LORITE MENA, J., *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible* (en imprenta), Tercera parte.

⁴⁸ Ver referencias nota 44.

cisar el horizonte de esta pregunta podemos tener en cuenta un índice que se desliza en la orientación del pensamiento propuesta por Parménides a Sócrates: «Entonces no habrá a dónde dirigir el pensamiento, puesto que no se ha aceptado que la Idea de cada ser tenga identidad permanente (...) ¿Qué harás, pues, de la filosofía?» Parece ser que el pensamiento *exige* la existencia de las Ideas. Porque sólo en ese espacio se puede *encontrar* la verdad como necesidad. Las Ideas constituyen un espacio de encuentro; y ese espacio da la *seguridad*. La seguridad del pensamiento frente a la variabilidad no sólo exige la búsqueda de causas fundativas (de esa variabilidad), sino que únicamente adquiere una *satisfacción* cuando ese objeto está delimitado por unas categorías que lo protegen de cualquier aleatoriedad. Platón responde a esta necesidad de seguridad eliminando cualquier contingencia del objeto del conocimiento. Así este objeto es *lo real* por excelencia, el espacio en el cual el pensamiento descansa porque está protegido de la diferencia, de la incertidumbre, de esa angustia que parecía sobrecoger al joven Sócrates.

En esta perspectiva denominar «idealista» a Platón puede inducir a error. Platón —el discurso platónico— es un creador de hiperrealidad, de paradigmas eternos, de mapas mentales universales. En este sentido, Platón es más actual de lo que una referencia estrictamente cronológica permitiría sospechar. En función de la división platónica, lo real es el paradigma de este mundo, su hiper-realidad; y por compensación discriminadora, el mundo del movimiento, el espacio de la diferencia, es marginado como una realidad deficiente, próxima del no-ser, y su conocimiento condenado con el estigma de la sospecha: una opinión. El sujeto es simétricamente sometido a la misma tensión bipolar —que él mismo ha creado, pero que hipostasia en una proyección transubjetiva—: su actividad cognoscitiva será diferenciada según que opere con su parte eterna, con-natural con lo real, o con su parte terrenal, con-natural con la apariencia. Esta división del sujeto y del objeto es llevada por Platón hasta sus últimas consecuencias —justificando así su prolongación en el orden práctico, ético-político.— Tal y como está explicitado en la *República*, el mundo ideal (real) es, al mismo tiempo, el orden «bueno». El orden del ser es el espacio del Bien. Frente a este espacio, el mundo del movimiento representa la limitación del Bien por la aleatoriedad que introduce en su orden la materia. Como diría H. Marcuse a propósito de nuestra época: «En un proceso paradójico, los esfuerzos científicos dirigidos a establecer la rígida objetividad de la naturaleza llevaron a una creciente des-materialización de la naturaleza»⁴⁹.

⁴⁹ «La racionalidad tecnológica...», en BARNES, B., *Estudios sobre sociología...*, 331.

En estas condiciones, el mundo real —hiperreal—, objetivo, no solamente existe, además es «bueno». El pensamiento no opera únicamente en un espacio de realidad, sino también en un espacio ético. El conocimiento del ser es ético; la ignorancia es el mal. Lógicamente, el hombre que se construye en esta tensión óntico-ética es también un hombre hiperreal, un arquetipo, un hombre genérico —o geométrico—, perfectamente dividido en su realidad y en sus funciones, obediente a las estructuras formales, paradigmáticas, y relegando en el espacio que roza el no-ser toda su dimensión aleatoria.

Con este breve y —forzadamente— esquemático panorama del pensamiento platónico a través de un problema álgido, podemos preguntarnos: ¿Qué es anterior, más fundativo, el deseo de verdad o el deseo de seguridad? ¿No será el deseo de verdad la canalización antropogenésica del deseo de seguridad? ¿No será el deseo de verdad la expresión humana de una eliminación del temor a las variables que insatisfacen el deseo de seguridad de nuestra especie? En este encadenamiento interrogativo, la pregunta terminal sería: ¿por qué el deseo de seguridad?

El *Systema Naturae* de Linneo (1735) inaugura un cambio en la noción-de-realidad del hombre que culmina con *El origen de las especies por medio de la selección natural* de Darwin (1859). A partir de ese momento una nueva concepción del hombre se extiende a los medios académicos de las más diversas disciplinas como paradigma válido de comprensión. Así haya divergencias —a veces profundas— entre diferentes tendencias a la hora de explicar determinados procesos, el hombre aparece como una variedad más entre las especies vivientes. Y aunque sus creaciones simbólicas (artísticas, religiosas, políticas, filosóficas, científicas...) lo caractericen de una manera específica, con un orden vital irreductible a las estructuras orgánicas determinadas por los mecanismos de la herencia, lo cierto es que su emergencia sólo puede ser satisfactoriamente explicada como un proceso evolutivo a partir de otras especies⁵⁰. Se podría pensar que la concepción cartesiana del hombre *sub specie aeterna* es desplazada como paradigma, y con ella los presupuestos explicativos de las relaciones cognoscitivas. Esto, sin embargo, sólo es cierto muy parcialmente. La misma parcialidad del alcance de la teoría de la evolución constituye una gran dificultad para comprender el alcance y los fundamentos de la problemática a la que nos enfrenta

⁵⁰ Sobre el substrato evolutivo y la especificidad de la integración de los procesos vitales en nuestra especie, hemos intentado una comprensión filosófica en *El animal paradójico*. Ver AYALA, F. J., *Origen y evolución del hombre*, Alianza, Madrid, 1980 (bibliografía especializada); RUFFIÉ, J., *De la biologie à la culture*, Flammarion, París, 1976.

la epistemología actual. Un problema-límite, como es el caso de la constitución del espacio humano. Dada la disyunción cartesiana entre sujeto y objeto, como presupuesto incuestionado de la integración de conocimientos y, consiguientemente, de la explicación de los procesos, la voluntad de verdad ha operado sobre la teoría de la evolución filtrándola según las aristas de ese orden de disociación. De tal forma que una teoría que, en principio, habría debido cuestionar ese orden, e incluso detectar críticamente el fundamento de la voluntad de verdad, ha sido domesticada por el atavismo cultural de unos presupuestos asumidos inconscientemente como «naturales».

El cambio en la noción-de-realidad aportado por la teoría de la evolución sólo ha sido profundo y amplio en lo que a la reflexión *sobre* el hombre se refiere, en lo que concierne al hombre como objeto. Ya que mientras tanto —mientras el hombre-objeto es analizado, taxonomizado, descrito y catalogado como una especie evolucionada, como un proceso—, el hombre como sujeto, el sujeto epistemológico que ejecuta esos complicados estudios, continúa apoyándose cognoscitivamente en una racionalidad necesaria y universal que no parece haber sido afectada por la teoría que ella misma explica. Como si la evolución sólo involucrase al hombre-objeto (a una cara del espejo, como lo indica el título de un famoso libro de K. Lorenz), y el hombre-sujeto no pudiera cuestionar, por sus mismas exigencias de objetividad, las condiciones de posibilidad de su orden epistemológico a partir de las nuevas luces sobre las condiciones de posibilidad de su emergencia como realidad. El problema es epistémico porque es óptico, porque se trata del ser-en-el-mundo del hombre (en el horizonte del planteamiento heideggeriano), aunque nuestro recorrido histórico nos haya conducido a una inversión coyuntural de los términos: sólo la agudeza de la crisis de la *epistémè* nos ha empujado hasta el problema-límite del ser del hombre. No obstante, el presupuesto disyuntivo cartesiano es tan subrepticamente evidente para la voluntad de verdad, que un pensador como Kant puede considerar las hipótesis de su época sobre la evolución orgánica de las especies en sus *Principios metafísicos de la ciencia natural* al mismo tiempo que, desconfiando de la pertinencia empírica como garantía de exactitud demostrativa, postula la universalidad de los principios racionales y su invariabilidad histórica. ¿A qué nivel situar esta universalidad necesaria: herencia biológica, producto cultural necesario —o simple voluntad de verdad que no puede ser satisfecha, sino con un sujeto proyectado como *especie eterna*? La Idea del Hombre, el paradigma de una Naturaleza Humana, se ha perdido en el proceso mismo del conocimiento de sus

posibilidades de realizar. La seguridad proporcionada por el paradigma se ha diluido en un juego de posibles. O quizá el juego resida en continuar produciendo un paradigma —un hombre-sujeto, una Idea de sí mismo hipostasiada como *la* Racionalidad— donde el hombre pueda depositar su seguridad y eliminar las diferencias. El instinto platónico planea por encima de la variabilidad evolutiva de nuestra especie y de nuestra aleatoriedad cognoscitiva como un fantasma que exige verdades absolutas y objetividades universales. Ya que si no se acepta la existencia de esa objetividad, ¿a dónde podrás volver el pensamiento? Inquietud que se repite como un eco en la reflexión interdisciplinaria de B. Easlea veinticinco siglos más tarde: «¿No es posible ser 'objetivo', ver el mundo 'tal como es'?»⁵¹. ¿De dónde surge esta inquietud, cuál es el fondo que perpetúa estas preguntas no obstante el conocimiento de los cambios de paradigmas científicos y de teorías filosóficas, de mundos humanos —cuál es el vacío que el hombre desea cubrir cuando evita insistentemente el riesgo de la pregunta por su ser, anticipando una respuesta que se impone como «natural»?

La vida —tal y como lo afirman J. von Uexküll, K. Lorenz, F. Jacob, J. Ruffié...— es un proceso cognoscitivo, determinado por las estructuras orgánicas heredadas genéticamente por cada especie. Las cosas se distribuyen en «mundos vitales» según las posibilidades cognoscitivas de cada especie (olfativas, acústicas, visuales, táctiles...). La vida es un proceso hermenéutico cuya eficacia depende estrictamente del orden orgánico del animal. Hay una simetría entre lo posible y lo real garantizada por la univocidad hermenéutica que determina la estructura orgánica: lo posible es sólo lo real-orgánico. En la extensa y aleatoria evolución biológica —con ese «gasto irracional» que supone la extinción de miles de especies— unos grupos arborícolas son sometidos a presiones ecológicas muy complejas (ruptura del equilibrio entre volumen y espacio, retroceso de la zona forestal por la sequía del Mioceno...) ⁵². La respuesta a estas presiones —en un largo proceso que se inicia hace aproximadamente 15-16 millones de años— es la elaboración de un espacio simbólico que se constituye en el nuevo instrumental hermenéutico para hacer de las cosas un mundo humano. Este mundo comienza a ser remotamente posible con el abandono de la vida arborícola y la penetración en la vida sabánica. Esta transición del bosque a la sabana está claramente tematizada en la expresión de K. Lorenz: «el hombre

⁵¹ *La liberación...*, 7.

⁵² Ver LORITE MENA, J., *El animal...*, 115 sigs. (indicaciones bibliográficas).

es un animal de reducción del instinto»⁵³. ¿Cuál es el horizonte vital circunscrito cuando se delimita —o más exactamente: cuando se deslimita— al hombre como un animal que ha reducido su instinto? En primer lugar, la expresión tiene un significado preciso siempre y cuando se le considere contrastivamente con otras especies, ya que tomada en sí misma de una manera absoluta la expresión es ambigua. En segundo lugar, la «reducción del instinto» se refiere a una especie evolucionada, pero su significado no es sólo biológico, sino que por eso mismo, por tratarse de un des-condicionamiento orgánico tan radical, el campo semántico de la expresión se extiende para abarcar todo el quehacer simbólico humano: creencias, valores, conceptos, códigos... Precisemos el deslizamiento y la imbricación de estos aspectos.

Estamos, originariamente, con una especie arborícola, equipada con una estructura orgánica que le permite tener un mundo propio. Un organismo adaptado durante millones de años (± 60) a la braquiación, a una perspectiva arborícola, a distancias verticales y manejables, a una alimentación de flores, frutos y hojas... Un organismo y un mundo simétricos que permiten una hermenéutica unívoca, con un margen mínimo de error. Este animal arborícola es empujado hacia la sabana, entrando en contacto con cosas ante las cuales su organismo no puede operar eficazmente para constituirlas en mundo vital. Se produce así una profunda asimetría entre el ciclo operatorio del individuo y el nuevo espacio, una discontinuidad entre los esquemas interpretativos y las cosas: un «efecto de bordes». Este desajuste, este alarmante vacío de mundo, constituye un momento de crisis de estructura que afecta directamente a la supervivencia y que va a influir decisivamente en la aparición de posibilidades de respuestas no-orgánicas. En esta situación de discernimiento de sí mismo y del mundo es imperativo hacer que las cosas se conviertan en realidades vitales. Pero este movimiento de exploración está condicionado en sus exigencias más radicales, ya que se trata de desaprender las tácticas interpretativas arborícolas para poder aprehender las cosas sabánicas como realidades vitales. La asimetría empieza a ser superada con la «reducción del instinto», con el despojamiento del ciclo operatorio ineficaz en el nuevo espacio. La primera manifestación, y la más fundamental, es la adaptación bípeda. En la expresión de E. Morin, el inadaptado de los bosques se convirtió en el mutante de la sabana⁵⁴.

Esta situación de des-aprendizaje está configurada por dos aspectos

⁵³ *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre*, München, 1965 (seguimos la traducción francesa: *Trois essais sur le comportement animal et humain*, Seuil, París, 1970, 145).

⁵⁴ *Le paradigme perdu...*, 61 sigs.

correlativos. En primer lugar, la fluctuación adaptativa, el des-ajuste hermenéutico, amplía el espacio de los posibles con que se presentan las cosas. Las cosas aparecen, tenuemente, con una aureola de «otramente» en ese vacilamiento entre el ciclo operatorio arborícola que el individuo necesita reducir y unas tácticas interpretativas adecuadas al nuevo espacio que el individuo necesita producir. Entre estas dos necesidades contrapuestas los posibles se liberan: ya no son solamente lo real-orgánico, puesto que el organismo está en una profunda tensión adaptativa para tener una realidad. En segundo lugar, esta fluctuación y esta liberación implican una gran carga de aleatoriedad que pone en peligro la supervivencia del individuo y del grupo. Al disminuir la eficacia de unos esquemas interpretativos arborícolas que permitían rapidez y seguridad en la interpretación de las cosas, la misma liberación de los posibles aumenta masivamente la presencia del error. La Naturaleza parece perder sus rígidos contornos de determinaciones entre la proliferación de los posibles y la aleatoriedad hermenéutica. Esta «reducción del instinto» se manifiesta en la violencia que introduce nuestra especie en la lógica de lo viviente: el *Homo* es la única especie conocida que evoluciona sin especializarse⁵⁵. Con esta ausencia de especialización, la Naturaleza parece expresarse como libertad (como diría Hegel), pero también como error (como diría Nietzsche). Entre la libertad y el error se inscribe el quehacer de una especie a la que «le falta la realización final»⁵⁶. No una realización final biológica —aunque nuestra especie continúa evolucionando imperceptiblemente—, sino una ausencia definitiva y radical de determinación hermenéutica, una imposibilidad especificante para hacer coincidir lo posible con lo real. La «reducción del instinto» y «la falta de realización final» son los dos polos correlativos de una asimetría que jamás podrá ser reajustada, y que por ello mismo permite y condena al hombre a una creatividad incesante en la que intenta unir lo posible y lo real⁵⁷.

No obstante, ese «bajar la guardia» del instinto es posible porque al mismo tiempo se generan compensatoriamente unos hábitos o esquemas de comportamiento que permiten codificar eficazmente ese espacio de posibles, reduciendo así al máximo la aleatoriedad interpretativa por donde se introduciría el error. Estos hábitos, que se insertan entre la proliferación de posibles y la indigencia hermenéutica orgánica, constituyen el

⁵⁵ Cfr. CRUSAFONT PAIRÓ, M., «Dinámica biológica...», en *La Evolución*, 487.

⁵⁶ MORIN, E., *op. cit.*, 105 sigs.

⁵⁷ De una manera significativa, tal y como lo afirma B. EASLEA, «Para Kuhn, el punto nodal de la ciencia normal es que el ajuste entre el paradigma y la realidad nunca es exacto, y este desajuste es el que proporciona a los científicos "enigmas" a solventar» (*La liberación...*, 25).

espacio de un conocimiento que no está determinado —aunque sí posibilitado— orgánicamente. Este es el espacio de un quehacer que será denominado cultura, la condición de posibilidad de la utensiliación, de la verbalización y de la sexualización del mundo⁵⁸. No existe, pues, en sentido estricto, vacío de mundo —ninguna especie lo soportaría vitalmente (y éste será uno de los grandes soportes estructurales de la inercia de los presupuestos culturales)—. Hay un deslizamiento progresivo de las condiciones de posibilidad de mundo, una transferencia de las tácticas interpretativas que delimitan los posibles, un nuevo recinto de seguridad. Este deslizamiento de las posibilidades hermenéuticas es decisivo para la configuración de nuestra especie, y concretamente para la delimitación del problema epistemológico que nos ocupa.

El hombre produce paulatinamente estrategias interpretativas al mismo tiempo que queda inmerso dentro de ellas. La creatividad simbólica, articulada fundativamente alrededor de los utensilios, el lenguaje y la sexualidad, no sólo constituye progresivamente la condición de posibilidad de realidad de las cosas, sino también la condición de posibilidad del hombre mismo: de lo que puede ser o no ser, de lo que puede desear o no, saber o ignorar, decir o callar... Al crear el círculo de su mundo, el hombre se está re-creando a sí mismo. De ahí que se haya podido afirmar —quizá de una manera demasiado tajante— que el hombre cambia de especie cada vez que cambia de utensilio⁵⁹. En efecto, envuelto en sus propias creaciones, la evolución del hombre es más cultural que biológica; nuestra especie evoluciona a través de sus realizaciones objetivas⁶⁰. Creador y prisionero de su propia realidad humana, la exterioridad, la incontaminación, la transcendencia, es más el horizonte de un deseo imposible que un dato adecuado al hecho humano. En el interior de ese círculo se construye una coherencia, una racionalidad, unas relaciones sujeto-objeto, cuyas fronteras, determinaciones y operatividad dependen de los posibles delimitados por ese círculo. De ahí la exactitud inquietante de la afirmación de F. Jacob: «Cada época se caracteriza por el campo de lo posible que definen no sólo las teorías o las creencias vigentes, sino también la naturaleza de los objetos accesibles al análisis, los medios para estudiarlos, la manera de observarlos o de hablar de ellos. La lógica sólo puede actuar dentro de esta zona»⁶¹. El sujeto y el objeto son coaptaciones relacionales en el interior de una zona

⁵⁸ Cfr. LORITE MENA, J., *El animal...*, Segunda y Tercera partes.

⁵⁹ Cfr. RICHARD, G., «L'outil chez l'animal», en *La Recherche*, 52 (1975), 5 sigs.

⁶⁰ Cfr. RUFFIÉ, J., *De la biologie...*, 257-8; O. THIBAUT, en *Le fait féminin*, ed. por E. Sullerot, Fayard, París, 1978, 27.

⁶¹ *La logique...*, 19.

de posibles, determinaciones simbólicas que sólo tienen una naturalidad aprendida.

Así aparece —como la coherencia de los posibles de un círculo— una *naturaleza*; una naturaleza cultural, simbólica, y que como tal es evolutiva. La naturaleza es una codificación estratégica de una zona de posibles. Así el hombre, sin cambiar de especie (biológicamente) ha cambiado, y con frecuencia, de naturaleza, de auto-conciencia de su espacio de posibles: una naturaleza homérica, otra platónica, otra cristiana, otra azteca, otra kantiana, otra hegeliana, otra marxista... En esta sucesión y contraste de espacios de ordenamientos posibles, de objetividades, el hombre ha buscado escapar a la aleatoriedad que le es inherente refugiándose en espacios necesarios-contingentes. Necesarios porque cada uno de ellos ha ofrecido instintos aparentes y realizaciones finales provisionales como si fueran definitivos. Contingentes porque ninguno de ellos ha logrado, ni logrará, que sus tácticas interpretativas hagan coincidir lo posible con lo real —aunque ésta sea la aspiración más profunda—. Y en este resquicio entre lo real y lo posible, en este desajuste permanente pero variable, cada naturaleza estará engendrando sus propias diferencias, su margen de asimetría, su vacío. La evolución nos muestra que el hombre es una variedad más de las especies vivientes, pero también nos fuerza a pensar que la manera de asumir su variación por medio de la desespecialización orgánica la constituye como una especie continuamente variable. No obstante, la inseguridad —la incertidumbre hacia la que nos empuja la ancestral pérdida de unas estrategias interpretativas unívocas, la fluctuación de nuestro mundo, el horror, en fin, a nosotros mismos, al continuo enfrentamiento de la creatividad con el error— hace que la aceptación de la *vero-similitud*, del probabilismo, sea una exigencia demasiado humana para ser asumida. De ahí la voluntad de verdad, el instinto cultural que busca recuperar la simetría que perdimos con nuestra propia evolución orgánica. La voluntad de verdad es la canalización fetichista del deseo de saber hacia la univocidad, la determinación de la estabilidad hermenéutica, la aspiración a establecer instintos y finalidades definitivos. Un acto, pues, de poder supremo, puesto que se extiende hasta los posibles y sus diferencias. Por eso puede afirmar E. Sullerot que «en el estado actual de la ciencia y de la civilización, parece más fácil modificar los hechos de naturaleza que los hechos de cultura»⁶².

JOSÉ LORITE MENA

⁶² Prefacio a *Le fait féminin*, 23.

N.B.: El material de este artículo fue leído como conferencia en el VI Foro Nacional de Filosofía de Colombia, realizado en la Universidad de Antioquia, Medellín, del 26 al 28 de mayo de 1983.

EL AMOR COMO ENERGIA ESENCIAL HUMANIZADORA

I. INTRODUCCIÓN. EL OLVIDO DEL AMOR

Sobre el amor se ha hablado, escrito y discutido mucho desde diversos puntos de vista no siempre suficientemente integradores o globalizadores. La razón de esto último puede encontrarse en que el tema del amor, tan complejo y tan identificado con las tendencias más profundas del hombre, se escapa fácilmente a toda posible racionalización y de ahí que las más de las veces su tratamiento no haya superado los límites de la literatura o del ensayo sugerente. Como observa J. Rof Carballo, «en general puede siempre observarse un cierto recelo o timidez en la mayoría de los pensadores (con la excepción de Platón y de los neoplatónicos) a ocuparse del amor»¹; de ahí que este mismo autor exprese su sorpresa sobre «la escasa importancia concedida al amor en la mayoría de los sistemas filosóficos»². Algo parecido se constata en la misma dimensión de la antropología o psicología: «Hablamos mucho —escribe H. Rudolph Schaffer— de la importancia del amor, pero hasta ahora no hemos encauzado el respeto que nos merece a una investigación seria»³.

Y, sin embargo, el amor está ahí con su presencia y su ausencia, invitando a su comprensión o a su aceptación: «Socialmente —escribe Teilhard de Chardin— se simula ignorarlo [al Amor] en la ciencia, en los negocios, en las asambleas, mientras que, subrepticamente, está en todas partes. Inmenso, omnipresente y siempre insumiso, parece que hayamos terminado por desesperar de comprender y de captar esta fuerza salvaje. Se la deja, pues (y se la siente), correr por todas partes, en nuestra civilización, pidiéndole solamente que nos divierta o que no nos es-

¹ ROF CARBALLO, J., «Sobre la idea del amor en el P. Teilhard de Chardin», en *En torno a Teilhard* (Madrid, Taurus, 1969), p. 41.

² *Ibid.*, p. 43.

³ SCHAFFER, H. RUDOLPH, *Ser madre* (Madrid, Morata, 1979), pp. 133 y s. Cfr. p. 144.

torbe... ¿Es realmente posible que la humanidad siga viviendo y creciendo sin interrogarse con franqueza sobre lo que deja perder de verdad y de fuerza en su increíble poder de amar?»⁴.

A nuestro entender, uno de los factores que contribuyen poderosamente a configurar lo que llamamos la crisis antropológica de nuestro tiempo es precisamente el subdesarrollo en que se encuentra la vivencia o experiencia del amor humano, en su más amplio sentido y en su meollo más auténtico, dentro de un mundo descrito tantas veces como tecnificado y mecanizado, donde prima la competencia, la eficacia y el éxito. En un mundo así, como ya lo intuyó Aldous Huxley en su famosa utopía *Un mundo feliz*, «se tiene el mayor cuidado de preservarse de amar a nadie demasiado», según la formulación bien significativa de Mustafá Mond en su diálogo con el Salvaje⁵. E. Mounier describía ese mundo moderno como «sociedad sin rostro, hecha de hombres sin rostro», en donde se echa de menos la relación interpersonal y crece la soledad: «cada uno vive en sí mismo, en una soledad que se ignora incluso como soledad e ignora la presencia del otro: a lo más, llama 'sus amigos' a algunos dobles de sí mismo, con los que puede satisfacerse y tranquilizarse»⁶. Para Mounier «el mundo moderno es... esa despersonalización masiva»⁷, que Paul Chauchard considera, de manera similar, como típica del mismo: «Lo que caracteriza a nuestra época es el aislamiento del individuo en la multitud. Este individuo sufre una falta de amor y de relaciones humanas, pero no tiene conciencia de ello»⁸. De una manera o de otra, el humanismo raquíutico de hoy «ha renunciado al amor», como afirma por su parte explícitamente María Zambrano⁹ y, sin embargo, el amor es una indigencia fundamental del hombre de nuestros días, a pesar de las «barreras infinitas» con que tropieza¹⁰. De ahí que J. Rof Carballo diga, de manera programática y casi paradójica, que «no es el exceso de libido, sino el miedo al amor la tara principal del ser humano»¹¹.

⁴ TEILHARD DE CHARDIN, P., *La energía humana* (Madrid, Taurus, 1967), p. 35.

⁵ HUXLEY, A., «Un mundo feliz», en HUXLEY, A., *Obras Completas* (Barcelona, José Janés Ed., 1952), p. 372.

⁶ MOUNIER, E., «Manifiesto al servicio del personalismo», en *Obras*, tomo I, 1931-1939 (Barcelona, Laia, 1974), pp. 617 y s.

⁷ MOUNIER, E., «Revolución personalista y comunitaria», en *Obras*, l. c., p. 215.

⁸ CHAUCHARD, P., *Necesitamos amar* (Barcelona, Herder, 1969), p. 71. Cfr. páginas 73 y s., 77 y s.

⁹ ZAMBRANO, M., *Dos fragmentos sobre el amor* (Málaga, Begar, 1982), p. 19.

¹⁰ ZAMBRANO, M., o. c., p. 15.

¹¹ ROF CARBALLO, J., *Biología y Psicoanálisis* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1972), página 523.

II. AMOR Y HUMANIZACIÓN

Lo dicho hasta aquí presupone o pone de manifiesto una distinción antropológica fundamental entre «hominización» y «humanización» o entre proceso «hominizante» y proceso «humanizante», que explica o posibilita el que el hombre, sin dejar de ser hombre, pueda, sin embargo, estar por debajo de su «humanidad», de la humanidad a la que constitutivamente, aunque de manera libre y culturalmente condicionada, tiene¹². Distinción que está implícita, por ejemplo, en la irónica y sugerente afirmación de K. Lorenz de que «el eslabón por tanto tiempo buscado entre el animal y el hombre verdaderamente humano ... *somos nosotros*»¹³; es decir, nuestra época podría estar especialmente configurada por unos hombres que, en su conjunto, no han accedido todavía a su verdadera «humanidad».

Ahora bien, lo que aquí interesa poner de relieve es que el proceso «humanizador» está en estrecha relación con el amor o la energía «amORIZADORA» (en expresión de Teilhard). Así lo han visto acertadamente diversos pensadores desde Max Scheler o Teilhard de Chardin hasta Pierre Garrigues. «La rareza del amor —escribe este último— es a la vez la causa y el efecto de la situación de pseudoántropo en la que todavía nos mantenemos»¹⁴. Por ello para pasar de la situación que podríamos denominar «hominal» a la «humana» es necesario dar entrada en el hombre, en los hombres, al amor, que —como dice Garrigues— «es el único valor que puede —como esencia del hombre— hacer surgir la especie humana..., especie a la que todos serían felices de pertenecer»¹⁵. Garrigues, por su parte, sostiene firmemente que es «condición necesaria y suficiente» para la constitución de dicha humanidad la consideración universal del amor como «esencia del hombre»¹⁶. Pero fue sobre todo

¹² Asumimos así explícitamente la terminología de OSVALDO I. MARTÍNEZ en su fascículo núm. 2, *Hominización-Humanización (Notas)* (Buenos Aires, Talleres Gráficos Fotopan, 1983). JEAN CHATEAU distingue también entre «hominización» y «humanización», prefiriendo este último término al de «socialización» en el contexto del desarrollo infantil: cfr. CHATEAU, JEAN, «¿Qué es la infancia?», en *Tratado de Psicología del niño* (dirig. por H. Gratiot-Alphandéry y R. Zazzo): J. CHATEAU, etcétera, tomo I. *Historia y generalidades* (Madrid, Morata, 1978), pp. 90 y s.

¹³ LORENZ, K., *Sobre la agresión: el pretendido mal* (Madrid, Siglo XXI, 1978), página 253.

¹⁴ GARRIGUES, P., *L'amour même. Essai philosophique* (París, Anthropos, 1981), página 176: «el hombre no es humano, aprende a hacerse humano; aprende a amar...»; PIKAZA, X., *Palabra de amor* (Salamanca, Sígueme, 1983), p. 53. Cfr. la crítica en este contexto, de MAX SCHELER a SPENCER en *Wesen und Formen der Sympathie* (Frankfurt a. M., G. Schulte-Bulmke, 1948), pp. 210 y s.

¹⁵ GARRIGUES, P., o. c., p. 209.

¹⁶ O. c., p. 199. Cfr. o. c., p. 207.

Teilhard de Chardin quien con más insistencia elaboró la visión de una humanidad ascendente hacia la fase suprema de la «noogénesis», cuya característica esencial sería el amor personal y universal y no una mera relación cósmica y despersonalizada; en dicha situación —escribe Teilhard— «ya no habría que temer hormigueros...: no habría habido nunca hormigueros si los termites hubieran podido verdaderamente amarse»¹⁷. Ahora bien, para Teilhard la posibilidad de este amor humano universal depende de la paulatina toma de conciencia entre los hombres de su «aventura y destino comunes», de su común evolución hacia el futuro; de aquí surgirá la «conciencia de cohesión y de convergencia» mutuas: «Para poder amarnos —escribe Teilhard—, ¿no es preciso antes *cambiar de plano*?»¹⁸. Este «cambio de plano», condición de posibilidad del amor universal, que, según Teilhard, empieza ya a producirse entre los hombres, es descrito por él de manera poética y profunda: «Hasta ahora —escribe— los hombres vivían a un tiempo dispersos y cerrados sobre sí mismos, como pasajeros reunidos accidentalmente en la bodega de un navío, del que no sospechaban ni su naturaleza móvil ni su movimiento. Sobre la Tierra que los agrupaba no concebían, pues, nada mejor que hacer que discutir o distraerse. Ahora bien: he aquí que, por suerte o más bien por el efecto normal de la edad, nuestros ojos comienzan a abrirse. Los más osados de nosotros han subido al puente. Han visto el buque que nos llevaba. Han visto la espuma causada por el filo de la proa. Se han dado cuenta de que hay una caldera que había que alimentar y también un timón que dirigir. Y sobre todo han visto flotar las nubes, han olido el perfume de las Islas más allá del círculo del horizonte; no ya la agitación humana sobre el terreno —no la deriva—, sino *el Viaje*... Es inevitable que de esta visión salga *otra* Humanidad, de la que aún no tenemos idea...»¹⁹. En todo caso, esta otra humanidad para Teilhard será, y empieza ya a serlo, una humanidad en la que prevalezca el amor: «Desde hace dos mil años —vuelve a insistir Teilhard— se viene hablando mucho (se ha ironizado bastante) de un amor del género humano. Ahora bien..., ¿no es un amor semejante el que, de derecho y de hecho, asciende y apunta ya en nuestro horizonte? Desde el momento en que, despiertos a la conciencia explícita de la Evolución que los arrastra, los hombres comienzan a mirar todos juntos a una misma cosa hacia adelante, ¿por este mismo hecho no

¹⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P., *La activación de la energía* (Madrid, Taurus, 1967), página 75 (cfr. p. 247). Cfr. también del mismo autor: *La energía humana*, p. 158; *El porvenir del hombre* (Madrid, Taurus, 1967), pp. 149 y s.

¹⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P., *La activación*..., p. 77.

¹⁹ O. c., pp. 76 y s.

empiezan ya a amarse?»²⁰. Esta visión conjunta de amor y evolución, progreso o humanización le permite decir, por ejemplo, a P. Chauchard: «Llegará un día en que la principal enseñanza impartida a los hombres será esta ciencia del amor, esta *agapología prospectiva* al servicio del verdadero progreso humano»²¹.

III. EL AMOR COMO ENERGÍA CÓSMICA

Llegados a este punto, es necesario preguntarse, en un sentido antropológico-filosófico, por la naturaleza o las características fundamentales de la experiencia o de la vivencia del amor. Un prejuicio bastante generalizado, que podríamos denominar «cientificista» u «objetivizante», tiende a ver al hombre exclusivamente como un sujeto capaz de producir una serie de objetos, actos, sentimientos, etc. Uno de estos actos o sentimientos, producidos por el hombre, sería —en nuestro caso— el amor; según el esquema aludido, el amor sería mero producto del hombre y no éste, por el contrario, efecto del amor. Ahora bien, sin querer ver en el amor una entidad abstracta, perteneciente a un mundo ideal pseudo-platónico, la verdad es que la experiencia del amor encaja mejor en un esquema en el que éste sea considerado como una fuerza o energía superior al sujeto amante y que actúa sobre éste, incitándolo o invitándolo a la aceptación o promoción del otro: de ahí incluso la frecuente utilización lingüística de la modalidad pasiva para expresarse a sí mismo el sujeto en su situación amorosa, especialmente en el caso amoroso-erótico. Al calificar el amor, en cuanto origen de actos amorosos (no en cuanto uno de estos actos) como «fuerza» o «energía» no estamos suponiéndola tampoco como algo físico, medible e irresistible para el sujeto, sino en todo caso como algo mediatizado siempre por la cultura y la libertad, ya que —como dice Garrigues— «son las libertades las que crean el amor y, viceversa, el amor no es posible sino entre libertades»²²; él mismo, el amor no es sino «el estar-fuera-de-sí de la libertad»²³. Es, pues, la realidad misma como «buena» (el «bonum» como uno de los transcendentales del ser), especialmente en su manifestación o floración personal, es decir, como Amor (con mayúscula), la que posi-

²⁰ O. c., pp. 118 y s. Cfr. o. c., pp. 22 y s., 96, 119 y s.; *El porvenir del hombre*, p. 191; *La energía humana*, pp. 166 y s. Para X. PIKAZA, la historia es también «el proceso de maduración del hombre en el amor». Cfr. PIKAZA, X., o. c., p. 54.

²¹ CHAUCHARD, P., o. c., p. 20.

²² GARRIGUES, P., o. c., p. 192.

²³ O. c., pp. 175, 192. Cfr. PIKAZA, X., o. c., pp. 55 y s.

bilita e invita a la persona al amor (con minúscula), en cuanto acto concreto.

Por eso dice Agustín, «uno de los hombres —según Ortega— que más hondamente han pensado sobre el amor»²⁴: «mi amor es mi peso: por él soy llevado a donde quiera que soy llevado»²⁵. El amor es para Agustín más propiamente «aquello por lo que amamos» que el acto específico concreto de amor²⁶. Esta visión agustiniana del amor se observa hasta cierto punto todavía en Feuerbach, quien piensa el amor no como una fuerza que «el hombre tiene», sino como elemento fundamentador del propio ser del hombre: «¿Quién es más fuerte? —escribe— ¿el amor o el hombre individual? ¿Tiene el hombre amor o es, más bien, el amor el que tiene al hombre? Cuando el amor mueve a una persona a entregarse a la muerte con alegría por el amado, ¿es esa fuerza superadora de la muerte la propia fuerza individual o es, más bien, la fuerza del amor?»²⁷. Esta «superioridad» o elevación del amor sobre el hombre es la que hace posible que el amor, concretamente el amor sexual, al que se refiere explícitamente en este contexto Max Scheler, tienda no meramente a «reproducir» o «repetir» mecánicamente una entidad o cualidad ya alcanzada, sino a «producir», crear y elevar: «el verdadero amor sexual —escribe Max Scheler— es *fuerza vital creadora*, el eterno adalid y propulsor de la vida noble, que tiende a ir más allá del grado alcanzado hacia una cualidad más elevada»²⁸. O en palabras de Ortega, que acepta la intuición básica de Platón: «el auténtico amor sexual [a diferencia del “instinto” sexual, que, según Ortega, “asegura tal vez, la conservación de la especie, pero no su perfeccionamiento”] es ... una fuerza gigantesca encargada de mejorar la especie»²⁹. Ortega lamenta explícitamente que la reflexión moderna sobre el amor haya perdido ésta su «inspiración cosmológica», esta «faceta cósmica, elemental del amor»³⁰. Pero ha sido precisamente el coetáneo de Ortega, Teilhard,

²⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Estudios sobre el amor* (Madrid, Espasa-Calpe, 1964), página 68.

²⁵ *Confes.* XIII, 9, 10 (PL XXXII, 849).

²⁶ Cfr. *De civ. Dei* XI, XXVIII (PL XLI, 311); Sermo 21, 1-3 (CCL 41, 278). Ver también el análisis de TOMÁS DE AQUINO sobre el acto de amor como «causado» por el bien y, por tanto, como algo «pasivo»: I-IIae, q. 27, a. 1, c.

²⁷ FEUERBACH, L., *Sämtliche Werke* (neu hrsg. von W. Bolin und F. Jodl) (Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Verl. Günther Holzboog, 1959), vol. VI, páginas 3 y s. Cfr. CABADA CASTRO, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach* (Madrid, B. A. C., 1975), p. 46.

²⁸ SCHELER, MAX, *o. c.*, p. 129. Cfr. también *o. c.*, pp. 124, 126 y s., 130 y s., 140.

²⁹ ORTEGA Y GASSET, J., «Amor en Stendhal», en STENDHAL, *Del amor* (Madrid, Alianza, 1973), p. 21. Para M. NÉDONCELLE, «el amor es una voluntad de promoción»; cfr. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (París, Aubier-Montaigne, 1957), p. 15.

³⁰ *Id.*, *o. c.*, p. 22. El discípulo de ORTEGA, J. MARÍAS, critica también la inter-

quien de manera más incisiva, aunque desde presupuestos distintos de los de Ortega, redescubrió el amor como fuerza cósmica universal de la materia, desde sus rudimentos en la molécula hasta el hombre de la noogénesis: «El Amor —dice Teilhard— es la más universal, la más formidable y la más misteriosa de las energías cósmicas»³¹.

IV. EL AMOR COMO DON

La concepción del amor descrita hasta aquí quizá pueda parecer excesivamente especulativa y desligada del análisis antropológico concreto, es decir, del funcionamiento concreto del existir humano. Pero esto no es así. Para confirmación de lo dicho, sería necesario, sin embargo, acercarse a la antropología filosófica, más de lo que viene ocurriendo, a los orígenes mismos del surgir del hombre, tanto en su aspecto filogenético como en el ontogenético. Ya Erikson decía que historiadores y filósofos olvidan que «el hombre nace de una mujer y es criado por ella»³². «¡De qué manera tan poco frecuente —escribe por su parte Martinus J. Langeveld— se encuentra entre los antropólogos filosóficos alguna indicación sobre la importancia del hecho de que el hombre empieza a existir como niño...!»³³. Es casi lo mismo lo que constata Rof Carballo en relación con el mismo hecho: «Los filósofos —dice— han pasado, al menos en las más renombradas concepciones sobre el hombre, en las más famosas antropologías, por encima de esta realidad cardinalísima sin advertirlo»³⁴. Pues bien, al acercarse al fenómeno del surgimiento del hombre, lo primero que se constata es que el hombre únicamente adquiere la capacidad de amar en la medida en que es amado, es decir, en la medida en que de hecho entra en contacto con esa energía activa misteriosa del amor, a

pretación del amor como mero «sentimiento», «afección» o «tendencia», como «un acto o una serie de actos». «El amor es —para MARÍAS— primariamente una *instalación*, en la cual se está y desde la cual se ejecutan actos —entre ellos, los específicamente de amor—...». MARÍAS, J., *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana* (Madrid, Revista de Occidente, 1970), pp. 214 y ss. Cfr. p. 230.

³¹ TEILHARD DE CHARDIN, P., *La energía humana*, p. 35. Cfr. o. c., pp. 35 y s., 79. Cfr. también *El fenómeno humano* (Madrid, Taurus, 1967), pp. 319; *La activación...*, pp. 73 y s., 118 y s. Cfr. ROF CARBALLO, J., «Sobre la idea del amor...», en o. c., pp. 58 y s.

³² ERIKSON, ERIK H., *Infancia y sociedad* (Buenos Aires, Hormé, 1974), páginas 363 y s.

³³ LANGEVELD, MARTINUS J., *Studien zur Anthropologie des Kindes* (Tübingen, Max Niemeyer, 1968), p. 10. Cfr. o. c., pp. 6, 11. Una opinión similar mantiene también H. ROTH. Cfr. DIENELT, K., *Antropología pedagógica* (Madrid, Aguilar, 1980), pp. 104 y s.

³⁴ ROF CARBALLO, J., *Medicina y actividad creadora* (Madrid, Revista de Occidente, 1964), p. 281.

la que nos acabamos de referir, y que está canalizada concretamente por la microcultura familiar, es decir, por una persona o personas que acogen, aman y transmiten cariño: «el amor —escribe H. Rudolph Schaffer— se desarrolla precozmente en la vida, sobre una base de reciprocidad, en la que la experiencia de ser amado por los propios padres fomenta la capacidad de amar en el niño, permitiéndole responder con el mismo sentimiento y, más adelante, transferirlo a otras personas. El hecho de ser amado le permite estar dispuesto para amar, y de no tener esta experiencia, su capacidad se atrofiaría»³⁵. La capacidad de amar es, pues, un don, no un poder autónomo e innato del individuo³⁶; de ahí que Nédoncelle diga que todo amor empieza con una especie de «acción de gracias»³⁷, ya que es una respuesta agradecida y amorosa a un amor anterior, que pudo no haberse dado. A la luz de los estudios más recientes no parece plausible, en este contexto, por tanto, la opinión de Max Scheler, expresada en *Wesen und Formen der Sympathie*, de que tanto el «amor maternal» (de la madre hacia el hijo) como el «amor filial» (del hijo hacia la madre) sean algo instintivo e independiente del desarrollo concreto de la relación madre-hijo³⁸. No sólo el amor de la madre es el que crea o hace surgir al amor filial, es decir, el amor del hijo a la madre (posibilitando de este modo los demás tipos de relación amorosa), sino que ocurre también lo mismo a la inversa: «el niño —en palabras de Ajuriaguerra— es creador de su propia madre... El instinto materno... no (existe) en la persona humana. El instinto materno se va a crear en la relación con el niño. El niño va a ser el creador del instinto materno»³⁹. El amor es una energía, sí, pero una energía inmersa en la cultura de las relaciones humanas, que sólo se anuncia a través de las personas que de hecho la han recibido —también ellas— y aceptado en su existencia, y que después de esta recepción retroactúa —valga la expresión—, por su parte, sobre los mismos donantes.

³⁵ SCHAFER, H. RUDOLPH, o. c., pp. 149 y s. Cfr. también REIK, TH., *El amor visto por un psicólogo* (Buenos Aires, Hormé, 1967), p. 139; ROF CARBALLO, J., *Signos en el horizonte* (Madrid, Prensa Española, 1972), p. 126; ID., *El hombre como encuentro* (Madrid, Alfaguara, 1973), pp. 321 y s.

³⁶ Cfr. REIK, TH., o. c., p. 15: «El amor no es innato y primario». Cfr. también SCHAFER, H. RUDOLPH, o. c., pp. 151, 155.

³⁷ NÉDONCELLE, M., o. c., p. 28.

³⁸ Cfr. SCHELER, MAX, o. c., pp. 117, 185 y s., 208 y s.

³⁹ DE AJURIAGUERRA, JULIÁN, *Primera infancia* (Madrid, Instituto de Ciencias del Hombre, 1978), pp. 55 y s. Cfr. también, entre otros, ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, pp. 178 y s.; KITZINGER, SHEILA, *Frauen als Mütter. Mutterschaft in verschiedenen Kulturen* (München, Kösel, 1980), pp. 186-188; BADINTER, E., *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX* (Barcelona, Paidós/Pomare, 1981), pp. 68 y ss. Son ya significativas a este respecto las conocidas experiencias de Harlow con monos rhesus en aislamiento.

V. LA INDIGENCIA PRIMORDIAL HUMANA DEL AMOR

La transcendencia e importancia fundamental que para el hombre tiene el amor y, al mismo tiempo, su aleatoriedad, contingencia o gratuidad son algo que está estrechamente ligado con el hecho de que cada persona comienza su existencia en el mundo en una situación extremadamente menesterosa e indigente. Mucho ha tardado la humanidad en reconocer plenamente este hecho y opinamos que, desde el punto de vista teórico, todavía no se han sacado todas las consecuencias. Todavía a comienzos de este siglo, en 1915, moría prácticamente la totalidad de los niños menores de dos años acogidos en instituciones de uno de los países más adelantados del mundo⁴⁰. Y, sin embargo, lo que en época reciente se denominaría «hospitalismo»⁴¹, es decir, el deterioro profundo psicosomático del niño como consecuencia de la privación afectiva, ya había sido descubierto de hecho en el siglo XIII por Salimbeni, el cronista franciscano del emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Federico II: su intento de descubrir —como es conocido— qué lengua hablarían unos niños, a quienes nunca se les dirigiera la palabra, terminó, no meramente con la no-adquisición de lenguaje alguno —como sería fácil de predecir—, sino con la muerte física de todos los niños. «Su pesquisa fue vana —comenta Salimbeni—, porque todos los niños murieron. Ya que no podían vivir —añade significativamente el cronista— sin caricias, sin los rostros alegres y las palabras de amor de sus nodrizas»⁴². Y no deja de ser al menos una curiosa coincidencia el hecho de que el contemporáneo de Salimbeni, Tomás de Aquino, haya hablado ya entonces de un segundo «útero espiritual» (anticipo de lo que A. Portmann, bien avanzado ya el siglo XX, llamaría «útero social»), necesario al hombre para su constitución como tal⁴³. A. Portmann, el zoólogo de Basilea, ha sido, en efecto, quien ha puesto de manifiesto el «premature parto fisiológico» del hombre, la prolongación «extrauterina» de su gestación biológico-cultural en el «útero social» durante un año entero, etc.⁴⁴. El hombre es

⁴⁰ Cfr. datos más concretos al respecto en MONTAGU, A., *Qué es el hombre* (Buenos Aires, Paidós, 1969), p. 61, n. 34. Cfr. también *Erziehung in früher Kindheit* (hrsg. v. G. Bittner und E. Schmid-Cords) (München, Piper, 1973), pp. 77 y s.

⁴¹ Cfr. el capítulo XII de la clásica obra de SPITZ, R. A., *El primer año de vida del niño* (Madrid, Aguilar, 1970), pp. 108-113.

⁴² Cfr. ROF CARBALLO, J., *Biología y Psicoanálisis*, p. 182.

⁴³ S. Th. II-IIae, q. X, a.X, c.: «[filius] ... postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spiritali utero...».

⁴⁴ Cfr. PORTMANN, A., *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* (Basel, Schwabe, 1969); ID., *Das Ursprungsproblem*: Eranos-Jahrbuch XV (1947), página 30. S. KITZINGER alude a que los Ndembu, una tribu de Zambia, llaman

así un «ser incompleto»⁴⁵, «sietemesino» —en expresión de Rof Carballo⁴⁶—, que depende absolutamente en su existencia toda (biológico-cultural) del cuidado y del amor de una persona, que a su vez había recibido previamente de otra anterior un comportamiento similar: «Invalidez extrema y su correspondencia, la ternura se funden y mezclan», dice Rof Carballo (*ibid.*), en este fenómeno hominizador primordial. Ternura que ha de manifestarse incluso en algo aparentemente tan superficial y sin importancia como es la caricia, el contacto piel a piel. No sin razón decía Paul Valéry que «la piel es lo más profundo del hombre». ¡Qué contraste entre el equivocado apriorismo de Kant, tan entusiasta del deber como alérgico al amor, cuando criticaba explícitamente el cariño y las caricias proporcionados a sus hijos por la gente «vulgar»⁴⁷ —según decía— y los recientes estudios del antropólogo A. Montagu, que ha puesto de relieve la necesidad psicosomática de la caricia para la cría humana en las más diversas culturas, en continuidad lineal con la necesidad de lameteo de las crías de los mamíferos (con excepción de los monos antropoides) en orden a un buen funcionamiento fisiológico y a una adecuada vinculación madre-cría!⁴⁸ La nueva persona humana va surgiendo poco a poco a través de la caricia, la mirada y la sonrisa de una persona que ama: no deja de ser significativo, a este respecto, el dato aducido por H. R. Schaffer de que la visión del niño esté enfocada precisamente a una distancia de unas ocho pulgadas, es decir, la distancia existente entre los ojos del niño y el rostro de la madre, hacia el que dirige el niño preferentemente la mirada durante la toma de alimento⁴⁹. Y es que la vivencia más primaria, fundamental y fundamentante del hombre es, efectivamente, el encuentro, en los albores del existir, con

«placenta» al paño con que el niño es sujetado a la espalda de la madre. Cfr. KITZINGER, S., *o. c.*, p. 197.

⁴⁵ PORTMANN, A., *Das Ursprungsproblem*, I. c., p. 27.

⁴⁶ ROF CARBALLO, J., *Rebelión y futuro* (Madrid, Taurus, 1970), pp. 217 y s.

⁴⁷ Cfr. KANT, I., «Ueber Pädagogik», en KANT, I., *Werke in zehn Bänden* (hrsg. v. W. Weischedel) (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), Bd. 10, pp. 717 y s. (cfr. p. 723). Cfr. CABADA CASTRO, M., *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas* (Madrid, Ed. Universidad Pontificia Comillas, 1980), pp. 143-148, 177-182.

⁴⁸ Cfr. MONTAGU, A., *La dirección del desarrollo humano* (Madrid, Tecnos, 1975), pp. 112-119, 226 y s.; ID., *El sentido del tacto. Comunicación humana a través de la piel* (Madrid, Aguilar, 1981), pp. 14-17, 31 y s., 41 y s., 240. Cfr. también EIBL-EIBESFELDT, IR., *Amor y odio. Historia natural de las pautas elementales de comportamiento* (México, Siglo XXI, 1972), pp. 106 y s.

⁴⁹ SCHAFER, H. R., *El desarrollo de la sociabilidad* (Madrid, Pablo del Río-Ed., 1979), p. 44, cfr. también pp. 57, 81 y ss., 125. Cfr. además BOWLBY, JOHN, *Cuidado maternal y amor* (México, F.C.E., 1972), p. 211; ID., *El vínculo afectivo* (Buenos Aires, Paidós, 1976), p. 301; HASSENSTEIN, B., *Biología del comportamiento infantil* (México, Siglo XXI, 1979), pp. 50, 75.

un rostro humano, con una persona, que acoge y acepta, es decir, que transmite amor⁵⁰.

Para nuestro propósito es, por otra parte, de gran interés la reciente superación por parte de destacados etólogos y psicólogos de la llamada hipótesis del «impulso secundario» de la sociabilidad humana: gran parte de la escuela psicoanalítica, con Freud a la cabeza, sostenían, en efecto, que la cría humana se socializaba, es decir, concretamente, se vinculaba a su madre, por su dependencia alimenticia o nutritiva de ella; en definitiva, el amor humano procedería de un interés material, objetivo-cósico, y no sería, por tanto, una relación personal primaria; de ahí la denominación de «impulso secundario». Pues bien, tanto H. F. Harlow (con sus famosos experimentos con monos rhesus recién nacidos, que se adherían casi constantemente al muñeco-madre de felpa, a pesar de que nunca les proporcionaba alimento, mientras que al muñeco-madre de alambre, que sí se lo proporcionaba, sólo se dirigían cuanto tenían hambre), como Ir. Eibl-Eibesfeldt, J. Bowlby o H. R. Schaffer han demostrado que la relación amorosa primera del hombre es una relación primordial, buscada y deseada por sí misma, no en función, por tanto, de la alimentación. Como dice gráficamente Schaffer, el amor a la madre no es «el amor a la despensa»⁵¹; y por lo mismo Bowlby, para describir esta relación primordial humana, prefiere utilizar la expresión «apego» o «vínculo afectivo» a la de «dependencia», expresión que hace referencia a la superada hipótesis del «impulso secundario»⁵². El amor, pues, es algo existencialmente apetecido en sí mismo y por sí mismo mucho antes de que se pueda hablar estrictamente de un sujeto, de un «yo», que pueda tomar una decisión al respecto; es, más bien, esa recepción de amor la que va a posibilitar el surgimiento de la personalidad individual, del «yo». Por eso se empieza ya a superar también hoy día, gracias, sobre todo, a los estudios de M. Balint, la concepción psicoanalítica de un «narcisismo primario» humano, que no está en consonancia con los hechos: «el narcisismo primario —escribe Balint— no es un hecho de observación, sino una hipótesis fundada sobre una extrapolación teóri-

⁵⁰ SPITZ había observado ya que en el infante humano la percepción «personal» precede a la «cósica»: «Después de haber adquirido conocimiento del rostro humano, transcurrirán dos meses antes de que el niño consiga reconocer el biberón, esa cosa que se le enseña varias veces al día, que maneja diariamente durante largos períodos y que asocia con el alimento». SPITZ, R. A., *El primer año de vida del niño*, p. 45.

⁵¹ SCHAFFER, H. R., *El desarrollo de la sociabilidad*, pp. 129 y s.

⁵² BOWLBY, J., *El vínculo afectivo*, pp. 254 y s. Cfr. también BOWLBY, J., o. c., pp. 236-245, 276 y s., 302 y s., 342-346, 389-396, 402 y s.; SCHAFFER, H. R., *El desarrollo de la sociabilidad*, pp. 37-41, 166-168; Id., *Ser madre*, pp. 28-30; EIBL-EIBESFELDT, IR., *Amor y odio...*, pp. 140, 193 y s.

ca»⁵³. Lo primario en el hombre, según Balint, no es el narcisismo, sino el amor, el amor «pasivo», el ser-amado el hombre en sus comienzos por la persona tutelar; sólo si esto no ocurre, surge el «narcisismo», como reacción consecuencia (y no, por tanto, como comportamiento primario) a la interrupción de la conexión con la energía fundamentante del amor⁵⁴.

VI. AMOR Y ODOIO O AGRESIVIDAD

Fue precisamente de su concepción narcisística primaria del hombre, de la que al menos inicialmente (1915) dedujo Freud que «el odio es... más antiguo que el amor»⁵⁵. En *Más allá del principio del placer* (1920) la antropología freudiana coloca ya explícitamente al lado del Eros el «instinto de muerte»⁵⁶, del cual el «instinto de agresión» sería «el descendiente y principal representante», llegando a convertirse así la «tendencia agresiva» en «una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano»⁵⁷, que «regía —según Freud— casi sin restricciones en épocas primitivas»⁵⁸. En efecto, para Freud los hombres primitivos eran «una horda de asesinos»⁵⁹, que ni siquiera resistía el parangón con el animal: el hombre primitivo era «más cruel y más perverso que otros animales. Se complacía en matar, considerándolo como cosa natural. No tenemos por qué atribuirle —llega a añadir Freud— el instinto que impide a otros animales matar a seres de su misma especie y devorarlos»⁶⁰. Coherente con esta toma de posición teórica, Freud tiende lógicamente

⁵³ BALINT, MICHAEL, *Amour primaire et technique psychoanalytique* (París, Payot, 1972), p. 105.

⁵⁴ Cfr. BALINT, M., o. c., pp. 63-66, 100, 106 y s. Cfr. también HOFFMEISTER, MANON, «Michael Balints Beitrag zur Theorie und Technik der Psychoanalyse», en *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Zürich, Kindler, 1976ss), Bd. III, páginas 256, 261 y ss., 266 y s. 270, 274 y s.; FAURE, FRANCK, *La doctrine de Michaël Balint* (París, Payot, 1978), pp. 128, 138; BOWLBY, J., *El vínculo afectivo*, páginas 397 y s.; REIK, TH., *El amor visto por un psicólogo*, pp. 34 y s., 37-40. Sobre la correcta interpretación del «egocentrismo» de PIAGET, cfr. BOWLBY, J., *El vínculo afectivo*, pp. 383 y s.; FETZ, RETO L., *Naturdenken beim Kind und bei Aristoteles. Fragen einer genetischen Ontologie*: Tijdschrift voor Filosofie 44 (1982) 481 y ss.

⁵⁵ FREUD, S., «Los instintos y sus destinos», en *Obras Completas* (Madrid, Biblioteca Nueva, 1973), p. 2051.

⁵⁶ Cfr. la constatación a este respecto del propio FREUD en «El malestar en la cultura», en FREUD, S., *Obras Completas*, p. 3050.

⁵⁷ FREUD, S., o. c., p. 3052.

⁵⁸ ID., o. c., p. 3047. Cfr. a este respecto la carta de FREUD a EINSTEIN, en: MEGARGE, EDWIN I., y HOKANSON, JACK E., *Dinámica de la agresión* (México, Trillas, 1976), pp. 26 y s.

⁵⁹ FREUD, S., *Obras Completas* (Madrid, Biblioteca Nueva, 1973), p. 2115.

⁶⁰ ID., o. c., p. 2112.

a desconfiar de la existencia de pueblos ágrafos actuales no agresivos⁶¹, de cuya realidad había, por lo demás, constancia ya en época del propio Freud. No es difícil prever lo que, en estos supuestos, pensará Freud sobre el amor. Su propia concepción sobre el amor se puede entrever con claridad a través de su crítica al mandamiento «Amarás al prójimo como a ti mismo» en *El malestar en la cultura*: dicho precepto es —según Freud— «irrealizable»⁶², «contrario y antagónico a la primitiva naturaleza humana»⁶³, ya que —y esto es especialmente iluminador— el hombre para Freud no es —según sus propias palabras— «una criatura... necesitada de amor»⁶⁴. Es vano querer encontrar en Freud vestigio alguno de una concepción del amor como energía fundamentante y posibilitadora de la persona humana en su totalidad; el amor viene a ser en él, por el contrario, como un resorte energético limitado, de tipo meramente pragmático, que se ha de utilizar con mesura y según las propias conveniencias; es decir, el amor ha de ser esencialmente «discriminador», ya que «no todos los seres humanos —según Freud— merecen ser amados»⁶⁵.

⁶¹ Cfr. la aludida carta de FREUD a EINSTEIN en *l. c.*, p. 32: «Se nos ha dicho que en ciertas regiones felices de la tierra, donde la naturaleza suministra en abundancia todo lo que el hombre necesita, existen razas cuya vida transcurre en la tranquilidad y que no conocen ni la compulsión ni la agresividad. Dificilmente puedo creerlo y me alegraría oír más acerca de esos seres afortunados.» En amplios círculos de la escuela psicoanalítica persiste todavía el esquema de Freud de la dualidad y coexistencia en el hombre de los instintos del Eros o amor y del odio o agresión. Cfr., por ejemplo, KLEIN, M., «Amor, culpa y reparación», en KLEIN, M., *Obras Completas*, vol. VI (Buenos Aires, Paidós-Hormé, 1980), pp. 135, 137; RIVIÈRE, JOAN, «Odio, voracidad y agresión», en KLEIN, M., *l. c.*, pp. 106 y s., 132. Cfr. STORR, A., *La agresividad humana* (Madrid, Alianza, 1979), pp. 28 y ss.

⁶² FREUD, S., *Obras Completas* (Madrid, Biblioteca Nueva, 1973), p. 3066.

⁶³ *Id.*, *o. c.*, p. 3046.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Id.*, *o. c.*, p. 3040, cfr. pp. 3044 y s. E. FROMM ha criticado acertadamente la concepción del amor de Freud como inserta en el marco de referencia de la ética burguesa decimonónica, que se basa en el «principio de la ganancia» y en el «principio patriarcal en contraste con el matriarcal del amor sin condiciones ni merecimientos...». Cfr. FROMM, E., *Anatomía de la destructividad humana* (Siglo XXI, 1975), pp. 439 y s., n. 9. Una actitud estructuralmente similar a la de Freud, aunque basada en unos presupuestos teórico-tácticos distintos, es la adoptada por el marxismo. Ya Engels había criticado el amor universal de Feuerbach, calificándolo irónicamente como «el hada maravillosa que ayuda a vencer siempre y en todas partes las dificultades de la vida práctica; y esto en una sociedad dividida en clases, con intereses diametralmente opuestos...». Cfr. ENGELS, F., «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en MARX, C., y ENGELS, F., *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos* (México, Grijalbo, 1970), pp. 53 y s. Cfr. CABADA CASTRO, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, pp. 42-53, 183 y s. De aquí que en el marxismo hay o debe haber unión (o amor) en la propia clase (la clase obrera), pero dentro de un contexto más general de «lucha» de clases. Por eso, en el plano teórico E. BROCH mantiene todavía que el amor tiene que tener un «polo de odio» ('Hasspol') con-

Un esquema teórico similar al de Freud, pero construido desde presupuestos distintos, es presentado posteriormente, en relación con el lugar del amor en el hombre, por la etología. También aquí impera el dualismo y la coexistencia de amor y agresividad: «No hay amor sin agresividad...», escribe en este sentido, por ejemplo, K. Lorenz⁶⁶. Tanto en la historia general de la humanidad, como en la particular de cada persona humana, el odio y la agresión poseen de este modo una entidad autónoma, natural e instintiva, más antigua y primordial que el amor.

Contra estas teorías importantes antropólogos han demostrado, sin embargo, convincentemente que el fenómeno humano de la agresión y de la guerra es un fenómeno relativamente reciente en la evolución de la humanidad, más propio del Neolítico que del Paleolítico, en función más bien, por tanto, del paso del hombre cazador y recolector al hombre agricultor, con las importantes mutaciones de tipo social que ello lleva consigo. La agresión «destructiva» (en formulación de Fromm) tiene, por tanto, esencialmente razones culturales (de muy diverso tipo) y no naturales o instintivas⁶⁷. Es más, la actitud de agresividad «destruc-

creto, es decir, debe ser «partidista», no universal: BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1959), p. 318. Es lo mismo que sostiene Mao Tse-Tung, por ejemplo, en el plano de la estrategia política, al criticar un «amor por encima de las clases», argumentando que «en una sociedad de clases no puede haber más que amor de clase». Cfr. *Sobre la religión II* (ed. preparada por Hugo Assmann-Reyes Mate) (Salamanca, Sígueme, 1975), p. 674.

⁶⁶ LORENZ, K., *Sobre la agresión: el pretendido mal* (Madrid, Siglo XXI, 1978), p. 238, cfr. también pp. 239 y s., 263 y s. E. FROMM considera esta afirmación de LORENZ «sin ninguna prueba en su apoyo en lo relativo al amor humano». Cfr. FROMM, E., *o. c.*, p. 40.

⁶⁷ Cfr. WRIGHT, Q., *A Study of War* (University of Chicago Press, 1965); FROMM, E., *Anatomía...*, pp. 18 y s., 34 y s., 146 y s., 158 y s., 172-188, 215-220; MONTAGU, A., *La naturaleza de la agresividad humana* (Madrid, Alianza, 1978), páginas 98-105; LEAKEY, RICHARD E., y LEWIN, ROGER, *Los orígenes del hombre* (Madrid, Aguilar, 1980), pp. 96, 176 y s., 208, 212-224, 248 y s.; MELOTTI, U., *El hombre entre la naturaleza y la historia. La dialéctica de los orígenes* (Barcelona, Península/Edicions 62, 1981), pp. 389 y ss., 395 y ss., n. 279. Este último autor presenta, sin embargo, en esta misma obra una nueva hipótesis sobre el origen de la agresividad humana, que no nos parece convincente. Según MELOTTI, nuestros antepasados, al pasar a la práctica sistemática de la caza y emerger así del mundo antropoideo (los antropoides no son animales depredadores), «tuvieron que recurrir, para esos fines interespecíficos, al potencial de agresividad intraespecífica presente en todos los primates... Cuando, al acabar la era glacial (hace unos 10.000 años), la época de la caza mayor terminó definitivamente en gran parte del mundo entonces habitado, los hombres perdieron el principal medio para la descarga interespecífica de la agresividad que habían ido desarrollando, y ésta, ya intraespecífica en sus orígenes, volvió a orientarse hacia sus objetivos iniciales: los individuos de la propia especie» (*o. c.*, pp. 392 y ss.). En primer lugar, la sociedad humana parece haber surgido —como señala M. D. SAHLINS, a quien el propio MELOTTI alude (*o. c.*, pp. 390 y s., n. 273)— no precisamente en continuidad lineal con el comportamiento agresivo intraespecífico, de «competencia brutal», etc., de los primates, sino superando y «trastornando la naturaleza de los primates». Por otra parte, no parece factible el paso —propuesto por el

tiva» o de odio está en el fondo posibilitada por el hecho antropológico primario de que el hombre es un ser que surge del amor y tiene, por tanto, con el amor una relación básica y fundamental. A este respecto es iluminador lo que ya decía Max Scheler: «Odio y amor son..., ciertamente, comportamientos emocionales opuestos..., pero no son, sin embargo, modos de comportamiento de raíz independiente. Nuestro corazón está primariamente hecho para amar, no para odiar. El odio es tan sólo una reacción contra alguna forma de amor falso. No es cierto lo que tantas veces se dice...: el que no puede odiar tampoco puede amar. Lo exacto es más bien lo contrario: el que no puede amar no puede odiar»⁶⁸. Y por eso para Max Scheler «todo acto de odio se halla fundado en un acto de amor sin el cual carecería aquél de sentido»⁶⁹. Como decíamos anteriormente, en el campo de la psicología y gracias sobre todo a los estudios de M. Balint, se intenta desde diverso frentes superar la concepción freudiana de un instinto específico y autónomo de muerte o de odio. Para Balint el odio es de «naturaleza secundaria» comparado con el amor⁷⁰. El odio es resultado o consecuencia de un amor real

autor— de la supuesta agresividad intraespecífica a la interespecífica y de ésta de nuevo a la intraespecífica. Ambos tipos de agresividad son netamente diferentes. Como escribe EIBL-EIBESFELDT: «Ya en los movimientos se diferencia mucho la agresión intraespecífica de la interespecífica: una gata que ataca a un ratón se conduce de modo muy distinto que cuando ataca a una rival» (EIBL-EIBESFELDT, Ir., *Amor y odio*, p. 60). Cfr. también FROMM, E., *Anatomía...*, p. 110: «No sólo tiene el comportamiento depredador su propio subestrato neurofisiológico, distinto del de la agresión defensiva, sino que el comportamiento en sí es diferente.» Sobre el significado de la agresión «defensiva» en FROMM, cfr. *o. c.*, páginas 18 y s., 107 y ss. MELOTTI, sin embargo, tiende a relativizar dicha diferencia (cfr. *o. c.*, pp. 393 y s., n. 278), indicando que la agresión interespecífica propiamente humana, la caza, es «bastante más agresiva que la actividad depredadora de los carnívoros (piénsese en el placer de matar que aún hoy se manifiesta en ciertos cazadores "deportivos"...» (*o. c.*, p. 393). A esto habría que decir lo que ya FROMM puso de relieve contra S. L. WASHBURN: «La idea de que la caza produce el placer de la tortura es una afirmación no justificada y poco plausible. Los cazadores, en general, no gozan con el sufrimiento del animal y la verdad es que un sádico que gozara con la tortura sería un mal cazador...» (FROMM, E., *Anatomía...*, p. 141). «La interpretación de que el placer de la caza es el placer de matar y no el de la destreza —añade agudamente FROMM— denota la persona de nuestra época, para quien lo único que cuenta es el *resultado* de un esfuerzo, en este caso la muerte, y no el proceso en sí» (*o. c.*, p. 143).

⁶⁸ SCHELER, MAX, «Ordo Amoris», en SCHELER, MAX, *Muerte y Supervivencia*, «Ordo Amoris» (Madrid, Revista de Occidente, 1934), p. 158.

⁶⁹ SCHELER, MAX, *o. c.*, p. 156.

⁷⁰ BALINT, M., *o. c.*, p. 152 (cfr. pp. 151 y s.). Pone de relieve a continuación BALINT la trascendencia teórica de esta tesis para la psicología: «Si el odio se manifiesta como de naturaleza secundaria comparado con el amor, entonces muy probablemente el estatuto de la pulsión de muerte deberá también ser cuidadosamente reexaminado y con él la hipótesis teórica de la agresividad primaria, del sadismo primario, del narcisismo primario y, sin duda, muchas más» (*o. c.*, p. 152). Por su parte, BALINT afirma no haber observado jamás a una persona «congénitamente mala o malvada» (cfr. *o. c.*, pp. 62 y s.).

o esperado e imaginado que deja de ser tal y, a la vez, expresión violenta de su necesidad y de su búsqueda. Como dice A. Montagu: «el odio es el amor frustrado. La agresión no es más que una técnica o modo de buscar amor»⁷¹. En este sentido, y más allá de cualquier valoración ética, por su relación con el amor, como señal de su privación y como protesta contra la misma, el odio podría considerarse, desde un punto de vista antropológico básico, como una defensa velada o paradójica del amor por parte del que odia contra los que, al menos desde la vivencia subjetiva del que odia, combaten o niegan en su comportamiento el amor. A este respecto decía también justamente Max Scheler: «El odio es..., siempre y en todas partes, una rebelión de nuestro corazón contra la vulneración del *ordo amoris*, lo mismo tratándose de una débil excitación al odio en nuestro corazón individual que tratándose de violentas revoluciones de odio como fenómeno de masa, extendido sobre la tierra y dirigido contra las capas directoras»⁷². Por otra parte, dado que no es posible amar (activamente) si no se ha recibido amor (amor como «pasión»), el comportamiento de odio, es decir, de no-amor (activo) puede tener su origen, no precisamente en la persona que odia, sino en su contexto personal y social: «no es lícito concluir—decía también Max Scheler— que el odio sea necesariamente una culpa personal en el sentido de una culpa del que odia. El trastorno en el orden del amor por el cual A odia, no es preciso que haya sido llevado a cabo y producido previamente por A. Puede haberlo sido también por B, C, D, etc., o también por agrupaciones a las que pertenece A»⁷³. Hasta aquí, pues, como se ve, el odio tiene un componente implícito de protesta contra la privación de amor y es, por tanto, en este sentido, contra lo que a primera vista pudiera parecer, una aceptación y una defensa del amor.

A parte de lo dicho, es importante tener en cuenta que el fenómeno del odio o de la destructividad está en íntima relación con el hecho de ser el hombre un ser cultural, es decir, un ser que depende, en su comportamiento social, más de sus simbolizaciones culturales que de su dotación instintiva. A este propósito escribe acertadamente E. Fromm: «Precisamente por tener el hombre un bagaje instintivo mucho menor que cualquier otro animal no reconoce ni identifica tan fácilmente como

⁷¹ MONTAGU, A., *Qué es el hombre*, p. 100. Cfr. también MONTAGU, A., *La naturaleza de la agresividad humana*, p. 257; BOWLBY, J., *La separación afectiva* (Buenos Aires, Paidós, 1976), pp. 270-275, 278-281; ROF CARBALLO, J., *Violencia y ternura* (Madrid, Prensa Española, 1967), pp. 115-121, 244; ID., *Rebelión y futuro* (Madrid, Taurus, 1970), p. 244.

⁷² SCHELER, MAX, «Ordo Amoris», en *o. c.*, p. 160.

⁷³ SCHELER, MAX, *o. c.*, p. 159.

los animales a sus conespecíficos. Para él determinan quién es conespecífico y quién no el lenguaje diferente, las costumbres, la vestimenta y otros criterios que percibe la mente, no los instintos, y todo grupo que resulta ligeramente diferente se entiende que no participa de su misma humanidad. De ahí la paradoja de que el hombre, precisamente por no tener el bagaje instintivo, tampoco tiene la conciencia de la identidad de su especie y para él el extranjero o extraño es como si perteneciera a otra especie. En una palabra: *es la índole de humanidad del hombre la que lo hace tan inhumano*⁷⁴. Es decir, para el hombre, ser cultural, la humanidad no es tanto un conjunto de seres unidos entre sí por una afinidad genético-biológica percibida de una manera instintiva o espontánea, sino un ideal cultural a realizar, un hogar de acogimiento que se va construyendo poco a poco, en la medida en que los vínculos de las mutuas relaciones se fortalecen y multiplican: «con el proceso de la evolución social y cultural —dice Fromm— ha ido aumentando el número de las personas que se aceptan como seres humanos»⁷⁵. Pero, junto a este proceso innegable, coexiste, en el mundo moderno, una mayor posibilidad de manipulación social (disimulada e inadvertida la mayor parte de las veces) de la pertenencia o no-pertenencia, en el sentido indicado, a la especie humana, con las consecuencias desastrosas que de ahí se pueden derivar: «casi parece una regla —dice también Fromm— que cuando uno desea hacer más fácil para su bando la eliminación de seres humanos del otro inculque en sus propios soldados la idea de que los que se trata de suprimir no son personas humanas... El otro deja de ser para el agresor un ser humano y se convierte en 'cosa...」⁷⁶. Esto supuesto, no resulta difícil ver que la discusión sobre el carácter (instintivo o cultural) de la agresividad *intraespecífica* humana es, en el fondo, un pseudoproblema, ya que la agresividad humana, cuando es verdaderamente «destructiva» (y no meramente protesta por la privación de amor, en el sentido indicado anteriormente), es, en virtud del carácter cultural del hombre, realmente una agresividad *interespecífica* (no *intraespecífica*), al haber previamente «deshumanizado», por propia decisión o interés o por influjo ajeno, la persona que odia a la persona odiada. De este modo el amor aparece de nuevo como algo íntimamente relacionado con la vivencia humana en cuanto tal, ya que su negación (el odio) ha de romper previamente la conexión humana.

⁷⁴ FROMM, E., *Anatomía de la destructividad humana*, p. 134.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ FROMM, E., *o. c.*, pp. 132 y s.

VII. AMOR Y SEXUALIDAD

También, al menos en parte, por influjo de Freud, que venía a considerar el amor como un apéndice de la sexualidad⁷⁷ y merced, una vez más, a la manipulación cultural del sexo en la moderna sociedad de consumo, la vivencia humana de la sexualidad ha ido perdiendo su entronque filogenético y ontogenético con el amor, llegando así a perder esta expresión su primacía real sobre la sexualidad. A nivel filogenético, en efecto, parece que el paso de la sexualidad animal, caracterizada por los períodos de celo, a la sexualidad propiamente humana, fue condicionado o motivado, entre otras razones, por la necesidad de dedicación continua y prolongada de la madre a la cría humana, caracterizada —como queda indicado— por la prematureidad de su nacimiento. De este modo, es decir, con la adquisición de una sexualidad emancipada de la esclavitud periódica del celo, se consigue «la disponibilidad de la madre —y de la sociedad en general— para ofrecer al recién nacido un claustro extrauterino a su inmadurez»⁷⁸. Como escribe Melotti, «la receptividad sexual continua de la hembra, indispensable para contrarrestar las consecuencias de la pérdida del celo, permite que se constituya un vínculo de pareja (o cualquier otro vínculo permanente entre los adultos de ambos sexos), favorable a la protección de los pequeños y a la transmisión de la cultura»⁷⁹. Es decir, la génesis de la sexualidad humana en cuanto tal parece estar, de manera muy directa, en función de la necesidad de recepción de amor por parte de la cría humana. Por otra parte, a nivel ontogenético, el surgimiento individual de la sexualidad está en estrecha relación con la previa recepción del amor maternal. Montagu decía que «el amor que debe y puede existir entre un hombre y una mujer debe consistir en una forma desarrollada de amor materno, en la que persisten todos los elementos del amor materno»⁸⁰. O lo que es lo mismo, según la formulación de Rof Carballo, aludiendo a las experiencias de H. F. Harlow sobre el mínimo o anormal comportamiento sexual posterior de los macacos rhesus criados en aislamiento, sin el

⁷⁷ FREUD dice que «el amor coartado en su fin [o “amor de fin inhibido”, como él denomina el amor entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas, etc.] fue en su origen un amor plenamente sexual y sigue siéndolo en el inconsciente humano». FREUD, S., «El malestar en la cultura», en *Obras Completas*, p. 3041. Como crítica a esta reducción del amor a la sexualidad, véase REIK, TH., *El amor visto por un psicólogo*, pp. 13, 19-22, 25 y s., 28-34; HASSENSTEIN, B., o. c., p. 70.

⁷⁸ LORITE MENA, J., *El animal paradójico. Fundamentos de antropología filosófica* (Madrid, Alianza, 1982), p. 332 (cfr. pp 321, 333).

⁷⁹ MELOTTI, U., o. c., pp. 353 y s. (cfr. p. 356). Cfr. también EIBL-EIBESFELDT, IR., o. c., pp. 118 y ss., 144, 150 y s.

⁸⁰ MONTAGU, A., *La dirección del desarrollo humano*, p. 264 (cfr. p. 265).

cuidado de sus madres: «no hay buena conducta sexual procreatriz si ha sido defectuosa la sexualidad diatrófica»⁸¹, es decir, si ha habido previa privación de cariño y ternura maternal, es decir, de amor. Según han puesto de relieve sobre todos los etólogos, tanto la sexualidad animal como la humana adoptan, en efecto, comportamientos similares a los existentes entre la cría y la madre, como repetición o reiteración de los mismos a un nivel distinto o superior: «debe deducirse claramente —dice Eibel-Eibesfeldt, como conclusión de sus análisis— que muchas pautas de comportamiento que consideramos típicamente sexuales, como el besar y el acariciar, son por su origen propiamente actividades del cuidado de la prole»⁸². Incluso el hecho singular y excepcional de que entre todos los seres vivos la pareja humana sea la única que realiza la unión sexual cara a cara, como posición biológica normal, podría verse en continuidad con el curioso comportamiento, a que hemos aludido anteriormente⁸³, de la toma de alimento del niño con la mirada dirigida y enfocada hacia el rostro de la madre⁸⁴. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que una sexualidad practicada al margen de un contexto de relación personal y amorosa deja de ser sexualidad estrictamente humana, para retroceder a estadios anteriores de la hominización.

VIII. CONCLUSIÓN

Por lo dicho hasta aquí, el amor tiene en el fenómeno humano una importancia excepcional como movilizador íntimo del comportamiento humano, tanto a nivel general como particular. Teilhard de Chardin veía en el proceso de hominización «energía de atracción en lugar de repulsión»⁸⁵; en dicho proceso «el repliegue sustituye poco a poco al despliegue de las formas», en la dirección de una unión, que así describe Teil-

⁸¹ ROF CARBALLO, J., *Biología y Psicoanálisis*, p. 482 (cfr. también pp. 479 y ss., 497-503); ID., *El hombre como encuentro*, pp. 352 y s.; ID., *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica* (Barcelona, Labor, 1961), páginas 480 y s.; HASSENSTEIN, B., o. c., pp. 276 y s.

⁸² EIBL-EIBESFELDT, IR., o. c., p. 141. Cfr. también o. c., pp. 107-110, 126-133, 137, 142. Tanto K. LORENZ como su discípulo IR. EIBL-EIBESFELDT, en sus estudios etológicos, han puesto de manifiesto la relación existente entre el comportamiento infantil o de cuidado de la prole y la inhibición de la agresividad o el surgimiento de la actitud amorosa. Cfr. LORENZ, K., o. c., pp. 137 y s.; EIBL-EIBESFELDT, IR., o. c., pp. 22 y ss., 63 y s., 91, 100, 104 y s., 110 y s., 135, 141 y s.

⁸³ Cfr. nota 48.

⁸⁴ Cfr. HASSENSTEIN, B., o. c., p. 66; LORITE MENA, J., o. c., pp. 334 y s., 341 y s., 349 y s. J. MARÍAS dice en este contexto que «el rostro es poco o nada erótico, pero es algo mucho más importante: extremadamente erótico, en el sentido del amor humano...». MARÍAS, J., o. c., p. 173 (cfr. pp. 231 y s.).

⁸⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *La activación de la energía*, p. 20.

hard: «Hasta el hombre, las ramas o las hojas que constituyen las diversas especies vivientes tendían infaliblemente a separarse y a divergir cada vez más las unas de las otras en el curso de su desarrollo. A partir del hombre, por el contrario (a consecuencia del gran fenómeno psicológico de la «reflexión»), estos mismos ramos cambian de estilo completamente. En lugar de separarse y desgajarse, se inflexionan, luego se enrollan los unos sobre los otros de manera que forman, poco a poco (razas, pueblos, naciones, todos juntos), una especie de superorganismo uniconsiente»⁸⁶. Ahora bien, esta visión teórica de Teilhard es confirmada por los estudios de otros paleontólogos y antropólogos, que ven surgir al hombre de la cooperación y del amor. Para Richard E. Leakey, «la clave de la transformación de una criatura simiesca social en un animal culto, que vive en una sociedad altamente estructurada y organizada, radica en la acción de compartir: compartir trabajos y compartir alimentos»⁸⁷. A un nivel más íntimo y reducido ha ocurrido algo similar. Dada la prematureidad del nacimiento y el lento desarrollo ontogénico de la cría humana, con la consiguiente necesidad de cuidado y amor por parte de los adultos, «lo que ha primado —según Montagu— es la habilidad para satisfacer las necesidades dependientes del niño»⁸⁸; es decir, desde el punto de vista de la evolución se puede decir que «la selección natural favorecía a los individuos y grupos con alguna inclinación natural al cuidado de las crías...»⁸⁹. En este sentido Rof Carballo ha abogado por una lectura de la hominización, en la que el elemento determinante no sea la «lucha por la existencia» entendida en su sentido literal y restringido, como lo hicieron los epígonos de Darwin, sobre todo el darwinismo social⁹⁰, sino la capacidad de ofrecer cariño y amor a una criatura excepcionalmente desvalida. Ambos extremos son

⁸⁶ ID., *El porvenir del hombre*, pp. 186 y s.

⁸⁷ LEAKEY, RICHARD E., y LEWIN, R., o. c., p. 11, cfr. p. 117: «El *quid* de las diferencias de comportamiento entre los australopitecinos y los humanos ancestrales, *Homo*, es simple, pero crucial: el *Homo* estableció bases hogareñas y compartió los alimentos.» Cfr. también pp. 76 y s., 148 y s.

⁸⁸ MONTAGU, A., *La naturaleza de la agresividad humana*, p. 133.

⁸⁹ ID., o. c., p. 138 (cfr. también pp. 134, 158). Cfr., además, EIBL-EIBESFELDT, Ir., o. c., pp. 87 y s.

⁹⁰ Cfr. a este respecto AZCONA, J., *Antropología bio-social. Darwin y las bases modernas del comportamiento* (Barcelona, Anthropos-Editorial del Hombre, 1982), p. 13; MELOTTI, U., o. c., pp. 400-403. Ambos autores aluden a pasajes de la obra del propio DARWIN, en la que éste pone de manifiesto su interpretación de «lucha por la existencia» como capacidad del individuo para dejar «descendencia». Ahora bien, dados los conocimientos actuales sobre la necesidad de recepción de cariño y amor (no sólo de alimento, que es también necesario, pero no suficiente) por parte de la cría humana para su supervivencia, es lógico concluir que en el proceso de hominización ha logrado más éxito el que pudo donar más amor.

importantes, tanto la capacidad de donación como la de recepción. «Paralelamente a la invalidez del ser humano —escribe Rof Carballo— ha tenido que desarrollarse un formidable impulso tutelar en la hembra del homínido precursor del hombre». Y, por eso, hay que decir —añade Rof Carballo— que el hombre «nace, fundamentalmente, de la ternura»⁹¹. En la medida en que tanto la ternura del principio maternal como la inmadurez de la cría humana aumentan y se unen entre sí, mayor es el éxito evolutivo alcanzado: «La ternura —escribe más adelante Rof Carballo— es lo que va a permitir una inmadurez cerebral de tal manera expuesta a la impronta de los progenitores, mejor dicho, a la inmersión del ser, en sus raíces biológicas, en 'lo histórico', que la aparente debilidad se va a trocar en fuerza inmensa, en poder de invención y de creación»⁹².

Ahora bien, para que la pobreza o «inmadurez» se convierta a la postre en la mayor riqueza del hombre, es necesario contar siempre con el otro polo de esta unidad dialéctica, el amor. Y el amor es una energía de la que el hombre, en definitiva, puede prescindir, aunque sea a costa de su propia destrucción. El amor no es un instinto, sino un don recibido, sujeto en este sentido a los avatares de la historia, de las convulsiones económico-sociales y de las vivencias personales. Por ello y en relación con nuestra propia época, nos parece que sigue siendo válida la diagnosis de E. Fromm al final de su libro *El arte de amar*: «La gente capaz de amar, en el sistema actual, constituye por fuerza la excepción; el amor es inevitablemente un fenómeno marginal en la sociedad occidental contemporánea. No tanto porque las múltiples ocupaciones no permiten una actitud amorosa, sino porque el espíritu de una sociedad dedicada a la producción y ávida de artículos es tal que sólo el no conformista puede defenderse de ella con éxito. Los que se preocupan seriamente por el amor como única respuesta racional al problema de la existencia humana deben, entonces, llegar a la conclusión de que para que el amor se convierta en un fenómeno social y no en una excepción individualista y marginal, nuestra estructura social necesita cambios im-

⁹¹ ROF CARBALLO, J., *Violencia y ternura*, p. 138.

⁹² ID., *o. c.*, pp. 151 y s. Cfr. también ID., *Rebelión y futuro*, p. 17. La importancia en la hominización no sólo de la ternura del adulto, sino también de la inmadurez del vástago humano es puesta de relieve por ROF CARBALLO en sus reflexiones sobre el hombre futuro: «el hombre nuevo —escribe— cabe que se origine mediante una inmadurez aún mayor, la cual permite una incorporación aún más temprana de la historia de la humanidad a la sustancia viva». Y esta posibilidad está, según ROF CARBALLO, «más en consonancia con lo que ha ocurrido en el proceso de hominización». Cfr. ROF CARBALLO, J., *Rebelión y futuro*, p. 224.

portantes y radicales»⁹³. Fromm tiene aquí bajo el punto de mira la sociedad consumista occidental, ávida de «tener» (cosas o personas utilizadas como cosas...) más que de «ser», alejada, por tanto, de la relación personal y del amor, con un comportamiento similar en ciertos aspectos al de la tribu de los mundugumor de Nueva Guinea descrita por Margaret Mead. Pero en el mundo moderno otra gran parte de la humanidad, la más numerosa, padece hambre: ahora bien, si la sobreabundancia y el consumismo subsiguiente pueden conducir al subdesarrollo de la ternura y del amor, a esta misma situación se puede llegar por el camino opuesto, es decir, por la privación de los medios básicos y fundamentales de subsistencia, como lo demuestra la dramática descripción hecha por Colin Turnbull de la pequeña tribu de los ik de Uganda⁹⁴. Por todo ello, en el mundo moderno, tanto en el desarrollado como en el subdesarrollado, el amor aparece como una tarea urgente y como garantía de la humanización esperada y buscada*.

MANUEL CABADA CASTRO

⁹³ FROMM, E., *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor* (Buenos Aires, Paidós, 1977), p. 154.

⁹⁴ Cfr. MEAD, M., *Sexo y temperamento* (Buenos Aires, Paidós, 1961); TURNBULL, C., *The Mountain People* (London, Cape, 1973); SCHAFFER, H. RUDOLPH, *Ser madre*, pp. 140 y ss.

* El texto de este artículo fue leído, en parte, en el I Simposio Internacional de Antropología Filosófica, celebrado en Buenos Aires del 18 al 23 de julio de 1983, sobre el tema: «La idea del hombre en la crisis de nuestro tiempo».

¿ES POSIBLE UNA FUNDAMENTACION FILOSOFICA DE LOS JUICIOS MORALES?

Uno de los problemas nucleares que la moralidad plantea a la reflexión ética es el de la posible fundamentación de los juicios que componen el discurso moral. Y es conveniente aclarar que la importancia de la cuestión estriba, no en que «fundamentar» consista en dejar una serie de normas «bien atadas», sino en el hecho de que el hombre siga siendo un ser racional. Frente a la imposición o la propuesta de normas; frente a la invitación para seguir determinados ideales de conducta, los hombres —tanto más cuanto más críticos— preguntan «por qué». Y la respuesta no puede consistir en un dogmático recurso a la autoridad, al «porque sí» o a sentimientos ambiguos, equívocamente interpretables. La respuesta —y especialmente si se pretende filosófica— tendrá que consistir en razones, tendrá que posibilitar la continuidad de la argumentación, la prosecución del diálogo.

Esta legitimación racional de la moralidad no implica, sin embargo, que la razón misma constituya el fundamento de la moralidad. Tal vez lo racional sea apuntar a hechos psíquicos, al querer, a las relaciones socio-económicas o a la revelación, entre otros fundamentos posibles. Tal vez lo razonable consista precisamente en no prescindir de ninguno de estos factores. En cualquier caso, sólo una respuesta que apunte a ellos racionalmente, sólo una respuesta racional en su forma, sienta las bases para continuar el diálogo entre seres dotados de razón dialogante.

Determinar qué razones son más adecuadas, cuáles establecen en mayor grado la coherencia de la experiencia moral, es cuestión de todo hombre pero, muy especialmente de aquella vertiente de la reflexión filosófica que tiene por objeto la vida moral. Sin embargo, no pretendo en este trabajo emprender semejante tarea. Únicamente intento recoger alguno de los problemas con los que actualmente se enfrentaría quien quisiera llevarla a cabo, así como apuntar posibles vías de solución. Y ello centrado en torno a los dos factores cuya síntesis constituye la

totalidad del problema: en torno al significado de los términos «moral» y «fundamento».

1. EL AMBITO MORAL

1.1. ¿«FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA»

O «FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL»?

La diferenciación entre moral y ética no viene exigida por razones etimológicas, ni por el uso social de ambos términos, sino por imperativos lógicos, es decir, porque configuran dos niveles distintos de pensamiento y lenguaje.

No cabe duda de que los términos «moral» y «ética» no aluden a dos realidades distintas desde el punto de vista etimológico, si es que concedemos a la etimología el valor que J. L. Aranguren le confiere, aceptando las sugerencias de Heidegger, Ortega y Zubiri¹. Como también es evidente que el uso social de tales vocablos no nos invita a deslindarlos, puesto que en el lenguaje ordinario, incluso en la aplicación del lenguaje ordinario a la reflexión filosófica, se utiliza indistintamente ambos términos de manera habitual.

Sin embargo, desde el nacimiento de la filosofía se ha ido bosquejando paulatinamente una distinción entre dos niveles lógicos: el de la moral y el de la filosofía moral, que en repetidas ocasiones ha recibido el nombre de «ética». Al primero de ambos niveles corresponden aquellos códigos y juicios que pretenden regular las acciones concretas de los hombres, ofreciendo normas de actuación con contenido a la pregunta «¿qué debo, como hombre, hacer?». Sería ocioso cuestionar si la respuesta debe estar formulada en lenguaje descriptivo o prescriptivo porque, evidentemente, la pregunta reclama una prescripción².

Este tipo de reflexión ligada al obrar humano concreto y expresada en juicios prescriptivos ha recibido usualmente el nombre de «moral» y es, según Kant, Kraft y Lorenzen, entre otros, tan antiguo como la

¹ Cfr. ARANGUREN, J. L., *Ética*, Madrid, Rev. Occidente, 1968, p. 22.

² Entiendo por «lenguaje prescriptivo», en el sentido expuesto por Hare, aquel que dirige la conducta como respuesta a la pregunta «what shall I do?» (Cfr. *The Language of Morals*, Oxford, 1952). De ahí que acepte las reformas introducidas por los defensores de la dimensión pragmática del lenguaje, en cuanto que solamente la función con que se usan los enunciados semánticamente imperativos, valorativos o de deber, es síntoma de su prescriptividad moral (cfr. HIERRO, J., *Problemas del Análisis del Lenguaje moral*, Madrid, Tecnos, 1970; voz «lenguaje moral» en QUINTANILLA, M. A., *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1976; CAMPS, V., *Pragmática del Lenguaje y Filosofía analítica*, Barcelona, Península, 1976.)

humanidad³. Sin embargo, el nacimiento de la filosofía trajo consigo la conformación progresiva de un segundo nivel reflexivo acerca de los ya existentes juicios, códigos y acciones morales, que ha recibido como denominaciones más comunes las de «filosofía moral» y «ética». Este tipo de discurso no se ocupa de modo inmediato de lo que debe hacerse —no se ocupa del contenido de las prescripciones morales—, sino que, en tanto que discurso filosófico, intenta dar razón de dichas prescripciones, intenta responder a la pregunta «¿es *razonable* que existan juicios expresados pragmáticamente en una *forma* que denominamos “moral”?»⁴. Esta cuestión precisamente cabe considerar, a mi juicio, como pregunta por el fundamento de la moralidad.

La breve exposición que acabamos de realizar no tiene más pretensión que la de delimitar el tema de nuestro trabajo, pues, aunque la fundamentación de la moral y la de la ética estén estrechamente conectadas, no se identifican.

Investigar el fundamento de la moral es, como hemos dicho, tarea de la ética que debe, por tanto, cubrir las siguientes etapas: 1. Determinar si «lo moral» es una dimensión humana irreductible a las restantes por poseer caracteres específicos. 2. Elaborar las categorías necesarias para *concebir* semejantes características. 3. Hacer inteligibles estas características proponiendo la *razón* de que las haya. El cumplimiento de esta tarea tiene por resultado la respuesta a la pregunta «¿es *razonable* que haya moral?».

La fundamentación de la ética es tarea de la metaética⁵ y presenta un doble aspecto: o bien se trata de dilucidar si la ética es un saber basado en fundamentos seguros frente a la mera opinión, con lo cual entramos en el problema hegeliano que recoge la tradición epistemológica desde Platón acerca de los fundamentos de la ciencia —entiéndase,

³ Cfr. KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, A 15, VII, p. 113; KRAFT, V., *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral*, Berlín, Duncker u. Humboldt, 1968, p. 92; LORENZEN, P., *Normative Logic and Ethics*, Manheim/Zürich, Hochschultaschenbücher, 1969.

⁴ La forma lógica del lenguaje moral es detectable pragmáticamente; es decir, es la parte performativa del acto de habla la que traduce las pretensiones morales del hablante.

⁵ Aunque el término «metaética» nazca con el Análisis del Lenguaje aplicado a la moralidad, considero abusivo reducir la tarea de un discurso acerca de la ética al mero análisis acerca de su lenguaje. Conuerdo con A. M. PIEPER y W. EICHHORN en asignar a la metaética la misión de un metalenguaje que debe tratar de resolver cuantos problemas plantea la ética (cientificidad, autonomía, análisis de sus términos...); del mismo modo que la ética no sólo debe analizar el lenguaje moral, sino enfrentarse a toda cuestión abierta por la moralidad. Cfr. PIEPER, A. M., *Ética Analítica e Libertá pratica*, Roma, Armando, 1976; EICHHORN, W., *Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?*, Berlín, VEB deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965.

la filosofía— o bien puede referirse a la cuestión sobradamente famosa establecida en torno a la autonomía de la ética; es decir, si la ética es un saber con fundamentos propios o, por el contrario, constituye una prolongación de la ontología, de la psicología, de la teología, de la sociología o de la antropología.

La solución al primer aspecto de los expuestos está intrínsecamente ligada a la cuestión con que comienza la *Ciencia de la Lógica* hegeliana acerca de la cientificidad de la filosofía. En cuanto a la pretensión autónoma de la ética se verá satisfecha, y en ello concuerdo con A. M. Pieper, si muestra que hay un ámbito humano llamado «moral», cuyas peculiares características no pueden ser concebidas mediante las categorías de las restantes disciplinas filosóficas ni de las llamadas ciencias formales, naturales o humanas⁶. La legitimación de la ética como saber autónomo estriba en mostrar la necesidad de que exista, en el cuadro general del saber, una reflexión categorial específica para una dimensión peculiar del hombre, la dimensión moral.

Como conclusión de cuanto hemos expuesto en este primer punto, podemos resumir la distinción entre el intento de fundamentar la moral y el de justificar la ética formulando las preguntas a que cada uno de ellos debería responder. La fundamentación de la moral contestaría al interrogante: ¿es racional que los hombres dirijan su conducta por medio de juicios, a los que llamamos morales en virtud de su forma lógica? Si la respuesta a esta pregunta fuera afirmativa, entonces todo ser racional que se situara «más allá del bien y del mal» morales, renunciaría a su racionalidad y, por tanto, a su humanidad.

Para fundamentar la ética deberíamos plantearnos las cuestiones: ¿es la ética un saber riguroso, a diferencia de la opinión? ¿es razonable que exista un saber específico acerca de la moralidad?

A pesar de la innegable conexión que se ofrecería entre las respuestas a estos interrogantes, debemos señalar por razones de claridad y precisión que no vamos a enfrentarnos con el problema epistemológico de la legitimidad de la investigación ética y su rigurosidad, sino con la cuestión más inmediata: ¿es racional que haya moralidad?

⁶ Cfr. PIEPER, A. M., o. c.

1.2. CARACTERES DE LA DIMENSIÓN MORAL

Para responder a la pregunta con que finalizaba el apartado anterior la investigación ética debe seguir, a mi juicio, y como expuse resumidamente en otro lugar⁷, las siguientes fases:

1) Con el fin de determinar las características de «lo moral» es necesario recurrir a algún dato al que se denomine «moral», y que sea susceptible de un análisis lo más intersubjetivo posible. Naturalmente, en la selección de tal dato interviene ya la opción metodológica del investigador —es decir, qué método considera adecuado para la reflexión filosófica— puesto que se nos presentan diversos datos llamados «morales». Podemos citar como ejemplo los siguientes: el no ajustamiento de la constitución psicobiológica humana a la realidad y la necesidad subsiguiente de «justificar» las respuestas a ella, a lo que Aranguren, en la línea de Zubiri denomina *estructura moral*; la conciencia de tener que realizar en nuestro mundo un mundo jerárquico de valores, que la fenomenología considera *conciencia moral*; la también *conciencia moral*, pero consistente en la percepción de normas especificadas como morales, a la que puede aplicarse un análisis introspectivo, o bien un análisis trascendental; el *fenómeno moral*, por el que sienten preferencia determinados empiristas; el *hecho moral* de la aprobación o desaprobación en juicios emanados del sentimiento o de argumentaciones surgidas de la razón; el hecho, por último, de la existencia de un lenguaje al que consideramos moral.

No pretendo exhaustividad con esta relación de posibles datos morales, sino únicamente mostrar la diversidad de puntos de partida que el ético puede adoptar según sus intereses metodológicos. Concretamente en este trabajo, en el que adoptamos el método trascendental-sistemático como método propio de la filosofía, precisamos aquel factor cuyo análisis sea lo más intersubjetivo posible; necesitamos un elemento que constituya un hecho inevitable, en el sentido kantiano y no humeano de «hecho». Para dilucidar los caracteres del dominio moral recurriremos al hecho de la existencia del discurso moral⁸.

⁷ «Apuntes para la Concepción y Método de una Ética filosófica»: PENSAMIENTO 36 (1980), pp. 349 y 350.

⁸ Este punto de partida es un «comienzo» de la investigación y no un «principio». Su afirmación —su «posición»— no carece de presupuestos, sino todo lo contrario: la existencia del lenguaje moral es un dato lógicamente imposible sin sujetos dotados de competencia comunicativa —como muestra HABERMAS— y gramatical —siguiendo a CHOMSKY— sin reglas lógicas intersubjetivas y sin algún tipo específico de interés, que dará a este lenguaje el calificativo de «moral». Estos supuestos no son un obstáculo para la filosofía, como muestran HABERMAS y

2) El segundo paso en un intento de fundamentación de la moralidad consistirá en destacar lo específico de este dominio mediante un análisis del punto de partida. Evidentemente, el tipo de análisis dependerá de la naturaleza del dato inicial adoptado y del método filosófico asumido. En nuestro caso realizaremos un análisis del uso lógico de aquellos juicios que componen el discurso moral, entendiendo por «uso lógico» de las expresiones el conjunto de reglas que decide sobre su empleo⁹. Aceptamos, por tanto, la propuesta de la lógica informal, sugerida por el segundo Wittgenstein y formulada por Ayer, que no se limita a la dimensión formal del discurso, sino que dirige su atención al lenguaje ordinario¹⁰. Por último, y puesto que consideramos imprescindible tener en cuenta la triple dimensión de los signos lingüísticos —con referencia especial a la pragmática— este análisis puede calificarse como «semiótico».

¿Qué peculiares características puede extraer un análisis semiótico de las expresiones morales? Las investigaciones que juzgamos más satisfactorias al respecto —las de la línea «prescriptivista» Kant, Hare, Hierro— sugieren un buen número de notas, que exponremos en dos series: la primera de ellas es imprescindible para denominar «moral» a un discurso, pero no es exclusiva del mismo; la segunda reúne ambos requisitos: es *conditio sine qua non* de las expresiones morales y sólo a ellas pertenece¹¹.

Dentro de la primera serie podemos incluir las siguientes condiciones del uso del término «moral»: 1) los juicios morales tratan de regular la conducta humana, por lo cual se les puede considerar como «prescripciones» en sentido amplio, no difiriendo en ello de las reglas jurídicas, sociales, religiosas e incluso técnicas; 2) estas prescripciones se refieren a actos libres y, por tanto, responsables e imputables, del mismo modo que las reglas jurídicas, sociales o religiosas; 3) lo moral aparece como una instancia última de la conducta, aunque también lo religioso; 4) el discurso moral, en contraposición a los imperativos dogmáticos, se expresa como conteniendo razones para avalar sus mandatos. «Se

APEL, sino todo lo contrario: harán posible racionalmente la existencia del lenguaje moral.

⁹ Para la distinción «gramática lógica»-«forma gramatical», ver ALBERT, H., *Ética y Metaética*, Valencia, Teorema, 1978, pp. 3-4 y 11-12. Para las dificultades implicadas en la contraposición «uso lógico» / «utilidad» / «uso social», ver HIERRO, J., *Problemas del Análisis del Lenguaje moral*, 28-30 y 33.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 29 a 32.

¹¹ Estos caracteres vienen sugeridos por KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, VII; HARE, o. c.; HIERRO, J., *Problemas del Análisis del Lenguaje moral*; voces «ética», «lenguaje moral» y «prescriptivismo», en QUINTANILLA, o. c.

debe» significa aquí, como indica Hierro, «hay razones en favor de»¹²; pero la razonabilidad tampoco es exclusiva de las prescripciones morales.

Específicas de tales prescripciones serían, a mi juicio, las siguientes notas: 1) *autoobligación*, pero en un sentido muy matizado. Hierro explica esta característica diciendo que «son morales aquellas normas o valoraciones que el individuo acepta en conciencia y con independencia de que sean o no impuestas por una autoridad. De esta manera pueden distinguirse las normas propiamente morales de las normas jurídicas o de las reglas del trato social»¹³. Efectivamente, frente a las normas jurídicas o sociales, las morales no pueden cumplirse externamente —«legalmente», diríamos con Kant—, sino en conciencia. Pero también ciertas normas religiosas quedan desvirtuadas si no se aceptan en conciencia, sino exteriormente. Lo que caracteriza la autoobligación moral frente a la religiosa no es la admisión en conciencia de la prescripción, sino que surja del hombre mismo y a él oblige, sin emanar de una autoridad distinta de la propia conciencia humana. 2) Quien se siente sujeto a este tipo de obligación llamada moral, la extendería a todo hombre, característica a la que se denomina habitualmente *universalizabilidad* de los juicios morales. Frente a las prescripciones jurídicas y sociales, aplicables a un grupo humano; frente a las religiosas, que sólo pueden exigirse en conciencia a la comunidad de creyentes, los imperativos morales se presentan como extensibles a todo hombre. 3) En tercer lugar, haremos referencia al carácter *incondicionado* con el que se presentan las prescripciones morales, en el sentido de que no les conviene la fórmula «si quieres *x*, entonces lo racional es que hagas *y*». Este tipo de expresiones pertenece al lenguaje técnico, en el que el cumplimiento de una acción determinada está condicionado a que se quiera lograr el fin para el que sirve de medio. En el caso del lenguaje moral, se expresa que «lo racional es hacer *y*», porque toda justificación posible tiene que estar implícita en la prescripción misma. 4) Por último, señalaremos aquella característica que es necesaria para no incurrir en la célebre falacia naturalista y que consiste, según generalmente se admite, en la ilegitimidad de derivar enunciados prescriptivos a partir de enunciados fácticos¹⁴. Pero también este tipo de afirmación debe ser precisada: los juicios de deber moral no pueden derivarse de constataciones empíricas, porque de los hechos empíricos no puede surgir obligación alguna. Sin

¹² Cfr. QUINTANILLA, o. c.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Un excelente análisis de la falacia naturalista es el realizado por FRANKENA, W. K., «The Naturalistic Fallacy», en FOOT, PH., *Theories of Ethics*, Oxford University Press, 1968, pp. 50-64 (*Teorías sobre la ética*, Madrid, F.C.E., 1974, páginas 80-98).

embargo, tal vez sí que tengan que ser justificados (no lógico-formalmente deducidos) en base a «juicios de hechos no fácticos»¹⁵. Si hemos admitido la razonabilidad como una nota de la moralidad, nos vemos obligados a defender un modo de razonar no deductivo, que únicamente permitiría legitimar los juicios prescriptivos en base a juicios prescriptivos. Cabe decir que los hechos empíricos no son los únicos posibles, ni el par lenguaje descriptivo-prescriptivo la única disyuntiva lingüística: los juicios morales no pueden derivarse legítimamente a partir de juicios que describan hechos empíricos, pero sí podrían justificarse en base a enunciados sobre hechos normativos¹⁶.

3) El último paso que el investigador ético debería cubrir, con vistas a realizar la tarea propuesta en el presente trabajo, sería la fundamentación; la respuesta al interrogante tantas veces formulado: ¿hay razones que justifiquen la existencia de juicios que presentan en su forma lógica unas pretensiones como las expuestas?¹⁷.

Las dificultades implicadas en la contestación a esta pregunta se agravan en nuestros días, dada la presencia de tres propuestas en el mundo filosófico:

a) La versión standard del positivismo-cientificismo niega la posibilidad de una fundamentación racional de los juicios morales.

b) El Racionalismo Crítico rechaza cualquier intento de fundamentación última, sea de la moral, sea del conocimiento.

c) La no univocidad del término «fundamento» nos obliga, en el caso de que una justificación de la moral resulte necesaria, a optar por un tipo determinado de fundamentación¹⁸.

¹⁵ Buena parte del trabajo de MUGUERZA, J., *La Razón sin Esperanza* (Madrid, Taurus, 1977), se consagra a denunciar la estrechez de los límites lógico-formales para la justificación de los juicios morales.

¹⁶ Entiendo por norma, siguiendo a R. S. HARTMANN, como «reason for a prescription», no como prescripción; «it may be called the sense or meaning of the prescription's content, as a proposition is the meaning of a sentence». «Axiological aspects of Deontic Logic», en KANITSCHIEDER, B. (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 1976, p. 245.

¹⁷ Como expuse en otro lugar, el hecho de que tratemos de justificar la forma de los juicios morales no implica que la ética sea formal, sólo significa que es una disciplina filosófica. Vid. o. c., p. 341.

¹⁸ Las dificultades con que tiene que enfrentarse todo intento de fundamentar la moral, han sido sugeridas por abundantes trabajos de K. O. APEL, fundamentalmente, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1976; «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des kritischen Rationalismus», en KANITSCHIEDER, B., o. c., pp. 55-82; «The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology», en BÄRMAK, J. (ed.), *Perspectives on Metascience*, Göteborg, 1980; «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», en KANELLOPOULOS, P. (ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, 1980 (en prensa).

A continuación nos ocuparemos de realizar una confrontación con las dos primeras propuestas, que exigirá dilucidar los significados del término «fundamento», optando por aquel que racionalmente conviene a los juicios morales.

2. LA CUESTION DEL FUNDAMENTO

2.1. EL RECHAZO CIENTIFICISTA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL

2.1.1. Es indudable que el progreso científico-técnico comporta en la actualidad una amenaza para la supervivencia de la especie humana, pero también es necesario reconocer que tal riesgo no pertenece intrínsecamente al saber científico-técnico. Si la ciencia constituye un instrumento para el dominio de la naturaleza desde el renacimiento, no es ella misma quien constituye un peligro, sino el uso que de ella se haga.

De ahí que quien amenace realmente la supervivencia de nuestra especie sea aquel tipo de reflexión filosófica que posibilita utilizar los avances científicos para la destrucción cósmica, porque identifica racionalidad y cientificidad técnica, declarando irracional toda propuesta de la moralidad. A este tipo de reflexión filosófica es al que denominamos «cientificismo».

El científicismo contemporáneo tiene sus raíces en el positivismo de Comte y Mach, y recibe el más amplio desarrollo en el Neopositivismo lógico occidental¹⁹. Consiste, según Habermas, en «la actitud (*Stellung*) de que una filosofía debe proceder como las ciencias mismas *intentione recta*, es decir, tener el objeto ante sí (y no puede asegurarse de sí misma reflexivamente)»²⁰. Frente a la tradición europea de la filosofía de la reflexión, iniciada por Kant, que pretende desentrañar las condiciones que hacen posible el conocimiento teórico y el saber práctico y, por tanto, la unión y fundamentación de ambos, el científicismo renuncia a denominar «saber» a la reflexión práctica y reduce a «objetivismo» la objetividad del conocimiento.

Si únicamente puede considerarse «saber objetivo» al que tiene ante

¹⁹ En la obra elaborada contra el científicismo, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt, Suhrkamp, 1968), HABERMAS ataca también al marxismo por caer en semejante falacia: «Marx reduce el proceso (*Vorgang*) de la reflexión al ámbito del obrar instrumental» (p. 60), del que automáticamente deberá resultar la emancipación del género humano; en consecuencia, la ciencia del hombre no tendrá un *status* diferente al de las ciencias naturales, cayendo en un «científicismo materialista» (cfr. *ibid.*, p. 86).

²⁰ *Ibid.*, p. 368.

sí el objeto, no hay más objetividad que la del saber científico y de ahí que «cientificismo» signifique —en palabras de Habermas— «la fe de la ciencia en sí misma, es decir, la convicción de que no podemos entender más la ciencia como *una* forma del conocimiento posible, sino identificar el conocimiento con la ciencia»²¹.

Ello comportará la escisión teoría-praxis, conocimiento-decisión, reservando para la teoría y el conocimiento (científicos) toda posible objetividad y racionalidad, mientras que las decisiones morales quedan relegadas al ámbito subjetivo de los sentimientos y las preferencias irracionales.

Este reduccionismo cientificista recibe su espaldarazo, según Apel, en los conceptos de «racionalización» y «progreso» de Weber, que poseen tan amplio eco en nuestros días²². Aun cuando Weber pretendió elaborar una sociología fundada en la comprensión, lo bien cierto es que restringió el alcance de la comprensión metódica a las acciones «instrumentales» (racional-propositivas), que pueden analizarse mediante la regla «si... entonces» de las prescripciones técnicas. La forma de la racionalidad tecnológica medios-fines era el único standard normativo bajo el que el sociólogo debía evaluar las acciones para entenderlas sin valoración.

Este concepto de racionalidad tiene, como repercusión en el mundo occidental, el famoso «sistema de complementariedad», según la denominación de Apel, entre la esfera pública y la privada.

Efectivamente, Weber reconstruye la historia como un progreso continuo de racionalización y «desencantamiento» (*Entzauberung*). Por «racionalización» entiende el «progreso de la puesta en vigor de la racionalidad medios-fines en todos los sectores del sistema socio-cultural, especialmente en la esfera de la economía y la administración burocrática, bajo la influencia del progreso constante en ciencia y tecnología»²³; mientras que el término «desencantamiento» nos refiere a la «disolución de un orden de valores o de una cosmovisión religiosa o filosófica comúnmente aceptada»²⁴. La consecuencia práctica de tal concepción del progreso sería, según Apel, el hecho de que «el progreso humano, en el sentido de «racionalización», tiene su complemento en abandonar la idea de una fijación racional de valores o normas últimos, en favor de recurrir a decisiones últimas pre-racionales de conciencia ante un pluralismo, como dice Weber, «politeísmo» de normas o valores últimos»²⁵.

²¹ *Ibid.*, p. 13.

²² Cfr. «The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics», pp. 31 a 43.

²³ *Ibid.*, pp. 40 y 41.

²⁴ *Ibid.*, p. 41.

²⁵ *Ibid.*

Weber deviene uno de los primeros exponentes del actual «sistema de complementariedad», defendido por la ideología liberal occidental, que distingue dos esferas: a) la pública, en que sólo se reconocen como intersubjetivamente válidas las leyes de la racionalidad científico-técnica, mientras que las normas legales se trazan por convenciones. La filosofía imperante en este ámbito público es el positivismo científico, complementado con un cierto pragmatismo instrumental. b) A la esfera privada, por otra parte, pertenecen las decisiones personales pre-racionales, y viene regida filosóficamente por un cierto existencialismo, sea religioso o ateo.

A este «sistema de complementariedad» teoría-praxis, conocimiento-decisión, esferas públicas-privada, se suman, según H. Albert, tanto el neopositivismo como el existencialismo, aunque las valoren de distinto modo. Partiendo del aforismo wittgensteiniano «wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglicher wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind»²⁶, realizan una separación entre el *conocimiento* neutral, desinteresado, libre de todo arbitrio y objetivo, por una parte y, por otra, la *decisión* subjetiva, comprometida y no neutral, sometida a la voluntad. Ello implica una interpretación «facticista» del conocimiento y «decisionista» del valor²⁷.

2.1.2. Los inconvenientes de este científicismo, que tiene como consecuencia en Occidente el sistema de complementariedad, son destacados en nuestros días por el Racionalismo Crítico y por la filosofía de la reflexión, después que la Escuela de Frankfurt dio la voz de alarma.

El *Racionalismo Crítico* muestra cómo la ética ha sido inmunizada frente a toda posible crítica, proveniente de las ciencias o de la filosofía. Las decisiones que puedan tomarse en el ámbito práctico —moral, religioso y político— quedan a cubierto de cualquier *Wertkritik*, precisamente porque son reconocidas como irracionales y, por tanto, subjetivas. La separación *Sein-Sollen*, y la asignación del «ser» como objeto al conocimiento y del «deber» a la decisión, impide ingerencias de la ciencia en la ética.

Esta idea de que la moral no puede ser criticada por el conocimiento procede, a juicio de Albert, de la «ficción del vacío», de creer que la decisión por un sistema de valores se realiza sin contar con el cono-

²⁶ *Tractatus*, 52.

²⁷ Cfr. *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1968; *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, Mohr, 1978.

cimiento; de ahí que sea necesario practicar la *Wertkritik*, la crítica racional científica a la ética²⁸.

Sin embargo, el propio Racionalismo Crítico no logra superar los límites del cientificismo, a pesar de las protestas de Albert²⁹, en la medida en que rechaza todo posible fundamento último del conocimiento y la decisión, como veremos más adelante. En tal caso, las decisiones últimas, incluso la decisión de adoptar el Racionalismo Crítico como forma de vida, son irracionales.

La filosofía de la reflexión, por su parte, que incluye fundamentalmente a los representantes de la Escuela de Frankfurt, la Pragmática Trascendental y el Reconstructivismo de Erlangen, lanza frente al cientificismo las siguientes críticas en esencia:

1) La ciencia, privada de fundamento reflexivo, se convierte en *ideología*. Un saber que ignora sus raíces, es decir, que ignora «objetivismente» los intereses que han movido a la razón a producirlo, se desconoce a sí mismo. Cree descubrir la verdad de los objetos a los que se dirige *intentio recta*, pero no puede evitar una visión deformada acerca de ellos, porque tal conocimiento de objetos *crea* ser independiente de todo interés. El conocimiento que se cree desinteresado se encuentra en situación óptima para revelarse como ideológico, porque el interés existe, como condición de posibilidad del conocimiento, pero el hecho mismo de que no se descubra muestra que domina inconscientemente el pensamiento y la acción³⁰.

2) El cientificismo bloquea toda fundamentación de la moral, pero este bloqueo puede romperse, incluso en acuerdo con el Racionalismo Crítico: la posibilidad misma de la ciencia exige la moral; si la moral es irracional, también lo es la ciencia.

Efectivamente, la posibilidad de una objetividad científica exenta de valoraciones, no sólo no excluye, sino que presupone la validez inter-

²⁸ Esta crítica se extiende a las dos obras fundamentales de ALBERT, citadas en la nota anterior, y consiste en la búsqueda de contradicciones para nuestras hipótesis y en la admisión de que la realizabilidad de un fin se debe unir al conocimiento de las ciencias reales. De ahí que la *Wertkritik* admita los siguientes presupuestos: a) aceptación de la lógica (del principio de contradicción); b) aceptación del *Brücken-Prinzip* entre la ciencia y la moral, que se expresa en la máxima «nicht können impliziert nicht Sollen». Esta máxima constituye el postulado de la Realizabilidad; c) aceptación del Postulado de la Congruencia; d) debe producirse constantemente nuevos principios, para someter los anteriores a la Prueba Crítica.

²⁹ Cfr. ALBERT, H., *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg, Hoffman und Campe, 1975.

³⁰ Cfr. HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp, núm. 287, donde propone una interpretación de la situación social en que ha nacido el positivismo y en que ha asumido una función ideológica.

subjetiva de normas éticas: no tiene sentido exigir la *Wertneutralität* de la ciencia empírica, en nombre de la objetividad, sin presuponer que la objetividad *debe* alcanzarse. Pero, frente al Racionalismo Crítico, este deber tiene que fundamentarse racionalmente. Si pretendemos que los logros científicos valgan intersubjetivamente, tiene que ser posible que valgan intersubjetivamente las normas presupuestas en la comunidad de científicos, no que valgan subjetivamente, en virtud de una decisión pre-racional. En ese caso, la ciencia sería decisionista³¹.

3) Según los supuestos del cientificismo, que no son racionales sino dogmáticamente decididos, se imposibilita toda argumentación acerca de fines últimos. Aun cuando la irracionalidad de los fines últimos es defendida por innumerable cantidad de pensadores³², ello significaría que los caracteres que hemos extraído como específicos del lenguaje moral —universalidad e incondicionalidad— son inargumentables. Todo argumento en el que se reivindican derechos y se exigen deberes descansaría, en el mejor de los casos, en persuasión sentimental. Pero el sentimiento, en virtud de su carácter subjetivo, no puede exigir a quien no posea idéntico sentimiento: nada puede prescribirse universal e incondicionalmente.

4) A la tesis de la complementariedad se ha llegado mediante la descomposición de los supuestos del derecho natural y del cristianismo, que lleva a una fundamentación autónoma de normas de libertad de conciencia. La separación iglesia-estado comporta la privatización de las pretensiones a validez religioso-morales, la neutralización axiológica de la vida pública, la amoralización del derecho y la fundamentación convencionalista de la política en los sistemas democráticos. La fundamentación filosófica de normas no interesa al liberalismo tardío, porque lo obligatorio de las normas, asentadas en el derecho positivo, se fundamenta en el «reconocimiento libre», expresado en convenciones, que ya no son racionalmente fundables³³.

Frente al procedimiento del liberalismo tardío de fundamentar convencionalmente la vida pública, Apel expone las siguientes objeciones:

a) La validez de las convenciones precisa, quierase o no, una base moral porque, como condición de posibilidad de la obligación moral de las convenciones, es necesario suponer, al menos, la validez intersubjetiva

³¹ Cfr. APEL, «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft».

³² En este caso se encuentran, entre otros, LORENZEN, P., o. c.; HIERRO, J., voz «lenguaje moral», en QUINTANILLA, o. c.; MOSTERIN, J., «El Concepto de Racionalidad», en *Teorema*, 1973, III, 4.

³³ Las críticas 2.^a y 4.^a al cientificismo están tomadas de los trabajos de K. O. APEL, fundamentalmente de los citados en la nota 18.

de la norma de mantener las promesas hechas. *b)* Sistemas de derecho que no pueden legitimarse moralmente, pierden su crédito antes o después. *c)* No hay una interpretación ético-normativa de las decisiones de los individuos, siendo así que la suma de decisiones no tiene por qué dar lugar a una decisión racional. Si las decisiones privadas son irracionales, la mayoría de ellas puede serlo también. *d)* Un acuerdo democrático basado únicamente en el consenso fáctico compromete sólo a los participantes, y no vincula ni tiene en cuenta a cuantos, afectados por el acuerdo, no han participado en él (clases marginadas, pueblos del tercer mundo, generaciones futuras).

2.1.3. Las objeciones expuestas frente al cientificismo hacen urgente una fundamentación de la moral. Pero, ya que «la sed no prueba la fuente», todavía no hemos aclarado *si es posible una fundamentación de la moral*, posibilidad que en nuestro tiempo niega rotundamente el Racionalismo Crítico, como dijimos. A continuación nos ocupamos, pues, de tal negativa y de su posible crítica.

2.2. LA REPULSA DEL RACIONALISMO CRÍTICO A TODO INTENTO DE FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA, SEA DEL CONOCIMIENTO, SEA DE LA MORAL

En su *Traktat über kritische Vernunft* expone Albert, como representante del Racionalismo Crítico iniciado por Popper, la imposibilidad de fundamentar tanto el conocimiento como la decisión, imposibilidad reiterada en el *Traktat über rationale Praxis*. Este rechazo surge de la crítica al modelo clásico de racionalidad, que utiliza como principio metodológico el de Razón Suficiente, y que realiza una mezcla de verdad, certeza y fundamento. El proceso es el siguiente.

El problema de la fundamentación del conocimiento parece nuclear cuando se trata de delimitar lo verdadero frente a suposiciones subjetivas. Por medio de la fundamentación parecemos querer conseguir la verdad acerca de la constitución de alguna relación real, pero también convicciones verdaderas (certeza) y seguridad. Esto es lo que parece, pero lo que realmente buscamos es certeza, seguridad para nuestros conocimientos y convicciones.

Es necesaria una crítica a este deslizamiento de pretensiones que Albert cree realizar del siguiente modo.

La pregunta por el fundamento o razón suficiente nos conduce a la ciencia adecuada cuando se trata de argumentos y de su validez: la

lógica. Dentro de ella es necesario analizar la *consecuencia lógica*, esencial para cualquier fundamentación y problema clave de la *Lógica Formal*. Este análisis arroja tres datos: *a)* a través de consecuencias lógicas no se gana contenido; *b)* un argumento deductivo válido no dice nada con respecto a la verdad de sus componentes, pues sólo garantiza la transferencia de la verdad positiva de las premisas a la conclusión y la transferencia del valor de verdad negativo de la conclusión a las premisas. Por tanto, la verdad de la conclusión no asegura la verdad de las premisas; *c)* un argumento deductivo inválido constituye una falacia.

De estos tres resultados, el más interesante para el Racionalismo Crítico es el segundo: puesto que la verdad positiva de las conclusiones no se transmite a las premisas, el fundamento no es más verdadero que lo fundado.

Pero el problema se agudiza si tenemos en cuenta el universalismo del Principio de Razón Suficiente, pues «cuando se exige una fundamentación *para todo*, debe exigirse también para los conocimientos a los que se ha retrotraído la concepción a fundamentar o el conjunto de enunciados a fundamentar»³⁴. Esta pretensión conduce a tres posibilidades que aparecen como inaceptables, y que reciben el nombre de «trilema de Münchhausen»: *a)* un regreso al infinito, nacido de la necesidad de retrotraerse siempre en la busca de fundamentos seguros, que no puede ejecutarse en la práctica ni ofrece tales fundamentos seguros. *b)* un círculo vicioso lógico en la deducción, pues volvemos a tomar enunciados que precisaron fundamentación, y no conducen a fundamento seguro por ser falibles; *c)* interrupción del proceso en un punto determinado, que es una suspensión arbitraria del principio.

Habitualmente se toma el tercero de estos caminos, apelando a auto-evidencia, autofundamentación, conocimiento inmediato con respecto a un enunciado, al cual se inmuniza y convierte en *dogma*, porque su verdad es cierta y no precisa fundamentación.

La busca de fundamento seguro conduce, pues, a lo contrario de lo que pretendía: al dogmatismo, común a racionalistas y empiristas. Ello se debe a que es el cognoscente quien, en último término, *decide* si está dispuesto a reconocer como inmunes determinados conocimientos. Este reconocimiento ordena los conocimientos en un contexto más amplio porque elimina su función como presupuestos últimos; es decir, el reconocimiento no autoriza la interrupción del proceso cognoscitivo mismo, sino que *la producimos nosotros*, siempre que estemos dispuestos a ello. «La dogmatización es una posibilidad de la praxis humana y social, en

³⁴ *Traktat über kritische Vernunft*, p. 13.

la que se expresa el hecho de que la voluntad de lograr certeza triunfa sobre la voluntad de resolver problemas»³⁵. El Racionalismo Clásico nos ha llevado, en su afán de fundamentación (de seguridad), de la verdad a la certeza.

Puesto que el dogmatismo excluye la discusión racional, es necesario sustituir metodológicamente el Principio de Razón Suficiente por el de la Prueba Crítica, que consiste en cuestionar todos los enunciados con la ayuda de argumentos racionales. Ello impide el nacimiento del trilema, porque afirmamos que no hay un punto arquimédico del conocimiento, sino que el hombre lo produce. La Prueba Crítica tiende a la aproximación a la verdad por ensayo-error, sin pretender certeza, y rechaza la autoproducción de certeza. No hay, pues, ningún enunciado infalible, sino falibilidad de todos los enunciados; entre ellos, el Principio de Razón Suficiente, que pasa a convertirse de postulado en hipótesis que debe confrontarse con otras.

En el caso concreto de la ética, también el intento de fundamentación lleva al trilema, pues se busca seguridad en las valoraciones y normas. La interrupción arbitraria en el proceso de fundamentación puede hacerse: *a)* tomando como fundamento la intuición, con lo que se debe justificar la diferencia de valoraciones; *b)* axiomatizando, lo cual nos conduce al regreso lógico; *c)* utilizando como base la experiencia, utilización que añade el problema de la inducción a la diferencia de valoraciones. Las teorías que así proceden dogmatizan datos no criticables e impiden que la decisión sea criticada por el conocimiento. El Racionalismo propone la sustitución de la fundamentación última por la crítica racional ilimitada: se trata de una proliferación de alternativas que deben ser sometidas a la Prueba Crítica.

2.3. LA NO UNIVOCIDAD DEL TÉRMINO «FUNDAMENTACIÓN»

2.3.1. *Fundamentación lógico-sintáctica y fundamentación filosófica. La Crítica de K. O. Apel a la noción de «fundamentación» del Racionalismo Crítico*

En su artículo «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», trata Apel de mostrar si —y si sí, en qué sentido— el Principio de Fundamentación (o de justificación) puede ser sustituido por el de la Prueba Crítica, o si —y si sí, en qué sentido— el Principio de la Fundamentación

³⁵ *Ibid.*, p. 73.

(o justificación) no debe más bien ser presupuesto por el principio de la Crítica *intersubjetivamente válida*»³⁶. Para ello tratará de esclarecer, en primer lugar, si el Principio de la Fundamentación puede ser reducido a un principio lógico-sintáctico-semántico, como Albert acepta al conducirlo hasta el trilema lógico.

El problema filosófico de la fundamentación última nunca se redujo en la tradición a un problema formal-lógico. Por el contrario, ya Aristóteles distinguió entre dos paradigmas de justificación de argumentos, a la hora de intentar una fundamentación de la lógica³⁷. El primero de tales paradigmas es el de la racionalidad matemática, que tanto el Racionalismo Crítico, el neopositivismo lógico, como la filosofía analítica, pretenden identificar con *el* modelo de argumentación. Aristóteles limita este modelo de fundamentación a un órgano para el control objetivante de argumentos, que descansa en axiomas indemostrables.

Sin embargo, el paradigma filosófico de justificación no descansa en principios evidentes, frente a lo que Albert mantiene, sino que nos remite a aquellas presuposiciones que son indiscutibles, si es que pretendemos lograr argumentos que valgan intersubjetivamente. Desde el punto de vista filosófico, la fundamentación de argumentos no consiste en decidirse por unos principios indemostrables, a partir de los cuales el argumento es derivable, sino en descubrir aquellos presupuestos sin los que la argumentación, es imposible. El único procedimiento para hallarlos es la *autorreflexión*.

En este proceso de autorreflexión se inserta Descartes, tras una fundamentación filosófica, por tanto. La evidencia por él buscada no pertenece al orden lógico-formal, sino al orden epistemológico que tiene en cuenta la dimensión pragmática de los argumentos. Siguiendo sus huellas, Leibniz no formula el Principio de Razón Suficiente como un axioma, sino como «postulado general de la metodología clásica del pensamiento racional»³⁸. De estas consideraciones concluye Apel que el trilema lógico-formal se relaciona con la necesidad de axiomas, pero no con el principio moderno de la *ratio inconcussa* y la Razón Suficiente: «a diferencia de la problemática de una fundamentación última lógico-matemática, el principio moderno de la Razón Suficiente es un *principio epistemológico*, en tanto que exige recurso a la evidencia; un principio que, dicho actualmente, envuelve la dimensión pragmática (evidencia para un sujeto de conocimiento»³⁹.

³⁶ P. 57.

³⁷ ARISTÓTELES, *Met.* Γ, 4, 1006 a 6-18.

³⁸ *Traktat über kritische Vernunft*, p. 9.

³⁹ APEL, «Das Problem der Letztbegründung», p. 58.

Esta evidencia, como muestra el cartesiano «cogito, sum», no se identifica con la evidencia silogístico-objetiva («lo que piensa, existe; x piensa; x existe»), sino con la evidencia dialógica de la contradicción, captada mediante autorreflexión («te digo que posiblemente no existes»).

Por tanto, el problema filosófico de la fundamentación última excede los límites de una fundamentación de deducibilidad lógico-sintáctica, desde el Racionalismo Clásico hasta nuestros días. Kant descubre en el cogito la autorreflexión como reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva del conocimiento y Hegel entiende la reflexión filosófica como argumentación trascendental de fundamentación última del conocimiento.

Actualmente el problema de la fundamentación no se refiere a la cuestión moderna del origen de los conocimientos, sino a las condiciones trascendentales de la validez intersubjetiva de la argumentación, que pueden hallarse en la lógica (Kant), el sistema coherencial (Hegel), la semántica (Peirce) o la pragmática (Apel-Habermas). La fundamentación última no puede consistir en la deducción de proposiciones a partir de proposiciones, porque entonces no es última, sino que prescinde de toda una dimensión del signo lingüístico, que es la dimensión pragmática. Sólo practicando la «falacia abstractiva» con respecto al ámbito pragmático de una argumentación, es posible reducirla al tipo de fundamentación lógico-sintáctica propuesta por Albert. Pero si éste es el único tipo de argumentación posible, ni siquiera es legítimo el Principio de la Prueba Crítica, porque este principio pretende una validez que tiene que ser aclarada analizando las condiciones de posibilidad de cualquier pretensión a validez.

La fundamentación filosófica consistirá en una argumentación reflexiva acerca de aquellos elementos no objetivables lógico-sintácticamente, que no pueden ser discutidos sin autocontradicción performativamente evidente, ni probarse sin *petitio principii*, porque constituyen las condiciones de posibilidad del sentido y validez objetiva de cualquier argumentación⁴⁰.

2.3.2. *Diversos niveles lógicos de la noción de «fundamento»*

De cuanto hemos venido diciendo se desprende que por «fundamentar la moral» no entendemos «hallar un primer principio indemostrable, a partir del cual pueda deducirse un cuerpo de normas morales», ni

⁴⁰ Estas condiciones son, según APEL: los principios de la lógica formal, los principios de una pragmática universal, ciertas presuposiciones de existencia (la propia, la del mundo y la de una comunidad de argumentación).

quiera «buscar un axioma que justifique la forma de los juicios morales». «Fundamento», «razón suficiente» y «justificación» no son sinónimos de «axioma», porque el modo axiomático de fundamentar es el lógico-sintáctico, pero no el filosófico.

La ética, como parte de la filosofía, no puede realizar, sino una *fundamentación filosófica*, que no abstrae dimensión alguna del lenguaje, sino que tiene en cuenta la totalidad de las condiciones que hacen posible el lenguaje moral.

Esta totalidad de condiciones es la que Kant denomina «condiciones de posibilidad», que se traducirían hegelianamente como «condiciones de coherencia», condiciones que hacen de un contenido concreto un todo relacional coherente, en nuestro caso, la existencia de un discurso denominado moral.

Abogamos, pues, por un modelo filosófico de fundamentación no fundamentalista, sino *holista*, y ello porque, atendiendo a los distintos niveles lógicos de la noción de «fundamento» presentados por Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, es el último de ellos el que corresponde al nivel filosófico ⁴¹.

Efectivamente, en la parte de la Lógica Objetiva dedicada a la Doctrina de la Esencia (libro II), tematiza Hegel la noción de «fundamento», noción que expresa en general que «lo que existe (*seiende*) tiene que ser considerado, no como un *inmediato* existente, sino como algo *puesto*» ⁴². La noción de fundamento señala la necesidad de la reflexión porque lo inmediato, lo dado, el «puro ser» no es todavía verdadero, sino que necesita la mediación reflexiva para entrar en el nivel de la verdad. La categoría de fundamento expresa, pues, «la esencia de la reflexión en sí frente al puro ser» ⁴³.

La fórmula de esta determinación del pensamiento es el Principio de Razón (Suficiente), expresión que es puesta por Hegel entre paréntesis para indicar que «razón» implica «suficiencia», pues «aquello cuya ra-

⁴¹ El congreso celebrado en junio de 1981 en Stuttgart, y organizado por la *Hegel-Vereinigung*, enfrentaba dos modelos filosóficos de fundamentación, los de KANT y HEGEL. Al primero de ellos se consideraba como «fundamentalista»; al hegeliano, como holista. Si bien es cierto que KANT ofrece un número limitado de categorías —teóricas y prácticas— y que establece un sistema estático, a diferencia de HEGEL, no se puede considerar «fundamentalista» la deducción kantiana a partir de los hechos y de la lógica: las condiciones que hacen posible el conocimiento teórico y el saber práctico no se deducen axiomáticamente, sino que pretenden constituir el *todo* conceptual para establecer la coherencia de ciertos hechos. KANT es, pues, más holista y coherencialista que fundamentalista.

⁴² *Wissenschaft der Logik* II, Hamburg, Meiner, 1934 (Nachdruck, 1975), p. 65; *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974 (3.ª ed.), p. 393, traducción de Mondolfo.

⁴³ *Ibid.*

zón no fuera suficiente, no tendría ninguna razón»⁴⁴. Sin embargo, Leibniz añadió el término «suficiente» con motivo, puesto que el modo cómo entendió tal principio es distinto a cómo se entiende habitualmente. El tipo corriente de intelección se expresa en los primeros momentos de la categoría de fundamento.

1) *El fundamento formal* de un fenómeno tiene el mismo contenido que la existencia de la que tendría que ser fundamento, porque «el fundamento está arreglado de acuerdo con el fenómeno y sus determinaciones se fundan sobre éste», «el conocimiento con esto no ha dado un paso adelante»⁴⁵. Y el conocimiento no ha dado un paso adelante porque el fenómeno fundamentado está al mismo nivel lógico que el fundamento, con lo cual nos encontramos en una tautología de nivel. Ello es muy frecuente en las ciencias físicas, como muestra la física experimental de Newton. El ataque dirigido por Leibniz a Newton sobre el empleo de «fuerzas ocultas» como justificación, no se debió a que fueran realmente ocultas, según Hegel, sino a que debían ser halladas mediante el mismo método experimental que el fenómeno que se pretendía justificar.

Como aplicación al problema de la moralidad, aplicación que Hegel no hace, considero insuficiente todo fundamento que se encuentre al mismo nivel de facticidad que el punto de partida. Si la existencia de juicios morales es un hecho empíricamente comprobable, el fundamento que los haga coherentes no puede encontrarse al mismo nivel empírico, porque no acrecentaría el conocimiento, sino que nos llevaría a tautología de nivel. La justificación de la forma moral mediante la «naturalidad humana» psicológica o sociológicamente determinada es insuficiente porque no da razón filosófica (suficiente). Utilitarismo y pragmatismo pueden explicar el origen del contenido de los juicios morales, pero no dar razón (suficiente) de su forma.

2) *El fundamento real*. En este momento de la determinación lógica de fundamento (*Denkbestimmung*), el fundamento y lo fundado difieren en el contenido, pero entran en juego la accidentalidad y la exterioridad a la hora de establecer la relación fundamental.

De entre las determinaciones que constituyen el contenido de algo concreto se elige libremente —y no necesariamente— una de ellas para considerarla como fundamento. La fundamentación es *unilateral* y se expresa mediante la categoría de causalidad mecánica, que propone una conexión de determinaciones extrínseca y accidental. Precisamente fren-

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ WL II, 80; MONDOLFO, 405.

te a la causalidad mecánica propuso Leibniz el Principio de Razón Suficiente, porque la causalidad parece dar razón de lo fundado, pero no es así: no es la razón suficiente. Por ejemplo, no puede decirse —aclara Hegel— que la gravedad sea el fundamento de la caída de la piedra, sino también el hecho de que sea piedra, el tiempo, el espacio, el movimiento...

La asignación de fundamentos reales se convierte en un formalismo, porque en el contenido de algo concreto no viene indicado cuál sea su determinación fundamental. La síntesis fundado-fundamento está dada extrínsecamente por un tercero. De ahí que Hegel juzgue insuficiente este modelo, al igual que hizo Albert, como expone expresivamente: «la búsqueda y la indicación de los fundamentos, en que consiste principalmente el *razonamiento*, representa, por tanto, un infinito dar vueltas, que *no contiene ninguna determinación final*... Lo que Sócrates y Platón llaman *sofistería* no es otra cosa que el razonar basándose sobre fundamentos»⁴⁶.

Una fundamentación suficiente (racional) de la moralidad no puede, por tanto, seleccionar extrínsecamente ninguna de las determinaciones contenidas en ella. Es necesario tener todas en cuenta e investigar en qué consiste lo expresado en el momento siguiente de la noción de fundamento.

3) *La relación fundamental total* se determina como mediación que condiciona. La verdad del fundamento radica en la relación total fundado-fundamento, que supera ya la categoría de fundamento en la de «mediación que condiciona». Sin embargo, la categoría de que tratamos reaparece en un nivel lógico más elevado.

4) *La razón suficiente*. Siguiendo el método hegeliano que comprende análisis y síntesis, el análisis de un concepto más determinado de fundamento exige una categoría histórica más verdadera: la razón suficiente, tal como Leibniz la entiende. La denominación por medio de la categoría constituye el momento sintético correspondiente.

La razón suficiente considera la relación entre las determinaciones que es «el todo como unidad esencial» y «se halla sólo en el *concepto*, en el fin»⁴⁷. Leibniz ha denominado a su principio «de la razón *suficiente*» porque es suficiente también para la *unidad esencial*, que comprende las causas finales. El fundamento es relación fundamental desde las puras causas y las *causas finales*; de ahí que el único fundamento sea el

⁴⁶ WL II, 88; MONDOLFO, 411.

⁴⁷ WL II, 65; MONDOLFO, 393.

concepto que contiene la conexión de todas las *Seite* de la cosa concreta.

Pero esta última caracterización, en la que consistiría la auténtica fundamentación filosófica —última— posee un grado de densidad lógica superior a la que corresponde a la doctrina de la Esencia, que permanece en el ámbito de la necesidad. La razón suficiente incluye el concepto de causa final, que no pertenece al nivel de la necesidad, sino al de la libertad: «el *fundamento teleológico* es una propiedad del concepto y de la mediación por medio de él, que es la razón»⁴⁸.

Si la fundamentación unilateral no es suficiente, es decir, no es racional, ello se debe a que ninguno de los fundamentos que ofrece es el concepto. La auténtica fundamentación de la moralidad será, por tanto, aquella que intente ofrecer el conjunto lógicamente conectado de las determinaciones que hacen posible la moralidad, y de entre las cuales es indispensable contar también con el concepto de causa final. Será fundamentación filosófica de la moral la que establezca sistemáticamente cuantas determinaciones sean necesarias para establecer la coherencia del ámbito práctico, porque ella será la que ofrezca la razón suficiente.

ADELA CORTINA ORTS

⁴⁸ WL II, 66; MONDOLFO, 393.

LÉVI-STRAUSS: ¿UN NUEVO HUMANISMO?

Humanismo etnológico

Ordinariamente, se repite que, entre las corrientes antihumanistas de nuestro tiempo, está el estructuralismo. Y cuando nos dicen que Claude Lévi-Strauss es el introductor del método estructuralista en los estudios antropológicos, casi se cae de su peso que tropezamos con un baluarte del antihumanismo. Incluso hay quienes descubren, en los supuestos de su antropología y en algunas de sus afirmaciones, el fantasma de una ideología antihumanista. Sin embargo, nada más lejos de la realidad que estas apariencias. Al analizar detenidamente su obra, Lévi-Strauss se yergue como un humanista decantado, y hasta como un moralista¹, si bien en un sentido distante del tópico. De hecho, él considera que la etnografía y la antropología son la mejor fuente de inspiración para un nuevo humanismo, para un «humanismo integral y concreto».

Aparte de otras alusiones ocasionales, hay un sustancioso artículo suyo, «Los tres humanismos»², en el que delimita claramente cuál es su posición al respecto. Distingue Lévi-Strauss, en la tradición occidental, dos tipos de humanismo que se han revelado fragmentarios, inconsecuentes e insuficientes.

El humanismo *clásico* o aristocrático, con raíces en la antigüedad, es el que surge con el Renacimiento, en diálogo con la civilización griega y romana. Esta apertura de la modernidad europea resulta fecunda, pero su humanismo queda muy restringido a esa zona de interés representada por las culturas clásicas mediterráneas. Por lo demás, sólo unas minorías privilegiadas llegaron a beneficiarse de este humanismo.

El segundo tipo es el humanismo *burgués*, propio de la Ilustración y del siglo XIX, que amplía sus áreas de confrontación y contacto a las civilizaciones de China y la India, y en escasa medida a otras culturas.

¹ Como mostré en mi libro *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*, Madrid, Tecnos, 1981, pp. 221-231.

² *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, pp. 319-322.

No obstante, resulta también limitado en extensión y en profundidad, y no deja de estar al servicio de ciertas minorías dominantes y de los intereses industriales, comerciales y coloniales de las potencias europeas.

Se trata, para Lévi-Strauss, de dos formas contrahechas de humanismo, cortas en su alcance teórico y taradas por sus connivencias históricas con el subyugamiento y destrucción de las sociedades no occidentales.

Por ello, el humanismo levistraussiano lleva el calificativo de *etnológico* o democrático, en una acepción universal, puesto que está interesado por todas las culturas humanas, incluyendo especialmente las denominadas sociedades primitivas. Más allá de las fronteras artificiales de los «humanismos» tradicionales, nuestro autor preconiza un humanismo verdaderamente planetario que abarque la totalidad de la humanidad, en el que todas y cada una de las variantes culturales reconozca su peculiar identidad por referencia a todas las demás. El desarrollo teórico de este humanismo etnológico contará con los instrumentos intelectuales de las ciencias del hombre. Y su compromiso práctico quiere ser universalista, haciendo de todos los hombres sus beneficiarios reales. «Buscando su inspiración en el seno de las sociedades más humildes y más despreciadas, proclama que nada humano podrá ser extraño al hombre, y funda así un humanismo democrático que se opone a los que le precedieron: creados para privilegiados, a partir de civilizaciones privilegiadas. Y al movilizar métodos y técnicas tomados de todas las ciencias para hacerlos servir al conocimiento del hombre, apela a la reconciliación del hombre y de la naturaleza, en un humanismo generalizado»³. El objetivo consiste, por consiguiente, en construir un nuevo humanismo a la medida de la humanidad entera y en armonía con la naturaleza.

¿Humanismo o antihumanismo?

Es un hecho incontrovertible que Lévi-Strauss impugna el pseudohumanismo en su encarnación clásica y burguesa, y que propugna un nuevo humanismo. Lo hace explícitamente.

Otra cuestión distinta es la interpretación que haya que dar a esta profesión de humanismo. Aquí, como en otros tantos puntos, se patentiza la discordia.

Antes que nada, voy a reseñar esas vagas acusaciones de *antihumanismo* que se lanzan contra el «estructuralismo», entendido como si fuera una corriente de pensamiento más o menos compacta. No existe tal

³ *Ibid.*, p. 322.

homogeneidad. Lo que existe es una dispersión de estructuralismos, y no idénticamente antihumanistas. La antropología estructural no es tan rotundamente antiprogresista como supone F. Remotti⁴, dado que admite un progreso en el seno de cada cultura; ni predica la muerte del hombre en las perspectivas del humanismo, según opina J. Uscatescu⁵, en concatenación fatal subsiguiente a la «muerte de Dios»; ni constituye el ariete ideológico del antihumanismo contemporáneo, de «efectos mucho más devastadores que puedan ser los de una guerra atómica»⁶. No procede generalizar ni dramatizar tanto sin una lectura de Lévi-Strauss un poco más reposada.

Afortunadamente, se encuentran expositores del pensamiento lévi-straussiano con talante más objetivo, aunque también expresen sus objeciones.

Los más favorables dan la versión de que Lévi-Strauss sostiene una perspectiva humanista (J. Pouillon), presenta un «humanismo acogedor y atrayente»⁷, asume la mejor tradición del humanismo⁸. Para lo cual alegan las mismas razones de nuestro antropólogo.

El humanismo tradicional enmascara una efectiva violencia; tras la exaltación de un tipo de racionalidad —la occidental— esconde el rostro de la intolerancia; la propia etnología nace como un discurso acerca de culturas primitivas, no como un diálogo con ellas: las convierte en un objeto; pero, en la obra de Lévi-Strauss, se vislumbra una puerta abierta al humanismo verdadero, ya que «como inauguración de un diálogo con el pensamiento primitivo, encamina nuestra propia cultura hacia un pensamiento nuevo»⁹. En efecto, Lévi-Strauss relativiza la cultura occidental y desenmascara la perniciosidad del imperio de la burguesía. Revaloriza las mentalidades no occidentales. Aporta al futuro de la humanidad una comprensión más exacta de sus logros pasados que deben ser salvados. Aboga a veces por una forma de humanismo que llegue a «reconciliar el Oriente y el Occidente, completando un marxismo que liberta al hombre de sus cadenas económicas con un budismo que lo liberará de sus cadenas espirituales», señala Jean Lacroix¹⁰. Después de la

⁴ REMOTTI, F., *Estructura e historia. La antropología de Lévi-Strauss*, Barcelona, A. Redondo, 1972, p. 246.

⁵ USCATESCU, J., *Proceso al humanismo*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 114.

⁶ VACA, CÉSAR, «El antihumanismo», *Ya*, Madrid, 20 julio 1973, p. 7.

⁷ LE BLOND, J. M., «Lévi-Strauss, su estructuralismo y las ciencias humanas», *Ensayos*, Loyola, nov-dic. 1967, p. 34.

⁸ FAGES, J. B., *Comprendre Lévi-Strauss*, Toulouse, Privat, 1972, p. 109.

⁹ CLASTRES, PIERRE, «Entre silencio y diálogo», en *Lévi-Strauss, estructuralismo y dialéctica*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 132.

¹⁰ LACROIX, JEAN, «Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss», en *Panorama de la philosophie française contemporaine*, París, P.U.F., 1968, p. 237.

profunda decepción que le causara la sociedad occidental, Lévi-Strauss emprende la peregrinación en pos de una nueva humanidad; se asemeja a «Abrahán que abandona la tierra de sus padres, en busca de otra tierra que de hecho no encontrará»¹¹. Es una búsqueda del otro —de la alteridad— como algo absolutamente necesario, algo que apunta a la humanidad integral, a reencontrar al hombre en un grado de verdad inalcanzable ya en nuestra sociedad. «Hay en Lévi-Strauss una relatividad que me parece ser una de las formas válidas del humanismo de nuestro tiempo»¹². No se le puede tachar, sin más, de antihumanista. Poco importa la «desaparición del hombre», si es la de un hombre inconsistente y extenuado por filosofías subjetivistas. Será bueno un sano análisis estructural, desideologizándolo. Por lo que respecta al humanismo etnológico, es preciso analizar su estilo y, sobre esta base, agregar todas las matizaciones y pegas que se quiera.

Puede adivinarse en Lévi-Strauss un representante de cierta izquierda intelectual desmoralizada por el rumbo absurdo de la historia contemporánea: la añoranza del hombre primitivo impulsa a reconducir al hombre hacia su matriz originaria natural; se le reduce a pura estructura, a la naturaleza, donde la historia y su sentido quedan desvanecidos. «Lo que está en juego en occidente es una visión unitaria y coherente de la existencia humana, que acoja y haga justicia a todos los datos de nuestra experiencia primordial como hombres, no decretando como inhumana ninguna de las tentativas sin antes haber sido acreditadas como tales»¹³. Si la antropología estructural falla, es porque separa la clave científica de la comprensión de lo humano de la clave utópica y de la trascendente.

J. M. Domenach señala una contradicción, al menos aparente, del estructuralismo, entre su pensamiento teórico y su actitud política. Una vez canonizado el valor constrictivo del sistema, una vez rehusada la historia, en el plano teórico, se hace muy dificultoso acometer contra el sistema establecido e intentar transformarlo. No es malo denunciar el tradicional humanismo —hipócrita—; «decir que el humanismo ha muerto es señal de que éste había llegado a otra contradicción más grave: entre los valores que proclama y los estragos de su técnica industrial y militar»¹⁴. En este punto, la etnología lleva razón; el salvaje resulta más humano que el moderno con su sofisticado salvajismo. Pero esa misma

¹¹ TOINET, P., *Le structuralisme. Science ou idéologie*, París, Beauchesne, 1968, página 28.

¹² GRITTI, J., en la misma obra citada en la nota anterior, p. 32.

¹³ GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, O., *Elogio de la encina*, Salamanca, Sígueme, 1973, página 512.

¹⁴ DOMENACH, J. M., «La repulsa de los humanismos en la cultura contemporánea», *Concilium*, núm. 86, Madrid, 1973, p. 329.

denuncia permanece enredada en un discurso «hiperoccidental» de generalizaciones categóricas, al tiempo que corre el riesgo de negar el lado positivo de la razón y el respeto al sujeto concreto, prolongando el antihumanismo que critica.

Lévi-Strauss parece encandilado con el mito del retorno a lo originario, a la inocencia arcaica y natural, interpreta J. Derrida. Es verdad que el surgimiento de la escritura ha ido ligado a la explotación del hombre por el hombre; el progreso ha ido acompañado por un avance de la violencia. Sin embargo, no se puede pretender que hubiera una «caída» desde la inocencia primigenia: antes de inventarse la escritura, ya existía la violencia entre los Nambikwara. Este ideal de la «autenticidad social», basado en «una comunidad inmediatamente presente a sí misma, sin diferencia», en el que se cifra el sueño del anarquista y del etnólogo, no es más que una añagaza. Desde que se entroniza en el puesto central el «logos», escrito o hablado, se da origen violento tanto a la inmoralidad como a la moralidad. La escritura es sólo una manifestación dependiente. Lo que hay que suprimir es la violencia, o lo que es igual, la intolerancia ante lo diferente que lleva a absorberlo en lo idéntico. Es preciso aceptar al otro como otro, la heterogeneidad y la alteridad tal como es, sin matarla, comerla ni asimilarla. La etnología pugna contra el etnocentrismo, aboga por el descentramiento; pero, al ser una ciencia europea, tal vez sin quererlo, «acoge en su discurso las premisas del etnocentrismo en el momento mismo en que lo denuncia»¹⁵. Esto es casi una fatalidad, que sólo se podrá ir conjurando mediante un discurso que desconstruya simultáneamente la propia herencia a la que no puede renunciar para expresarse.

Por su parte, Yvan Simonis destaca la ambivalencia del estructuralismo lévi-straussiano en lo que al humanismo toca. Su explicación de los fenómenos sociales convierte lo humano en inexplicable. «La condición del éxito del estructuralismo, ¿no consiste en hacer al hombre cada vez más inexplicable, obligándole a convertirse en el grado cero de una particular ciencia de la naturaleza?»¹⁶. De las premisas del método estructural se desprende la destrucción de todo humanismo —a la vez que intenta construirlo—. Ciertamente, Lévi-Strauss propone un humanismo que se limita a contemplar lo que el inconsciente produce: «el humanismo que se nos propone es un humanismo de esteta, en una sociedad en la que el cambio desaparece y en la que, por el sesgo de las

¹⁵ DERRIDA, JACQUES, *Dos ensayos*, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 16.

¹⁶ SIMONIS, YVAN, *Claude Lévi-Strauss, o la «pasión del incesto»*, Introducción al estructuralismo, Barcelona, Ed. Cultura Popular, 1969, p. 75.

máquinas, el hombre es devuelto a sus mecanismos. El estructuralismo es, en tal sentido, el discurso de aquel cuya sensibilidad vive el nacimiento de una nueva cultura y la desaparición de la antigua, y que, al mismo tiempo, lamenta y teme esta evolución»¹⁷. Es un desear temiendo que paraliza al etnólogo, «desgarrado entre el deseo de un nuevo humanismo y la imposibilidad de pensarlo»¹⁸. Se queda en un proyecto excesivamente ambiguo, dotado de un lado crítico elogiabile y, no obstante, sin fuerza para mover a la acción.

Es posible que no ande descaminado Sergio Moravia, cuando dice que en Lévi-Strauss conviven dos personalidades antitéticas: la del inconsciente y la abstracción, por un lado, y, por otro lado, la de la conciencia y la experiencia vivida. A pesar de todo, la propuesta humanista de esta segunda no traduciría más que una «evasión irracionalista»¹⁹.

Roger Caillois, quien muy temprano ya tuvo una acalorada controversia con Lévi-Strauss a propósito de la tesis de la equivalencia de las culturas, sustentada en *Raza e historia*, sigue objetando, en tono más dulcificado, que resulta indefendible una defensa a ultranza de las sociedades primitivas. «¿Qué hubieran dicho, en la época romana, los ancestros de estos sabios generosos, que pertenecían quizá a las tribus más rudas de las Galias o de la Germania, si unos etnógrafos de la época hubieran exigido que se les confinara en sus notables singularidades, que se tomaran las medidas necesarias para que no fuera destruida ni saqueada la originalidad de su cultura, que se les rehusara iniciarse en las novedades aportadas por el invasor, a fin de que no se despertaran absorbidos en una civilización uniforme, utilitaria y sin alma?»²⁰. No es dejar de deplorar la desaparición de tanta riqueza cultural. Pero tampoco se ve qué clase de privilegio sea sustraerles las ventajas de la civilización moderna. El celo del etnólogo corre el riesgo de caer en un «etnografocentrismo», nueva encarnación del falaz etnocentrismo.

Acaso sea la cerrazón del estructuralismo antropológico para la creatividad humana lo que mina, en el plano de la ciencia, los cimientos que exigiría un humanismo viable, para descender de la utopía.

Ante la afirmación de que la antropología estructural inspira un nuevo humanismo, C. Nelson Coutinho adopta una postura radical: «Esta

¹⁷ SIMONIS, Y., *Ibid.*, p. 328.

¹⁸ SIMONIS, Y., *Ibid.*, p. 337.

¹⁹ MORAVIA, SERGIO, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Florencia, Sansoni, 1969, p. 254.

²⁰ CAILLOIS, ROGER, «La réponse de M. Roger Caillois», *Le Monde*, París, 28 junio 1974, p. 22.

creencia, que ciertamente honra a la conciencia moral de Lévi-Strauss, es, sin embargo, un mero deseo verbal, sin ninguna repercusión en su concepción del mundo»²¹. De ahí que su humanismo muestre un carácter meramente marginal, casi ilusorio. «La negación lévi-straussiana de la historia universal no difiere esencialmente de las formulaciones hechas por el irracionalista Spengler, de acuerdo con las cuales las culturas particulares formarían ciclos cerrados e impenetrables. Pero Spengler por lo menos señalaba la existencia de una evolución interior, en el seno de cada cultura, mientras que Lévi-Strauss atestigua que tanto la Unión Soviética cuanto una tribu indígena brasileña son igualmente 'adultas'»²². (Al radicalismo de este último aserto debo añadir, por mi parte, que denota una lectura quizá excesivamente apresurada o prejuiciosa de Lévi-Strauss, puesto que éste admite un progreso en el seno de cada cultura; por lo demás, está claro que la Unión Soviética y la tribu brasileña no pertenecen a una misma cultura; y su «adulthood» es otro problema.)

Otra crítica no menos radical, pero más ponderada, es la de M. Marc-Lipiansky. Parte igualmente del hecho de que Lévi-Strauss presenta un nuevo humanismo, apoyado en el respeto a las sociedades diferentes y en la participación activa de cada uno en la transformación de la propia sociedad. A continuación, se analizan las razones por las que «el humanismo que nos propone resulta más crítico que revolucionario, más destructivo que constructivo», hasta llegar a preguntarse si un humanismo que «no tiene como contenido positivo más que el ideal utópico de un estado social revolucionario y un nihilismo apocalíptico», «un humanismo que avista con resignación la perspectiva de un fin próximo de la civilización y de la humanidad»²³, no habrá que entenderlo más bien como un antihumanismo. Las razones aducidas constituyen el núcleo mismo de la antropología estructural. Son: la reducción de lo individual a lo impersonal colectivo, a las estructuras; la reducción de la conciencia a un inconsciente categorial; la reducción del conocimiento a resultante de una «combinatoria», debido a lo cual se elimina la actividad creadora del sujeto y su historicidad; y, en fin, la reducción de la libertad humana a la necesidad estructural. De tal modo que «el pensamiento de Lévi-Strauss, en la medida en que destruye los fundamentos mismos de todo humanismo, se le puede considerar en justicia como

²¹ NELSON COUTINHO, CARLOS, *El estructuralismo y la miseria de la razón*, México, Era, 1973, p. 80.

²² NELSON COUTINHO, C., *Ibid.*, p. 97.

²³ MARC-LIPIANSKY, MIREILLE, *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, París, Payot, 1973, p. 248.

un antihumanismo»²⁴. Esos fundamentos destruidos serían la unidad, conciencia y libertad de la persona.

Sin embargo, no me parece que haya que ser tan tajante en la interpretación. En Lévi-Strauss queda un resquicio abierto, si bien apenas esbozado: admite un cierto papel de la conciencia y una cierta maniobrabilidad del sujeto con las posibilidades combinatorias. El hombre incide de alguna manera en la configuración de las estructuras, por mucho que el análisis estructural únicamente se pueda aplicar en el momento en que las estructuras se dan ya constituidas.

Es el hombre el que se expresa a través de las estructuras. Pero las estructuras, una vez constituidas resultan una realidad ambigua; peligra sacralizarse o fosilizarse, por miedo a la libertad. Por eso, el conocimiento de las estructuras puede integrarse como etapa preliminar de un humanismo de nuevo cuño, que se funde en la necesidad de liberación respecto a las estructuras opresoras²⁵, y busque la creación de nuevas estructuras. Cabe pensar en la complementariedad de estructura y libertad. Todo logro, toda síntesis estructural, estaría marcado por la provisionalidad. La antropología estructural no consagra ningún sistema, simplemente los analiza. Y por esto mismo, podría decirse que los desmitifica. Claude Lévi-Strauss se alinearía detrás de Galileo, Rousseau, Darwin, Marx, Freud, Nietzsche... Su neohumanismo significaría, después de tocar fondo, una tentativa de encontrar valores nuevos más allá del nihilismo de nuestra cultura occidental. Otro asunto es la medida en que alcanza el éxito esta tentativa.

Por último, quizá haya que distinguir en la ideología de Lévi-Strauss, un doble registro: uno *utópico* y otro *apocalíptico*. El primero es el que da cobijo al humanismo, mientras que el segundo no es más que la relativización de este humanismo, la jubilación en último término del sentido tras el que ineludiblemente corremos, desde una postura absoluta de toda trascendencia.

El hombre, en la práctica humanista

El sujeto humano, evidentemente, puede verse bamboleado por los azares infraestructurales, compelido por procesos inconscientes, manipulado por ideologías enajenantes e intereses ajenos. Lo que nunca dejará es de poder, en alguna medida, sobreponerse, reconducir hasta cierto

²⁴ MARC-LIPIANSKY, M., *Ibid.*, p. 253.

²⁵ RUBIO CARRACEDO, JOSÉ, *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1973, p. 231.

punto esos poderes en función de algo que las estructuras vigentes le hurtan.

De la simple conciencia científica de ese objeto que llamamos estructuras no se deriva, sin más, la modificación de la realidad, a no ser que se llegue a provocar cambios efectivos en la misma realidad (tal vez de acuerdo con determinadas variables previstas por la información estructural). El mero conocimiento de la realidad no puede mover a nadie a la acción. Para actuar se necesita posesionarse de un *sentido* más allá de las estructuras imperantes, captar una nueva combinación realizable —a no ser que se obstine uno en el inmovilismo—. Sólo por referencia al sentido, como un valor, llega el sujeto a decidirse por tal o cual praxis, bien en función de la estructura del sistema establecido, bien en su contra.

Así, el sentido propuesto, tras el análisis de la realidad y sus virtualidades, ése que regulará la praxis, se vive siempre como una finalidad, un universo de valores en cuya realización se trasciende el hombre a sí mismo. Para lo cual resulta imprescindible el paso de la interpretación, más o menos visionaria, a la intervención directa transformadora.

No existe estructura concreta que no sea subordinable al sentido histórico humanizador y que no sea transformable por la praxis humana —de la que provino—.

Si, desde el punto de vista del análisis estructural, no queda cabida para la libertad, desde el punto de vista de la «praxis» (que totaliza en sí estructuras y procesos), la libertad concreta encuentra su causa y su finalidad: pugnar por unas estructuras sociales más humanas y por unas estructuras humanas más sociales; esto es, por unas estructuras más significativas para el protagonismo histórico de todo el pueblo.

Restaurar aquel «principio de reciprocidad», tan integrador en las sociedades primitivas, tan pervertido en otras donde se enfeudan las relaciones de dominación, ¿no será hacer un favor a las personas y a las mismas estructuras? A partir del humanismo etnológico se desprenden, evidentemente, nortes para una nueva práctica humanista. Queda por resolver el tremendo problema de la praxis y su planificación de cara a ese humanismo poscrítico: un humanismo de los fines montado sobre un estructuralismo de los medios; es decir, un humanismo mediatizado por el estructuralismo, o un estructuralismo teleologizado por un humanismo.

Hablo de una gran utopía. No de una quimera.

Es una pena que Lévi-Strauss haya hecho impresionantes análisis de los mitos —que por su índole remiten a un pasado con aureola— y

ningunos análisis de la *utopía* —esa proyección hacia el futuro—; si bien sus especulaciones neohumanistas pertenecerían al género utópico. Porque, efectivamente, el «mito» invoca un pasado o temporalidad ucrónica que ha de repetirse miméticamente, en tanto que la «utopía» (especie de mito anticipatorio del porvenir) nos provoca a un futuro posible que es preciso conquistar constructivamente; se despega incluso de la noción de ideología, aunque pueda verse como una de sus formas. La utopía hay que inventarla, y adoptarla, allende la estructura de la situación. Si es verdad que la humanización del futuro podría realizarse manteniendo un sistema estable, una vez experimentado que éste tiende a hacerse inhumano, a la larga sólo puede conseguirse la humanización por medio del trascendimiento incesante de las estructuras que se van estabilizando, fosilizando, o lo que es lo mismo: utópicamente.

Para el hombre y la clase social atravesados por las estructuras, pero capaces de sobreponérseles, las estructuras presentan diferentes caracteres que para el analista: son condicionantes, determinables, reestructurables, transestructurables, por la fuerza de la praxis. De un caso al otro, la investigación se torna en conciencia, organización y lucha; se incorpora la razón científica a la razón ética y utópica que se plantean el futuro, la busca del sentido más humano.

Ahora bien, ese sentido histórico que debe ser, hacerse realidad, puede buscarse y encontrarse: a) dentro del marco estructural establecido culturalmente, b) cambiando el marco estructural socialmente vigente, o c) quizá llegando a la creación de marcos cualitativamente diferentes.

En cualquier hipótesis, será menester que arranquemos de lo que aportan las ciencias —análisis y síntesis parcelarias de sistemas de la realidad social, descripciones o modelos no valorativos de los hechos—. Luego, como la acción requiere un sistema de valores, perteneciente ya a la reflexión y la ideología, será imprescindible que elijamos (y mejor es hacerlo conscientemente) aquella utopía —síntesis totalizante— que nos parezca más coherente en su teorización, más universalmente beneficiosa en su concreción práctica. Al ser englobante de las totalidades fragmentarias y de las totalizaciones en curso, tal utopía ha de preincluir de alguna manera el *futuro*. Pues lo dado es parcial respecto al todo. Y exclusivamente dentro del todo histórico encontrarán su sentido las partes y períodos. En este aspecto, ya que la totalidad real no está concluida, está aún por llegar, está en el porvenir, y ya que sólo «desde el futuro» podría comprenderse el presente y el pasado, todo proyecto de futuro tanto manifiesta como esconde un tipo de utopía que, a manera de

prolepsis, revela el sentido de nuestro instante, a la vez que lo religa al sentido universal de la historia.

Así, el sentido se capta primeramente en su ausencia y en ella se hace presente. Esto es la utopía. La originalidad humana reside en poder determinar la indeterminación de los procesos históricos en función de un futuro (utópico) anticipado a través de signos y símbolos. Las utopías se constituyen, tal vez en el plano ideológico —no sólo—, con aires de «negatividad» eficaz para la transformación de la realidad sociohumana, al fusionar sus ideas críticas con las posibilidades reales. De ahí surgirá la novedad. De la opción por la utopía en cuanto valor identificado más allá de todas las estructuras existentes, como posibilidad contenida en lo real, nace la ética y la esperanza. Según vaticina un sociólogo: «sólo apostando por una razón utópica la ilusión del sujeto puede llegar a transformar la realidad a su imagen y semejanza²⁶. O como profetiza el autor bíblico: el Dios del pueblo no es un principio de orden, es llamada a la libertad en la historia; simboliza la apertura al máximo horizonte de posibilidades inéditas para una humanidad nueva, también creada a su imagen y semejanza.

No sé si deberemos congratularnos, una vez en la basura ese tipo de humanismo insulso que la burguesía confitó a fin de almibarar los trozos de ser ajeno depredados para su propio usufructo. En el nivel ideológico en que ahora nos movemos, quizá esté permitido. El etnocentrismo y el antropocentrismo no pueden sustentarse ya sino hipócritamente o por ese atrevimiento congénito que caracteriza a la ignorancia.

Claro que la impugnación —ya sabemos— afecta exclusivamente a cierto tipo de humanismo. El ir y venir de este discurso aboga en favor de un humanismo «antropotético» (si se admite el término) que, aceptando básicamente el humanismo etnológico propuesto por Lévi-Strauss, trata de subrayar la urgencia de aterrizar en una praxis más comprometida.

De acuerdo con las reflexiones precedentes, el «telos» sociohumano no hay que buscarlo en una prioridad o centralidad en el espacio (refutación copernicana del geocentrismo), ni en el tiempo de la evolución (puede haber especies posteriores al hombre, o más especializadas en muchos aspectos), ni en la procesualidad sociológica o psicológica (vista la parte analítica de las estructuras y el inconsciente). Por el contrario, la persecución de un fin dotado de sentido supone el desmesurado esfuerzo de subsunción de todo el caudal de los «procesos» en una praxis,

²⁶ MOYA, CARLOS, «Sobre la actualidad del sujeto» (Hacia una lógica utópica de las ciencias sociales), *Sistema*, 3, Madrid, octubre 1973, p. 31.

precisamente en la línea de liberación social y personal abierta por tantos autores en el pensamiento crítico humanista contemporáneo. La praxis humanista comienza por desalienarse de los sistemas deshumanizadores; tiende a un «antropotelismo» que se cifra en una cualidad humana siempre mayor, que no se detiene en ninguna estructura, sino que prosigue tras la finalidad utópica, ya alcanzada pero aún por alcanzar. La clave radica en esa cualidad presentida, incuantificable, no del todo analizable estructuralmente con seguridad, pero cuya prematura confutación podría un día equipararse —con todos los respetos— al imaginario caso o fábula de un deltateridio mesozoico carcajeándose ante la posibilidad de un *homo sapiens*.

Lo más real de la realidad son sus posibilidades. Y su totalidad plena no aparece en el análisis. Si, de alguna manera, como decía Lévi-Strauss, la razón analítica *funda* la dialéctica, al ofrecer la explicación de las posibilidades lógicas, por otro lado es la razón dialéctica la que *justifica* —en el orden real— a la analítica, dando razón de qué se totaliza efectivamente y de por qué acontece (o debe acontecer) tal posibilidad real y no otra. La razón analítica pone de manifiesto totalizaciones de tal o cual área y con carácter provisional, y llega hasta deducir otras hipótesis alternativas. Pero es la razón dialéctica la que propone y dispone totalizaciones nuevas, viniendo a coincidir en esto con la razón utópica. Más allá de estas totalizaciones, resta aún la pregunta por la concepción de una totalidad última envolvente: por un sentido que dé sentido a los parciales sentidos de las totalizaciones efectuadas por la praxis histórica. La respuesta es casi imposible, un desafío, una apuesta. Y no porque falten ofertas: eterno retorno, extingüimiento energético, mesianismo histórico o transhistórico, etc. ¿Qué significa la búsqueda de sentido de las culturas en la espaciotemporalidad histórica?

Entre la cosmovisión lévi-straussiana y su opuesta (¿complementaria?), se plantea un dilema frente a un sentido final, ya evanescente, ya plenificante, fundado en diferencias de interpretación, siempre relativamente motivada. Para la primera, la realidad es ser y no ser, ser para no ser, entendiendo «no ser» como ya sido y acabado, como nada, desintegración, muerte de los sistemas culturales, naturales, cósmicos: fantasma de una escatología invertida a cuyo primer acto de apocalipsis destructora no sigue el advenimiento de ningún reino. Para la segunda alternativa, el no ser se entiende primordialmente como el «aún por ser» en cuyo seno, a pesar de que no puedan predecirlo las ciencias, tal vez se esté gestando un futuro radicalmente nuevo, esperable: imagen de

una escatología trascendente por la que adviene la recuperación de la historia, la recuperación de una humanidad nueva en un nuevo universo.

A esta pausa de esperanza conducirían, sin duda, las opciones por el sentido. Por ejemplo, cuando en lugar de afirmar, con Lévi-Strauss, que «detrás de todo sentido hay un sinsentido»²⁷, se pretende «que 'detrás de todo sinsentido hay un sentido', aunque no se trata del sentido de la conversación corriente»²⁸; o cuando la experiencia de la «nada» se lee desde la loca sabiduría del místico: como senda «para venir a serlo todo». Donde desde el sinsentido se ve disolución, desde el sentido se ve transición.

El problema de qué es el hombre no se resolverá cumplidamente hasta que no se manifieste lo que ha de llegar a ser. Ciencias, filosofías, teologías, toda tentativa resulta tan necesaria como insuficiente. Naturaleza, historia, Dios, no son sino concepciones que, como tales, apenas aminoran nuestra incompreensión. Lévi-Strauss ha puesto todo su ingenio en «exorcizar» el «significante flotante», el exceso de significantes que genera la función simbólica humana. Pero queda pendiente, desde otro ángulo, la cuestión de si se esconde, tras ese exceso, *algo más* que la contradicción propia del pensamiento finito cuya producción de significaciones (razón emancipada de otras servidumbres) sobrepasa siempre la realidad objetiva que proporciona el estado actual del universo y la historia. Ese «logos» que supera a todo trance las contradicciones, ¿es puramente mágico, o simbólico, o bien puede ser indicio, en el orden del pensamiento, de otra superación posible y todavía no manifiesta en el orden de la realidad —hoy inconclusa—?

El mismo humanismo que propugna Lévi-Strauss, «ese axioma de alta moral por el que, rehusando todo sentido a la vida, uno se impone a sí mismo la tarea ruda, pero desde luego inevitable, de darle uno»²⁹, mientras llega el crepúsculo, posiblemente no tenga por qué excluir la alternativa de quienes otorgan a la inevitabilidad de dar sentido un sentido último.

Por lo demás, al propio Lévi-Strauss no le molesta la palabra o la noción de Dios³⁰, aunque no la comparta. No está prohibido al hombre de ciencia especular, meditar las incógnitas más resistentes, tantear una fe. Citemos un ejemplo: «De nuevo, mi soliloquio se orientó hacia los

²⁷ LÉVI-STRAUSS, «Réponses à quelques questions», *Esprit*, t. 31, núm. 322, París, noviembre 1963, p. 637.

²⁸ LEACH, EDMUND R., *Lévi-Strauss*, París, Seghers, 1970, p. 48.

²⁹ LÉVI-STRAUSS, «Le discours du récipiendaire (à l'Académie Française)», *Le Monde*, París, 28 junio 1974, p. 20.

³⁰ Cfr. Lévi-Strauss entrevistado por Christian Chabanis, en *Dieu, existe-t-il? Non, répondent*, París, Arthème Fayard, 1973, p. 76.

problemas más universales. ¿Es algo totalmente absurdo el pensar que detrás de las estructuras ordenadoras del universo existe una 'conciencia' cuya 'intención' revelan dichas estructuras? Naturalmente, la pregunta así planteada es una antropomorfización del problema, porque la palabra *conciencia* está formada a partir de las experiencias humanas. Según esto, no podría utilizarse propiamente tal concepto fuera del campo humano. Ahora bien, si se hacen restricciones tan drásticas, tampoco sería lícito hablar, por ejemplo, de la conciencia de un animal. Sin embargo, todos comprendemos que este modo de hablar alberga un determinado sentido. Pero se comprende que el sentido de este concepto *conciencia* se hace más amplio y al mismo tiempo se torna más nebuloso cuando lo aplicamos fuera del ámbito humano. Según los positivistas, se da una solución sencilla: el mundo se divide en dos sectores: el de lo que puede decirse con claridad y el de aquello sobre lo que debe guardarse silencio. Por consiguiente, aquí debe guardarse silencio. Pero no hay filosofía tan sin sentido como ésta. Porque no hay apenas nada que pueda expresarse con claridad. Si se elimina todo lo que es oscuro, probablemente sólo quedarán algunas tautologías carentes por completo de interés»³¹. En esta línea de apertura es en la que ha intentado ir mi diálogo con el pensamiento humanista de Lévi-Strauss.

Nada definitivo impide que la razón estructural, en otro nivel, llegue a adquirir un sentido más integral en el proyecto de la razón dialéctica, de la razón ética y utópica, y de la razón (tal vez mejor, esperanza) escatológica.

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

³¹ HEISENBERG, WERNER, *Diálogos sobre la física atómica*, Madrid, Ed. Católica (BAC), 1972, p. 264.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

REALIDAD Y ESTRUCTURA DE LA RAZON. LEGADO FILOSOFICO DE X. ZUBIRI

El miércoles 21 de septiembre, mientras era transportado en ambulancia a la Clínica de la Concepción de Madrid, fallecía Xavier Zubiri, a los ochenta y cuatro años de edad. La noticia caía por sorpresa sobre sus muchos amigos que conocieron su fallecimiento por la prensa del día siguiente. Sorpresa, naturalmente, no por su avanzada edad; sino por la extraordinaria fuerza y fecundidad creadora que alentó en estos últimos años, hasta muy poco tiempo antes de su muerte, y que hacía presagiar todavía unos años de trabajo fecundo en las obras que con ilusión de joven le ocupaban. La lectura de los periódicos en los días siguientes mostraba su inequívoca personalidad de hombre y de filósofo. Como si se tratase ya de un personaje legendario en el momento de su muerte, se recordaban anécdotas de amistad personal, recuerdos de sus contactos con personajes importantes de la historia de la cultura en nuestro siglo, pensamientos profundos expresados en sus obras o en el trato personal, etc.

Con Zubiri ha muerto una de las máximas figuras de la filosofía en España. Sin embargo, su pensamiento no es comparable en garra popular a otros pensadores españoles importantes como puedan ser Unamuno y Ortega. Al desconocimiento de su obra —mucho mayor en América que en España— han contribuido diversos factores. En primer lugar, la naturaleza misma del pensamiento filosófico de Zubiri; si en Unamuno o en Ortega encontramos un pensamiento enormemente vivencial y ensayístico, muy apto para calar profundamente en la sensibilidad del lector de manera inmediata, en Zubiri, en cambio, se trata de un pensamiento extraordinariamente sistemático, de un lenguaje tan ajustado para la precisión de conceptos que se hace en ocasiones críptico e impenetrable

para muchos lectores, incluso para aquellos que están ya avezados a la lectura de densos escritos filosóficos. La seriedad, complejidad y rigor filosófico de Zubiri han creado un abismo entre él y muchos de sus posibles lectores; es éste un hecho que simplemente quisiéramos constatar, sin revestirlo de una connotación positiva o negativa. Pero hay, en segundo lugar, otra razón que nos hace entender por qué la filosofía de Zubiri todavía no ha sido comprendida suficientemente y no ha llegado a ocupar el lugar que muchos pensamos que llegará a ocupar en la historia del pensamiento filosófico español en el siglo xx. Es una razón muy fácil de comprender: la filosofía de Zubiri es todavía una filosofía inacabada. Es como un cuadro del que el público solamente pudiera tener acceso a contemplar una tercera parte del lienzo, o una sinfonía de la que solamente pudiera escucharse el primer movimiento y algunos compases sueltos de los tres movimientos restantes. Se explica, pues, que una sinfonía inacabada y críptica (para muchos lectores) haya encontrado resistencias en ser comprendida y rectamente valorada.

Un recorrido breve sobre lo que ha sido la biografía filosófica de Zubiri puede ayudarnos para evocar póstumamente su figura. Zubiri nace en 1898 en San Sebastián. En el año 1926, a los veintiocho años era ya Catedrático de la Universidad de Madrid. Hasta 1939 viaja por diversos países europeos relacionándose con las principales figuras filosóficas y científicas del tiempo. Renuncia a la Cátedra universitaria y se retira a la vida privada, al volver a España después de la guerra civil, desengañado ante todo por las dificultades académicas para su trabajo. En 1942 aparece su primer libro importante que constituye una colección de artículos escritos en la década de los años treinta: *Naturaleza, Historia, Dios*; los grandes temas del pensamiento zubiriano resuenan ya en este libro, pero todavía debían pasar muchos años hasta que se formara su pensamiento de madurez. Zubiri fue hombre de lenta evolución. No obstante, a pesar de su reducida producción escrita, Zubiri era ya después de la guerra, junto con Ortega, la figura indiscutible de la filosofía española. Prueba de ello son los cursos privados que, en Madrid y Barcelona, dictará a partir del año 1945, a los que asistirán las personas más relevantes de la intelectualidad del país en aquel tiempo. A través de este magisterio directo, que llegará hasta bien entrados los años sesenta, gran parte del pensamiento filosófico español de esos años girará en torno a las cuestiones planteadas por Zubiri. Estos cursos fueron recogidos en cinta y transcritos, ocupan una extensión considerable. En este tiempo seguía la evolución de Zubiri y su cierta insatisfacción con algunas de sus ideas en estos años ha sido quizá la causa de que nunca

haya autorizado la publicación de estos cursos; las ideas que en ellos se exponían fueron conocidas por el público indirectamente a través de las obras de sus numerosos discípulos: Laín Entralgo, Javier Conde, Rof Carbaco, López Aranguren, etc.

Con la publicación de la hasta hace muy poco obra básica de Zubiri, *Sobre la esencia*, en el año 1962, comienza la exposición del pensamiento zubiriano en su segunda época. No es que se trate de un Zubiri distinto del anterior; pero es un Zubiri que parece haber dado definitivamente con la estructura de su pensamiento: un Zubiri que habla ya sabiendo con precisión el lugar que ocupa cada pieza en la figura de conjunto de su filosofía. Sin embargo, esta obra, recibida por los círculos filosóficos españoles con una expectación extraordinaria, iba a ser muy diversamente valorada y daría lugar a juicios contrapuestos. Para unos sería la obra que confirmaba definitivamente el rigor científico y metafísico del que hasta el momento había sido maestro indiscutible de la filosofía española del tiempo; para otros, en cambio, se trataría de una obra decepcionante por cuanto presentaba un análisis críptico, excesivamente complejo y conceptualmente barroco, que parecía alejado de los centros de interés de una filosofía verdaderamente humana. *Sobre la esencia* era, en efecto, una obra sin lugar a dudas densa y de difícil lectura. El hecho es que, después de *Sobre la esencia*, algunos discípulos de Zubiri expusieron críticas a la obra y comenzaron a distanciarse del maestro. La actitud de Zubiri no pudo ser intelectualmente más elegante, guardando un silencio total sobre las valoraciones de su obra y sin dejarse arrastrar por la mejor polémica. Respetuoso de todos, pero fiel testigo de su honesta interpretación de la verdad filosófica.

Una serie importante de estudios publicados en diversas revistas, principalmente en la Revista de Occidente, completaron sustancialmente después de *Sobre la esencia* el contenido de su pensamiento. Hacia los años setenta comienza otra nueva época del pensamiento zubiriano. En la Sociedad de Estudios y Publicaciones, auspiciada por el Banco Urquijo, en la sede de éste en la casa de las siete chimeneas, antiguo palacio del Marqués de Esquilache, comienza a reunirse un seminario de trabajo filosófico en torno a Xavier Zubiri, que asiste personal y asiduamente a las sesiones. En el seminario, formado por una docena amplia de profesores universitarios de diferente extracción, van tratándose sistemáticamente todos los temas básicos de la filosofía. Los tres amplios volúmenes, ya publicados, del anuario *Realitas* (en el que han aparecido publicaciones del mismo Zubiri) han sido resultado del trabajo realizado; a este seminario he tenido el gusto de poder asistir en estos últimos

siete años y soy testigo directo de la impresionante actividad filosófica de Zubiri hasta el último momento. Pues bien, la última obra de Zubiri —la trilogía sobre la inteligencia humana— nace en estos años como resultado de las reflexiones y análisis suscitados en el seminario.

Llegados a este punto podríamos preguntarnos, ¿cuál es entonces el contenido filosófico de la obra que Zubiri nos deja? Permítaseme hablar primeramente de la trilogía sobre la inteligencia, aunque haya sido cronológicamente la última obra, porque quizá sea lógico-sistemáticamente la primera. Es decir, aun Zubiri haya defendido la viabilidad de haber escrito *Sobre la esencia* antes de su teoría sobre la inteligencia, parece que la comprensión del análisis racional que el hombre pueda hacer sobre la estructura metafísica de la realidad (esto sería *Sobre la esencia*) depende de la idea que científicamente nos hayamos formado de cómo debe ser entendida la inteligencia humana y el ejercicio humano de la razón. El tratado sobre la inteligencia es, pues, podríamos decir ampliamente, el fundamento epistemológico de la filosofía de Zubiri y tiene, por ello, un carácter fundamental.

La primera parte del tratado sobre la inteligencia es *Inteligencia sentiente*, aparecida en 1980. La interpretación zubiriana comienza por una descripción y conceptualización de un hecho básico: la aprehensión sensible. La teoría de la formalización responde a la necesidad de encontrar una explicación que refiera los hechos de la aprehensión a sus causas reales. Pues bien, para Zubiri la naturaleza de la aprehensión sensible depende de los procesos puramente biológicos de formalización que consisten en la recepción y organización de información refiriéndola a unidades autónomas de independencia objetiva. A medida que se perfeccionan los procesos de formalización animal, va apareciendo ante éste un mundo cada vez más rico en objetos, independientes y autónomos. La estructuración biológica (o formalización) de la información, o de los estímulos internos y externos, pone en condiciones al organismo de sentir, o aprehender sensiblemente, de una manera u otra. El hombre estará para Zubiri en unos condiciones biológicas de hiperformalización que explican que sienta o aprehenda sensiblemente las cosas de una manera distinta a la que descubrimos en el mundo animal: es entonces la aprehensión de realidad. Pero ésta no es solamente en el hombre aprehensión sensible, sino, en un mismo acto, intelección, es la intelección sentiente de realidad (de ahí ese título un tanto extraño que puso a su obra). Ahora bien, ¿qué es lo que el hombre entiende sentientemente en la aprehensión de realidad? Este es precisamente el interrogante que trata de responder Zubiri a lo largo de *Inteligencia sentiente*.

La realidad se aprehende como aquello que está actualizado «de suyo», «en propio», aquello que tiene una consistencia y suficiencia constitutiva. Pero lo real es, de suyo, estando estructuralmente constituido. De ahí, que el complejo curso del pensamiento de Zubiri desemboque en una teoría de la aprehensión estructural generada en la condición biológica hiperformalizada del hombre. Esto será la base de su teoría del logos sentiente y de la razón sentiente, que por derivarse del acto primordial de la intelección sentiente serán también en su intrínseca naturaleza «sentientes».

En 1982 aparecía la segunda parte, *Inteligencia y logos*. El estar presente o actualización de lo real como real en la intelección sentiente tiene un primer modo ulterior de intelección: es la intelección, también sentiente, del logos de lo real. Lo real es, en efecto, algo que se aprehende como tal en y por sí mismo; pero en su misma aprehensión deja abierto un campo de realidad. Lo real es real en un ámbito de realidad, un ámbito que aloja muchas cosas reales. Por ello las cosas no son inteligidas en y por sí mismas solamente, sino también respecto a las otras realidades del campo. Pues bien, la actualización de algo real dentro del campo de realidad de otras realidades, es el modo de intelección que llama Zubiri logos. Es la misma realidad la que es aprehendida siendo logos específico en un campo de realidad abierto estructuralmente por su misma realidad. No es lo mismo inteligir que algo es real (inteligencia sentiente, primer volumen), que inteligir lo que algo es en la realidad del campo (logos, segundo volumen).

Todavía no se ha cumplido un año de la presentación del tercer volumen sobre la inteligencia: *Inteligencia y razón*, 1983. Lo real, nos decía Zubiri en él, que ha sido aprehendido como real en la intelección sentiente y como logos específico en un campo de realidad, proyecta hacia la verdadera realidad. La realidad aprehendida del color rojo, por ejemplo, en la inteligencia sentiente, aprehendida como tal en un campo de realidad, vg. de los otros colores, en el logos sentiente, proyecta hacia la pura y simple realidad de sí mismo; color rojo, que para la ciencia física será la realidad del fotón u onda electromagnética. Lo que algo es sentientemente y en su logos sentiente específico puede no parecerse a lo que es como pura y simple realidad. Este es, pues, el tercer modo de intelección: la intelección de lo que la cosa es en realidad pura y simple. Esta intelección es precisamente la razón. Y al movimiento desde la aprehensión de una cosa real en su campo real a su pura y simple realidad lo llama Zubiri la marcha de la razón.

¿Qué significa desde esta teoría de la inteligencia y de la razón la

obra de Zubiri en el año 1962 *Sobre la esencia*? Es el análisis de la estructura metafísica de la realidad realizado con la razón. La realidad que ya ha sido aprehendida sentiente e inteligentemente, puede ser analizada por la razón que ha sido generada por esa misma intelección sentiente. En *Sobre la esencia* se pregunta Zubiri qué es lo que debemos entender por realidad; pero no lo que la inteligencia sentiente aprehende como realidad, sino lo que la razón humana puede entender que es la realidad. Surge entonces la teoría metafísica (puesto que se refiere a contenidos reales que no se ven inmediatamente en el mundo físico, pero que son el soporte y fundamento de lo que se ve) de esa realidad estructural, en el interior de la cual se sabe el hombre teniendo que realizar su existencia. La metafísica de Zubiri expresa, por ello, aquellas interpretaciones estructurales básicas y esenciales que deben orientar el proceso de comprensión racional del modo con que es real, suya, consistente y suficiente, la realidad objetiva. Una metafísica así entendida ofrecería aquel instrumental básico de conceptos e interpretaciones que debería presuponerse para ordenar el análisis científico y filosófico del sistema de lo real en su conjunto.

Zubiri ha muerto dejando su obra inacabada; lo decíamos al comenzar este artículo. Sin embargo, al haber publicado en estos últimos años su trilogía sobre la inteligencia, poseemos ya el cuerpo fundamental de la filosofía básica de Zubiri. Su epistemología y su teoría metafísica sobre la realidad u ontología: la descripción del hombre como animal de realidad que, para orientarse en ella, construye con la razón su «modelo de realidad», un modelo estructural de realidad. Los que hemos trabajado con Zubiri en estos últimos años sabemos que una serie de manuscritos importantes están ya revisados o pendientes de revisión para pasar a su publicación. Ante todo el tratado sobre Dios —que leímos durante el último curso en el seminario y está prácticamente concluido—. También la antropología filosófica, revisada hace dos años, que compone un amplio volumen de unas setecientas páginas. La filosofía de la naturaleza podrá también aparecer en el futuro recogiendo inéditos y artículos selectos de Zubiri sobre la materia, el espacio y el tiempo. Podemos decir, pues, que Zubiri, al morir, nos ha dejado al menos el consuelo de que durante un cierto tiempo seguirá estando presente entre nosotros con su pensamiento a través de la novedad de sus publicaciones póstumas.

Zubiri ha entrado definitivamente en la historia de la filosofía española, como reconocen incluso aquéllos a los que su filosofía no acabara de satisfacer, por su estilo conceptualmente barroco y oscuro o por su mismo contenido. Creemos que su filosofía ayudará a aquellos que quie-

ran explicar coherentemente cómo el hombre, siendo radicalmente mundano, llega a desbordar la apariencia inmediata de lo real por medio del análisis estructural. Las obras de Zubiri que serán publicadas en los próximos años nos ofrecerán los complementos necesarios para entender la arquitectónica global de uno de los pensamientos mejor contruidos en la historia de la filosofía española de todos los tiempos: la idea del mundo como totalidad —la materia, el espacio y el tiempo—, la idea del hombre y de la historia y la idea de lo que el hombre pueda decir de Dios desde el interior del mundo.

Se ha repetido constantemente en los artículos aparecidos en la prensa con motivo de su fallecimiento que Zubiri era un hombre extraordinariamente sensible a la amistad, con un gran corazón y una afectividad de hombre bueno a flor de piel. Los que hemos tratado con él en estos últimos años sabemos que es así. Por ello, al despedirnos de él, no solamente sentimos el vacío de perder un maestro, sino el hondo dolor de separarnos de un amigo.

JAVIER MONSERRAT

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS

BOGDAN, R. J. (Edit.): *Henry H. Kyburg Jr. and Isaac Levi. «Profiles»* 3. D. Reidel, Dordrecht-Boston-London, 1982, XI+322 págs., 16×22 cm.

El libro pertenece a una colección «Profiles», muy interesante, que PENSAMIENTO no ha presentado todavía y merece la pena hacerlo. El objetivo de la serie es informar a filósofos profesionales y a un amplio sector de lectores (científicos de la naturaleza y de la sociedad, matemáticos, estudiantes, maestros, editores, etc.), sobre lo que se está haciendo en el ámbito de la filosofía y lógica contemporáneas, quién es quién y qué hace cada uno. Así «Profiles» está diseñada para presentar la actividad investigadora de personalidades y escuelas ya destacadas —sus resultados—, y también la de aquellas que emergen nuevamente. La *Library of Living Philosophers* de P. A. Schilp no basta. Hace falta una vía más sistemática y regular de ir registrando lo que está sucediendo en la profesión. Esta pretende ser la función de «Profiles». El esquema de cada volumen es el siguiente. Cada volumen se halla consagrado a uno o más filósofos distintamente. El propio filósofo *se autoperfila* presentando 'sumariamente' su propia labor en los principales campos más significativos de su contribución y de sus proyectos. Esta obra es discutida luego y evaluada por colaboradores —dos p. ej.—, invitados al efecto por la dirección de «Profiles». Sigue finalmente una bibliografía del autor 'perfilado', puesta muy al día y enriquecida con referencias y resúmenes. Argumentación rigurosa y tratamiento racional de los problemas son los rasgos que guían a «Profiles» en la prioridad acordada a tales o cuales autores o escuelas. Se tiene en cuenta de una manera particular que cuanto antes se disemine y se sistematice la información sobre las nuevas 'aventuras' del pensamiento investigador, mayor será su impacto en estudiantes graduados o por graduar, investigadores, maestros, editores, etc. En suma, «Profiles» se define como una «Serie internacional sobre filósofos y lógicos contemporáneos», dirigida por R. J. Bogdan (Tulane University) y I. Niiniluoto (University of Helsinki). El primer volumen de la serie estuvo dedicado a *Patrick Suppes* (1979), el segundo a *Keith Lehrer* (1981). El volumen 3, que hoy presentamos, se halla dedicado a dos pioneros actuales del tema de la probabilidad, como son Kyburg y Levi respectivamente, a cada uno conforme al esquema descrito, primero a Kyburg y luego a Levi. La obra de Kyburg es discutida en sendas exposiciones por S. Spielman y W. L. Harper. La obra de Levi es

igualmente discutida en sendas exposiciones de W. K. Goossens y T. Seidenfeld. Es evidente y es justo reconocerlo así que también este tercer volumen responde satisfactoriamente a los propósitos de la serie, y que su lectura debe ser decididamente recomendada.—J. GERARDO.

CAPEK, MILIC (ed.): *The concepts of Space and Time: their Structure and their Development*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. XXII. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1976, LVII+570 pp., 23×16 cm.

El profesor M. Capek es un miembro del Departamento de Filosofía de la Universidad de Boston y asiduo colaborador de los Coloquios de Filosofía de la Ciencia que organizan conjuntamente los Departamentos de Física y Filosofía de la misma Universidad. En España es popularmente conocido gracias a la traducción de su obra «El Impacto Filosófico de la Física Contemporánea» (Editorial Tecnos). Su amplia formación filosófica y científica le capacitan para abordar problemas frontera con un espíritu abierto y crítico a la vez. El libro es una antología de textos célebres sobre el espacio y el tiempo. Tiene tres partes. En la primera se recogen textos de autores clásicos sobre el espacio y en la segunda sobre el tiempo. La razón de separar los dos temas es, según el autor, evitar el peligro de acentuar demasiado las semejanzas entre el espacio y el tiempo y de dedicar muy pocas páginas a este último, como suele suceder en obras semejantes. La tercera parte está dedicada a textos modernos sobre espacio y tiempo, cuyo núcleo central es la teoría de la relatividad. La elección de los textos ha sido muy cuidada por el autor para abarcar el mayor número posible de concepciones a lo largo de la historia de la ciencia. El mismo autor ha explicado en la introducción cuál ha sido el hilo conductor para escoger los textos. Intentaremos resumir sus ideas: en la primera parte, el tema del espacio se analiza desde la filosofía presocrática (que defienden un concepto de espacio basado en el sentido común) pasando por los griegos (que llegan a elaborar un concepto de espacio infinito), los filósofos medievales (que disocian el espacio como contenedor de la materia) hasta llegar a Newton, culmen de un concepto de espacio infinito que se llega a identificar con el sensorio de Dios. En la segunda parte se analizan los textos que tratan exclusivamente sobre el tiempo. A partir de la Filosofía griega, el tiempo se va independizando de la actividad de los seres hasta llegar a absolutizarse con Newton y Gassendi. Sin embargo, se puede considerar a San Agustín como precursor de una concepción relativista del tiempo, que más tarde retomará Leibniz, según la cual Dios crea el mundo conjuntamente con el tiempo. A partir de Kant el tiempo pasa a ser un elemento que está moldeado por el sujeto consciente. La tercera parte está dedicada a las teorías del espacio y tiempo que se apartan de la concepción absolutista de Newton. A ellas ha dedicado Capek un mayor número de textos y una introducción más larga. Comienza por los autores que rechazan los argumentos clásicos de Newton para probar la necesidad del espacio absoluto, como son Berkeley, Mach, Boscovich, Stallo, Leibniz, Clifford, Calinon. A continuación se tratan los autores que trabajaron sobre la teoría de la relatividad, ya como precursores (Poincaré) ya como sucesores (Minkowski, Weyl, Eddington, Robb) y también filósofos de la ciencia que analizan las consecuencias epistemológicas

de dichas teorías (Frank, Meyerson, Reichenbach, Whitehead, Bergson). Una especial importancia concede Capek a los trabajos de Grünbaum sobre la negación del devenir en los fenómenos temporales, en contra de la concepción del mismo Capek de una dinamización del tiempo. Para Capek es más correcto decir que el espacio se temporaliza o dinamiza que decir que el tiempo se espacializa. Por fin, se recogen varios autores que ha reflexionado sobre las categorías del espacio-tiempo de la relatividad general, y aquellos que han considerado la posibilidad de un límite inferior a las longitudes o intervalos microscópicos: una hipótesis de una longitud elemental o una duración mínima no está todavía refutada. En resumen, es una obra de gran utilidad para cursos y seminarios de Filosofía de la Física, que debe ser completada con otros estudios más sistemáticos sobre el mismo tema, como las conocidas obras de M. Jammer («Concepts of Space») B. C. Fraasen («Introducción a la Filosofía del Espacio y del Tiempo»). T. Gold («The Nature of Time»). L. Sklar («Space, Time and Space-time»). Se echan de menos algunos textos de modernas interpretaciones del espacio y del tiempo, como son los modelos de Wheeler («Geometrodynamics»), Penrose («Twistors»), D. Finkelstein («Space-time Code»), I. Segal («Chronometric Geometry»), C. F. von Weizsäcker («Ur-theorie»), por citar algunos. Creemos, sin embargo, que el autor conoce estos autores, pero debido al planteamiento todavía hipotético de sus modelos, no ha considerado oportuno introducirlos en el libro.—M. LORENTE.

RADNITZKY, G. and ANDERSON G. (ed.): *Progress and Rationality in Science*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 58, Reidel Publishing Co., Dordrecht 1978, X+416 pp., 23×16 cm.

Este libro recoge las conferencias y comunicaciones de un Congreso sobre Filosofía de la Ciencia tenido en Kronberg (Alemania Federal) en julio de 1975, bajo los auspicios de la fundación Fritz Thyssen. La idea de convocar este Congreso salió de una conversación entre G. Radnitzky y Imre Lakatos, con el objeto de proseguir las discusiones comenzadas en el Congreso de Filosofía de la Ciencia tenido en Londres en 1965 (cuyas Actas fueron publicadas en 1972, y traducidas al español en 1975, con el título «La Crítica y el Desarrollo del Conocimiento Científico», editorial Grijalbo). El debate de este último Congreso se centró en el lugar que ocupaba la racionalidad de la ciencia; un grupo (entre los que se encontraban Feyerabend y Kuhn) subrayaban la importancia de la Historia y Sociología de la Ciencia; por el contrario, los racionalistas críticos de la escuela de Popper defendían una postura objetiva, independiente del factor social de la ciencia; y por último, Lakatos se quedaba en una línea media. El plan propuesto por Radnitzky consistía fundamentalmente en estudiar la posibilidad de encontrar unos criterios objetivos del progreso científico. Para ello se invitó a algunos representantes de la London School of Economics (LSE) para que presentasen las ideas de Popper sobre el falsacionismo, que da el golpe de gracia al inductivismo, malherido desde la acusación de Hume de no tener justificación convincente. La presentación de Popper corrió a cargo de J. Watkins. Luego J. Worrall, P. Urbach y E. Zahar estaban encargados de resumir el pensamiento de I. Lakatos (que también había pertenecido a la LSE, y que no llegó

a conocer el Congreso por su prematura muerte en 1974). La postura de Lakatos y sus discípulos es la de buscar criterios objetivos para aceptar una nueva teoría científica, o como él mismo llamaba, un programa de investigación científica. Para Lakatos el motivo que los grandes científicos han utilizado en sus intuiciones para aceptar una nueva teoría es el concepto de «apoyo evidencial» (evidential support). Este apoyo consiste, en definitiva, en un aumento del contenido empírico, reflejado en el éxito de las predicciones de las teorías y en un gran poder heurístico, es decir, el poder de construir nuevas teorías con soporte evidencial. Sin embargo, Worrall y Urbach, estaban influenciados por la crítica de Feyerabend, según el cual el poder heurístico no puede garantizar el éxito de una teoría, porque puede suceder que un programa de investigación empiece a degenerar. En el fondo, Lakatos está suponiendo que una teoría es más aceptable que otra, porque lleva a un mayor acumulación de conocimiento, lo cual implica que existe una ley del crecimiento del saber, y esto sólo se podría aceptar por una inducción que Lakatos trata de evitar.

Por último, se recogen en el libro varias comunicaciones sobre posibles soluciones al problema de Duhem: cuando la predicción de una teoría resulta ser falsa experimentalmente, ¿a qué hay que achacar el fracaso? ¿a la teoría o a las hipótesis auxiliares? N. Koertge responde que en algunos casos hay que modificar las hipótesis auxiliares para que los hechos confirmen la teoría, y en otros casos habrá que modificar la misma teoría. Musgrave trata también el problema de Duhem desde un punto de vista sociológico: en algunos casos el investigador más prudente y conservador trata de mantener el núcleo de la teoría y hacer pequeñas modificaciones, en cambio, el científico más audaz trata de hacer cambios radicales en la misma teoría. Lakatos por su parte responde diciendo que no hay que dirigir los ataques hacia el núcleo denso de la teoría, sino aceptar un pluralismo que admite diferentes explicaciones del mismo fenómeno, aunque éstas sean entre sí incompatibles. Existen otros elementos de comparación entre teorías rivales a los que Kuhn, Popper y Lakatos han concedido mucha atención, como son el grado de verosimilitud, de corroboración y de contenido empírico. En resumen, como el mismo Radnitzky señala, en este volumen se han desarrollado a un nivel muy alto de comprensión los problemas clásicos de las metodologías popperianas, lakatosianas y del empiricismo lógico, aunque, como el mismo Popper señala, al resolver un problema se descubren otros nuevos. Felicitamos a la Editorial Reidel por esta magnífica contribución al estudio de la Filosofía de la Ciencia y esperamos que pronto aparezca el segundo volumen de las Actas que tratarán de los presupuestos científicos, los límites e implicaciones del teoretizar científico, bajo el título «La Estructura y el Desarrollo de la Ciencia».—M. LORENTE.

VALLS PLANA, RAMÓN: *La dialéctica. Un debate histórico*, Barcelona, Montesinos, 1981, 157 pp.

El profesor Ramón Valls Plana, Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona, nos ofrece un estudio muy clarificador sobre un tema muy traído y llevado, del que frecuentemente se hace uso y abuso como pura etiqueta, con la que más que dar nombre y definir se cubre algo oscuro e

indefinible. Se trata de un estudio histórico, no de una exposición sistemática o discusión o clasificación de teorías, sino un recorrido por toda la historia de la filosofía, siguiendo paso a paso el desarrollo de la concepción de la dialéctica, señalando continuamente como va enriqueciéndose o transformándose. El recorrido es breve, muy conciso, en principio con fines más bien divulgativos, en todo caso con dotes pedagógicas, ofreciendo una panorámica a vista de pájaro, pero que cuando se enfocan los detalles, éstos resultan muy ricos en matices, absolutamente fieles y precisos. No se trata, pues, de una visión a grandes rasgos, como de brocha gorda, sino de una exposición de mano magistral.

El «debate histórico» se abre en los inicios de la filosofía misma: con los Milesios, sobre todo con Anaximandro. Pero los primeros dialécticos serán Heráclito de Efeso y Zenón de Elea, al explicitar la manera contradictoria de ser de las cosas (Heráclito: dialéctica objetiva) y ejercitar la manera de decir contradictoria, como discurso que se niega y se destruye a sí mismo (Zenón: dialéctica subjetiva).

La dialéctica antigua recibirá sus mayores construcciones de Platón y Aristóteles. En Platón se configura en primer lugar como crítica a las opiniones y como movimiento ascendente al mundo de las ideas, del que posteriormente Platón buscará un descenso por división de las ideas a fin de llegar a definir las cosas. Así surge la clara tendencia a transformar la dialéctica en *dia-noia*, del discurso verbal se pasa al discurso mental. Aristóteles construye el primer gran sistema de conocimiento científico del universo, desglosándose la dialéctica en tres órdenes completamente distintos: el del decir (dialéctica como método argumentativo), el del pensar (analítica, es decir, lógica) y el del ser (ontología).

Así termina una fecunda etapa de desarrollo de la dialéctica, en la que su conclusión tiende a eliminarla. Con todo, tiene una continuidad, que, desde la dialéctica, puede ser considerada como su culminación: Plotino y Proclo, en cuanto vuelven a unificar las separaciones aristotélicas y a plantear el Uno como el tema de la filosofía.

La Edad Media parece ser una época puente, ampliando la dialéctica a campos como la mística, la teología, la lógica y la gramática. La Edad Moderna arranca de dos cabezas de puente construidas ya por la antigüedad: dialéctica como pensamiento del «Uno y Todo» (Spinoza) y como engaño y antinomia (Kant), que se alargan por Schelling y Fichte, respectivamente, confluyendo en Hegel.

El capítulo sobre Hegel: «La razón dialéctica» (en realidad sobre el idealismo alemán, pero Hegel ocupa no sólo la mayor parte, sino el punto de confluencia) es el más largo y complejo, el cual muestra por sí mismo cuán difícil es resumir su filosofía o dialéctica en unas 25 páginas. Me parece muy lograda, densa y clarificadora, la exposición del entrelazado de los hilos Espinoza-(Jacobi)-Schelling y Kant-Fichte por Hegel, en la que se resalta a la perfección la especificidad de la dialéctica hegeliana y las determinaciones de su dialéctica. En cambio los párrafos siguientes no parecen tan cargados de la densidad del pensamiento hegeliano. Así en el dedicado a la Historia de la Filosofía se expone en forma de representación dialógica lo que Hegel debe a los principales filósofos griegos; el dedicado a la filosofía de la religión trata más bien de la polémica en torno a dicha filosofía; y después en breves pinceladas se alude a la

filosofía de la historia y de la política, a la Lógica, la Enciclopedia y la Fenomenología.

El simple enunciado de todos estos temas da cuenta de cómo es completa la exposición, dentro de la obligada brevedad, y, por tanto, anotar ausencias puede sonar a capricho personal y exigencia impertinente. Quisiera, con todo, notar que el concepto de espíritu (p. 98 ss.) parece expuesto sobre todo a partir de la «*philosophia mentis*» de Jena, la Fenomenología y la filosofía del derecho, pero espíritu es también la realidad (la sustancia una) como sujeto, y por eso —por su unidad y espontaneidad— es dialéctica: contradictoria y una, dinámica y autoreferente.

Siguen dos capítulos sobre la concepción marxiana de la dialéctica y las concepciones marxistas posteriores: ortodoxa, hegelo-marxista, etc. El capítulo sobre Marx resulta ser una inteligente síntesis del pensamiento marxiano, exponiendo cómo la dialéctica se aplica a la realidad social y, por tanto, se transforma, manteniendo el horizonte y el esquema: simplicidad, excisión y reconciliación, y con ello un resto filosófico fundamental. Y en un apretado resumen (p. 124 ss.) se señala lo que resulta ser el problema medular del marxismo. El capítulo dedicado a los marxistas presenta y clasifica cantidad de posiciones, que poca cosa permite más que señalar por dónde andan los nuevos —anquilosados o renovadores— senderos de la dialéctica. Aquí he echado en falta una palabra sobre la dialéctica negativa, que, según creo, además de Adorno, podría tomarse como característica de la teoría crítica frankfurtiana.

El último capítulo está dedicado a la antidialéctica moderna, dividida en dos frentes: el de la lógica formal y la filosofía de la ciencia, y el de la corriente nietzscheana.

La conclusión, muy de acuerdo con el tema tratado, nos emplaza en el principio. El «giro lingüístico», la dominante de la mayor parte de la filosofía contemporánea, significa un retorno al principio: un renacimiento de la dialéctica como discurso. El lenguaje es redescubierto como «la actividad totalizadora y categorizadora por excelencia».

La forma de exposición de este recorrido histórico me parece digna de destacar. Por una parte se da una exposición que podríamos llamar diacrónica, es decir, según el orden de la sucesión temporal de los autores o corrientes, indicando incluso su situación histórica, cuando ésta resulta significativa para el tema (el caso más claro es el del marxismo, pp. 127-130). Pero al mismo tiempo se da una cierta sincronía interna, que hace posible ver una cierta contigüidad entre autores distantes, aunque esta contigüidad no los asimila, sino que muestra la relación y progresión; esta contigüidad viene dada por el concepto, no por relación temporal, sino porque un elemento de un autor antiguo es recogido y transformado por otro posterior, siguiendo el discurso del antecesor.

Así resulta que el objeto de dicho estudio es sobre todo una historia conceptual, en la que se va analizando cómo se articulan las determinaciones de un concepto. Destacan dos constelaciones claras: en la filosofía antigua, la dialéctica articula lenguaje, lógica y ontología, en la moderna: razón, libertad-necesidad, subjetividad, unidad-totalidad, generalización e interiorización de la contradicción.

La primera cosa que salta a la vista en la lectura de la obra del Prof. Valls es el gran dominio del tema, que se mantiene en todo el recorrido histórico.

En todo momento se asiste al acto en que el pensamiento se expone, sin recaer nunca en el puro relatar de algo que alguien dijo, cuya única racionalidad consistiría en el «relata refero». Se trata de algo muy dominado y apropiado. Se expone algo pensado por cuenta propia, de propia cosecha, aunque sea de los campos de la historia. No se da noticia de un pensamiento, sino que éste acontece, se realiza.

Y el modo cómo se presenta el pensamiento es la precisión y la concesión. En ningún momento se da el discurso largo y enrevesado, ni la erudición informativa de casualidades u opiniones, ni el «diría» o «vendría a ser». Todo está ordenado perfecta y claramente, en progresión continua en orden a exponer los avatares de la dialéctica. El material expositivo se despliega distinguiendo claramente diferentes momentos: desde la ubicación general de la época, de la corriente o del autor se pasa a la exposición del pensamiento, reflexionando después sobre su aportación en orden a aclarar o enriquecer o transformar la dialéctica, y en este último punto, la referencia a Hegel es obligada. Los resúmenes o «points de repère», cuyos párrafos se inician con los términos «en resumen» o «recopilando», son muy orientadores y de gran sentido pedagógico. La concisión puede que a veces dificulte la lectura a gente no iniciada.

De todo ello resulta una claridad meridiana, más de admirar en este caso, dada la complejidad del pensamiento explicado, el tema por excelencia en cuya exposición suelen abundar incongruencias, contradicciones, paradojas del estilo, «sí pero no», y demás nebulosas, amén de opulencias verbales que se crecen por encima del pensamiento. Y es de notar que en este caso la claridad mediterránea no recorta el contenido y alcance del concepto, no recae ni en cartesianismos ni en simplificaciones o esquematizaciones infieles, pero toleradas «en aras de la claridad», que llegan a ser tan claras que apenas rozan el concepto a exponer.

El dominio y familiaridad parece alcanzar su cumbre cuando la exposición del pensamiento se hace poniéndolo de nuevo en boca de su autor, haciéndole dialogar con sus contemporáneos, sucesores o antecesores. En estos momentos de diálogo parece como si el dominio se hiciera lúdico y la exposición transparente, además de ingenio, cierto humor.—GABRIEL AMENGUAL.

PLATÓN: *Diálogos*, I. Introducción general por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por J. Calonje Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Madrid, Gredos, 1981 (Biblioteca Clásica Gredos, 37).

Una nueva traducción de la obra de Platón es un acontecimiento, por el esfuerzo que supone de presentación a la actualidad de un pensamiento, añejo de 25 siglos, y, con todo, de plena vigencia, trazándose así una nueva vía de acceso a, o un modo de presencia de uno de los máximos filósofos de la historia.

La importancia de este acontecimiento y al mismo tiempo la dificultad del esfuerzo vienen agrandadas por tratarse de un filósofo que presenta su (o la) filosofía en su hacerse. En efecto, el pensamiento platónico se está constituyendo en el diálogo coloquial, en la plaza, de paseo, en reunión de amigos, siempre afincado no sólo en la situación histórica, sino también en la vida de indivi-

duos y de acontecimientos, de acciones y cuestionamientos. En esta informalidad coloquial es donde Platón plantea lo que a través de la historia se irá distinguiendo, y a veces petrificando, como los problemas y temas de la filosofía, e incluso va presentando los términos del problema, apuntando ya, por tanto, a soluciones, que se han ido barajando a lo largo de la historia, así como fijándose en posiciones. Por esta aportación puede verse, muy a vista de pájaro ciertamente, que toda la filosofía posterior no ha sido más que notas a pie de página al texto de Platón, como dijera A. N. Whitehead.

Esta circunstancia pone a dura prueba la doble fidelidad de todo traductor: al texto y a la actualidad para la que traduce, mediados ambos extremos por una larga historia de lectura del texto, que ha dado lugar a incrustaciones o glosas, a traducciones actualizadoras en un tiempo que no es el nuestro y, por tanto, nos resultan parciales, y a extracciones de términos y argumentaciones del contexto coloquial fluido, convirtiéndolos en fáciles comodines, cual monedas acuñadas intercambiables con cualquier mercancía. La traducción, con toda su voluntad de fidelidad al texto y al más críticamente garantizado, no pretende ser arqueologizante, sino que, precisamente por no serlo, devuelve al texto su vitalidad y fluidez en nuestra actualidad, puesto en un castellano literario de hoy, de agradable lectura y transparencia. Así la traducción nos permite asistir hoy al momento, al contexto vital y literario en el que emergen los términos, giros y argumentaciones que han corrido de mano en mano, sufriendo tantas apropiaciones y transformaciones, carrera que no va a interrumpirse, sino en todo caso recibir un nuevo impulso.

Un motivo de esperanza lo constituye el hecho que los editores prometan la traducción de la obra completa. Por ello no cabe más que desearles los mejores augurios. Y felicitarnos por tal acontecimiento: el texto completo de Platón en castellano, obra de un equipo en el que colaboran filólogos y filósofos. ¿Será esa la primera edición de la obra completa del griego al castellano, sin pasar por otra lengua moderna? Así parece por lo que informa el Prof. Lledó (página 134). No vamos a contar aun con una buena, crítica y completa, edición bilingüe, pero por lo que respecta al uso más corriente y general del texto platónico, satisfecerá la necesidad, y resultará de gran utilidad por sus características. Tiene todos los visos de ser una edición que promete implantarse como standard en el ámbito hispanoparlante.

Este primer volumen contiene los llamados diálogos socráticos. El criterio seguido en el orden de los diálogos es el cronológico, corregido en atención al motivo temático, agrupándose así estos primeros textos platónicos en su secuencia tradicional: Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hípias menor, Hípias mayor, Laques y Protágoras.

Cada diálogo va precedido por una introducción, que suele dar el *iter* o *ductus* del diálogo y presentar el tema o cuestión de fondo que se debate; se alude a veces a las interpretaciones, y en todo caso se da siempre una bibliografía al respecto. A lo largo del diálogo, en cambio, se han ahorrado las divisiones y los subtítulos (que son ofrecidos en la introducción), dando al margen la paginación o numeración universal de Stephanus. Las notas explicativas al texto en pie de página, sobrias, no faltan en los puntos verdaderamente importantes.

Este primer volumen va precedido por una *Introducción general*, obra del

Prof. Emilio Lledó, Catedrático de Historia de la Filosofía y destacado especialista en filosofía griega. Es un análisis amplio (135 pp.) sobre la filosofía de Platón y cómo emprender su lectura, con la peculiaridad de no ofrecer ni el avance resumido ni la típica sistematización del pensamiento platónico, que suele reducirse a ser una encuesta sobre lo que dijo Platón acerca de los temas o tratados en torno a los cuales se ha ido estructurado la filosofía, dejando así de lado lo más específico de Platón: su *logos* aun nada más —y nada menos— que *diálogos*. Parece pretender nada más que iniciarnos —no resumir anticipadamente y de manera escolar—, informarnos de las características de dicho texto a fin de empezar el camino preparados y atentos, en sintonía con lo que nos espera, despertándonos incluso el gusto y el deseo de la lectura. Se destaca el carácter dialógico del pensamiento platónico, para el que el diálogo no es sólo un género literario, sino sobre todo un modo de hacer filosofía: «pensamiento compartido» y «filosofar en el camino»; filosofía en búsqueda abierta y solidaria. Efectivamente es un pensamiento que surge en una ciudad democrática, dialógica, centrada en el *ágora*, con el único objetivo de asegurar esta sociedad abierta contra sus enemigos, que no por presentarse como antidogmáticos pueden no resultar menos corrosivos del «cosmos» ordenado y bello que debe conseguirse.

Así el pensamiento platónico es presentado en su peculiaridad lingüística y en su contexto histórico e intelectual. Además del contexto, en apretado resumen, presenta el Prof. Lledó las líneas maestras del pensamiento platónico. De manera sorprendente el contexto y el esbozo de la filosofía platónica se encuentran entrelazados en la exposición de un mismo capítulo.

No faltan los datos biográficos, una documentada información sobre la cronología, criterios para la datación y diferentes clasificaciones en períodos de los diálogos. Concluye el estudio una amplia y seleccionada bibliografía general y por temas, así como un informe de ediciones y traducciones a las lenguas españolas.

Se trata, en resumen, de un estudio, de carácter introductorio en su sentido más propio, amplio y original, sugerente y documentado de un gran conocedor del tema.—GABRIEL AMENGUAL.

GARCÍA GUAL, CARLOS: *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

El pensamiento clásico griego creo que es uno de los ámbitos en el que se da una especie de comunidad entre filólogos y filósofos, cosa por desgracia prácticamente desconocida en otros ámbitos de la historia del pensamiento. Una buena prueba de esta comunidad científica filológico-filosófica nos la ofrece el Profesor Carlos García Gual, Catedrático de Filología Clásica Griega en la UNED, con su estudio sobre Epicuro.

Se trata de una exposición amplia y documentadísima del pensamiento de Epicuro, a la que además se le añade, en los dos últimos capítulos, una verdadera historia de la investigación epicureísta. Con todo lo cual consigue el autor ofrecernos el estado de la investigación actual, tanto por la abundante información como por la exposición misma, en la que se recogen los frutos de las últimas investigaciones.

En el libro se tratan todos los temas epicúreos. Pretende ser y es una exposición completa del pensamiento epicúreo. La materia se halla dividida en 15 capítulos, según unidades temáticas, que quizá podrían haberse expuesto con mayor conexión interna en torno a las grandes líneas de fondo, con lo que se hubiera podido lograr mayor rigor conceptual. O quizá sea la manía sistematizadora del filósofo que no aprecia la libertad expositiva del filólogo. Pues, en cuanto a calidad expositiva hay que decir que es un escrito de estilo fácil y claro, de corte ágil y dinámico, nada de largos y enredosos discursos, como llevado por una cierta simpatía por el pensamiento y el autor que se expone.

Ateniéndonos a pautas de escuela o a una típica sistematización de temas, podríamos dividir la obra en seis bloques: 1. Biografía y contexto histórico. 2. Talante práctico y sistemático de la filosofía epicúrea. 3. La Canónica o teoría del conocimiento. 4. La física y la psicología. 5. La ética y la política, y finalmente el 6. Historia de la investigación epicureísta. Y tratando del elenco de los temas quisiera señalar que a mi parecer es un libro parco en índices, que en el índice general podrían constar todos los epígrafes en que se divide el capítulo.

En el primer bloque, mientras se señalan los hitos biográficos de Epicuro, se trazan las coordenadas históricas que encuadran al pensamiento epicúreo, que curiosamente pueden indicarse con las muertes, acaecidas por los mismos años, de Alejandro Magno, de Aristóteles, de Demóstenes y de Diógenes de Sínope, y sobre todo se definen por el hecho político-social de la desaparición de la *Polis*, al menos como comunidad autosuficiente y libre, con lo que el destino deja de estar en las manos de los ciudadanos, pasando a las del monarca y a las de la Fortuna, con el consiguiente sentimiento de disociación de los antiguos vínculos cívicos, pérdida de la solidaridad y seguridad y creciente individualismo.

En este nuevo contexto histórico y como respuesta práctica, ética, se sitúa el pensamiento epicúreo. Desde ahí se explican sus características fundamentales: orientación práctica y sistemática de la filosofía («coherencia más bien que originalidad»); atomismo (tanto en física como en política) y, por tanto, individualismo, aunque sin desprecio por la ciudad —pero sí retiro de ella— y máximo aprecio por la amistad; búsqueda de seguridad (en la justicia —en el pacto social— y en la amistad); naturalismo, pero sin el desprecio cínico por la convención y cultura; hedonismo, que, si bien pone el placer como bien supremo, se concreta en *aponía* y *ataraxia*, ausencia de dolor e imperturbabilidad hechas de mesura, sobriedad y frugalidad; autosuficiencia como característica fundamental del sabio, es decir, como ideal de modo de vida, que así de ser la característica de la *Polis* pasa a ser la del individuo. Dentro de este contexto toman perfiles bien precisos las diferencias con otros sistemas o intentos de respuesta a la misma situación: cínicos, cirenaicos, estoicos y escépticos.

El contexto filosófico de Epicuro viene tejido por los hilos que le unen en primer lugar al atomismo, que más bien sirve de cañamazo para su propia elaboración, en contra de los grandes sistemas de Platón y Aristóteles (la oposición es sobre todo respecto del primero, pues del segundo toma mucho, tal como ha ido poniendo de relieve la actual investigación, de la que C. García Gual nos informa y él mismo señala) y por las conexiones con estoicos y cínicos, escépticos y cirenaicos.

Este contexto es el tema principal de los dos primeros capítulos, pero también referencia continua en toda la exposición.

Este esfuerzo de contextualización nos lleva a señalar como característica de esta exposición la abundantísima información y culta erudición, tanto por las referencias a otros escritores griegos de la época, o de la historia posterior (Nietzsche, Hegel, etc.), como por la información bibliográfica actual.

Otra característica es la rica presencia de textos. Ofrece, en efecto, las Cartas a Heródoto, a Pítoles, a Meneceo, las Máximas Capitales, y la exposición tanto de la física como de la ética se hace a partir de los textos. Pero además, las citas de sentencias epicúreas es constante. Incluso a veces puede parecer que la cita sustituye a la presentación reflexiva del pensamiento epicúreo. Hay finalmente otra característica, no sé si pretendida, de hecho no la nombra el autor en el prólogo entre sus objetivos, que yo definiría como actualización. Esta actualización se muestra en una doble vertiente del trabajo. Por una parte en la recuperación histórica del pensamiento epicúreo respecto de tanto uso y abuso y falsificación estereotipada de su adjetivo como etiqueta que ya no tiene nada que ver con su verdadero contenido. En toda la obra hay un esfuerzo constante por liberar a Epicuro de tanta «vana opinión» presentándolo con sus verdaderos y precisos perfiles. A este respecto cabe poner de relieve el esfuerzo por acotar el campo semántico de la *hedoné* epicureísta, por definir su naturalismo, especificar su «política» e incluso su «teología», que al parecer daría lugar no sólo a una moral autónoma, sino también a una religión autónoma y gratuita, es decir, sin intereses egoístas ni políticos.

Por otra parte, la actualización se lleva a cabo por una lectura de Epicuro en el hoy, es decir, en referencia a nuestra situación histórica, cultural y social. A este respecto son significativas las referencias a H. Marcuse. La descripción del helenismo: desaparición de la *polis* y consiguiente cosmopolitismo e individualismo parece coincidir con rasgos de nuestra crisis de lo político, que, aun planteando el problema político a niveles universales, de especie humana, remiten irremediabilmente al individuo. En tiempos de crisis de identificación política es obligado el recurso al individuo, como la fuente de espontaneidad y creatividad frente a las anquilosadas formas sociales recibidas y establecidas, y consiguientemente el acento pasa de lo «político» a la «moral» como aquella forma de conducta, y sobre todo de motivación, que surge del propio convencimiento personal, y no del «ethos» establecido.

Esta parece ser la perspectiva que se valora en la presentación siempre positiva que hace el Prof. C. García Gual del pensamiento de Epicuro. El «criterio de generosidad», el presupuesto de que la razón está a favor del autor que se estudia, a diferencia de las actitudes polémicas y minusvaloradoras, que parecen crecerse con sólo disminuir al interlocutor, parece haber sido el criterio dominante en esta exposición, dando como resultado una presentación «generosa» del pensamiento de Epicuro, es decir, atrayente y con fe en su actualidad.—GABRIEL AMENGUAL.

KOCH, KLAUS y SCHMIDT, JOHANN MICHAEL (ed.): *Apokalyptik* (Wege der Forschung 365), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, VIII+500 páginas, 13×19,5 cm., ISBN 3-534-06026-1.

Como los demás volúmenes de la serie, recopila éste una selección de artículos y capítulos de libros ya publicados anteriormente. Todos ellos han sido y siguen siendo interesantes para el conocimiento de la literatura apocalíptica y del movimiento o actitud religiosa que la produce; también para el desarrollo de la investigación en torno a ella. Algún trabajo se ha traducido al alemán del francés y varios del inglés o americano; la mayoría son de origen alemán. Abarcan una época que va desde 1843 hasta 1971, más la *Einleitung* de Kl. Koch, redactada para la publicación de este volumen. En total, 27 producciones, que representan a renombrados especialistas en Apocalíptica o en exégesis o en Judaísmo, desde Reuss hasta P. D. Hanson, pasando por Hilgenfeld, Weiss, Wellhausen, Gunkel, Sabatier, A. Schweitzer, Pfeleiderer, Bousset, Burkitt, R. H. Charles, Foakes Jackson-K. Lake, Hölscher, L. Ginzberg, G. Kittel, J. Klatzkin-J. Kaufmann, P. Volz, E. Lohmeyer, U. Wilckens, K. Koch, D. S. Russell, G. Scholem, Bultmann, W. R. Murdock, Vielhauer. La información no se limita a los caracteres formales de la literatura apocalíptica, a su doctrina y su historia, sino se extiende también a otros problemas tan importantes como Apocalíptica e Historia o Filosofía de la Historia, Apocalíptica y Utopía (Scholem), Apocalíptica y Judaísmo Rabínico, Apocalíptica y libros canónicos de la Biblia Hebrea, raíces proféticas o sapienciales de la Apocalíptica, Cristianismo primitivo y Apocalíptica, la Apocalíptica como *Mutter der christlichen Theologie* (Bultmann contra Käsemann), literatura apocalíptica en Qumrán, etc. El volumen se enriquece con una valiosa bibliografía de 15 páginas, compilada por uno de los editores, K. Koch. A pesar de la esmerada presentación tipográfica, se dejan constatar algunos errores en grafías hebreas, griegas y latinas (¿caso copiados del respectivo original reproducido?).—M. BENÉITEZ.

Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte. Reinard Lauth zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Klaus Hammacher und Albert Mues. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog, 1979. 530 pp., 17×22 cm. ISBN 3-7728-0777-1.

Es de todos bien conocido el peso decisivo que corresponde a R. Lauth en el actual renacimiento de los estudios fichteanos. La tarea de Lauth se ha desarrollado en dos frentes: la edición de la obra de Fichte y la profundización en su pensamiento. La importancia del trabajo editorial de Lauth salta a la vista. Ahí están, para comprobarlo, los magníficos volúmenes de la citada edición, cuya trascendencia filosófica, como se apunta en el prólogo de esta obra, es sólo comparable a la edición de Kant de la Academia de Berlín. El pensamiento filosófico recibe gracias a ella nueva fuerza sistemática, precisamente en una época que ha dicho adiós a los grandes sistemas, pero que necesita más que nunca de un principio unificador del saber, disperso hoy casi irremediamente en las diversas ramas de la especialización científica. Pero Lauth no se ha contentado con impulsar y dirigir

la edición crítica de la obra de Fichte: ha rescatado también su pensamiento del olvido en que había caído y lo ha situado decididamente en la órbita de la filosofía trascendental abierta por Kant. En un reciente congreso dedicado a Fichte con ocasión de la aparición de los 15 primeros volúmenes de su obra completa, Lauth llevaba a cabo precisamente una especie de recuento del trabajo realizado y del que queda todavía por realizar en la investigación de la filosofía trascendental del así llamado «primer» idealista. Bajo el título: «Renovación de la filosofía trascendental en referencia a Kant y Fichte», un grupo de discípulos y amigos de Lauth le ofrecen ahora, con ocasión de su sexagésimo aniversario, una serie de estudios, en los que se pone manos a la obra en aquella tarea que, en su opinión, estaba todavía pendiente. El volumen recoge, pues, un amplio abanico de temas relacionados con el pensamiento de Fichte: los tres principios de la *Teoría de la ciencia* en la versión primera de 1794-95; la deducción trascendental de las categorías en Kant y Fichte; la relación ser-conciencia en el último Fichte; cristología y doctrina de la ciencia; revelación y razón autónoma en Fichte, etc. Abundan los temas dedicados a la filosofía práctica del filósofo: moral y política. Recordemos, entre otros, los que siguen: fundamentación de la moral en Kant y Fichte; razón práctica y filosofía trascendental; teoría fichteana de la interpersonalidad y de la educación, etc. No falta la instancia crítica: la incoherencia entre la concepción fichteana de la política y del Estado y su concepción interpersonal de la moral y del derecho, ni la temática histórica: el problema del retrato psicológico de Fichte; la postura de Franz von Baader ante el esbozo fichteano de un «Estado comercial cerrado»; la recepción de Fichte en el pensamiento de Jaurès; la imagen fichteana de Kant, etc. En lo que se refiere a la identidad de los autores, baste decir que, en general, son nombres bien conocidos como investigadores fichteanos: F. Baader, P. Baumanna, M. Buhr, W. Schrader, K. Hahn, A. Mues, A. Philonenko, G. Schulte, A. y J. Schnurr, X. Tilliette, J. Widmann, M. Zahn, etc. Acaso interese saber a nuestros lectores que el volumen recoge uno de los últimos trabajos del malogrado J. Manzana Martínez de Marañón: «La problemática, las tareas y las fronteras del pensamiento trascendental».—F. COLOMER.

J. G. *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Herausgegeben von Erich Fuchs in Zusammenarbeit mit Reinhard Lauth und Walter Scheche. Band 3: 1801-1806. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co., 1981. 474 pp., 16×22 cm. ISBN 3-7728-0710-0.

Con este nuevo volumen, el tercero de la serie, el proyecto de ofrecer a los estudiosos un cuadro documental de la recepción de Fichte y de su pensamiento por parte de sus contemporáneos se acerca a su plena realización. Falta sólo para completar la serie el cuarto y último volumen. Los documentos en torno a Fichte contenidos en el presente volumen se sitúan entre comienzos de 1801 hasta octubre de 1806, es decir, hasta el momento en que el filósofo se ve obligado a huir de Berlín a Königsberg ante la inminente entrada de las tropas francesas en la capital prusiana. Estos años son para Fichte años de reflexión y de maduración de su pensamiento. Fichte lucha incansablemente consigo mismo en su afán de ofrecer una nueva versión de su *teoría de la ciencia* que refleja la evolución de su pensamiento. Estos años se caracterizan también por la publicación de una serie de

obras: *El estado comercial cerrado*, los *Rasgos fundamentales de la época presente*, *Sobre la esencia del sabio* e *Instrucción para la vida feliz*. A través de los documentos recogidos en este volumen podemos seguir la reacción del público ante esta nueva etapa de la actividad literaria del filósofo. En algunos casos, sobre todo en lo que se refiere al *Estado comercial cerrado*, el interés y la expectación se asocia al sarcasmo y al rechazo. Por lo demás, este volumen presenta las mismas características de los dos anteriores y constituye en su conjunto un espejo de la vida intelectual alemana de la época. Merecen particular mención las cartas de Carolina, la esposa de Schelling, a A. G. Schlegel. A través de ellas se hace palpable el creciente distanciamiento entre Fichte y su antiguo discípulo y amigo. Lo mismo hay que decir de las cartas, en las que Schleiermacher, molesto por el escaso interés que Fichte demostrara hacia él, se desahoga amargamente contra su rival. Un tono muy distinto, aunque a veces no exento de fina ironía, tienen las referencias a Fichte de Madame de Staël, que por entonces llevaba a cabo su célebre viaje a Alemania. El volumen va provisto de los correspondientes índices de fuentes, personas, etc. Como sucedía con los dos anteriores, los estudiosos de Fichte encontrarán en él un excelente instrumento de trabajo.—E. COLOMER.

HASLER, LUDWIG (Hrsg.): *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Referate und Kolloquien der Internationalen Schellings-Tagung Zürich 1979. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co., 1981. 319 pp., 14×20 cm. ISBN 3-7728-0813-1.

En la historia del Idealismo alemán Schelling ha jugado normalmente el papel del segundón genial, pero fugaz e inconsistente, al que los historiadores trataban menos por sí mismo que por su condición de eslabón indispensable para marcar el tránsito del idealismo «subjetivo» de Fichte al «absoluto» de Hegel. Hace algunos años, sin embargo, las cosas empezaron a cambiar. El descubrimiento del segundo Schelling atrajo de nuevo hacia él la atención de los filósofos. Hoy cabe hablar de un cierto renacimiento de Schelling, como se habló antes del de Hegel y Fichte. El presente volumen se sitúa decididamente en esta perspectiva. Se trata de las actas del simposio que, con ocasión del 125 aniversario de la muerte del filósofo, reunió en Zurich, en el otoño de 1979, a un grupo selecto de especialistas. El simposio se organizó en forma de coloquios y conferencias públicas. Estas últimas se encomendaron a W. Schulz, W. Trillhaas y W. Marx, quienes trataron respectivamente del poder y la impotencia de la razón en el pensamiento de Schelling, del Dios de los filósofos y de la función crítica de la religión en su filosofía de la revelación y de la esencia y función del mal en su filosofía de la historia. Los coloquios, a su vez, versaron sobre la filosofía de la naturaleza de Schelling en relación con las ciencias y la medicina, sobre la filosofía de la historia en el primer y segundo Schelling y, finalmente, sobre la primitiva filosofía política de Schelling y Hegel. Como se deduce de esta mera enumeración de temas, se trata verdaderamente de los puntos calientes del pensamiento de Schelling. El resultado del encuentro puede cifrarse en una clara rehabilitación de Schelling. Rehabilitación de la filosofía de la naturaleza, no sólo en sí misma, como intento de comprender la naturaleza como fundamento de posibilidad de la subjetividad, sino también y muy particularmente en relación con la evolución posterior de las ciencias naturales y de la me-

dicina. Rehabilitación de la filosofía de la historia, sobre todo la tardía, como historia de la libertad finita, una libertad que se mueve en el espacio abierto entre el bien y el mal, entre la caída y la vuelta a Dios. Finalmente, rehabilitación de la primera filosofía política de Schelling frente a Hegel, en el sentido de que, pese a la evidente superioridad del segundo, son decisivos en él los influjos del primero. Es importante señalar que la sección de esta obra destinada a los coloquios, incluye no sólo las comunicaciones al respecto, sino también las intervenciones más breves de algunos asistentes. Si se tiene en cuenta que el simposio reunía en torno a la mesa de discusión a los principales investigadores actuales de Schelling (W. Schulz, H. M. Baumgartner, H. Fuhrmans, X. Tilliette, etc.) se comprenderá el alto valor de estas actas. En conjunto, el volumen ofrece una imagen actualizada de Schelling que habrá de tenerse en cuenta en adelante. Una cosa es cada vez más clara: en Schelling el idealismo alemán llega a su culminación y, por lo mismo, a su definitiva disolución.—E. COLOMER.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: *Werke 2. Ich als Prinzip der Philosophie* (1795). *De Marcione* (1795). Herausgegeben von H. Buchner und J. Jantzen unter Mitwirkung von A. Schurr und A. M. Schurr-Loruso. *Werke 3. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795). *Neue Deduktion des Naturrechts* (1796-97). *Antikritik* (1796). Herausgegeben von H. Buchner, W. G. Jakobs und A. Pieper. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980-82. 428-287 pp., 19×25 cm. ISBN 3-7728-0779-8; 3-7728-0780-1.

Dos nuevos volúmenes de la recién iniciada gran edición histórico-crítica de Schelling. Como puede verse por el título, las obras comprendidas en estos volúmenes pertenecen a la primera época de la actividad literaria de su autor. El primer volumen se abre con el importante escrito: *Del yo como principio de la filosofía*, en el que el influjo de Fichte se da de la mano con el de Spinoza. Es este un rasgo que hay que tener en cuenta para distinguir desde el comienzo el pensamiento de Schelling del de Fichte. El yo en Schelling no es el yo de Fichte, concebido como lo en general del sujeto humano, sino el nombre que se da al absoluto incondicionado, concebido bajo la influencia de Spinoza. Sigue luego una obra que constituye el colofón de los escritos teológicos juveniles del autor: la disertación para el título en teología *De Marcione paullinarum epistolarum emendatore*. Schelling defiende aquí al hereje Marción del reproche que le hicieran en su época los Padres de la Iglesia de haber falseado las cartas de San Pablo. El segundo volumen incluye, junto a dos obras menores: *Nueva deducción del derecho natural* y *Anticritica* (esta última entra a formar parte por vez primera en su texto íntegro de una edición completa), un escrito que Schelling considerará más tarde como el punto de partida de su filosofía: las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el cristianismo*. El influjo de Spinoza es de nuevo decisivo. Lejos de contraponer, como Fichte, dogmatismo y criticismo, Schelling considera que ambos se encuentran en la vecindad de lo absoluto. Para la edición de todas estas obras los editores han tenido en cuenta todos los textos impresos existentes. Con excepción del *De Marcione*, que se edita en el texto original latino y en traducción alemana, los restantes escritos se publican en el texto original alemán. Cada escrito va precedido de un informe editorial, en el que se da cuenta de los

criterios seguidos en la edición, de la historia de su génesis y de los avatares de su primera recepción, y seguido de abundantes notas aclaratorias. Cierran ambos volúmenes una serie de índices: bibliográfico, de lugares, personas y conceptos. Hay que hacer particular mención, por su evidente utilidad, de la concordancia de páginas con las ediciones anteriores. En suma: estamos ante una edición ejemplar, que tiene todas las trazas de una obra bien hecha y que no dudamos contribuirá eficazmente al actual renacimiento de los estudios en torno a Schelling. Es de justicia felicitar por ello a los editores y a la casa editorial.—E. COLOMER.

ENGFER, HANS JÜRGEN: *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodellen im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. «Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung». Abteilung II. Monographien, Band I. Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982. 293 pp., 24×17,5 cm.

Textos, Monografías e Índices son las tres secciones que dedicará la colección a la Ilustración alemana. Aquí presentamos el primer tomo de la segunda serie. El autor demuestra que ha habido una línea de filosofía analítica en el racionalismo europeo, coincidente en adoptar la matemática como ciencia modelo, pero diversificada en la aplicación de los modelos matemáticos a la filosofía. Comienza, para ello, «anacrónicamente» con el Kant de la primera Crítica, donde se pone el corte y el paso a una filosofía «sintética». En Kant se opera un desplazamiento de acepciones de analítico y sintético sobre la base de una distinción entre matemática y sus métodos de ciencia, no aplicables éstos ya a la filosofía, por haber ésta encontrado el suyo propio. El segundo capítulo desarrolla la teoría de los modelos del método matemático a partir de la tradición euclidiana; hasta cinco modelos; la geometría como modelo, tanto sintético como analítico, el resolutivo-compositivo de la ciencia natural, el de la matemática moderna, mirada esencialmente como ciencia analítica, y el combinatorio a la manera de Llull. Los tres últimos capítulos (III-V) presentan, por su orden, los rasgos analíticos de la filosofía de Descartes (interpreta la matemática como ciencia analítica, toma de ella la evidencia y se propone una «matemática universal» extendida a todas las ciencias incluida la filosofía); Leibniz (toma de la matemática la estructura, mira el sujeto lógico como una geometría definicional y pone en la mónada creada un análisis reflexivo, fundado en su condición de espejo del universo); Wolff (interpretación sintética del silogismo y analítica de los conceptos y definiciones). El autor junta el análisis preciso de los textos aducidos con una extensa discusión de las interpretaciones dadas por otros autores actuales.—L. MARTÍNEZ G.

BÖCKERSTETTE, HEINRICH: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982. 453 pp., 20,5×14,5 cm. Serie «Problemata», vol. 89.

Fin y orgullo de toda su filosofía lo puso Kant en haber salvado los derechos del hombre. El habría dado la fórmula «ilustrada» de la libertad precisamente aplicando un correctivo a las demasías de un pensamiento moderno que, en dos

campos, el de la ciencia y el de la filosofía política había puesto en peligro la libertad del hombre. El A. desarrolla este tema central en su extensa obra de análisis y de interpretación que abarca de hecho todos los aspectos de la filosofía y de la ciencia moderna en algún modo relacionados con el tema. Equivaldrá a una detenida panorámica de todo el pensamiento moderno. A partir de Nicolás de Cusa se señalan primero los pasos de un saber científico que comienza por alterar el equilibrio de síntesis que representaba el pensamiento medieval en la visión del mundo referido a Dios. Con el Cusano comienza un movimiento de immanencia con un protagonismo del hombre, medida de la realidad a imitación de Dios, con la secuela de un funcionalismo y subjetividad creativa del lado del hombre que mira al mundo como un infinito sometible a moldes matemáticos. La ciencia nueva avanzó hasta la matematización y mecanización del mundo; Descartes y Espinoza consumaron esa mecanización que llega a la antropología. El mundo y el hombre es una máquina que, en Espinoza, excluye la libertad. En el campo político se dan, por un lado, el absolutismo del poder, en Francia, hasta la revolución, por la persistencia de una concepción teocrática, en Alemania por la nueva forma del despotismo ilustrado, al que prestan, sin saberlo, sus bases filosóficas el pensamiento matemático y teleológico de Leibniz y Wolff. Cierra el cuadro de esta primera parte la presentación de los autores prerrevolucionarios más directamente relacionados con la libertad política, Hobbes, Rousseau, con su «voluntad general» y los mismos hombres de la revolución francesa, culminado en el «terror ético» de Robespierre. La segunda parte presenta la fórmula de Kant, para lo cual se expone con amplitud toda su concepción filosófica cercana o lejanamente relacionada con la libertad. Una radicalización del pensamiento funcional se compensa con la limitación del saber científico detenido en el fenómeno. El eje de la moral de Kant y de sus concepciones políticas es la dignidad del hombre, pero ahí están sus límites que, no sin riesgos de la libertad, son sobrepasados en dos frentes, el del absolutismo político, latente en todos los totalitarismos, y en las ideologías impositivas de corte moderno y actual. Se subraya el carácter emancipatorio de la moral de Kant, precisamente por su repulsa de toda referencia a un fin o valor extraño al hombre, porque el hombre es el fin y el valor en sí; la dignidad del hombre tiene su apoyo en la responsabilidad moral. Una clarificación de la libertad del hombre, con un reconocimiento de sus condiciones y límites es la mejor elucidación de sus aporías. Las supuestas contradicciones y dualismos de Kant son sólo expresión de los límites del hombre; a una filosofía dogmática en lo teórico y en lo práctico opone él una filosofía crítica.

L. MARTÍNEZ G.

REINHOLD, KARL LEONHARD: *Korrespondenz 1773-1788*. Herausgegeben von Reinhard Lauth, Eberhard Heller und Kurt Hiller. Friedrich Frommann Verlag. Günther Holzboog y Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983. Band I. XXIX-488 pp., 25,5×18 cm.

Le llega el turno a K. L. Reinhold en este importante intento de sacar a luz en ediciones nuevas, rigurosamente críticas y en todo lo posible completas, la correspondencia de los hombres significativos para la filosofía en su paso del siglo XVIII al XIX, Ilustración, Kant y los poskantianos. La misma editorial alemana

se ocupa al presente de la edición del epistolario de Fichte. Singular personaje este austríaco-vienés K. L. R., ya en su vida personal (jesuita, barnabita, sacerdote, francmasón, convertido al protestantismo), ya en el papel bien conocido que juega de puente, aunque no sólo, entre Kant y los idealistas, que le deben no pequeña parte de los impulsos para prolongar y sobrepasar a Kant. Se proyectan seis tomos de correspondencia, de los que éste es el primero y que se abre, curiosamente, con la carta íntima del novicio jesuita dando detenidamente cuenta a su padre de la dolorosa noticia de la supresión de la Compañía de Jesús por Clemente XIV y su repercusión doméstica en el noviciado vienés. Los criterios que han presidido la edición de Fichte son seguidos puntualmente en esta de K. L. R. Al pie de página figuran dos series de notas, una filológica textual, y otra literario-histórica. Con profusión de Indices de personas, de materias, de corresponsales, de fuentes, de lugares, etc. Una buena tercera parte de las cartas aquí publicadas son inéditas. Diez láminas con retratos y grabados de personajes y asuntos del tiempo embellecen el tomo. No dudamos que la edición contribuirá poderosamente a ensanchar el conocimiento, no sólo de las ideas de K. L. R., sino de todo el momento filosófico extraordinariamente activo y creador.—L. MARTÍNEZ G.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB: *Briefwechsel 1801-1806*. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Unter Mitwirkung von Erich Fuchs, Kurt Hiller, Peter-K. Schneider und Manfred Zahn. Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982. VIII-444 pp., 27×21 cm. «Briefe», Bd. 5.

Es el tomo V del epistolario y el III, 5 de la Gesamtausgabe. Comprende un tiempo movido en la vida de F., desde poco después de su salida de Jena por la contienda sobre el ateísmo, hasta la entrada de Napoleón en Berlín, 1806. Fichte, el hombre de combate, hubo de habérselas difícil en varios frentes, en el estrictamente filosófico, frente a los residuales ilustrados (Nicolai), los kantianos independientes (Bardili) y los idealistas (Schelling y Hegel), frente a los rivales en las cátedras que él pretendía o se le ofrecían (Erlangen, Berlín) y frente a los intrigantes socavadores de su prestigio (en la corte prusiana). Sobre todo, ha de defender luchando por hacerla comprensible su personal interpretación de Kant y su teoría de la ciencia. F. sale adelante en todos los frentes, en el académico, con cursos públicos y privados y trabaja incansablemente en las sucesivas redacciones de su obra principal. En mayo de 1802 rompe definitivamente con Schelling. Igualmente hubo de resolver apuradas situaciones financieras creadas por sus librereros editores. De todo ello hay resonancia en el doble centenar de cartas recogidas en el tomo, en el que alternan las filosóficas, las familiares y las meramente personales. Muchas son sólo reseñadas como existentes, a falta de textos, deducidas de las alusiones a ellas en otras conservadas. Notable su confesión, en una de las últimas cartas, de considerar como tarea propia de su vida el llevar a término su Doctrina de la Ciencia, sólo comparable con su disposición para tomar las armas en favor de su patria si es preciso (*Carta 725*) A la edición crítica, apoyada con doble serie de notas al pie de página, filológica-textual e histórico-literariobiográfica, siguen valiosos Indices repertoriales, de fuentes, personas, lugares, textos literarios del tiempo aludidos por F. Precede al tomo un catálogo alfabético

doble de Cartas de y de Cartas a F.; lo cierra otro Índice cronológico completo, que abarca, en la colección completa de Cartas, de la 586 a la 725.—L. MARTÍNEZ G.

BERG, JAN, y MORSCHER, EDGAR: *Ergänzungen und Korrekturen zur Bolzano-Bibliographie*. (Stand Ende 1981). Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982. 104 pp., 25,5×18 cm. «Gesamtausgabe», E 2/1, Supplem. I.

Ahora se cumplía el segundo centenario del nacimiento de B. (1781). Digno homenaje esta monumental edición que no bajará de 50 tomos. Hace diez años salió publicada la Bibliografía general como primera sección del segundo tomo de Introducción. Lo publicado desde entonces, tanto de escritos del mismo B. como de trabajos sobre él se da en este relativamente breve tomo de nueva bibliografía y de enmienda o complemento de la anterior. Los trabajos que se repiten «enmendados» van marcados con una estrellita. Comprende la recopilación tres partes principales; la primera da escritos publicados del mismo B. (hasta reseñas y reproducciones; suman un largo centenar de títulos; sabido es que B. dejó un inmenso material póstumo que fue editado por sus discípulos y constituye el mayor fondo de sus obras); la segunda parte es una lista alfabética de autores y títulos sobre B., lo reciente y lo «corregido» (repetimos igualmente que son recogidas hasta las reseñas, introducciones, relatos de congresos, diversas noticias referentes a B., con resúmenes del contenido, notas históricas aclaratorias, etc.); la tercera reúne trabajos anónimos, con la notación del autor cuando se ha encontrado, o con firmas incompletas iniciales, etc.; esta última sección se ordena cronológicamente desde 1805 hasta 1981. Al que siga la marcha de esta gran edición aparecerá sin duda la figura de B. notablemente agrandada y agradecerá que se rinda este tributo a su ejemplar humanismo y a sus méritos, tanto en la filosofía crítica del ciclo Kant-Idealistas, como en el campo de las ciencias exactas, y como significado precursor de la fenomenología; no menos interesará a los teólogos la vida y la obra de este singular sacerdote checo-austríaco.—L. MARTÍNEZ G.

II. REVISTAS

Elenco filosofico de artículos.

(Revistas extranjeras, no hispanoamericanas).

- [1] ALLGEMEINE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE, Stuttgart, 8 (1983) 1 y 2:
-Kersing, W.: Kant und der staatsphilosophische Kontraktualismus (1-27).
-Stuhlmann-Laeisz, R.: Logisches Schliessen und wahrheitsdefinite Basis im moralischen Argument. Ein Beitrag zur Theorie des praktischen Diskurses (29-43).
-Schaefer, A.: Tausch schafft Täuschung (-en torno a Adorno) (45-59). -Markis, D.: Die befreite Wahrheit: Simons dialektische Philosophie der Intersubjektivität (61-67). -Baruzzi, A.: Heidegger: Gestell und Gelassenheit (1-6). -Gabriel, G.: Über Bedeutung in der Literatur. Zur Möglichkeit ästhetischer Erkenntnis (7-21). -Hennigfeld, J.: Der Friede als philosophisches Problem. Kants Schrift: «Zum ewigen Frieden» (23-37). -Wiesendanger, H.: Strawsons Ontologie. Kritik eines Anachronismus (39-66).
- [2] ANGELICUM, Roma, 60 (1983) 2: -Gillon, L. B.: La mutabilité des «Dikaia physica» selon Aristote (224-237). 3 (Studia in honorem Galilei, 1633-1983): -Wallace, W. A.: Galileo and Aristotle in the «Dialogo» (311-332). -Vinaty, B. Th.: La formation du système solaire d'après Galilée (333-385). -Galli, M. G.: L'argomentazione di Galileo in favore del sistema copernicano dedotta dal fenomeno delle maree (386-427). -Eszer, A.: Niccolò Riccardi, O. P. —«padre nostro» (1585-1639) (-caso Galileo) (428-461). -Tabarroni, G.: Giovanni Battista Guglielmini e la prima verifica sperimentale della rotazione terrestre (1790) (462-486).
- [3] AQUINAS. RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA, Roma, 24 (1981) 2-3 (Hegel 1831-1931): -Molinaro, A.: Il rapporto con Hegel (203-210). -Coreth, E.: Zu Hegels absoluten Wissen (-texto alemán y versión italiana) (213-244). -Fabro, C.: La dialettica della prima e seconda immediatezza nella soluzione-dissoluzione dell'Assoluto hegeliano (245-278). -Henrich, D.: Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System (texto alemán y versión italiana) (279-319). -Lugarini, L.: Tempo e concetto sul rapporto fra storia e logica in Hegel (320-336). -Jarczyk, Gw.: Sujet/Objet dans la logique de l'essence de Hegel (texto francés e italiano) (337-350). -Buhr, M.: Geschichte, Logik, Identität (alemán e italiano) (353-367). -Fulda, H. Fr.: Über den Ursprung der Hegelschen Dialektik (alemán e italiano) (368-405). Labarrière, P.-J.: L'idéalisme absolu de Hegel: De la logique comme métaphysique (fr. e it.) (406-434). -Lotz, J. B.: Warum wird die Metaphysik in Denken Hegels zur Logik? (al. e it.) (435-488). -Borghesi, M.: La dialettica tra protestantismo e cattolicesimo nella filosofia di Hegel (491-539). -Brito, E.: Préexistence du Christ et logique hégélienne du concept (fr. e it.) (540-556). -Giannini, G.: Rilievi sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio in Hegel (557-583).

- [4] — — — 25 (1982) 1, 2 y 3: **-Henrich, D.**: Selbstbewusstsein und spekulatives Denken (al. e it.) (1-75). **-Molinaro, A.**: Scienze umane: filosofia, etica (76-117). **-Pellecchia, P.**: Metafisica e fenomenologia nell'ultimo Heidegger (147-179). **-Messinese, L.**: Severino e la metafisica classica. Rilievi critici sull'attuale stato della questione (225-268). **-Liverziani, F.**: Il «paradosso della soggettività umana» e le sue implicazioni metafisiche (286-308). **-Savagnone, G.**: Razionalità e violenza (309-330). **-Viola, Fr.**: L'autorità come principio (331-348). **-Bello, A. A.**: La teologia in un inedito husserliano (349-356). **-Berto, Cl.**: L'uomo e il destino nel pensiero di Oswald Spengler (357-370). **-J. Maritain** nel 1.^o centenario della nascita. Colloquio 2 dicembre 1982. Intervienen: **A. Molinaro, J. de Finance, S. Nicolosi, P. Valori** (393-423). **-Messinese, L.**: La giustificazione dell'eticità nei «Lineamenti di Filosofia del Diritto» di G. W. F. Hegel (424-464). **-Nicoletti, E.**: L'etica originaria in Martin Heidegger (479-498). **-Pellecchia, P.**: Da Platone verso l'essere di Heidegger (499-514). **-Blandino, G., y Manzia, C.**: Discussione sulla causalità (515-552).
- [5] ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, Chantilly/París, 46 (1983) 1: **-Lavelle, L.**: Étude sur la fonction du jugement (3-25). **-Forest, Ai.**: La métaphysique et la vie espirotuelle selon Lavelle (27-42). **-Levert, P.**: Louis Lavelle-Jean Nabert (43-58). **-Lauth, R.**: La position spéculative de Hegel dans son écrit: «Differenz des Fichteschen und Schelling'schen System der Philosophie» à la lumière de la Théorie de la Science (59-103; 323-346). **-Ruso, Fr.**: Pour une histoire de la conception des types généraux de systèmes et de processus de la nature (105-128). — — — 2 (Tema general: La spécificité des «lumières» allemandes. L'Aufklärung. III): **-Bianco, Br.**: «Vernünftiges Christentum». Aspects et problèmes d'une interprétation de la néologie allemande du XVIII^e siècle (179-218). **-Zac, S.**: La querelle Mendelssohn-Lavater (219-254). **-Arndt, H. W.**: Quelques remarques sur le rapport de Lessing à Wolff dans la théorie de la fable (255-269). **-Barnouw, J.**: Psychologie empirique et épistémologie dans les «Philosophische Versuche» de Tetens (271-289). **-Courtès, F.**: Deux lecteurs du jeune Kant: Ploucquet et Mendelssohn (291-321).
- [6] DIALECTICA, Biel, Suiza, 37 (1983) 1 y 2: **-Thibaud, P.**: La notion peircéenne d'interprétant (3-33). **-Dau, P.**: What Historical Theorists Haven't Shown (35-56). **-Schmid, A.-Fr.**: La correspondance inédite entre Bertrand Russell et Louis Couturat (75-109). **-Vernant, D.**: Le traitement logique de l'existence et les présupposés de l'ontologie (111-132). **-Le Pore, E.**: The Concept of Meaning and Its Role in Understanding Language (133-139).
- [7] FILOSOFIA, Torino, 35 (1983) 2: **-Vigliani, A.**: Karl Popper e John Eccles: Il problema del rapporto corpo-mente tra filosofia e scienza (87-144). **-Carruccio, L.**: La critica dell'idealismo negli scritti di Kazimierz Ajdukiewicz (145-152). **-Paschetto, E.**: Natura e ruolo dei demoni negli scritti di Witelo e di Pietro D'Abano (153-168).
- [8] FILOSOFIA OGGI, Génova, It., 6 (1983) 1: **-Lavelle, L.**: La participation religieuse (-texto inédito) (1-20). **-Schweppe, W.**: Der Aphorismus Nietzsches in «Menschliches, Allzumenschliches», Band I (21-44). **-Pianazza, A.**: Henry Duméry: L'itinerario riflessivo-filosofico della mente nell'itinerario concreto della conoscenza (45-82). **-Mattiuzzi, G.**: L'ontologia dialettica di Sciacca (continuación) (83-105).
- [9] FRANCISCAN STUDIES, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, USA, 40 (1980): **-Bonansea, B. M.**: The Human Mind and the Knowledge of God (5-17). **-Gál, G., y Wood, R.**: Richard Brinkley and His «Summa Logica» (siglo XIV) (59-101). **-Green-Pedersen, N. J.**: Walter Burley's «De Consequentis». An Edition (102-166). **-Henninger, M. G.**: Henry of Harclay's Questions on Divine Prescience and Predestination (167-243). **-Karger, El.**: Would Ockham Have Shaved Wyman's Beard? (244-264). **-Priest, Gr., y Read, St.**: Merely Confused Supposition. A Theoretical Advance or a Mere Confusion? (465-497). **-Spade, P. V.**: Notes on Richard Lavenham's So-Called «Summulae Logicales», With a Partial Edition of the Text (-s. XIV) (370-407).

- [10] FREIBURGER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE, Friburgo, Suiza, 30 (1983) 1-2: -**Büchli**, A.: «Parmenides über die Meinungen der Sterblichen» (125-166). -**Poltawski**, A.: Die Erkenntnis und die Sinne (167-177). -**Kaluza**, Z.: Quelques traces du commentaire des sentences de Thomas Felthorp (189-199).
- [11] GIORNALE DI METAFISICA, Génova, 4 (1982) 2: -**Riondato**, E.: Razionalità dell'utopia (223-227). -**Moutsopoulos**, E. A.: Jeunesse et intégration ontologique: durée ou kairos? (229-236). -**Negri**, A.: Corporeità e discorso etico. Proposta per una lettura attuale della teoria rosminiana del sentimento fondamentale corporeo (237-289). -**Hegel**, G. W. F.: Sul concetto di filosofia della natura (-inédito) (291-296). -**Ilting**, K.-H.: Il concetto hegeliano di filosofia della natura (297-306). -**Gulli**, M.: Problemi e prospettive di ermeneutica hegeliana (307-346). -**Gioia**, G.: Introduzione a Nabert e bibliografia (385).
- [12] GRAZER PHILOSOPHISCHE STUDIEN, Graz, Austria, 15 (1982): -**Jacquette**, D.: Meinong's Theory of Defective Objects (1-19). -**Ineichen**, H.: Intentionalität und Sprache. Psychologische oder sprachliche Charakterisierung der intentionalen Beziehung (21-41). -**Heckmann**, H.-D.: Zur Ontologie der ersten Person. Theorien des intentionalen Selbstbezugs (43-67). -**Buhl**, J.: Zur Intentionalität prädikatenlogischer Sprachen erster Stufe (69-80). -**Rolf**, B.: Körner on Vagueness and Applied Mathematics (81-108); réplica de St. Körner (109-118). -**Pogge**, Th.: The Interpretation of Rawls's First Principle of Justice (119-147). -**Tolliver**, J.: Basing Beliefs on Reasons (149-162).
- [13] INTERNATIONAL JOURNAL FOR PHILOSOPHY OF RELIGION, La Haya, Holanda/Boston, USA/London, 14 (1983) 1 y 2: -**Basinger**, D.: In What Sense Must God Be Omnibenevolent? (3-15). -**Zeis**, J., y **Jacobs**, J.: Omnipotence and Concurrence (17-23). -**Dore**, Cl.: Rowe on the Cosmological Argument (25-31). -**Nielsen**, K.: Hobbesist and Humean Alternatives to a Religious Morality (33-47). -**Stump**, El.: Knowledge, Freedom and the Problem of Evil (49-58). -**Calvert**, Br.: Another Problem about Part IX of Hume's «Dialogues» (65-70). -**Conway**, D. A.: Concerning Infinite Chains, Infinite Trains, and Borrowing a Typewriter (71-86). -**Michalson**, G. E.: Theology, Historical Knowledge and the Contingency-Necessity Distinction (87-98). -**Taliaferro**, Ch.: The Magnitude of Omnipotence (99-106). -**Cooper**, K. J.: Here We Go Again: Pike vs. Plantinga on the Problem of Evil (107-116). -**Evans**, J. N.: Lafollette on Plantinga's Free Will Defense (117-121). -**Grigg**, R.: Theism and Proper Basicity. A Response to Plantinga (123-127).
- [14] JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY, Washington University, Saint Louis, USA, 20 (1982) 4: -**White**, Th.: Pride and the Public Good: Thomas More's Use of Plato in «Utopia» (329-354). -**Weldon**, S.: Direct Realism and Visual Distortion: A Development of Arguments from Thomas Reid (355-368). -**Stack**, G. J.: Nietzsche's Influence on Pragmatic Humanism (369-406). -**Perkins**, Jr.: Russell, Frege, and «Meaning» of the Theory of Descriptions (or): Did Russell Know His Frege? (407-423). — — — 21 (1983) 1: -**McKirahan**, R., Jr.: Aristotelian Epagoge in «Prior Analytics» 2, 21 and «Posterior Analytics» 1, 1 (1-13). -**Nutriciewicz**, M.: Samuel Pufendorf: Obligation as the Basis of the State (15-29). -**Arnold**, N. Sc.: Hume's Skepticism about Inductive Inference (31-55). -**Massey**, St. J.: Kant on Self-Respect (57-73).
- [15] THE JOURNAL OF PHILOSOPHY, Columbia University, New York, USA, 80 (1983) 2, 3, 4, 5 y 6: -**Devitt**, M.: Dummett's Anti-realism (73-99). -**Higginbotham**, J.: The Logic of Perceptual Reports: An Extensional Alternative to Situation Semantics (100-127). -**Ullman-Margalit**, E.: On Presumption (143-163). -**Thomson**, J. J.: Parthood and Identity Across Time (201-220). -**Lowe**, E. J.: On the Identity of Artifacts (220-232). -**Freddoso**, A. J.: Accidental Necessity and Logical Determinism (257-278). -**Enç**, B.: In Defense of the Identity Theory (279-298). -**Marcus**, R. B.: Rationality and Believing the Impossible (321-338). -**Anderson**, C. A.: The Paradox of the Knower (338-355).

- [16] LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE, Québec, Canadá, 39 (1983) 1 y 2: **-Trépanier, Em.**: De l'imposition seconde du terme «*enérgeia*» chez Aristote (7-11). **-Remus, H. E.**: Plotinus and Gnostic Thaumaturgy (13-20). **-Despland, M.**: Légitimation et délégitimation de la loi. Réflexions à partir de Platon, Calvin et Hegel (55-67). **-Knee, Ph.**: Sartre et la praxis littéraire (69-92). **-Bouchard, G., y Valois, R.**: (Nouvelle) rhétorique et syllogisme (127-150). **-Smith, Ph. A.**: The Beginning of Personhood: A Thomistic Perspective (195-214).
- [17] MIND, Oxford, 92 (1983) Nos. 366 y 367: **-Price, H.**: Sense, Assertion, Dummett and Denial (161-173). **-Seager, W.**: Functionalism, Qualia and Causation (174-188). **-Baxter, Br. H.**: Art and Embodied Truth (189-203). **-Ross, A.**: The Status of Altruism (204-218). **-Ruben, D.-H.**: Social Wholes and Parts (219-238). **-Dupré, J.**: The Disunity of Science (321-346). **-Davis, M.**: Race as Merit (347-367). **-Jones, O. R.**: Trying (368-385). **-Rundle, B.**: Conjunctions: Meaning, Truth and Tone (386-406).
- [18] THE MODERN SCHOOLMAN, Saint Louis University, Saint Louis, USA, 60 (1982-83) 3: **-Eslick, L. J.**: From the World to God: The Cosmological Argument (145-169). **-Teske, R. J.**: Saint Augustin on the Incorporeality of the Soul in Letter 166 (170-188). **-Busch, Th. W.**: Beyond the Cogito: The Question of the Continuity of Sartre's Thought (189-204).
- [19] THE MONIST, La Salle, Illinois, USA, 66 (1983) 1: **-Frankena, W. K.**: The Ethics of Right Reason (3-25). **-Theron, D. S.**: Morality as Right Reason (26-38). **-Rist, J. M.**: An Early Dispute About «Right» Reason (39-48). **-Veatch, H.**: Variations, Good and Bad, on the Theme of Right Reason in Ethics (49-70). **-Bourke, V. J.**: The Synderesis Rule and Right Reason (71-82). **-Sullivan, R. J.**: The Kantian Model of Moral-Practical Reason (83-105). **-Dryer, D. P.**: Aristotle's Conception of «Orthos Logos» (106-119). **-Kavka, Gr. S.**: Right Reason and Natural Law in Hobbes's Ethics (120-133). **-Hudson, St. D.**: Right Reason and Mortal Gods (134-145). **-Sapontzis, S. F.**: Moral Value and Reason (146-159).
- [20] THE PHILOSOPHICAL FORUM, Boston University, Boston, USA, 14 (1982-83) 2: **-Rosen, D. A.**: A Critique of Deterministic Causality (101-130). **-Cohen, E.**: Decomposing Dualism (131-134). **-Finocchiaro, M. A.**: Judgment and Argument in the «Communist Manifesto» (135-156). **-Levin, D. M.**: Sanity and Myth in Affective Space: A Discussion of Merleau-Ponty (157-189). **-Halberstam, J.**: The Paradox of Tolerance (190-207). 3-4 (Tema general: Philosophy and Economics): **-Macpherson, C. B.**: Hobbes' Political Economy (211-224).
- [21] THE PHILOSOPHICAL QUARTERLY, Univ. of St. Andrews, Escocia, 33 (1983) Nos. 131 y 132: **-Baker, G. P., y Hacker, P. M. S.**: Dummett's Purge: Frege Without Functions (115-132). **-Kidder, J.**: Acknowledges of Equals: Hobbes's Ninth Law of Nature (133-146). **-Boyer, D. L.**: J. R. Lucas, Kurt Gödel, and Fred Astaire (147-159). **-Priest, Gr.**: The Logical Paradoxes and the Law of Excluded Middle (160-165). **-Penelhum, T.**: Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy (166-181). **-Harris, J.**: «In vitro» Fertilization. The Ethical Issues (217-249). **-Lomasky, L.**: Gift Relations, Sexual Relations and Freedom (250-258). **-Davis, M.**: Foetuses, Famous Violinists, and the Right to Continued Aid (-sobre el aborto) (259-278). **-Jones, G. E.**: The Right to Health Care and the State (279-287).
- [22] THE PHILOSOPHICAL REVIEW, Cornell University, Ithaca, New York, USA, 92 (1983) 2: **-Korsgaard, Chr. M.**: Two Distinctions in Goodness (169-195). **-Galis, L.**: The Real and Unrefuted Rights Thesis (197-211). **-Carter, W. R.**: Salmon on Artifact Origins and Lost Possibilities (223-231). **-Haldane, J. J.**: Aquinas on Sense-Perception (233-239).
- [23] PHILOSOPHIQUES, Montreal, Canadá, 10 (1983) 1: **-Paradis, A.**: Bernard-Henry Levy: le mal radical ou la philosophie du désespoir (3-14). **-Vuillemin, J.**:

Le chapitre IX du «De Interpretatione» d'Aristote. Vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes (15-52). -**Laflamme**, S.: Sartre et la sociologie. La notion de totalisation (53-73). -**Bourdeau**, M.: Grammaire et psychologie. Remarques sur la nature et les origines de la grammaire générative (75-96).

- [24] PHILOSOPHY TODAY, Celina, Ohio, USA, 27 (1983) 1 y 2: -**Stapleton**, T. J.: Husserlian Themes in Heidegger. The Basic Problems of Phenomenology (3-17). -**Stack**, G. J.: Nietzsche as Structuralist (31-51). -**Buchanan**, J.: Pathological Forms of Will-to-Power (-Nietzsche) (52-65). -**Maddox**, R. L.: Hermeneutic Circle. Vicious or Victorious (66-76). -**Dooley**, P. K., y **Ring**, R. J.: Ethical and Economic Responsibilities of Affluence (77-84). -**Zimmerman**, M.: Heidegger and Heraclitus on Spiritual Practice (87-103). -**Wiggins**, O. P., Jr.: Reflections on Bernard Dauenhauer's «Silence» (105-121). -**Streng**, Fr.: The Ontology of Silence and Comparative Mysticism (121-127). -**Gilkey**, L.: The Political Meaning of Silence (128-132). -**Godlove**, T.: Making Pauses Pregnant (132-137). -**Pellauer**, D.: Silence and the Phenomenology of Religious Experience (138-143). -**McCarthy**, J.: Silence: Descriptions and Querries (143-153). -**Bukala**, C. R.: Heidegger Plus: a Dialectic of Living, Dying, Living (154-168). -**Coe**, D. K.: Zen and Sophia: from Discursive to Meditative Thinking (169-177).
- [25] PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, Brown University, Providence, USA, 43 (1982-83) 2 y 3: -**Ferrater Mora**, J.: The Languages of History (137-150). -**Routhley**, R.: On What There Is Not (151-177). -**Hinman**, L. M.: Nietzsche, Metaphor, and Truth (179-199). -**Sievert**, D.: Descartes on Theological Knowledge (201-219). -**Teuber**, A.: Simone Weil. Equality as Compassion (221-237). -**Pavlovic**, K. R.: Deformalization, Sight, and Phenomenology (239-251). -**Averill**, Ed.: Essence and Scientific Discovery in Kripke and Putnam (253-357). -**Snow**, N. E.: Some Comments on Luckard's Interpretation of Empirical Propositions as Paradigms (259-263). -**Spiegelberg**, H.: Movements in Philosophy: Phenomenology and Its Parallels (281-297). -**Schumann**, K.: Markers on the Road to the Conception of the Phenomenological Movement. Appendix to Spiegelberg's Paper (299-306). -**Franklin**, R. L.: On Understanding (307-328). -**Lamb**, R. E.: Guilt, Shame, and Morality (329-346). -**Crowther**, P.: The Experience of Art: Some Problems and Possibilities of Hermeneutical Analysis (347-362). -**Wierenga**, Ed.: Omnipotence Defined (363-375). -**Ard**, D. J.: Knowing a Name (377-388). -**Atherton**, M.: The Coherence of Berkeley's Theory of Mind (389-399). -**Davies**, K.: Empiricism and the Bounds of Sense (401-405).
- [26] PHRONESIS. A JOURNAL FOR ANCIENT PHILOSOPHY, Assen, Holanda, 28 (1983) 1 y 2: -**Tiles**, J. E.: Why the Triangle has Two Right Angles «Kath'auto» (1-16). -**Lowe**, M. F.: Aristotle on Kinds of Thinking (17-30). -**Schofield**, M.: The Syllogisms of Zeno of Citium (31-58). -**Mansfield**, J.: Intuitionism and Formalism: Zeno's Definition of Geometry in a Fragment of L. Calvenus Taurus (59-74). -**Tarrant**, H.: Middle Platonism and the «Seventh Epistle» (75-103). -**Matthen**, M.: Greek Ontology and the «Is» of Truth (113-135). -**Gill**, Chr.: Did Chrysippus Understand Medea? (136-149). -**Sprute**, J.: Rechts- und Staatsphilosophie bei Cicero (150-176). -**De Grot**, J. Chr.: Philoponus on «De anima», II.5, Physics III.3, and the Propagation of Light (177-196). -**Charlton**, W.: Prime Matter: A Rejoinder (197-211).
- [27] THE REVIEW OF METAPHYSICS, Catholic University of America, Washington, 36 (1982-83) 3 y 4: -**Addis**, L.: Natural Signs (543-568). -**Shalom**, A.: A Prolegomenon to What Is Called the «Soul» (569-590). -**Upton**, Th. V.: Psychological and Metaphysical Dimensions of Non-Contradiction in Aristotle (591-606). -**Wallace**, W. A.: The Problem of Causality in Galileo's Science (607-632). -**Magnus**, B.: Perfectibility and Attitude in Nietzsche's «Übermensch» (633-659). -**Caputo**, J. D.: The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty (661-685). -**Kitchener**, R. F.: Developmental Explanations (791-817). -**Goodman**, L. E.: Skepticism (819-848). -**Jordan**, M.: His-

tory in the Language of Metaphysics (849-866). -**Cua, A. S.**: Hsün Tzu's Theory of Argumentation. A Reconstruction (867-894). -**Crosson, Fr. J.**: Maritain and Natural Rights (895-912).

- [28] THE REVIEW OF POLITICS, University of Notre Dame, Notre Dame, USA, 45 (1983) 1 y 2: -**Pangle, Th. L.**: The Roots of Contemporary Nihilism and Its Political Consequences According to Nietzsche (45-70). -**Smith, St. B.**: Hegel's Discovery of History (163-187). -**Steinberger, P. J.**: Hegel's Occasional Writings: State and Individual (188-208). -**Maletz, D. J.**: History in Hegel's Philosophy of Right (209-233). -**Avineri, Sh.**: Socialism and Judaism in Moses Hess's Holy History of Mankind (234-253).
- [29] REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, Braga, 38-II (1982) 4 (Actas do I Congresso Luso-brasileiro de Filosofia, 18-23 febrero 1981 en Braga): -**Fradique Morujão, Al.**: A filosofia como saber rigoroso de fundamentação (31-49). -**Gama Caeiro, Fr.**: O pensamento filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil (51-90). -**Paim, A.**: Filosofia portuguesa e brasileira. Convergências e peculiaridades (91-95). El mismo tema por **A. Braz Teixeira** (96-103). De las Comunicaciones distribuidas en 5 secciones destacamos las siguientes: -**Dias de Carvalho, A.**: A filosofia da educação no contexto das relações da filosofia com as ciências (107-117). -**Melo, A.**: Arqui-fundamento e pragmática transcendental (118-130). -**Brito, A. J.** de: A idea da fundamentação em filosofia. Breve apontamento (131-138). -**Cerveira Alcoforado, D. F. L.**: Breves reflexões em torno da problemática da fundamentação (139-150). -**Barata-Moura, J.**: Algumas teses provisórias sobre o pensar filosófico (159-171). -**Costa Macedo, J. M.** da: (In)consistência da doutrina da morte da filosofia como fundamento de saberes (172-181). -**Sumares, M.**: A teoria ricœuriana da metáfora e o discurso filosófico (182-191). -**Magalhães, R.** de: Limites do conceito (205-218). -**Janeira, A. L.**: Humanismo, logocentrismo, etnocentrismo (219-240). -**Menezes Veloso, A.**: Do pensamento à comunicação na filosofia cartesiana (241-254). -**Silva, C. H.** do C.: Valor e essência da filosofia (255-273). -**Marcondes Cesar, C.**: A filosofia como saber interdisciplinar na epistemologia de Hilton Japiassú (-brasileño actual) (274-287). -**Cardozo Duarte, J.**: A nova situação da filosofia no quadro das ciências (288-304). -**Didonet, L. M.**: Ensaio de interdisciplinaridade (305-316). -**Ferreira da Silva, M. A.**: Do outro à relação interpersonal em E. Levinas (324-332). -**Guedes, M. F.**: Universalismo. Esboço para uma renovadora perspectiva filosófica (333-342). -**Ribeiro Dias, J.**: Para uma filosofia da educação (360-373). -**Renaud, M.**: L'interdisciplinarité dans les sciences humaines et l'unité de la vérité en philosophie (415-433). -**Crippa, A.**: Conceito da filosofia na época pombalina (435-449). -**Coxito, A. A.**: Pedro da Fonseca: a Lógica Tópica (450-459). -**Martins, A.**: Fonseca e o objecto da Metafísica de Aristóteles (460-465). -**Monteiro Pacheco, M. C.**: Filosofia e Ciência no pensamento português dos séculos XVII e XVIII (474-486). -**Torres, A.**: Gramaticalismo e especulação. A propósito da «Grammatica Philosophica» de Jerónimo Soarez Barbosa (-s. XVIII) (519-542). -**Rivera de Ventosa, E.**: Significación de Juan de S. Tomás en la historia del pensamiento (581-592). -**Beja S. Sardo, F. J.**: Linguagem e real na lógica de Pedro Margalho (593-613). -**Banha de Andrade, A. A.**: O Iluminismo filosófico em Portugal (641-665). -**Costa Pinto, J. R.** da: Roger Garaudy ou o humanismo da ruptura histórica (732-741). -**Ribeiro dos Santos, L.**: Heidegger e a questão do «fin da Metafísica» (742-756). -**Cantista, M. J.**: Em busca de um fundamento radical: a filosofia como teoria crítica em J. Habermas (771-786). -**Silvestre, J.**: Acção e irreversibilidade em Teilhard de Chardin (787-800). -**Saraiva, M. M.**: Sartre e o mito do héroi (801-821).
- [30] — — — 39 (1983) 1-2: -**Fragata, J.**: Direitos fundamentais da educação (3-12). -**Antunes, A.**: O significado da saudade numa filosofia portuguesa (13-42). -**Spinelli, M.**: Transcendência e ser. Considerações sobre o filosofar português do final do século XIX e início do século XX (43-58). -**Forest, Ai.**: Philosophie du discernement (59-77). -**Ladusâns, St.**: A criatividade filosófica cristã (78-91). -**Janeira, A. L.**: Discursos dos saberes e das ciências. Na pers-

- pectiva de Michel Foucault (92-109). -**Blanc, M.**: Do sentido do ser à sua determinação. Uma interpretação da passagem do pensar inicial para a filosofia platónica (110-118). -**Camargo Rodrigues de Souza, J. A.** de: Marsílio de Pádua e a «Plenitude potestatis» (119-170). -**Prieto Teixeira Afonso, M.**: O biológico e o cultural na psicologia (171-192).
- [31] REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE, Paris, 88 (1983) 1: -**Lauth, R.**: Hegels Fehlverständnis der Wissenschaftslehre in «Glauben und Wissen» (1-34). -**Bougas, T.**: Du même à l'autre. Pour une philosophie du future (35-52). -**Fraisse, J.-C.**: La simplicité du beau selon Plotin (53-62). -**Petit, J.-L.**: L'ontologie implicite de Marx (63-84). -**Lochak, G.**: Physique et métaphysique chez Bernard d'Espagnat et en mécanique quantique (85-100). -**Costa de Beauregard, O.**: Les corrélations d'Einstein-Podolsky-Rosen et la causalité sans flèche passé-futur (101-114).
- [32] REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, Louvain, 81 (1983) février: -**Lavelle, L.**: L'existence de deux mondes (-texto inédito) (5-36). -**Courtine, J.-Fr.**: De la métaphore tragique (-al final un texto de Hölderlin) (37-62). -**Boudier, H. Sr.**: Le sadomasochisme. Remarques au sujet de la philosophie sartrienne des relations concrètes dans «L'être et le néant» (63-81). -**Strasser, St.**: Le syllogisme pratique et son importance pour les sciences humaines (82-102).
- [33] REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, Le Saulchoir/Paris, 67 (1983) 1, 2, 3 y 4: -**Puiggalí, J.**: La démonologie de Philostate (117-139). -**Gauthier, R. A.**: Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 (201-232). -**Corbin, M.**: De l'impossible en Dieu. Lecture du 8.^e Chapitre du dialogue de Saint Anselme sur la liberté (525-549).
- [34] REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, Ottawa, Canadá, 52 (1982) 4: -**Harris, H. S.**: «And the darkness comprehended it not». (The origin and significance of Hegel's Concept of Absolute Spirit) (444-466). -**Bodei, R.**: La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu chez Hegel (467-482). -**Donougho, M.**: Art and Absolute Spirit, or, the Anatomy of Aesthetics (483-498). -**Labarrière, P.-J.**: Le savoir absolu de l'esprit (499-516). -**Lauer, Q.**: Is Absolute Spirit God? (517-535). -**Hogemann, Fr.**: L'idée absolue dans la Science de la Logique de Hegel (536-553). -**Dupré, L.**: Hegel's Absolute Spirit: A Religious Justification of Secular Culture (554-574). -**McRae, R. G.**: The Problem of Presentation in the Philosophy of Absolute Spirit (575-592).
- [35] RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, Milano, 75 (1983) 1: -**Capitani, F.** de: Studi su Sant Ambrogio e i manichei. II. Spunti antimanichei nel «Exaameron» ambrosiano (3-29). -**Pessina, A.**: «Force» e «coutume». Note sul tema della «ragion di stato» nella prima metà del secolo XVII (43-75). -**Babolin, A.**: Scienza e credenza religiosa nei platonici di Cambridge (76-86). -**Cangiotti, M.**: Diritto naturale e dignità dell'uomo in Ernst Bloch (87-109). -**Radice, R.**: Nota al «De posteritate Caini» 64-65 di Filone di Alessandria (-tema del logos) (119-123).
- [36] RIVISTA ROSMINIANA DI FILOSOFIA E DI CULTURA, Stresa, It., 77 (1983) 2: -**Giannini, G.**: Esame delle proposizioni filosofiche delle «Quaranta» (continuación) (97-114). -**Déchet, F.**: Sestov lettore di Pascal (115-146). -**Baggio Contri, I.**: Contri e la Neoscolastica (147-159).
- [37] SCIENCE ET ESPRIT, Montréal, Canadá, 34 (1982) 3: -**Croteau, J.**: Le concept du sujet ou d'«ego» en psychologie de la personnalité (315-338).
- [38] THE SOUTHERN JOURNAL OF PHILOSOPHY, Memphis State University, Memphis, 21 (1983) 1: -**Dauenhauer, B. P.**: Ricoeur's Metaphor Theory and Some of Its Consequences (1-12). -**Davis, M.**: Kant's Fourth Defense of Freedom of Expression (13-29). -**Frankenberry, N.**: The Logic of Whitehead's Intuition of Everlastingness (31-46). -**Obstfeld, K.**: Locke's Causal Theory of Reflection

- (47-55). **-Polansky, R.**: Aristotle's Traitement of «Ousia» in «Metaphysics» V, 8 (57-66). **-Rosenthal, S. B.**: Classical American Pragmatism: A Common World (67-77). **-Smith, N. D.**: Justice and Dishonesty in Plato's «Republic» (79-95). **-Stuart, J. D.**: The Role of Dreaming in Descartes' Meditations (97-108). **-Tolhurst, W. E.**: Suicide, Self-Sacrifice and Coertion (109-121). **-Tuana, N.**: Quine Hidden Premises (123-135).
- [39] ——— Vol. 21 Suplemento (Spindel Conference 1982: The Rationalistic Conception of Consciousness): **-Doney, W.**: Rationalism (1-14). **-Garber, D.**: Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth (15-32). **-Ariew, R.**: Mind-Body Interaction in Cartesian Philosophy: A Reply to Garber (33-37). **-Kulstad, M.**: Leibniz on Consciousness and Reflection (39-66); el mismo (referido a Leibniz): The Early Years and the Late Years (67-70). **-Sleigh, R.**: Expression, Perception and Harmony in the «Discourse» (Leibniz) (71-84). **-Cohen, L.**: On Perception and Simplicity: Did Leibniz Have Descartes's Simple Substance in Mind? (85-88). **-Tlumak, J.**: Judgment and Understanding in Descartes's Philosophy (89-99); comentario al anterior de P. Markie (101-110). **-McRae, R.**: The Mind, Simple or Composite: Leibniz versus Spinoza (111-120).
- [40] STIMMEN DER ZEIT, München/Freiburg, 201 (1983) 3: **-Ehlen, P.**: Karl Marx und die Menschlichkeit (147-157). **-Kramer, H.**: Zur Ethik des Krankenhauses (182-190).
- [41] STUDIA LEIBNITIANA, Wiesbaden, Alemania, 14 (1982) 2: **-Femiano, S.**: Über den Briefwechsel zwischen Michelangelo Fardella und Leibniz (153-183). **-Kersting, W.**: Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Güteigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts (184-220). **-Dicker, G.**: Leibniz on Necessary and Contingent Propositions (221-232). **-Mungello, D. E.**: Die Quellen für das Chinabild Leibnizens (233-243). **-Glaubermann, M.**: Consciousness and Cognition: From Descartes to Berkeley (244-265). **-Finster, R.**: Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant (266-277). **-Tieder, H. J.**: Descartes' Physik der Hypothesen, Newtons Physik der Prinzipien und Leibnizens Physik der Prinzipien (278-286). ——— 15 (1983) 1: **-Schneiders, W.**: Zwischen Welt und Weisheit. Zur Verweltlichung der Philosophie in der frühen Moderne (2-18). **-Holzhey, H.**: Philosophie als Eklektik (19-29). **-Gawlick, G.**: Über einige Charakteristika der britischen Philosophie des 18. Jahrhunderts (30-41). **-Mortier, R.**: Existe-t-il au XVIII^e siècle, en France, l'équivalent de la «Popularphilosophie» allemande? (42-45). **-École, J.**: À propos du projet de Wolff d'écrire une «Philosophie des Dames» (46-57). **-Zimmerli, W. Ch.**: «Schwere Rüstung» des Dogmatismus und «anwendbare Eklektik». J. G. H. Feder und die Göttinger Philosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert (58-71). **-Schrader, W. H.**: Systemphilosophie als Aufklärung. Zur Philosophiebegriff K. Reinholds (72-81). **-Kersting, W.**: Kann die Kritik der praktischen Vernunft populär sein? Über Kants Moralphilosophie und pragmatische Anthropologie (82-93). **-Rolf, B.**: The Port-Royal Theory of Definition (94-107). **-Breger, H.**: Über die Hannoversche Handschrift der Descartesschen Regulae (108-114). **-Maanen, J. A. van:** Korrespondenzen von G. W. Leibniz. 6. Joachim Nieustad, geb. um 1624, gest. nach 1685 (115-119).
- [42] THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, Freiburg/Basel/Wien, 58 (1983) 1 y 2: **-Polenz, G.**: Leib und Seele. Versuch einer systematischen Vermittlung dualistischer Theorie und menschlicher Lebenspraxis (1-33). **-Sousedik, St.**: Comenius' Prinzip der Natürlichkeit der Erziehung und sein philosophischer Hintergrund (34-47). **-Lutz-Bachmann, M.**: «Natur» und «Person» in den «Opuscula Sacra» des A. M. S. Boethius (48-70). 2: **-Buch, Al. J.**: Die Gottesfrage in der Philosophie Nicolai Hartmanns (161-180). **-Inciarte, F.**: Referenztheorie und Geschlichkeit. Zum Objektivitätsstreit (181-193). **-Lotz, J. B.**: Zur Klärung der transzendentalen Erfahrung (226-237). **-Ollig, H.-L.**: Die Vernunft auf dem Prüfstand. Anmerkungen zur jüngsten Rationalitätsdiskussion (363-394).
- [43] WISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT DER HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN, Berlín, 32 (1983) 2 (Actual signification de Hegel): **-Kumpf, Fr.**:

Hegel's «Wissenschaft der Logik» und die dialektische Methode (133-140). -Krause, H.: Das Verhältnis vom Staat und Gesellschaft in Hegels «Rechtsphilosophie» (141-144). -Woit, E.: Hegels Philosophie und die Dialektik von Krieg und Frieden (145-147). -Sobotka, M.: Der Entfremdungsbegriff in Hegels Geschichtskonzeption (149-151). -Hertzfeldt, L.: Zum Verhältnis von Historischem und Logischem bei Hegel und Marx (153-156). -Redlow, G.: Zum Unterschied und Zusammenhang von inhaltlichen und formalem Denken (157-163). -Reich, K.: Über Naturbegriff in der Philosophie G. W. F. Hegels (165-167).

REPERTORIO ONOMASTICO DE AUTORES CITADOS EN EL ANTERIOR ELENCO

(Los números entre paréntesis remiten a los marginales que encabezan las revistas)

Adorno, T. (1). Agustín (San) (18). Ajdukiewicz, K. (7). Ambrosio (San) (35). Anselmo (San) (33). Aristóteles (2, 14, 16, 19, 23, 26, 27, 29, 38). Astaire, Fr. (21). Berkeley (25, 41). Bloch, E. (35). Boecio (42). Brinkley, R. (9). Calvenus Taurus (26). Calvino (16). Chestov (36). Cicerón (26). Comenius (42). Contri, S. (36). Couturat, L. (6). Crisipo (26). Crusius (41). Dauenhauer, B. (24). Descartes (25, 38, 41). Duméry, H. (8). Dummett (15, 17, 21). Eccless, J. (7). Einstein, A. (31). Elisabeth (39). Espagnat, B. de (31). Espinoza (39). Fardella, M. (41). Feder, J. G. H. (41). Filón de Alejandría (35). Filópono (26). Filóstrato (33). Fonseca, P. da (29). Foucault, M. (38). Frege (14, 21). Galileo (2, 27). Garaudy, R. (29). Garber, D. (39). Gödel (21). Guglielmini, G. B. (2). Guillermo de Ockham (9). Habermas, J. (29). Harclay (9). Hartmann, Nic. (42). Hegel (3, 5, 15, 31, 34, 43). Heidegger (1, 4, 24, 27, 28, 29). Heráclito (24). Hess, M. (28). Hobbes (13, 19, 20, 21). Hölderlin (32). Hume (13, 14, 21). Husserl (4, 24). Japlassú, H. (29). Juan de Sto. Tomás (29). Kant (1, 5, 14, 19, 38, 41). Körner, St. (12). Kripke (25). Lafollette (13). Lavater (5). Lavelle, L. (5). Lavenham (9). Leibniz (39, 41). Levinas, E. (29). Levy, B.-H. (23). Locke (38). Lucas, J. R. (21). Margahó, P. (29). Maritain, J. (4, 27). Marsilio de Padua (30). Marx, K. (31, 40, 43). Meinong (12). Mendelssohn (5). Merleau-Ponty (20). Nabert (5, 11). Nietzsche (8, 14, 24, 25, 28). Parménides (10). Pascal (36). Pedro de Abano (7). Peirce (6). Pike (13). Plantinga (13). Platón (14, 16, 38). Plotino (16, 31). Plouquet (5). Podalsky (31). Popper, K. (7). Pufendorf, S. (14). Putnam (25). Rawl (12). Reid, Th. (14). Reinhold, K. (41). Riccardi, N. (2). Ricoeur, P. (29, 38). Rorty (27). Rosen (31). Rowe (13). Russell, B. (6, 14). Salmon (22). Sartre (16, 18, 23, 29). Schelling (5). Sciacca, M. F. (8). Siger de Brabant (33). Simon (1). Soarez Barbosa, J. (29). Spengler, O. (4). Spiegelberg (25). Strawson (1). Teilhard de Chardin (29). Tetens (5). Tomás de Aquino (22). Tomás Felthrop (10). Tomás Moro (14). Tzu, H. (27). Walter Burley (9). Weil, S. (25). Whitehead (38). Witelo (7). Wolff, Chr. (5, 41). Wyman (9). Zenón de Citio (26).

CRONICA

TEODORO DE ANDRES HERNANSANZ, S. J. (1927-1983) IN MEMORIAM

El día 14 del pasado julio murió, a la salida de una intervención quirúrgica, TEODORO DE ANDRÉS, filósofo, profesor de las universidades *Complutense* y *Comillas*, de Madrid. ¿Quién puede decir de una muerte que es prematura, que no sobrevino en su momento *misteriosamente* justo, aunque *racionalmente* incomprensible, difícil de aceptar? Vistas las cosas con atención a la edad de TEODORO DE ANDRÉS, 55 años, al momento de madurez y poder mental y humano que cuaja a esa altura de la vida en un pensador, se impone el sentimiento de una muerte apresurada, de un malogro. Ese es el sabor que dejó: un gusto triste de sazón agostada, junto a mucha pena en el alma de quienes le quisimos mucho. Le unía a PENSAMIENTO su colaboración como escritor y su pertenencia al *Consejo de Dirección*. La revista cumple una deuda dolorida al recordarlo en esta breve *nota*, poco más (quizá menos) que una cuenta de su *curriculum* académico.

Nació en Gomezserracín, provincia de Segovia, el 1 de diciembre de 1927. En 1939 ingresó en el Seminario diocesano de Segovia, donde realiza estudios medios de Humanidades hasta 1943. Este año pasa al Noviciado de la Compañía de Jesús de Loyola (Guipúzcoa) e inicia los estudios normales de un joven jesuita: Humanidades, Ciencias (Física, Química, Matemáticas) y Filosofía. En Filosofía se licencia en 1951, en la Facultad Filosófica de Oña (Burgos), hoy en Deusto (Bilbao). Estudia Teología en la *Theologische Fakultät Sankt Georgen* de Frankfurt am Main (Alemania), donde obtiene la licenciatura en Teología en 1959. Regresa a España y se doctora en Filosofía en la Universidad Complutense. Luego obtiene un nuevo doctorado en Filosofía (Medieval) en La Sorbona de París. Su tesis sobre Ockham continúa siendo considerada como un hito en la interpretación del *nominalismo*. Traducida del francés al castellano, se publica con el título de *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969, 301 pp. En torno a ella publica otros escritos más breves que la resumen, prolongan, complementan o la relacionan con otros pensadores, según los casos. Así: *Significación representativa y significación lingüística en la lógica de Guillermo de Ockham*, Madrid, 1966, 57 pp.; *Singular y significación. Dos aspectos fundamentales del pensamiento ockhamista*, Madrid, 1967, 31 pp.; *La «Natura communis» de Duns Escoto en el punto de arranque del ockhamismo*, en *Duns Escoto*, Madrid, C.S.I.C., 1968, pp. 35-54; *La significación*

lingüística en la lógica de Guillermo de Ockham, en IX Semana Española de Filosofía: *Filosofía y Lenguaje*, Madrid, C.S.I.C., 1969, pp. 3-35; *Actividad del entendimiento y formación del universal en la psicología de Guillermo de Ockham*, Miscelánea Comillas, 47-48 (1967) pp. 267-297; *La significación «representativa» en Guillermo de Ockham*, PENSAMIENTO, 96 (1968), pp. 375-381; *A propósito del pretendido conciliarismo de Guillermo de Ockham*, Sal Terrae, 61 (1973), páginas 714-730; *Un precursor de la filosofía del lenguaje: Ockham y su significacionismo lingüístico*, PENSAMIENTO, 30 (1974), pp. 191-209.

Sus investigaciones ockhamistas y las naturales circunstancias de su docencia en las Universidades Complutense y Comillas, lo configuran como el gran medievalista que llegó a ser. Poseía un como *habitus* de esa época, a la que, además, amaba. Saber y amor —siempre críticos— se expresaron en otros escritos ya desligados de Ockham como tema principal: *Dimensiones «renacentistas» de la Filosofía Medieval*, PENSAMIENTO, 27 (1971), pp. 333-354; *¿«Itinerarium mentis in Deum» o «Reductio artium ad Theologiam»?*, PENSAMIENTO, 30 (1974), páginas 307-318; *Tomás de Aquino: Cuatro puntos cardinales de su horizonte*, Razón y Fe, 189 (1974), pp. 75-87; *Un problema de hoy, hace setecientos años: en torno a los acontecimientos de París de 1277*, Cuadernos salmantinos de filosofía, 4 (1978), páginas 5-16.

Otros dos temas le ocuparon detenidamente: los orígenes de la filosofía cristiana, de la cual es el pensamiento medieval eclosión culminante, y un problema, en *aparición* inesperado; no en la realidad: Bergson. La persistencia del primer tema es explicable. Formula sobre él una tesis general que podría resumirse de este modo: no son tanto los hechos políticos y militares los que ocasionan la descomposición del Imperio Romano, sino los planteamientos surgidos de la reflexión filosófica de los pensadores que especulan a partir de los presupuestos de la revelación judeo-cristiana y que generaron la inicial y más decisiva inflexión de la filosofía clásica griega. (Cfr. GONZALO DÍAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vol. I, A-B, Madrid, C.S.I.C., 1980, pp. 290-292.) A esta preocupación pertenecen sus escritos: *La síntesis filosófica del intelectual pagano del siglo II d. de C. a través del «Alethes Logos» de Celso*, Miscelánea Comillas, 65 (1976), páginas 145-195; *Aspectos biográficos, metodológicos y doctrinales de Orígenes como filósofo*, PENSAMIENTO, 34 (1978), pp. 409-346.

Bergson fue un interés temprano de TEODORO DE ANDRÉS. Sobre él escribió su memoria de licenciatura. Volvió a él desde el plano alcanzado en sus investigaciones sobre el lenguaje y quizá como contrapunto vital a los rigores de sus estudios nominalistas. Hay un conocer de índole *inefable*, implasmable lingüísticamente: la intuición mística. En este ciclo de reflexiones se incriben precisamente sus trabajos sobre Bergson: *El discurso bergsoniano del método*, Crisis, 72 (1971), pp. 289-320; *Algunas repercusiones importantes del «Discurso bergsoniano del método»*, Crisis, 75-76 (1972), pp. 243-270.

Hay, por fin, un trabajo rendido a la amistad: *El tema de la vida y la muerte en el pensamiento de Adolfo Muñoz Alonso*, Revista de la Universidad de Madrid, 24 (1975), pp. 9-25.

Queda la impresión, muy segura en quienes convivimos con él muchos años y creemos haberle conocido lo bastante, de que estos trabajos no eran sino la primera mitad de una obra que segó la muerte cuando ya apuntaba y sus primeras hojas querían ya romper el surco: una obra de más creación personal, menos

ceñida a la fidelidad obligada de la investigación histórica. No nos es lícito vaticinar lo que ya no puede ser, aunque creamos que pudo haber sido, porque TEODORO era por naturaleza hombre de creación inteligente. Que la imagen indecisa de lo que una muerte temprana y una salud frágil le impidió hacer no nos distraiga del valor de lo hecho: lo escrito y, más, lo enseñado en 15 cortos, densísimos años de docencia universitaria. En poco tiempo apretó mucha duración de fecundidad. *Duración.* A TEODORO DE ANDRÉS le gustaba esta palabra.

ANTONIO PÉREZ

(Viene de la pág. 4.ª de cubierta)

- JAVIER MONSERRAT: *Existencia, mundanidad, cristianismo. Introducción filosófico-antropológica a la Teología Fundamental*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía «Luis Vives», 1974. 738 págs.
- CEFERINO SANTOS ESCUDERO: *Bibliografía General de Jorge Santayana*. Ed. Universidad Pontificia Comillas, 1965. 159 págs.
- *Símbolos y Dios en el último Juan Ramón Jiménez. El influjo oriental en «Dios deseado y deseante»*. Madrid, Gredos, 1975. 565 págs.
- CÉSAR TEJEDOR: *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*. Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1981. 288 páginas.
- CARLOS VALVERDE: *Obras completas de Juan Donoso Cortés* (ed. preparada por C.V.). Madrid, B.A.C., 1970. 2 vols. 1.031 + 1.018 págs.
- *Los orígenes del marxismo*. Madrid, B.A.C., 1974. 273 págs.
- *El materialismo dialéctico. El pensamiento de Marx y Engels*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979. 590 págs.

OBRAS FILOSOFICAS DEL PROFESORADO DE LA UNIVERSIDAD COMILLAS DE MADRID

N. B.: No se incluyen los títulos agotados.

- JOSÉ M.^a DE ALEJANDRO: *La Gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*. Ed. Universidad Pontificia Comillas, 1948. 380 págs.
En la hora crepuscular de Europa. Madrid, Espasa-Calpe, 1958. 325 págs.
Estudios gnoseológicos. Barcelona, 1961. 309 págs. (Distr.: Ed. Dossat, Madrid).
Gnoseología de la certeza. Madrid, Gredos, 1965. 218 págs.
Humanismo ateo. Bilbao, Mensajero, 1967. 367 págs.
Gnoseología. Madrid, B.A.C., 1969. 525 págs.
La Lógica y el hombre. Madrid, B.A.C., 1970. 423 págs.
- TEODORO DE ANDRÉS HERNANSANZ: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1969. 301 págs.
- ROSA APARICIO, ANDRÉS TORNOS: *Dimensiones éticas de la enseñanza*. Madrid, Marova, 1978. 205 págs.
- MANUEL CABAÑA CASTRO: *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*. Düsseldorf, Patmos, 1971. 344 págs.
El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach. Madrid, B.A.C., 1975. XX + 224 págs.
Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas. Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1980. 196 págs.
- JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA: *Ser participado y Ser Subsistente en la Metafísica de Enrique de Gante*. Roma, Analecta Gregoriana, B.92, 1958. XII + 284 páginas.
Metafísica Transcendental. Madrid, Revista de Occidente, 1970. 338 págs.
- CLEMENTE FERNÁNDEZ: *Metaphysica Generalis*. Madrid, B.A.C. (n. 98), 1964. 406 págs.
Los filósofos modernos. Selección de textos. 2 vols., Madrid, B.A.C., 1976 (3.^a ed.). XXV + 1.212 págs.
Los filósofos antiguos. Madrid, B.A.C., 1974. 648 págs.
Los filósofos medievales. Selección de textos. 2 vols., Madrid, B.A.C., 1979-1980. 753 + 1.268 págs.
- LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ: *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana. 1940-1958*. Barcelona, 1961. XXVI + 500 págs. (Distr.: Ed. Dossat, Madrid).
- J. L. ABELLÁN y LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ: *El pensamiento español. De Séneca a Zubiri*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1977. 468 págs.
- E. MARTINO: *Aristóteles. El alma y la comparación*. Madrid, Gredos, 1975. 209 págs.
- ENRIQUE MENÉNDEZ UREÑA: *Karl Marx, Economista. Lo que Marx realmente quiso decir*. Madrid, Tecnos, 1977. 267 págs.
La teoría de la sociedad de Freud. Represión y liberación. Madrid, Tecnos, 1977. 164 págs.
La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada. Madrid, Tecnos, 1978. 144 págs.
La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud. Madrid, Tecnos, 1979. 151 págs.
El mito del cristianismo socialista (Crítica económica de una controversia ideológica). Madrid, Unión Editorial S. A., 1981. 338 págs.

(Sigue en la pág. 3.^a de cubierta)