

PENSAMIENTO

revista de investigación e información filosófica

J. CONILL SANCHO	Autoconciencia y praxis racional en E. Tugendhat	385-398
P. GOMEZ GARCIA	La epistemología naturalista de Willard V. O. Quine, o el ostracismo de las ciencias del hombre.	399-424
J. A. MARTINEZ	Libertad, alma y Dios en la «Crítica de la razón pura»	425-445
J. A. NICOLAS MARIN	Razón suficiente y existencia de Dios. Introducción a una problemática leibniziana	447-462
C. GARCIA LOPEZ	Bases para una interpretación del maniqueísmo	463-477

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

G. AMENGUAL	La nueva edición de las «Lecciones sobre filosofía de la religión» de Hegel	479-486
-------------	--	---------

CRONICA

J. M. ^a JIMENEZ RUIZ	En torno a la Conferencia «Ética y Educación»	487-491
A. DOMINGO MORATALLA	La urgencia de un pensamiento radical. Claves para un encuentro sobre San Agustín	492-494
Indices del volumen 43 (1987)		495-512

REDACCION Y ADMINISTRACION

DIRECTOR: *Luis Martínez Gómez.*

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

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

EDICIÓN Y ADMINISTRACIÓN (Suscripciones, pagos, giros, pedidos, etc.): C.E.S.I.-Pensamiento, Pablo Aranda, 3.—28006 Madrid. Tel.: (91) 262 49 50.

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1988 (IVA incluido):

España	3.300 ptas.
Latinoamérica	36 dóls. USA
Otros países	41 dóls. USA
Correo aéreo	45 dóls. USA

Número suelto:

España	900 ptas.
Extranjero	11 dóls. USA

ISSN 0031-4749

Depósito legal: M. 919-1958

AUTOCONCIENCIA Y PRAXIS RACIONAL EN E. TUGENDHAT

RESUMEN: El estudio de la autoconciencia desde la peculiar perspectiva analítico-lingüística de Tugendhat, en estrecha conexión con la fenomenología, pretende superar las insalvables aporías producidas por la unilateral reducción de la autoconciencia a su aspecto teórico-epistémico, tanto en las teorías tradicionales de la filosofía moderna, que bajo la influencia de Fichte perviven hasta en D. Henrich y sus seguidores, como en la filosofía wittgensteiniana, metodológicamente innovadora, pero incapaz de superar los estrechos límites de la temática tradicional, centrada en la autoconciencia epistémica. Recurriendo a los impulsos ya latentes desde Aristóteles intenta Tugendhat esbozar una noción de autoconciencia práctica, adecuada estructuralmente al fenómeno originario del comportarse consigo, que sea relevante para la praxis racional.

¿Qué interés puede suscitar un tema como el de la autoconciencia en el marco de la filosofía de Tugendhat (=T.)? ¿No se trata de un asunto lleno de paradojas, caduco y definitivamente liquidado por la «filosofía analítica»?

¿Cuál es el objetivo perseguido por T. al tratarlo tan prolijamente?¹ ¿No han fracasado todas las teorías tradicionales modernas de la autoconciencia? ¿Es que acaso pretende rehabilitarlas?

Ante las primeras preguntas hay que señalar, de entrada, que la filosofía analítico-lingüística de T. no es meramente «terapéutica» ni «de vía estrecha», sino que es «constructiva» y de talante «fenomenológico». Hasta me atrevería a decir que no puede entenderse debidamente esta filosofía si no es atendiendo al impulso fenomenológico que va unido a su análisis lingüístico². La trayectoria filosófica de T. y el tratamiento de los asuntos atestiguan que su filosofía no queda confinada en el lenguaje, ni su interés se agota en perfilar técnicas para lo trivial. Antes bien, se ocupa de «fenómenos» ya atendidos por la filosofía clásica, antigua y

¹ TUGENDHAT, E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (=VESP), Frankfurt, 1976, especialmente lecciones 5 y 6: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (=SS), Frankfurt, 1979; *Probleme der Ethik* (=PE), Stuttgart, 1984, especialmente «Retraktationen» (pp. 132-176).

² Este enfoque de «fenomenología lingüística» o de «análisis lingüístico-fenomenológico» no nos puede resultar ajeno, pues desde hace muchos años don Fernando Montero ha despertado entre nosotros la sensibilidad hacia el mismo con su pionera labor.

moderna (Aristóteles, Empirismo, Racionalismo, Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Heidegger, Wittgenstein), no para disolverlos, sino para —tomándolos como punto de partida— concebirlos estructuralmente de un modo analíticamente posible y fenomenológicamente ajustado. Se intenta así dar cuenta de los «hechos fenoménicos» con más rigor que las demás filosofías, pero sin menoscabo de la integridad, originariedad y universalidad de los fenómenos. Es patente que tanto estas pretensiones como la distinción entre la mostración de los fenómenos y su concepción estructural son rasgos típicamente fenomenológicos, que encontramos a menudo en las exposiciones de T.

Nos preguntábamos también por el objetivo de T. Pues bien, su interés primordial en este ámbito está dirigido a dilucidar si es posible una praxis racional prescindiendo de toda autoconciencia o si, por el contrario, hay alguna forma de autoconciencia que viene exigida por toda posible praxis racional. En este último caso, es decir, si la racionalidad humana exige «autoconciencia», habrá que esclarecer la especificidad de este fenómeno ampliador del ámbito de la autoconciencia y su vinculación a la praxis racional.

Y, por último, hay que destacar que el tortuoso camino seguido por la reflexión ética de nuestro autor le ha conducido finalmente, al menos por el momento, a un estadio en el que para fundamentar su filosofía moral recurre a una cierta noción de «autoconciencia». Por todo ello se comprende el interés que suscita la posible recuperación del fenómeno originario integral de la autoconciencia, así como su adecuada concepción estructural, dado que puede ocurrir que se trate de algo sumamente relevante tanto para la praxis racional como también para la fundamentación de la moral.

Por consiguiente, en mi exposición intentaré responder a las siguientes cuestiones (aun cuando la mayor parte estará dedicada a la primera, debido a las limitaciones espacio-temporales): 1.^a) ¿por qué fracasa la teoría tradicional de la autoconciencia?; 2.^a) ¿cuál es el fenómeno y concepción de la autoconciencia relevante para la praxis racional?; 3.^a) ¿qué aporta esta última noción en la fundamentación de la moral? Todo ello, por supuesto, en el marco de la filosofía de T.

1. EL FRACASO DE LA TEORÍA TRADICIONAL DE LA AUTOCONCIENCIA

La filosofía moderna ha concedido un lugar preferente a la autoconciencia. Pero cierta tradición moderna ha ido convirtiéndola en un problema exclusivamente teórico (epistémico) hasta reducirlo a la cuestión de cómo pensar estructuralmente un saber acerca de sí mismo.

Quienes han actualizado esta tradición han sido D. Henrich, U. Pothast y K. Cramer, que forman la denominada «Escuela de Heidelberg». Sus estudios muestran que todos los intentos realizados hasta ahora por hacer comprensible la estructura del saber acerca de sí mismo (dentro del esquema tradicional, especialmente fichteano) conducen ineludiblemente a paradojas insolubles³.

La razón principal del fracaso consiste en que el fenómeno de la autoconciencia ha quedado reducido a la autoconciencia epistémica inmediata, es decir, a aquella que consiste básicamente en referirse a sí mismo *constatando* la presencia de uno mismo. Con lo cual «autoconciencia» significa «el saber inmediato que uno tiene de sí mismo, de sus propios estados conscientes» (SS, 27).

Otra razón del fracaso es el hecho de que la filosofía de la autoconciencia se ha basado principalmente en tres modelos que resultan inaceptables para esclarecer debidamente el fenómeno que nos ocupa:

1.º) el *modelo ontológico* de la sustancia y sus estados, cuya raíz es la estructura fundamental del lenguaje: la estructura sujeto-predicado;

2.º) el *modelo de la relación sujeto-objeto*, en el que se presupone como evidente que la conciencia es un «tener-ante-sí» (*Vorsichhaben*) y un «representar» (*Vorstellen*) objetos; la relación consiste aquí en que el sujeto tiene algo ante sí (objeto), lo cual conduce a concebir la autoconciencia como una relación entre el sujeto y sí mismo como objeto: uno se tiene a sí mismo ante sí; y

3.º) el *modelo introspectivo*, que se funda en la presuposición gnoseológica de que todo saber empírico inmediato se ha de basar en la per-

³ HENRICH, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt, 1967; «Selbstbewußtsein: kritische Einleitung in eine Theorie», en R. Bubner et alii (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, I, Tübingen, 1970, pp. 257-284. POTHAST, U., *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt, 1971. CRAMER, K., «Erlebnis», en GADAMER, H. G. (Hrsg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn, 1974.

cepción, lo cual condujo a que se entendiera el saber acerca de sí mismo como una visión interna o introspección.

Para criticar y superar estos modelos tradicionales, especialmente el segundo y tercero, T. recurre a las aportaciones de Wittgenstein, Heidegger y Mead, desde las que cree posible ofrecer un nuevo método y ampliar el ámbito de los hechos fenoménicos.

Si bien el segundo y tercer modelo son insostenibles, el primero, en cambio, sólo es criticado como insuficiente y, como es inofensivo, T., en vez de eliminarlo, prefiere reformularlo aprovechando las virtualidades que ya ofrece la propia filosofía de Aristóteles (en la cual existe un concepto práctico de autoconciencia) para ampliar y transformar el modelo ontológico. En esta tarea destaca Heidegger, quien reemplaza la relación «sustancia»-«estados» por «sustancia»-«existencia» (SS, 34-38).

Por otra parte, Heidegger es quien mejor nos capacita para quebrar radicalmente y rebasar las restricciones producidas por el segundo modelo (tan generalizado por el esquema sujeto-objeto), ya que descubre un nuevo ámbito de la autoconciencia al poner de manifiesto el fenómeno del «*comportarse-con*». No se trata con ello ya de la conciencia de algo objetivo, sino de un comportarse con el propio *Zu-sein*. Aquí no se está constatando una presencia (no se trata de que el sujeto se haga a sí mismo objeto), sino que uno se comporta con su ser, preocupándose por él. El hombre se relaciona consigo mismo al tomar postura en la práctica respecto a su vida (existencia).

Para liberarnos de las deformaciones provenientes de la metáfora de la visión ha sido decisivo el método de Wittgenstein, conducente a prescindir de todas las metáforas, sobre cuyo sentido no podamos dar cuenta intersubjetivamente; y para ello hay que mostrar cómo se usa una palabra. Mediante este procedimiento se confía en desmontar el lenguaje metafórico de la filosofía; en el caso que nos ocupa, sobre todo, la metáfora de la visión, que ha sido la metáfora fundamental para representarse la autoconciencia. Quien desee explicar este fenómeno existente tendrá que renunciar al modelo introspectivo y buscar otro procedimiento más adecuado y fundamental, que —a juicio de T.— no es otro que el analítico-lingüístico.

No obstante, a pesar del carácter básico del análisis del uso de las expresiones lingüísticas, T. recurre para la ampliación del ámbito fenoménico a Heidegger, Mead (incluso a Hegel). Porque, aun cuando Wittgenstein es un innovador metodológicamente, sin embargo permanece

atrapado por la orientación tradicional del problema de la autoconciencia. En cambio, Heidegger rebasa los límites tradicionales y nos abre el fenómeno y estructura del «comportarse consigo práctico» (SS, 35-41).

El fracaso de la teoría tradicional está provocado, pues, por la reducción del fenómeno integral a la autoconciencia epistémica inmediata y por el uso de modelos inadecuados para su concepción. Pero a ello hay que añadir también el hecho de que sus actuales representantes no hayan sido capaces de superar las dificultades provenientes del esquema fichteano (x representa x) que emplean para estructurar el fenómeno de la autoconciencia. Antes bien, se han visto abocados a un callejón sin salida (SS, 53-54).

Para D. Henrich la autoconciencia está constituida por la «identidad de sus relata», tal como expresa la fórmula fichteano «yo=yo», aun cuando en ella no quede patente —además de la «relación de identidad»— la «relación de saber» que implica (SS, 55).

Henrich acepta este fenómeno de la «autoconciencia» y del «yo» como un hecho dado a una evidencia intuitiva, pues —a su juicio— se trata de aquello que todos captamos al saber de nosotros mismos y al darnos a conocer mediante la palabra «yo». Pues con dicha palabra, en su peculiar sentido filosófico, se alude a un ser que tiene la estructura de «saberse a sí mismo» (*Sichselbstwissen*) (SS, 56).

¿Cuáles son las dificultades insuperables a que conduce este enfoque adoptado por la Escuela de Heidelberg?

La primera es aquella que proviene de la «teoría de la reflexión», al aplicar la metáfora espacial de un «volverse hacia sí mismo» (*Sichzurückwenden*) para caracterizar la «reflexión».

¿Dónde está la dificultad? La autoconciencia es aquí un yo-conciencia que tiene la estructura de la identidad sujeto-objeto, entre el que sabe y lo sabido. Ahora bien, si la autoconciencia se hace efectiva en un volverse hacia sí mismo, entonces sólo en el acto de esta reversión se produce aquella identidad entre sujeto y objeto (entre el que sabe y lo sabido). Por otra parte, el sujeto hacia el que se dirige el acto debe ser ya un yo. Así, pues, el acto de reversión hacia sí mismo presupone el yo, pero este yo sólo se constituye en ese acto. De donde resulta un círculo, ya que la teoría de la reflexión presupone ya un sujeto existente, cuando éste debería constituirse en la referencia a sí mismo (SS, 62).

Ante las dificultades que surgen de las «teorías egológicas» de la

autoconciencia (cuyo núcleo es un yo-conciencia como autorreferencia), Henrich se propone dilucidar el «conocimiento de sí mismo» mediante una teoría de la conciencia que excluye toda autorreferencia, pero en el marco del modelo sujeto-objeto. Pero ¿es acaso posible concebir la conciencia como una dimensión que implica un «conocimiento de sí mismo», sin admitir de nuevo una autorreferencia?

Finalmente, Henrich se ve abocado a afirmar que si se pudiera prescindir en la conciencia del «conocimiento de sí mismo», entonces ya no surgirían dificultades ni paradojas. Pero en ese caso estaríamos renunciando al fenómeno mismo que queríamos comprender y explicar.

Pothast, discípulo de Henrich, sacó con toda claridad la consecuencia de que la conciencia ya no puede ser concebida como una autorrelación y ni siquiera la implica:

«Por lo tanto, hay que pensar la conciencia como un proceso totalmente 'objetivo' en el sentido de que en él no aparece ningún momento de autorreferencia cognoscitiva»⁴.

Con este paso decisivo desaparece el fenómeno del que se quería dar cuenta en la Escuela de Heidelberg. Por eso, a juicio de T., no sólo estamos ante un callejón sin salida, sino ante la propia reducción al absurdo: «el punto final de la teoría tradicional de la autoconciencia» (SS, 54). Y todo porque Henrich prefiere renunciar al fenómeno del «conocimiento de sí mismo», antes que dejar de concebirlo desde el modelo tradicional de la reflexión (la relación sujeto-objeto) (SS, 67).

Hay además otra dificultad más decisiva e insuperable para Henrich, que consiste en el problema de la «autoidentificación»: ¿cómo yo me conozco como yo?, ¿cómo puedo saber que algo con lo que me encuentro soy yo?

T. muestra que en estas expresiones se entremezclan la expresión artificial filosófica «yo» (que ocupa el lugar de un objeto para el que es válido que «sujeto=objeto») con la expresión sacada del lenguaje corriente «me» (que remite al término singular «yo»). Y asimismo patentiza que las dificultades sólo surgen cuando permanecemos aferrados al modelo sujeto-objeto y hablamos de «un Yo»; pero que cuando las preguntas se formulan en el lenguaje natural corriente desaparecen las dificultades. Pues lo que en el lenguaje filosófico es insoluble (saber si

⁴ POTHAST, U., *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, p. 76.

yo=a, siendo «a» un objeto) es indubitable cuando lo expresamos en el lenguaje corriente (saber que yo soy yo).

A juicio de T., las dificultades se resuelven aclarando el uso de la palabra «yo» mediante el enfoque analítico-lingüístico de Wittgenstein, nueva vía para comprender positivamente la referencia a sí mismo, aunque sólo en la autoconciencia epistémica inmediata.

No obstante, el giro hacia la concepción analítico-lingüística de la autoconciencia epistémica se encuentra ya en la misma Escuela de Heidelberg, concretamente por parte de U. Pothast, quien cree que la segunda dificultad hallada por Henrich es soluble mediante un examen del uso del lenguaje (SS, 70 ss.).

Pothast incluye la palabra «yo» entre las expresiones deícticas, que son una subclase de los términos singulares. Estos son expresiones cuya función es designar objetos individuales; más exactamente, su función consiste en que con un término singular el hablante indica a qué objeto se refiere, es decir, de cuál de todos los objetos puede decirse la expresión predicativa que completa al término singular en una proposición. Siguiendo a Strawson, T. denomina a esta función «identificación» del objeto mentado⁵.

La expresión deíctica «yo» tiene como regla de su uso el que con ella el correspondiente hablante se designa a sí mismo. Los estudios de Pothast y Castañeda⁶ ponen de manifiesto que es propio del uso de tal palabra que quien dice «yo» sabe: 1) que la misma persona puede ser abordada por otros hablantes con «tú» y con «él»/«ella»; y 2) sabe que con ello alude a una persona individual entre otras a las que puede designar con «ellos». Es claro que esta explicación implica una situación de habla en la que la pluralidad de hablantes pueden referirse recíprocamente entre sí.

La irreductibilidad del «yo» se debe a que el hablante es para sí mismo el último punto de referencia de toda identificación espacio-temporal. Esta irreductibilidad no es más que un aspecto del hecho fundamental de que la capacidad de usar la palabra «yo» es la *condición de posibilidad para referirse a objetos*. A mi juicio, estamos ante la versión lingüística del «*Ich denke*» kantiano; hemos pasado de la «representación» en la filosofía de la conciencia al «uso lingüístico» en el paradigma del lenguaje.

⁵ SS, 71 y 76 ss.; VES, lecciones 21-27, especialmente pp. 391 ss.

⁶ CASTAÑEDA, H. N., «Indicators and Quasi-Indicators», *American Philosophical Quarterly*, 4 (1967), pp. 85-100.

La limitación de las aportaciones de Pothast consiste en haberse limitado a esclarecer la expresión «yo» aislada, haciendo abstracción de las expresiones predicativas complementarias. Pues a un objeto sólo lo podemos identificar percibiéndolo como portador de determinados predicados. Los predicados atribuibles desde la perspectiva del que dice «yo» serían los que expresaran aquellos estados de los que el que los tiene sólo lo sabe inmediatamente y no por observación externa. T. denomina predicados-*ph* a los que expresan tales estados de conciencia. Por consiguiente, la aclaración de la palabra «yo» remite al examen de las proposiciones «yo-*ph*» (SS, 85 ss.).

Como sabemos, el significado de la palabra «yo» implica que aquel que dice «yo» sabe que al mismo al que él se refiere con «yo» otros pueden referirse con «él». Esto tiene consecuencias para las proposiciones «yo-*ph*». Pues si un predicado puede aplicarse a una entidad, entonces le será aplicable independientemente del término singular con que se la designe (basándose en la famosa «ley de Leibniz»). De ahí que T. hable del principio de la «*simetría veritativa*», pues se trata del mismo estado de cosas, que yo expreso con «yo-*ph*» y él con «él-*ph*». Afirmamos lo mismo cuando yo digo «yo» y él dice «él».

Pero, aunque ambos hablantes se refieran a lo mismo, sólo aquel que se atribuye tal predicado a sí mismo tiene un saber inmediato de ello, mientras que el mismo estado de cosas desde la perspectiva de «él» se constata mediante observación del otro. Existe, pues, «*asimetría epistémica*». Los estados-*ph* son conocidos de diferente manera por el afectado y por los demás. Por consiguiente, la dilucidación de los enunciados-*ph* en primera persona sólo podrá realizarse junto con la aclaración de su uso en tercera persona, salvaguardando su significado unitario.

Mediante este enfoque wittgensteiniano, a juicio de T., se logra un marco general para la comprensión de las reglas de uso de los predicados-*ph*. Pero con ello no se ha rebasado la temática tradicional de la autoconciencia teórica o epistémica, es decir, aquella que concierne a la relación intencional con la proposición «yo-*ph*» y que podemos expresar mediante el esquema: «yo sé que yo-*ph*».

No deja de ser curioso que el filósofo metodológicamente más innovador —a juicio de T.— haya sido incapaz de superar los estrechos límites de la temática tradicional; y que precisamente hayan sido filósofos que no practican el método analítico-lingüístico los que hayan logrado desvelar el fenómeno más importante y fecundo de la autoconciencia.

2. EL FENÓMENO DEL «COMPORTARSE CONSIGO»: AUTOCONCIENCIA RELEVANTE PARA LA PRAXIS RACIONAL ⁷

No perdamos de vista que todo el estudio de T. sobre la autoconciencia va dirigido a responder a la pregunta acerca de si todavía es relevante para la praxis racional. Indudablemente nada cabe esperar a tal efecto de la autoconciencia epistémica, pero T. descubre otro fenómeno: el *comportarse consigo* (*sich zu sich zu verhalten*) que tiene lugar cuando nos relacionamos con nosotros mismos en todo hacer y querer, especialmente cuando nos preguntamos qué es verdad, qué es mejor o cuando decidimos lo que queremos hacer y ser en nuestra vida. Este hecho fenoménico de la autoconciencia práctica tiene dos niveles, el de la *autorrelación* consigo mismo y el de la *autodeterminación*.

¿Cómo concebir estructuralmente este fenómeno del «comportarse consigo» práctico? T. está convencido de que, pese a sus limitaciones, «el enfoque de Heidegger es el único que permite una dilucidación estructuralmente correcta del conducirse consigo en general y de la autodeterminación en particular» (SS, 241). No obstante, este enfoque supera sus deficiencias reincorporando elementos de la filosofía de Aristóteles y de la antropología social de G. H. Mead, como son los conceptos de deliberación y razón, a lo que se añade la constitución del comportarse consigo social e intersubjetivamente a través de la internalización del habla comunicativa. Con todo ello, T. configura lo que llama la «concepción de la *responsabilidad*», cuyo núcleo es la noción de «*autorrelación reflexiva*», que significa «*autorrelación deliberada*».

La autorrelación reflexiva o deliberada es aquel comportarse consigo en el que ponemos en cuestión los presupuestos de nuestras acciones y voliciones, en el que nos preguntamos por la verdad (en su triple sentido de qué es real, qué es posible y qué es mejor) y en el que nos decidimos o elegimos voluntariamente tras un proceso de fundamentación objetiva basada en razones.

La autorrelación reflexiva implica, pues, una *autodeterminación* mediada por la *deliberación*, por la que decidimos y elegimos lo que queremos hacer y cómo queremos ser. Aquí descubrimos dos momentos que configuran el «querer racional» por el que tomamos postura y decidimos tras deliberación: 1) el *momento racional*, por el que nos orientamos hacia lo mejor, apoyados en razones; 2) el *momento subjetivo de la*

⁷ SS, lecciones 1-2, 7-14.

voluntad, por el que nos autodeterminamos voluntariamente en las decisiones vitales, incluso cuando se agotan las razones y, por tanto, lo mejor para mí (*mein Bestes*) se basa irreductiblemente en mi querer (*mein Wollen*).

La autodeterminación por deliberación, es decir, a través de lo que se ha configurado como «*querer racional*», nos abre efectivamente al ejercicio de una *libertad responsable*. En esta noción de la *libertad como responsabilidad* tiene su raíz y especificidad la concepción de la autoconciencia práctica *en su nivel más elevado del comportarse consigo*, tal como la defiende T. frente a otras concepciones estructurales, como la concepción hegeliana del espíritu⁸. Pues, aun cuando en ésta se recurre a la «libertad» y «verdad» para su determinación, se corre el peligro de eliminar la responsabilidad. En cambio, en la «concepción de la responsabilidad» (en sentido estricto) de T. es central la libertad como responsabilidad, fruto de la mediación de la autodeterminación por la deliberación racional, en que se conectan libertad y verdad, ya que la libertad consiste en estar orientado hacia la verdad deliberando.

De donde resulta que la autoconciencia práctica, entendida como «autorrelación reflexiva» o «deliberada» es la condición sin la cual no sería posible la praxis racional, ya que el comportarse consigo en su forma más elevada se concibe como «querer racional» o «libertad responsable» (indudablemente nada desdeñables para comprender la praxis racional).

3. FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL RACIONAL EN EL «FACTUM» DE LA AUTOCONCIENCIA PRÁCTICA

La autoconciencia práctica, tal como la entiende la «concepción de la responsabilidad», es también, a juicio de T., la base para sostener una moral racional de la «seriedad», una vez han caído en descrédito aquellas que se basaban en «verdades superiores» (es decir, aquellas que no tenían fundamento empírico y ni siquiera se sustentaban en un *a priori* sintético, como Kant).

Esta concepción de la responsabilidad exige un modelo abierto en el que los individuos se conciban como responsables, se reconozcan mutuamente y se orienten hacia la verdad como idea regulativa.

⁸ Cfr. CONILL, J., «¿Verdad como libertad sin responsabilidad», en *Estudios filosóficos*, vol. XXXIV (1985), núm. 96, pp. 273-302.

Este *modo de comportarse* consigo mismo y con los demás ofrece una nueva base para comprender el ámbito moral, una vez abandonada —por ingenua e insostenible— la concepción semanticista, ya que —como reconoce T.— del mero significado de una palabra, es decir, de un *a priori* analítico, no puede derivarse nada moralmente sustantivo (PE, 6).

En sus «Retracciones» (PE, 132-176) T. recurre a la concepción de la responsabilidad, expuesta en *SS*, para fundamentar una «moral del respeto mutuo universal» o una «moral de la seriedad», cuyos resultados pretendan ser comparables a los de la segunda formulación del imperativo categórico de Kant.

El modo de comportarse consigo mismo y con los demás, concebido como autorrelación afirmativa y reconocimiento de sí mismo y de los demás, es tomado aquí como un hecho indudable, ya conocido por Aristóteles, tratado por Hegel, redescubierto por Heidegger y que —como destaca últimamente T.— se encuentra también en la afirmación kantiana de que todo hombre tiene una consideración de su propia existencia como fin en sí mismo (PE, 161).

T. quiere profundizar en este hecho conectando los análisis filosóficos con la investigación empírica (psicosociológica) de los procesos de socialización⁹. Pero lo decisivo para él es aquí el aspecto evaluador. Pues la autoafirmación del propio ser presupone y exige una *autoafirmación evaluadora* (una afirmación que incluye un juicio de valor), es decir, un *reconocimiento* o *estimación*. Aquí descubre T. una «estimación de valor» de una «propiedad de valor».

La propiedad esencial constatable como hecho empírico, que sirve de base para estimar a una persona en cuanto tal, es el «comportarse consigo» que «ontológicamente hablando» significa «existencia». No se trata de una propiedad en el sentido habitual (algo que hubiera que expresar en un predicado), sino una «cuasi-propiedad», que es el presupuesto de la moral del respeto mutuo (PE, 159-160).

Lo que expresa esa «cuasi-propiedad» es un *factum* empírico: la autocomprensión recíproca universalista de las personas, por la que todas se comportan con su propia existencia y con la de los demás voluntariamente (autónomamente), con libertad responsable. Aquí está la base de la estimación recíproca y de la comunidad moral del respeto mutuo.

Este comportarse consigo mismo y con los demás constituye tam-

⁹ MEAD, G. H., *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934 (trad. cast., Buenos Aires, 1972, 3.ª ed.). WILDT, A., *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, 1982.

bién para T. el modelo auténtico de existencia que hay a la base de la «moral de la seriedad», es decir, de aquella que consiste en comportarse consigo y con los demás seriamente, pues la existencia moral consiste en tomarse en serio a sí mismo y a los demás. Lo cual equivale —según T.— a comportarse consigo mismo y con los demás como con un fin en sí mismo: respetando a los demás en sus deseos y viviendo autónomamente (responsablemente).

En último término, la responsabilidad es la «condición de posibilidad» de una «relación racional consigo mismo, con los demás y con la sociedad». Por consiguiente, la responsabilidad es «la condición formal de la racionalidad y de la autonomía», según T.

No obstante, T. no quiere que se confunda la idea de la responsabilidad con una idea de «vida buena»; aquélla sólo se refiere al modo de comportarse (preguntando por la verdad y autodeterminándose) por el que nos apropiamos de lo que sea «vida buena». Pero, a continuación, T. se ve forzado a afirmar que la responsabilidad tiene que formar parte siempre y de modo preferente de nuestra idea de vida buena individual y social (también de la idea de fraternidad que —a juicio de T.— es tal vez la mejor que tenemos). Porque, en cuanto nos preguntamos por qué es mejor una idea de vida buena que otra y cómo es posible fundamentar que es mejor apropiarse una idea de vida buena autodeterminándose, nos estamos comportando con nosotros mismos ya a la manera de la «autorrelación reflexiva» (deliberada, responsable). Por eso, toda concepción de la vida individual y social que no tenga en cuenta preferentemente la responsabilidad individual y la de todos es irracional (SS, 356).

A la vista de las tesis defendidas por T., y a modo de reflexiones finales, hemos de inquirir la razón por la que la autoconciencia práctica, el «comportarse consigo», que es considerado como una «cuasi-propiedad» y un «hecho empírico», sea asimismo evaluado como la mejor forma de existencia y un ingrediente preferente de la vida buena. ¿En razón de qué se ha pasado del nivel de las afirmaciones empíricas al de las valoraciones morales y vitales? ¿Estamos ante una nueva «verdad superior» —como sugiere U. Wolf—, si aplicamos el criterio de que es tal todo lo que no es fundamenteable empíricamente?¹⁰

¹⁰ WOLF, U., *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin, 1984, pp. 218-219. Este trabajo de habilitación de la discípula de Tugendhat fue el factor principal que provocó que éste escribiera sus «Retractaciones» (PE, 7-8).

A mi juicio, cabría otra interpretación de lo que le ha ocurrido a T., diferente del callejón sin salida al que quiere conducirle su discípula U. Wolf. Pues si reflexionamos sobre los puntos de referencia en los que se apoya T., descubriremos una *ontología fenomenológico-lingüística*, en consonancia con las investigaciones empíricas de la psicología.

Una ontología de la existencia, por cuanto el «comportarse consigo» (expresión con la que se caracteriza la autoconciencia práctica) es una cuasi-propiedad, a saber, la «existencia» (PE, 160). Este es el nuevo modo de entender la «*Ursituation*», que sirve de base a una «moral mínima». El último punto de referencia es el fenómeno originario (hecho fenoménico) del «comportarse consigo», que se puede explicitar y justificar también analítico-lingüísticamente (SS, 186). De ahí que pueda hablarse de una ontología fenomenológico-lingüística de la existencia.

Pero no todo acaba ahí; sino que, finalmente, descubrimos asimismo un recurso al orden trascendental. Lo cual queda bien patente en la consideración de la «idea de responsabilidad» como «condición de posibilidad» de la praxis racional y de las ideas de vida humana. Ello indica que estamos ante una condición universal y necesaria. ¿Es ésta una afirmación empírica, una «verdad superior», un *a priori* analítico o un *a priori* sintético? ¿No se rebasa así el marco de la semántica formal? De igual modo sucede con la afirmación de que la responsabilidad, además de una condición formal de la racionalidad y de la autonomía, es también parte integrante de la vida buena. ¿No estamos de nuevo ante una afirmación de carácter trascendental?

Esta interpretación alternativa, aplicada en concreto a la relación entre la responsabilidad y la vida buena, permite un enfoque de filosofía moral, orientado a la cuestión de la vida buena, es decir, abierto a la cuestión metafísica sobre el sentido de la vida, a la búsqueda sin término del tipo de hombre que queremos y de un estilo de vida de más calidad desde las fuentes donadoras de sentido. Pero esta apertura se ofrece aportando a su vez un contenido moral mínimo como requisito ineludible, a saber, lo que T. entiende por responsabilidad. Lo cual quiere decir que ésta se convierte en condición de posibilidad normativa, no diluible en procesos ciegos e inconscientes¹¹, ni reductible exclusivamente a una cuestión individual dependiente de las situaciones vitales y, por tanto, imposible de poder ser mostrada como más correcta que otra¹².

¹¹ HABERNAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, p. 167.

¹² WOLF, U., *op. cit.*, capítulo VII.

Antes bien, la autoconciencia práctica como autorrelación recíproca, libre y responsable, es la condición de posibilidad no sólo de la praxis racional y de una moral racional mínima, sino también de la búsqueda constante (responsable) de una vida mejor.

JESÚS CONILL SANCHO
Universidad de Valencia

C/ Blasco Ibáñez, 108, 19.^a
46021 Valencia.

LA EPISTEMOLOGIA NATURALISTA DE WILLARD V. O. QUINE, O EL OSTRACISMO DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

RESUMEN: Un examen crítico del concepto de enunciado observacional, en la obra de Quine, lleva a desdibujar la barrera entre enunciados observacionales y teoría, más allá de lo que el mismo Quine está dispuesto a admitir. Y es que, aun cuando no se nombre, la cultura, cuya permeabilidad con la ciencia es argumentable, está omnipresente. De modo que la «naturalización» de la epistemología en términos quinianos, si bien es un giro necesario para plantear el problema gnoseológico no *a priori*, sino en el proceso real del conocer, con todo se acantona en un reduccionismo físico, incapaz de dotar de estatuto específico a las ciencias sociales y humanas y dispuesto a laminar toda diferencia cultural. Es urgente fundar otra epistemología *enculturada*, que dé cuenta no sólo de la unidad de la naturaleza, sino igualmente de la pluralidad antropológica.

EMPIRISMO RELATIVO

Desdogmatizar el empirismo constituye el objetivo permanente de la epistemología quiniiana. Para ello, se aleja del empirismo radical, relativizándolo. El mismo resume esa evolución en sus «Cinco hitos del empirismo» (Quine, 1981, pp. 67-62):

1.º El desplazamiento del foco de atención desde las ideas a las *palabras*, es decir, a la lengua, cuyos términos-conceptos tienen el sentido de su definición en términos sensoriales —definición no aislada, sino contextual—. Quine rechaza el empirismo reductivista de los términos individuales (1953, p. 74).

2.º El desplazamiento desde los términos a los *enunciados*, en los que se cumple la definición contextual, tratando de verificar el significado de las verdades y creencias. Quine recusa también el empirismo de los enunciados teóricos individuales (1953, p. 75).

3.º El desplazamiento desde los enunciados a los *sistemas de enunciados*, con un enfoque holista, que, tras oscilaciones, llama moderado o relativo. Quien opta por un *holismo* que vincula el plano de la teoría con el de la experiencia sensible por conjuntos —como más adelante expondremos—.

4.º La postulación del *monismo metodológico*, requerido por el holismo teórico, una vez demostrada la indistinción radical entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos, separados sólo por una «imaginaria frontera» (Quine, 1953, p. 81; también 1974, pp. 96-99).

5.º La tesis del *naturalismo*, que, abandonando por imposible una filosofía primera (o epistemología preliminar a la ciencia), aboga por una inclusión de la teoría del conocimiento en el sistema de la ciencia natural, asimilando la epistemología a cierto tipo de psicología empírica, de neurología y, desiderativamente, de física.

Por este itinerario, habiendo dejado de «soñar en deducir la ciencia a partir de los datos sensibles» (Quine, 1969, p. 111), pretende atenerse a un *empirismo relativo*, cuya máxima sea: «no alejarse de la evidencia sensorial más de lo que se necesite». Pues, dice, «hemos abandonado el empirismo radical al abandonar la vieja esperanza de traducir el discurso sobre cuerpos a discurso sobre sensaciones» (1974, p. 162). En el aspecto ontológico, asume una «interpretación objetual» (1974, p. 163), los cuerpos y objetos de la banda media del mundo de nuestra experiencia común.

Los pilares de esta epistemología empirista revisada parecen ser dos, el *holismo* y el *naturalismo*, puesto que el monismo metodológico no es más que una consecuencia del holismo y estriba en el naturalismo. Los dos se refuerzan mutuamente, tratando el holismo de dar coherencia al sistema teórico y el naturalismo de asegurar e identificar su contenido empírico. Reconsideremos el planteamiento de cada uno de ellos, con sus implicaciones epistemológicas.

HOLISMO VERSÁTIL

En algún sentido, los saberes y creencias se hallan interconectados en su totalidad, de manera que «el filósofo y el científico van en la misma barca». Y «la ciencia es sentido común autoconsciente» (Quine, 1960, p. 17). Pero, en realidad, no se ajusta a eso el holismo quiniiano, sino estrictamente al conjunto de la teoría científica, tal como se desprende de su definición según la cual «la epistemología se ocupa de la fundamentación de la ciencia» (1969, p. 93), es decir, del «conocimiento natural», en última instancia físico. No se trata, claro está, de una teoría general del conocimiento, sino sólo de la ciencia: esa «laboriosa estruc-

tura lingüística, construida con términos teóricos relacionados por hipótesis construidas, y que conecta con los acontecimientos observables aquí y allá» (1975, p. 71), de modo que permite al científico predecir futuras observaciones a partir de las pasadas, mediante un método hipotético-deductivo.

Aunque Quine relacione su holismo con Pierre Duhem, preferimos ceñirnos a sus propios escritos que, a lo largo de treinta años, dan cabida a afirmaciones un tanto paradójicas. En efecto, en «Dos dogmas del empirismo», tras refutar el dogma reductivista de la verificación individual de los enunciados y el dogma de la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos, derivado de aquél, Quine expone su opinión de que «nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente» (1953, p. 75). Y asevera taxativamente: «La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia» (1953, p. 76); tiene por «erróneo hablar del contenido empírico de un determinado enunciado» (p. 77). Los enunciados teóricos no se verifican uno a uno en la experiencia, sino como conjunto total. Si la predicción falla, queda cuestionado el sistema de la ciencia y habrá que reajustarlo en alguna parte, normalmente en sus enunciados periféricos, más próximos a la experiencia, buscando perturbar lo menos posible al sistema y su núcleo duro. La totalidad de la ciencia «está subdeterminada por la experiencia», sólo «el contorno del sistema tiene que cuadrar con la experiencia» (1953, p. 80), mientras que la trama interna la forman elaborados mitos y ficciones, regidos por un criterio de economía explicativa.

En el decisivo texto sobre la *naturalización de la epistemología*, ya aparece algo mitigado el holismo: No hace falta atribuir el verdadero contenido empírico solamente a la ciencia total. Basta con que haya «una masa sustancial de teoría, tomada en conjunto», «un bloque de teoría considerada como un todo», «una porción suficientemente inclusiva de la teoría», para que tenga su significado empírico, o sus consecuencias empíricas. Sin embargo, sigue manteniendo con firmeza que «los enunciados componentes no tienen, sencillamente, significados empíricos» (Quine 1969, p. 105). Los enunciados teóricos simples «no tienen consecuencias empíricas que puedan ser llamadas propiamente suyas» (p. 117). A diferencia de los teóricos, los enunciados observacionales, situados «en la periferia sensorial del cuerpo científico», constituyen la unidad mínima verificable y cuentan con un contenido empírico propio y básico. Hay

que sobreentender que los enunciados observacionales caen fuera de la teoría (punto no tan claro en todos los pasajes).

Esa moderación impresa al holismo llega al extremo, en las antípodas de la posición inicial, cuando replantea el tema en *Teorías y cosas*, en el capítulo titulado «Cinco hitos del empirismo». Ahí, al preguntarse cuál sería el vehículo del significado empírico, responde que «habría que verlo como una cuestión de grado». Todas las ciencias comparten ciertos parámetros lógicos y matemáticos comunes, sin que por ello haga falta pensar que nuestro sistema científico del mundo está implicado en bloque en cada predicción. Repite que se puede atribuir significado empírico independiente a «porciones más modestas» de teoría. Pero va más allá, al añadir que «también sería erróneo suponer que ningún enunciado simple de una teoría tiene su significado empírico separable. Los enunciados teoréticos van gradualmente hasta los enunciados observacionales; la observabilidad es cuestión de grado, a saber, el grado de acuerdo espontáneo que el enunciado merecería de los testigos presentes» (Quine, 1981, p. 71). Literalmente, comprobamos una retractación que invierte afirmaciones anteriores, sin renunciar al holismo, cosa que muestra a las claras la versatilidad de éste. Según Quine, «debería verse sólo como un holismo moderado o relativo» (1981, p. 71), tan relativo que resulta compatible con lo que podríamos llamar un *merismo* de fragmentos teóricos, y hasta con un atomismo de enunciados. ¿No queda en entredicho la sistematicidad de la ciencia, a veces descrita como «superestructura laberíntica»? Ya no es imprescindible la red entera de la teoría para capturar el escurridizo significado; basta un retazo, o un hilo; pues donde menos se espera salta lo empírico.

NATURALISMO RADICAL

Si en el campo de la teoría los enunciados sintéticos y los analíticos no difieren más que en grado (todos dependen de la experiencia, si bien estos últimos son los que resultan siempre verificados), de ahí se sigue no sólo la existencia de un solo campo del saber (no hay división radical entre ciencias formales y ciencias naturales), sino el monismo metodológico y, además, la naturalización de la epistemología. Pues no sería posible ya fundarla lógicamente, analíticamente, desde fuera de las ciencias de carácter «sintético» y sin contar con ellas. El problema epistemológico se plantea sin remedio dentro del dominio de las ciencias

empíricas: frente al radicalismo del empirismo lógico, Quine sustenta un empirismo relativo radicalmente naturalista.

Este nuevo planteamiento en la fundamentación de la ciencia da un giro hacia el estudio de los procesos reales del conocimiento y de su progreso. Demostrada la inviabilidad del induccionismo y de la «reconstrucción racional» (R. Carnap), opta por la reconstrucción genética del proceso psicológico, para «descubrir cómo se desarrolla y se aprende de hecho la ciencia» (Quine, 1969, p. 104). Con tal fin, apela a la perspectiva de la *psicología* empírica: «La epistemología, o algo que se le parece, entra sencillamente en línea como un capítulo de la psicología, y, por tanto, de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, a saber, el sujeto humano físico» (1969, p. 109). Inicialmente se inspira en el conductismo de Burrus F. Skinner. Ante el *estímulo* de ciertos tipos de irradiación sensorial (evidencia), el sujeto da una *respuesta* que llega a describir prolijamente el mundo externo (teoría). La epistemología quiniense se propone investigar la relación entre la evidencia empírica y la teoría, cómo el sujeto humano, a partir de los datos observados, proyecta una teoría que los trasciende.

A la par, puesto que toda ciencia consiste en enjambres de enunciados, la epistemología se apoyará igualmente en la *lingüística*, o sea, en la semántica, como teoría del significado y la verificación, entendida conforme al modelo holista ya expuesto. Así, pues, cierta psicología y cierta lingüística sientan los cimientos sobre los que la ciencia se fundamenta a sí misma, clarificando los procesos que conducen a ella (cfr. Quine, 1975, p. 68).

Es verdad que nuestro autor menciona, en el capítulo sobre la epistemología naturalizada, y a manera de apéndice, otras dos perspectivas que pueden hacer progresar el proyecto de indagación «natural» del conocimiento. Apunta, por un lado, al estudio de «normas perceptuales» extralingüísticas, que podrían ser en parte universales y en parte «culturalmente variables» (1969, p. 118). Y, por otro, a los logros de la «epistemología evolucionista», que profundiza en la filogénesis del aparato cognitivo, relacionando la evolución de sus estructuras con su valor de supervivencia. Ambos métodos, de cuya fecundidad hay escaso eco en Quine, pertenecen, respectivamente, el segundo, a la antropología biológica y, el primero, a la antropología cultural. Precisamente desde esta antropología cultural cabe oponer reparos a la «naturalización» en los términos quinienses —veremos más adelante—.

Por ahora, subrayaremos el naturalismo epistemológico radical al que propende, vinculado al darwinismo, la etología y la neurología, que le hace concebir la misma ciencia como «un dispositivo biológico para anticipar la experiencia» (Quine, 1975, p. 72). Pues «el naturalismo no repudia la epistemología, sino que la asimila a la psicología empírica», la fundamenta «en el aprendizaje de la lengua y en la neurología de la percepción» y, finalmente, «se sentirá libre para aplicar la física, si ve el modo» (1981, p. 72). Tal es la fe filosófica que atraviesa los planteamientos de Quine, postulando no sólo la indiscriminación entre ciencias humanas y ciencias naturales, sino la reducción de estas últimas a pura física: un solo nivel, una sola metodología.

FRONTERA ENTRE OBSERVACIÓN Y TEORÍA

Lo mismo que para el empirismo lógico era fundamental la distinción entre lo analítico y lo sintético, para la epistemología naturalista de Quine resulta fundamental afianzar la barrera entre *lo observacional* y *lo teórico*. Los enunciados se dividen en dos clases irreductibles: los que pertenecen al sistema de la teoría científica y los que rodean sus murallas, en trato directo con las estimulaciones sensoriales.

Veamos cómo concibe nuestro epistemólogo las etapas del proceso «natural» que conduce al conocimiento, es decir, a los enunciados teóricos, a partir de los enunciados observacionales, esto es de los basados en la estimulación y su correlato físico.

1) *De la estimulación física al enunciado observacional*

En textos más antiguos, Quine se refiere a la base empírica del conocimiento —y a la prioridad epistemológica— situándola en la «experiencia», con la que se relacionan directamente los enunciados periféricos del sistema teórico. Lo caracteriza como experiencia sensorial, inmediata, de objetos, que, siendo privada, es a la vez compartible públicamente (Quine, 1950, pp. 16-17; 1953, pp. 73 y ss.). De modo que los enunciados acerca del mundo se someten «al tribunal de la experiencia sensible» (1953, p. 75). Se trata de un concepto tomado del círculo vienés, al que se ha dotado de otras connotaciones teóricas, en la medida en que su contenido se distancia de los «datos de los sentidos» para decantarse por los «objetos físicos». No obstante, en obras más

recientes, concretamente a partir de *Palabra y objeto* (1960), Quine reprime el uso del término «experiencia», sustituyéndolo por el de «estimulación», dado su apego naturalista y conductista.

La realidad del mundo exterior afecta al sujeto humano físico como estímulos que percuten sus órganos sensoriales. Determinados conjuntos estimulares percibidos son postulados como objetos, con los que se aprende a asociar enunciados. Estos enunciados los llama *observacionales*, y se suponen limpios del polvo y paja de toda teoría. Como prueba aduce Quine, repetidamente, el caso del aprendizaje infantil de la lengua materna y el del etnolingüista que aprende una lengua completamente exótica. En ambos casos, se establece un vínculo entre la situación estimulativa observable y el enunciado observacional que pronuncia el adulto, en el primer caso, o el nativo, en el segundo, que están compartiendo la misma situación. Aquí radicará toda la evidencia observacional para las teorías, todo su significado o contenido empírico. Ese contenido le viene dado, pues, por la «estimulación física, cuya mayor proximidad causal a los receptores sensoriales sienta su prioridad epistemológica» (Quine, 1969, p. 112). Lo que interesa a nuestro autor no es la correspondencia de la estimulación con la percepción o experiencia del sujeto, sino enlazar enunciados de observación con estimulaciones observables por todos, a fin de asegurarse así un puente «natural» entre ambos, por el que la realidad se embarca en el lenguaje. Con este interés, va perfilando su definición de los *enunciados observacionales*: son aquellos que «están máximamente condicionados por estimulación sensorial concurrente, más que por información colateral almacenada» (Quine, 1969, p. 113); de forma que el asentimiento a un enunciado de éstos depende exclusivamente de la estimulación sensorial presente en ese instante y no de otra información almacenada, salvo la imprescindible para comprender dicho enunciado. Ante el problema de distinguir cuáles son los enunciados que cumplen tales condiciones, el criterio será «la aceptación por toda la comunidad» (1969, p. 114), o por «una comunidad de especialistas» (p. 115).

Por tanto, «lo que cuenta como enunciado de observación varía con la amplitud de la comunidad considerada. Pero siempre podemos obtener un patrón absoluto tomando todos los hablantes de una lengua o la mayoría» (1969, p. 116). El enunciado observacional, en la periferia de la ciencia, lleva una carga de contenido empírico propio, evidente para

la observación intersubjetiva, a la que recurren las hipótesis científicas como a su tribunal supremo de apelación.

En escritos posteriores, Quine vuelve a recalcar las características del enunciado observacional. Es aquél cuyo valor de verdad depende: 1) de la ocasión o circunstancias de su elocución; 2) de que esas circunstancias sean ostensibles, es decir, observables intersubjetivamente; y 3) de que el enunciado sea capaz de suscitar asentimiento por parte de todos los testigos que dominan la lengua (1975, pp. 72-73). En resumen, se trataría de una secuencia lingüística asociada a una observación sensorial inmediata, presente, único punto de contacto con la evidencia; ya que «nuestra información acerca del mundo se limita a irritaciones de nuestras superficies» (1981, p. 72), y «toda nuestra información acerca del mundo nos llega por el impacto de fuerzas externas en nuestras superficies sensoriales» (1986, p. 2). Ahora bien, como el intento de establecer la correspondencia entre el lenguaje y los datos elementales de los sentidos, al estilo carnapiano, fracasó —como vimos—, los enunciados observacionales se refieren normalmente a nuestra captación ordinaria de objetos físicos (lo que entraña para Quine, sin rubor, una opción ontológica/mitológica epistemológicamente eficaz).

Según una última versión, en la que invoca de nuevo la neurología, lo que ocurre es que los impactos exteriores activan nuestras terminaciones nerviosas, producen eventos nerviosos, naturales, que desencadenan eventos verbales, tan naturales como aquéllos, que han sido asociados entre sí por el aprendizaje. Se daría una especie de conexión neurológica, «una correlación limpia entre ciertas gamas de estimulación sensorial y ciertos enunciados» (Quine, 1986, p. 3). Tales son los enunciados de observación; por ejemplo, «hace sol», o «ahí va un hipertiroides». Basta con que todos los miembros de una comunidad estén de acuerdo de manera automática. «Lo único importante es la asociación segura con estimulación puramente concurrente» (1986, p. 5). De modo que un enunciado puede adquirir el rango de observacional al socializarse en un grupo (por la misma razón cabría pensar que puede llegar a perder ese rango). Pero se nos ocurre: ¿qué garantía hay de que coincidan ambos extremos, que lo aceptado sin vacilación por la comunidad sea precisamente lo que está en mayor proximidad causal a los receptores sensoriales?

No parece muy claro cómo compaginar esta doble pretensión de naturalizar radicalmente el vínculo estimulación-enunciado y al mismo

tiempo relativizar socialmente el valor de la observabilidad. Y es que *sí importa* cómo se establece esa conexión —véase más adelante—. Pero dejemos, por un momento, los arrabales empíricos del insondable enigma del mundo, para exponer cómo salva Quine la frontera entre observación y teoría científica.

2) *De los enunciados observacionales a los teóricos*

Los enunciados a los que nos hemos referido hasta ahora son los observacionales inmediatos, que sólo se dan en la plena actualidad de las circunstancias empíricas de su elocución; son *ocasionales*. Por esta razón no resultan directamente utilizables en la teoría, ya que ésta requiere enunciados fijos, cuya verdad no se restrinja al caso observado, sino que se extienda a futuras observaciones. La dificultad la resuelve Quine mediante procedimientos que buscan permanentizar el contenido de los enunciados observacionales ocasionales. En el texto titulado «La naturaleza del conocimiento natural», alude a *informes permanentes de observación* (Quine, 1975, p. 75), como una especie de enunciados que archivan la información circunstancial para ser luego manejada por la ciencia.

En otros pasajes de su obra, habla de la «categoricidad» de los enunciados (1974, pp. 80 y ss.) y, más exactamente, de *enunciados observacionales categóricos* (Quine, 1986, p. 6). Un enunciado de este tipo es una generalización que articula dos enunciados observacionales, de manera que el cumplimiento del primero va seguido por el del segundo, invariablemente (por ejemplo, «cuando sale el sol, sube el termómetro»). Forman ya enunciados fijos, pero de alcance predictivo limitado, ya que prácticamente se refieren a dos observaciones simultáneas y les basta la inducción.

Aunque los observacionales categóricos desempeñan un papel dentro ya de la ciencia, para una predicción de mayor alcance se requieren *enunciados propiamente teóricos*, más elevados, basados en el método hipotético-deductivo. Estos enunciados «carecen de consecuencias empíricas que puedan llamarse propiamente tuyas» (Quine, 1969, p. 117) —como subrayó al tratar del holismo—, pero se relacionan con la observación empírica por intermediación de los enunciados «condicionales de observación» (1981, p. 70), implicados por un conjunto de hipótesis de la teoría científica; o bien por medio de los mencionados «observacio-

nales categóricos». Sostiene, pues, una relación de *implicación*, que se da análogamente en las teorías del sentido común: «Los enunciados de la ciencia y del discurso cognitivo cotidiano —afirma— deben su evidencia, su contenido empírico, a los observacionales categóricos que implican. La trama de nuestras creencias, científicas y corrientes, es una creciente y siempre cambiante estructura de hipótesis, unas deliberadamente elaboradas y otras herencia primitiva, que juntas implican una multitud de observacionales categóricos tácitos» (1986, p. 7). Cuando es refutado un observacional categórico, la constelación de enunciados teóricos que lo implican queda en tela de juicio.

Pero existe una diferencia. Los enunciados observacionales categóricos pueden ser refutados sin más por la observación negativa del consecuente; o, por el contrario, permanecer como últimas instancias de arbitraje para la ciencia. Mientras que el cuerpo de enunciados teóricos, cuando falla la observación predicha, aunque es impugnado en principio, cabe esperar que, modificando una o varias de sus hipótesis, y dado el carácter holista de la implicación, pueda sostenerse. Esta red de implicaciones de los enunciados teóricos con los observacionales categóricos, así como la red de conexiones de los teóricos entre sí, sería tan inextricablemente compleja como para merecer el calificativo de «superestructura laberíntica».

Resumiendo, el laberinto teórico explica el mundo porque implica la observación empírica, en la que el mundo se hace evidente; pero Quine concibe que la observación sólo infradetermina la teoría y que ésta no determina en absoluto la evidencia observacional; defiende, así, una distinción radical entre observación y teoría científica. Con todo, nos preguntamos hasta qué punto no instituye otra imaginaria frontera.

ELUSIÓN DE LA MEDIACIÓN CULTURAL

La concepción quiniana del soporte sensorial de la ciencia apunta, como vimos, a un naturalismo radical. Postula una conexión natural entre gamas de estimulaciones nerviosas y enunciados de observación, referidos a ellas; de manera que tales enunciados constituyen la clave de toda evidencia; están determinados exclusivamente por lo observable, mientras de los enunciados teóricos sólo están «infradeterminados empíricamente», según las estipulaciones del holismo. Dado que éste ya quedó relativizado por el propio Quine, trataré ahora de cuestionar el natura-

lismo atribuido a los enunciados observacionales y a la observación misma, con objeto de ponerlos al amparo de influencias teóricas que minarían el bastión más firme del empirismo.

No es que estén ausentes en nuestro autor ciertos elementos que hagan ver la ciencia inserta en el contexto sociocultural, así como la observación enmarcada en una comunidad cultural o científica; ya lo señalamos. Lo que pasa es que, estando presentes, no surten ningunos efectos teóricos; son eludidos; son puestos fuera del juego epistemológico. A pesar del hecho de que se está mirando a través de mediaciones de la cultura y la ciencia, sucede que no se ve aquello a través de lo cual se está viendo.

El emparejamiento de la estimulación concurrente con el enunciado observacional no queda explicado aceptablemente en términos de pura ostentación. Intervienen otros factores. No es irrelevante que esa conexión vaya guiada por un «lenguaje de fondo», una «teoría de fondo» o «algún vocabulario previamente familiar», como reconoce Quine (1969, pp. 70-75). Por lo que respecta a la observación, su sujeto constituye mucho más que una epidermis sensora y un sistema neuronal que enlaza automáticamente eventos nerviosos y verbales. De una parte, el aparato cognitivo humano, que incorpora la remota historia de interacciones con estímulos del mundo en estructuras susceptibles de captarlos, aparece en este sentido como anterior a las estimulaciones presentes —que se suponen epistemológicamente anteriores por su proximidad causal a los receptores sensoriales—. La prioridad depende del punto de vista. Desde un enfoque bioevolutivo, la estructura cognitiva actual es obviamente anterior a la estimulación actual; y un enfoque psicológico empírico no tendría por qué invertir las cosas, sino a lo sumo sostener una simultaneidad psicológica.

Pero, además, por otra parte, nunca se trata de mecanismos biológicos, sensoriales y neurocerebrales *ut sic* los que entran en funcionamiento. En cualquier caso aplican algún «programa» o código cultural, o bien lo aprenden. Hay, por descontado, unos umbrales naturales de la percepción, pero no una observación neutra, objetiva y sin mediaciones. Aprendemos a ver, a oír...; y aprender a percibir es mediatizar la evidencia. No se trata sólo de maduración biológica, pues parece demostrado que las neuronas de la corteza cerebral no maduran ni desarrollan bien sus sinapsis sin información culturalmente codificada. Quine afirma que el asentimiento al enunciado observacional «depende sólo de la esti-

mulación sensorial presente en el momento»; a primera vista podría aceptarse para el que aprende un lenguaje (el niño, o el etnólogo), pero de ninguna manera para el que emite el enunciado, que está manejando un código ya estructurado —una información almacenada—. Por tanto, el enlace del enunciado de observación con tal o cual gama de la estimulación presente no depende exclusivamente de esa estimulación, sino que incluso ella está «recortada» por un código cultural. La cultura incide en el aprendizaje orientando la observación del que aprende. Hasta los intersticios de la estimulación y la observación penetra lo cultural, y con ello las diferencias dentro de la naturaleza de la especie humana.

Limitarse al ámbito de una sola comunidad, cultural o científica, para hacer pasar por «natural» el sistema de observación correspondiente, con sus enunciados observacionales, bajo el criterio de la «aceptación por toda la comunidad» no es más que una astuta maniobra para eludir el problema. Pues, ante determinadas circunstancias concurrentes, pueden concitar semejante aceptación enunciados claramente teóricos y, en cambio, podrían no lograr unanimidad enunciados a todas luces observacionales, con lo que se desdibujaría la distinción entre unos y otros.

Lo coherente con la pretendida naturalidad y neutralidad de los enunciados observacionales sería únicamente su posible aceptación universal. Pero los hechos la contradicen. Por eso, el «patrón absoluto» al que recurre Quine no es tal, pues si acaso resulta válido para toda una comunidad lingüística, no puede serlo transculturalmente. De ahí que el papel de los enunciados de observación «como tribunal de apelación de las teorías científicas» (Quine, 1969, p. 114) se vea un tanto erosionado, al circunscribir su jurisdicción al territorio de la propia comunidad. Además, si la comunidad puede reducirse a la «comunidad de especialistas» (p. 115), la producción de enunciados observacionales quedaría legitimada en cada rama de la ciencia en orden a la verificación de sus propias hipótesis. (Presionando en esta dirección, tendríamos no sólo que el tribunal es a un tiempo juez y parte, sino que al proliferar las comunidades de especialistas y no existir la comunidad de especialistas en todo, la unidad de la ciencia saltaría hecha añicos.)

Sin duda mejoraría el planteamiento intentando explicitar la mediación cultural, de la que la mediación de la teoría científica no sería más que un caso particular. Desde sus supuestos, Quine lo elude constantemente, aun cuando de pasada aluda a ello. Está por averiguar en qué medida los enunciados de observación los podemos «correlacionar con

circunstancias observables en el momento de la emisión o del asentimiento, independientemente de las variaciones en las historias pasadas de informantes individuales» (Quine, 1969, p. 117); pero incluso si fuera así, la cuestión es si pueden correlacionarse con independencia de las variantes culturales propias de la historia social de las diferentes tradiciones. Creemos que no. Los enunciados observacionales también resultan problemáticos y quedan afectados, como los teóricos, por lo que Quine denomina la indeterminación de la traducción, aunque sea en menor magnitud.

Nuestro epistemólogo, para reforzar la evidencia de los enunciados observacionales, atenúa la importancia en ellos de la indeterminación de la traducción, que, escribe, «tiene escasa incidencia en los enunciados de observación» (1969, p. 117). Por lo cual afirma una «equiparación» entre enunciados de un lenguaje y los de otro, pues los supone correspondientes a idéntica serie de estimulaciones. Por el contrario, pensamos que esa equiparación no debe tomarse tan a la ligera, sin prestar atención al hecho de que lenguajes heterogéneos recortan de modos diferentes la serie de estimulaciones observada, como pueden atestiguar lingüistas y antropólogos: por ejemplo, en lo tocante a las escalas cromáticas, acústicas u olfativas, la percepción de la perspectiva y de los objetos en el espacio (cfr. Edward T. Hall, 1966), los sistemas de clasificación de cosas y seres vivos, etc. No cabe patrón absoluto al que acogerse, ni unanimidad de veredicto, sino una *relatividad* irreductible en la correlación de los enunciados observacionales de un lenguaje a los de otros; de modo que la presunta «identidad» entre las gamas estimulantes observadas a través de diversos sistemas de referencia no es sólo problemática, sino metafísica, salvo, tal vez, en el caso de observaciones muy palmarias, o bien por imposición de un solo lenguaje con exclusión de todos los demás —lo que pondría de manifiesto más el sesgo dogmático de la operación que no la prueba de la evidencia pretendida—.

Todo esto quiere decir que no son concluyentes los casos paradigmáticos aducidos por Quine, reiteradamente, a fin de demostrar la conexión entre observación ostentada y enunciado concomitante, como estímulo y respuesta: El aprendizaje del lingüista de campo y el aprendizaje infantil, ese «territorio radiante en el que florece la psicología conductista» (Quine, 1974, p. 51), no se abarcan en términos tan simples. Parecería haber escogido la herramienta más rudimentaria, si tenemos en cuenta otras acreditadas investigaciones, como las de Noam

A. Chomsky, o las de Jean Piaget, o las de la reciente psicolingüística genética (cfr. Ph. S. Dale; M. Richelle).

En realidad, Quine sólo toma en consideración aspectos incoativos, un tanto mecánicos, de la asociación de palabras o frases con gestos, objetos, formas, colores, tamaños, situaciones... Pero el aprendizaje infantil del manejo lingüístico prosigue durante diez o doce años y en ese proceso se suceden y sustituyen estructuras cognitivas y lingüísticas, que, no obstante, de hecho estaban ya presentes, parcial e inconscientemente, desde el inicio del mismo (por ello el aprendizaje sólo resulta «naturalista» en apariencia). La situación estimulativa observable (en cuanto aspecto *ético*, físico) es captada *éticamente*, pues así se le induce al niño, por más que éste lo ignore —para eso se le adiestra—.

El significado empírico que el niño acaba percibiendo es a la vez ya un significado cultural y, en este sentido, teórico, e incluso mental. Los significados se van constituyendo en la cabeza, a medida que avanza el proceso. La confusión entre significado y referente correspondería a una etapa insuficiente del aprendizaje, que conlleva un uso precario de la lengua, con una comprensión muy tosca, y hasta errónea, y por tanto con unos significados restringidos a ciertos tipos y apropiados en escasa medida, y además con una notable desconexión entre ellos. Un niño de dos años puede repetir frases como un magnetófono, sin entender nada. Y las que entiende parece asociarlas a cosas o acontecimientos con precisión muy aleatoria. Si atribuimos a esas frases infantiles un significado equivalente al significado cultural ordinario, lo más seguro es que ese significado sólo esté en nuestra mente y no en la frase del niño. Mientras no se constituya ese significado en el niño y deje de actuar casi como un papagayo, no habrá aprendido verdaderamente la lengua. No basta que haya enunciados ante estímulos para que haya lenguaje humano y significación, a menos que haya alguien que comprenda los signos, que comportan a la vez estimulación sensorial y codificación cultural —ese alguien será al menos el propio emisor, o el receptor—. Un magnetófono que, cuando ya nadie nunca pudiera escucharlo, continuara reproduciendo un bello discurso sólo estaría emitiendo ruidos, sonidos sin sentido, por carecer de significado para alguien, aunque marcados todavía con la huella ya indescifrable de la cultura que un día les diera origen.

Por lo demás, también el recurso a la neurología le sirve a Quine para soslayar la ineludible presencia de ese huésped molesto que es la

cultura. En ocasiones, su propio planteamiento parece que va a traicionarle, pero resiste. Así, cuando señala que «la observabilidad intersubjetiva de las circunstancias relevantes en el momento de la elocución» exige la «formación del hábito», dice, «a fuerza de ensayo y corrección social» (Quine, 1975, pp. 73-74). Esto supone administrar premios y castigos, hasta que el niño establece la «conexión» que juzgan acertada quienes lo enseñan. Y es innegable que los educadores premian y castigan en función de los patrones culturales históricamente elaborados. Por consiguiente, los enunciados de observación, una vez más y contra la tesis de Quine, no están conectados directamente a las estimulaciones determinadas, sino por mediación del sistema perceptual y lingüístico de tal o cual cultura, que ya prevé y troquela un modo entre otros de referirse a lo observable. Los «patrones de semejanza» debidos a la evolución filogenética no bastan, por sí solos, para conseguir un «acuerdo sustancial» entre los observadores, sin el concurso implícito de las reglas culturales que comparten, o que uno inculca a otro. Tal vez la posición quiniense dé cuenta, mejor, de lo que imaginamos que debería ocurrir en los momentos formativos de una lengua humana a partir de cero, sin otra lengua previa en ninguno de los observadores neohablantes; allí sí cabría imaginar que los enunciados prístinos conectarían más directamente con la observación, si bien de formas un tanto azarosas e imprecisas en su concreción. Pero aun en este caso, que se nos escapa, no encontramos mejores garantías que en un reconocimiento abierto de que nuestra observación «ve», hasta en la más evidente ostensión, al través de una historia social y científica que nos provee de múltiples códigos. Este hecho, lejos de añorar la naturaleza perdida, sin duda conlleva un perfeccionamiento de la observación, en el sentido de la propia cultura, y no meramente un desarrollo de la teoría. Tanto los enunciados observacionales como los teóricos, desde los más elementales y empíricos hasta las cimas de la especulación, se interrelacionan recíprocamente de algún modo discernible.

Si «las sendas del aprendizaje de la lengua, que conducen desde los enunciados observacionales a los enunciados teóricos, son la única conexión que hay entre observación y teoría» (Quine, 1975, p. 79), entonces habrá que concluir, con el mismo énfasis, y a la vista de lo antedicho, que por esas mismas sendas desciende la teoría a la observación, marcándola socioculturalmente; pues el aprendizaje de la lengua no es el de un sistema de señales naturales, como el de los grillos o el de las abejas,

sino parte de la adquisición de una cultura, que remite a la función simbólica y a la historia.

Parece incuestionable, en consecuencia, que los enunciados observacionales, como los teóricos, están sujetos a la variabilidad, a la «inescrutabilidad de la referencia», por mucho que en los primeros sea menor que en los segundos. Por grande que pueda ser la diferencia, siempre será cuestión de grado. Y admitida esta gradualidad, habrá que complementar la tesis de que «la teoría está infradeterminada empíricamente» (Quine, 1975, p. 79), con la inversa que afirma que *la observación está sobredeterminada teóricamente*. Para el primer aserto, acepta Quine que las conexiones son tenues. No importa que lo sean también para el segundo. En cualquier sociedad humana, en suma, la observación no sólo está determinada por los dispositivos sensoriales de la especie, sino que se constituye como tal y se perfila, y se plasma en enunciados, en virtud de la herencia cultural (a la que no es ajena la respectiva herencia científica). Aun concediendo que los enunciados observacionales no formen parte integrante de la teoría científica, lo cierto es que pertenecen al dominio cultural donde se inserta la ciencia. En una frase: los enunciados observacionales llevan contrabando teórico (cfr. Thomas S. Kuhn, N. Russell Hanson, Edgar Morin).

Desde otro ángulo, la brecha entre enunciados «ocasionales» (los de observación) y enunciados «permanentes» o fijos (los teóricos) tampoco tiene por qué considerarse insalvable. Por verdad que sea, como piensa Quine, que el sistema científico no puede digerir enunciados ocasionales sin antes convertir su contenido en permanente, no menos cierto es que no podemos formular enunciados ocasionales sin que entren en juego o se involucren otros permanentes, sean de la teoría del sentido común o de la ciencia. (No parece que Quine defienda la impermeabilidad entre cultura y ciencia.)

Tanto la pura «permanencia» como la pura «ocasionalidad» representan polos extremos, incapaces en su absoluta pureza de decir nada, al hallarse el primero vacío y el segundo inarticulable; de modo que sólo entre uno y otro cabe enunciar algo, de índole observacional o teórica. Está claro que hay enunciados más fijos que otros (incluso, paradójicamente, pueden verse como más permanentes los ocasionales, en cuanto se reiteran, o se hacen categóricos, mientras que los teóricos varían más); pero entonces, nuevamente, será una cuestión de grado.

En algunos pasajes, da la impresión de que Quine se aproxima a la

posición que estamos argumentando. Por ejemplo, cuando escribe: «Los enunciados teóricos se ordenan por grados hasta los enunciados observacionales; la observacionalidad es cuestión de grado, a saber, el grado de acuerdo espontáneo que el enunciado merecería de los testigos presentes.» Pero, aparte de la ausencia de relativización cultural, a renglón seguido frena la repercusión que pudiera tener, agregando: «Y aunque quepa argüir que incluso un enunciado de observación puede rectificarse a la luz del resto de la teoría, éste es un caso extremo y afortunadamente no característico» (1981, p. 71). Quine no niega que puede ocurrir, y el hecho es que ocurre, no sólo en caso de rectificación de la observación, sino característicamente en su proceso constitutivo.

Análoga impresión de cercanía reaparece cuando nuestro autor llega a confesarnos que «el progreso de la ciencia conduce a que se tomen como observacionales, en el sentido que confiero yo a este término, algunos enunciados que son altamente teóricos» (1986, p. 9). Pero, al cabo de tantos años, se trata de una matización más, sin consecuencias, pues continúa eludiendo la mediación cultural y postulando, contra viento y marea, que el enunciado observacional se encuentra netamente «amarrado a alguna gama de estímulos nerviosos responsable de que se asienta o de que se disienta de él» (1986, p. 9), sin que le importe el peculiar modo simbólico que regula esa vinculación.

La presunta inmediatez natural de los enunciados observacionales esconde la mediación de la cultura —a su vez imbricada con las ciencias—, tanto en la percepción prelingüística como en la enunciación lingüística que perfila la observación. Bajo la muralla infranqueable, existen pasadizos subterráneos de trasiego entre teoría y observación, insistentes. Y las variantes culturales son sumamente importantes para clarificar el problema. Huelga lanzar el anatema de «nihilismo epistemológico» a los que insisten en las mediatizaciones que marcan la observación y la evidencia (cfr. Thomas S. Kuhn, N. Russell Hanson, Harold I. Brown, Alan F. Chalmers), y en el relativismo cultural. Pudiera tratarse, a lo mejor, de proseguir la batalla por un empirismo sin dogmas.

MONISMO, PRAGMATISMO, SECTARISMO

Es patente que la epistemología de Quine privilegia el saber científico y su unicidad, en función de su probada eficacia pragmática: «Por medio de esa superestructura laberíntica, el científico predice las futuras obser-

vaciones sobre la base de las pasadas» (1975, pp. 71-72). La predicción busca manejar el flujo de la experiencia, en el doble sentido de conocerlo y controlarlo, lo primero para lo segundo.

Desde muy pronto, Quine expresa su «orientación hacia el pragmatismo» (1953, p. 49), lo que significa que la solución de importantes problemas epistemológicos la va a adoptar por medio de una *decisión* que juzga conveniente porque le resulta práctica. En lo que concierne al sistema teórico y a su revisión cuando falla la predicción, opta por el principio guía del «conservadurismo» y de la «simplicidad», es decir, alterar lo menos posible lo fundamental de la teoría y buscar las hipótesis más escuetas para dar cuenta de la observación empírica. El mismo aclara que el conservadurismo se reduce, a fin de cuentas, a un modo de simplificación. En esta línea, dice optar por el «mito» fisicalista, porque «este mito superior es bueno y útil en la medida en que simplifica nuestra exposición de la física» (1953, p. 46). O bien: «El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a muchos otros mitos porque ha probado ser más eficaz que ellos como procedimiento para elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia» (1953, p. 79); la ventaja estriba en el grado en que facilita nuestra manipulación de la experiencia sensible; ahí radica la conveniencia de la elección de postulados e hipótesis, de la forma lingüística, de los esquemas conceptuales. En definitiva, aunque Quine formule que las consideraciones que mueven al hombre a «moldear su herencia científica para que recoja sus continuos estímulos sensoriales son, si racionales, pragmáticas» (1953, p. 81), uno se queda con la duda de si no es más bien lo pragmático lo que determina qué es lo racional. Y, en cualquier caso, nos quedamos sin saber de qué pragmatismo se trata. Pero algo queda patente, y es que, por esas decisiones, hay abierta otra avenida de influjos de ciertos intereses sociales en el corazón mismo de la teoría científica. Más aún, la comunicabilidad entre teoría y observación, más arriba sostenida, hace que los mismos enunciados observacionales no estén a cubierto de criterios pragmáticos, como son, aparte del valor de supervivencia, toda la pléyade de valores culturales y sociológicos particulares.

En realidad, la epistemología científica fundaría su empiricidad —y su racionalidad— en la ejecutabilidad de aquello que se decide; de modo que lo real se circunscribe al campo de lo que cae bajo el alcance de la acción humana (al menos de la de aquéllos en posición de decidir en lo que atañe a la ciencia y sus usos). No será raro que la postulación

del conservadurismo y la simplicidad aplicables a la corrección de la teoría (que entre otras cosas da a entender que toda innovación o progreso científico se debe a la simplificación) dependa, en buena medida, de opciones conservadoras en el dominio social e intercultural.

Aunque nuestra ciencia constituya un inextricable laberinto, cuenta con el maravilloso poder de predecir. «Ha sido un tremendo logro (...) desarrollar una teoría que lleva desde la observación a la observación predicha con tanto éxito como la nuestra. Es casi un milagro» (Quine, 1975, p. 80). Aunque resulte poco menos que milagroso (el enigma universal resuelto mediante un laberinto teórico), lo significativo es el *éxito*. Aquí parece radicar la última razón y la genuina fundamentación de la ciencia: en que funciona para predecir y controlar. No se negará que es un criterio de científicidad eminentemente pragmático. Y no tiene otro apoyo la «ilusión de que hay solamente una solución para ese enigma del universo» (1975, p. 81).

El monismo metodológico, que Quine hacía derivar del holismo, más que en éste encuentra su origen sobre todo en la opción pragmatista. Y, por la misma razón, al contemplar la hipótesis de dos o más teorías opuestas pero equipredictivas —que por definición serían empíricamente equivalentes—, se decanta finalmente por lo que llama la «línea *sectaria*». Apelando al pragmatismo, sólo reconoce verdadera la propia teoría, y declara falsas las otras alternativas. Es un supuesto de elección en base a la simplicidad y la ejecutabilidad. Arguye: «Sea cual fuere la teoría en la que nos encontremos trabajando, es ésta la que cuenta para nosotros como verdadera, al no haber un marco de referencia más amplio» (1986, pp. 14-15). Obviamente no lo hay, si de antemano se rechaza, haciendo gala de «sectarismo». Pero el enclaustramiento en ese «nosotros» es digno de toda sospecha.

Si objetamos que existen otras tradiciones científicas (Paul Feyerabend, 1984), u otros paradigmas, Quine contestará que peor para ellos. La tecnociencia occidental los aventaja con su eficiencia manipuladora. Vemos que este criterio suplanta al criterio de verdad, haciendo depender la verdad de la eficacia y el sentido de la observación de su posible manipulación técnica. Todo lo heterogéneo queda exorcizado; se marginará como algo que ni siquiera es ciencia. Acto seguido, la ciencia «verdadera» se convierte en materia reservada para los iniciados de la secta, los únicos en condiciones de obtener las observaciones relevantes, únicos avezados en transitar por el laberinto interior de la teoría científ-

fica y facultados para planear taumatúrgicamente prodigios tecnológicos. Tales podrían ser algunas de las consecuencias que sugiere la concatenación instaurada por la epistemología naturalista del monismo en función del pragmatismo a ultranza (las decisiones que la «secta» juzga convenientes). Ahora queda elucidado por qué se puede flexibilizar el holismo, hasta volverlo camaleónico, y por qué, sin embargo, debe permanecer intangible el dogma fisicalista: sin él no se sabría ser eficazmente pragmático.

POR UNA EPISTEMOLOGÍA ENCULTURADA

Willard van Orman Quine, evidentemente, no desconoce la existencia de las ciencias del hombre, pues habla de «la ciencia total —matemática, natural y humana—...» (1953, p. 80). Sin embargo, parece no tomarlas en mucha consideración a la hora de elaborar su epistemología «naturalizada». Aunque trata de fundarla en la lingüística y la psicología, es asimilándolas a ciencias naturales: Una lingüística como semántica que, en realidad, se ocupa del significante y no del significado (en cuanto representación mental del referente asociada al significante), fundiendo el significado con el referente extralingüístico. Y una psicología sin psiquismo, que reduce el pensamiento a conducta verbal observable.

Quine quisiera poder «traducir» las ciencias sociales y humanas en términos de psicología conductista, para, con ese gran logro epistemológico, mostrar que todos los demás conceptos de las ciencias del hombre son «teóricamente superfluos». Al fin y al cabo, el sujeto humano no es más que «físico» (Quine, 1959, p. 109). De tal manera que tiende a disolver lo cultural en lo biológico, para acabar resolviendo lo biológico en lo físico. Se aparta del empirismo fenomenista, tachándolo de mentalismo, con la esperanza de que todas sus hipótesis «se puedan someter un día a una explicación física completa» (1974, p. 49). Tampoco cabe diferenciación de niveles emergentes, ni un estatuto específico para las ciencias humanas. Lo decidido aquí es una laminación ontológica consecuente y el ya reseñado sectarismo epistemológico. Por nuestra parte, estamos con quienes disienten de este proyecto reductivista; no creemos que el canon físico establecido consiga explicar adecuadamente ni siquiera las ciencias biológicas, cuanto menos las sociohistóricas, por mucho que el orden físico esté siempre a la base (por lo demás, la «física» que diera cuenta cabal de los niveles de emergencia y complejidad de lo

biótico y lo antropológico se parecería bien poco a lo que hoy se conoce por física).

Nadie trata de impugnar la unidad de la naturaleza, pero sí la rigidez metodológica. Así como la no distinción radical entre lo analítico y lo sintético no excluye la autonomía de las disciplinas lógicas y matemáticas, tampoco parece haber razones para sustraer toda autonomía a las ciencias de la cultura.

Nuestra tesis considera múltiples niveles de realidad y de observación. Sostiene que la biología investiga un orden de emergencia y complejidad que engloba sistemas físicos y que se caracteriza por la información genética; que lo biocultural abre paso a un nuevo nivel de acontecimientos y estructuras regulados por códigos culturales, cuya clave reside en el pensamiento simbólico. No es trivial la diferencia entre el cerebro instintivo animal y el cerebro simbólico del animal humano, sistema abierto a la función epigenética del simbolismo, generador de la articulación interna del lenguaje y la cultura.

Al revés que la postura quiniana, que presupone la reducción de lo simbólico a lo físico, nuestra posición propugna la relativa autonomía de lo cultural, fundada precisamente en la emergencia de la función simbólica. Por eso, atribuimos a la línea de demarcación entre naturaleza y cultura, por sinuosa que actualmente nos aparezca, un neto valor metodológico. E identificamos la cultura, distintivo de la humanidad, «por el carácter coercitivo de sus leyes e instituciones sobre fenómenos naturales, que pierden su soberanía»; de tal forma que constituye un orden específico: «una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone —integrándolas— a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen —integrándolas— a las estructuras de la vida animal» (Claude Lévi-Strauss, 1949, p. 59). La condición humana se sitúa por entero en este orden cultural que, sin necesidad de ser consciente, está todo él simbólicamente codificado. Más allá de lo genético y más acá del pensamiento racional, la cultura «consiste en reglas de conductas que no fueron un invento y cuya función no comprenden generalmente aquellos que la obedecen», escribe Lévi-Strauss. Estas reglas son «inconscientes», operan una síntesis de elementos naturales y tradicionales, «en forma de totalidad organizada». Son reglas que «difieren de una sociedad a otra», pero que radican en un inventario de universales culturales, semejantes a «leyes de orden subyacentes a la diversidad observable» en el pensamiento y la actividad humanas (Lévi-

Strauss, 1983, pp. 59-61). Si consideramos el pensamiento racional, y por tanto la ciencia, como un producto de la evolución cultural, el giro dado por Quine hacia el estudio de los procesos concretos del conocimiento debería desembocar en una epistemología fundada más bien sobre la antropología: una *epistemología enculturada*.

La típica ilustración quiniiana del niño que aprende la lengua materna resulta, como hemos sugerido, irreductible al enlace de eventos naturales, nerviosos unos, verbales otros. Lo que ahí acontece es un proceso de socialización, una enculturación, que no se ciñe a suministrar «ciertos patrones de irradiación de diferentes frecuencias», meros estímulos físicos; este enfoque está omitiendo la inexorable codificación cultural, simbólica, que interfiere todo el proceso. Las ideas epistemológicas de Quine, que han atravesado el desierto del positivismo lógico, hasta descubrir los recursos de las ciencias físico-naturales, apenas llegan a vislumbrar en el horizonte la tierra prometida de las ciencias sociales y humanas. Es verdad que parece avistarlas —ya lo indicamos— al final del capítulo sobre «Naturalización de la epistemología», donde alude al fenómeno lingüístico de los «fonemas» como clave para entender, fuera del ámbito lingüístico, ciertas «normas perceptuales» que podrían ser «en parte culturalmente variables» (1969, p. 118). No obstante, parece volver la vista, en seguida, a otra parte, en lugar de considerar la conveniencia de servirse de los recursos de las ciencias antropológicas, no sólo para esclarecer el proceso de la percepción sino, más aún, a la hora de hacer avanzar la teoría del conocimiento.

Una epistemología general, uno de cuyos capítulos será la epistemología de la ciencia, tendrá que echar sus cimientos desbordando ampliamente la esfera de la psicología conductista: profundizará «por abajo» en la dirección de la biología, la neurología y la genética (Rupert Riedl, 1981) —a ello está bien dispuesto Quine—; pero también se abrirá «por arriba» en dirección a las ciencias sociales y humanas, a las aportaciones de la sociología del conocimiento y de la ciencia (Nicholas Abercrombie, Paul Feyerabend), de la antropología y la historia. Esta salida se impone como insustituible, incluso a los autores más proclives al reencuentro de esas disciplinas con la física (Lévi-Strauss, 1949; Marvin Harris, 1979).

La reabsorción de las ciencias del hombre por la ciencia natural, al estilo de Quine, postula la reducción completa de lo *simbólico* a lo *físico*, sin dejar residuos significativos, cosa que a todas luces resulta mutilante. Igual que a nivel biológico surgen propiedades para las que no bastan

los modelos de la física, «a nivel antropológico aparecen caracteres desconocidos en la esfera biológica, como el lenguaje, la conciencia, la cultura, que deben constituir modelos y finalidades propias» (Morin, 1982, p. 352). Cuando Quine menciona la «comunidad», lingüística o científica, con ella está evocando, sin reconocerle su carácter simbólico, lo que Lévi-Strauss llamaría un «entendimiento colectivo» (1964, pp. 20-21), es decir, un sistema de referencia cultural (Lévi-Strauss, 1983, p. 30) que nos hace percibirlo todo a través de las constricciones que nos impone, en virtud de la actividad del espíritu humano, en un marco ecológico y social determinado. Esto supone una conformación simbólica de la captación de la experiencia (que no es nunca nada parecido a una neta percepción natural ni conforme a un patrón absoluto), y que es menester investigar.

El proyecto de la epistemología enculturada necesita, por decirlo con palabras de Edgar Morin, «el desarrollo de una *scienza nuova*, fundada en un método de complejidad, el desarrollo de la reflexividad del investigador y la reflexión del ciudadano, el desarrollo de la intercomunicación ciencia-filosofía (que no se limita en absoluto a la 'filosofía de las ciencias'), y el imprescindible desarrollo de las ciencias sociales, humanas y políticas» (1982, pp. 355-356).

De todo lo expuesto se desprende que preferimos una línea «ecuménica» —en vez de sectaria—, más acorde con el paradigma de complejidad y con un pluralismo metodológico, más abierto al diálogo con la multidimensionalidad de lo real y entre las diferentes tradiciones y concepciones, como marco de referencia con menor estrechez de miras.

Aun siendo una la verdad, sería dogmático creer que se llega a ella por una sola vía, y necio no dudar que ésa es precisamente la nuestra.

CONCLUSIONES

Parafraseando a Quine, cabe esquematizar su epistemología naturalizada así: La ciencia, única solución al enigma del universo, constituye un laberinto de enunciados teóricos, que predice portentosamente la observación de objetos físicos, en los cuales se cree como especie de mito y a los que se logra manejar con éxito.

Sin duda, la epistemología así diseñada cuadra en general bastante bien con las ciencias físicas y naturales instituidas; pero, con su reduccionismo, encaja poco o nada con las ciencias sociohistóricas.

De todas maneras, debemos consignar al menos, según vimos, dos avances significativos: Quine deja el empirismo radical por un empirismo relativo. Y abandona el holismo radical por un holismo mitigado. Sin embargo, no cesa un ápice en su radical naturalismo físico, ni, consiguientemente, en el monismo teórico a ultranza. Nuestras objeciones han tratado de atemperar uno y otro.

Nuestra crítica ha estribado en hacer ver la sesgadura de fondo hacia el cientismo fisicalista y el principio de simplificación reductiva, legitimados últimamente por una pragmaticidad más que discutible, y acantonados en la incapacidad de captar mejor la complejidad real, sus niveles de emergencia y la especificidad de la cultura. Nos hemos esforzado por desvelar la presencia, tal vez enojosa, de lo cultural en el punto ciego de la mirada del epistemólogo.

En particular, hemos postulado que el derrumbamiento de la imaginaria frontera entre enunciados observacionales y enunciados teóricos, sin eliminar la diferencia de los observacionales en cuanto más directamente enganchados con la experiencia sensorial, arrastra importantes consecuencias. La unidad de naturaleza y cultura, como *unitas multiplex*, no tiene por qué abolir toda diferencia epistemológica entre lo físico y lo simbólico, caracterizado esto último por la generación de códigos y reglas de comportamiento y de conocimiento no predeterminados por las leyes del nivel físico, ni siquiera del nivel biológico propio de la especie.

Esta orientación hacia la enculturación de la epistemología debería incluso parecer la más consecuente con las superaciones de la ortodoxia neopositivista realizadas por Quine. Pero a veces el deslumbramiento provoca ceguera: Deslumbrado por el naturalismo simplificador, con su enorme fecundidad en descubrimientos físicos y biológicos, la visión quiniana queda ciega para ver la cultura y el sujeto; de manera que nos propone una teoría del conocimiento que menosprecia la mediación socio-cultural y en la que se eclipsa totalmente la actividad pensante del sujeto. Cegueras como éstas está claro que mutilan el pensamiento.

Por eso, tenemos que subrayar nuestras discrepancias. No concordamos en reducir las ciencias humanas a términos físicos, privándolas de estatuto epistemológico propio. Disentimos del rígido monismo metodológico, admitiendo la posibilidad de pluralismo, así como la autonomía de otros universos simbólicos, no dependientes de ninguna estructura de totalidad, sea holista o monista. Frente al monóculo quiniano, ten-

demos a una visión poliocular. Cuestionamos asimismo ese constreñimiento de la epistemología a fundamentación de la ciencia, que proyecta sobre las demás áreas o vías del saber humano la sombra del engaño y la falsedad, arrogándose así, siquiera en relación a esas otras alternativas, la posesión de la cátedra del saber absoluto —cuando todo buen empirista debería más bien contribuir a dejarla vacante—.

Finalmente, ante la asimilación del criterio de verdad al criterio pragmático de eficiencia predictiva y éxito en el control, como definitiva legitimación de la cientificidad de una teoría, no deberíamos olvidar que, en la historia de las sociedades humanas y aun en los usos prácticos de la ciencia, tales atributos de pragmatismo han acompañado frecuentemente también a la artera mentira y la verdad a medias. No sería de extrañar que a estrategias semejantes reaccionaran positivamente, burlados, los mismos hechos físicos.

OBRAS CITADAS

ABERCROMBIE, NICHOLAS:

1982 *Clase, estructura y conocimiento*, Barcelona, Península, 1982.

BROWN, HAROLD I.:

1977 *La nueva filosofía de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1983.

CHALMERS, ALAN F.:

1976 *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

CHOMSKY, NOAM A.:

1974 *Proceso contra Skinner*, Barcelona, Anagrama, 1974.

DALE, PHILIP S.:

1980 *Desarrollo del lenguaje. Un enfoque psicolingüístico*, México, Trillas, 1980.

FEYERABEND, PAUL:

1984 *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1984.

HALL, EDWARD T.:

1966 *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI, 1976.

HANSON, N. RUSSELL:

1958 *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*, Madrid, Alianza, 1977.

HARRIS, MARVIN:

1979 *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza, 1982.

KUHN, THOMAS S.:

- 1977 *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, Madrid, FCE, 1983.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE:

- 1949 *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
1964 *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1968.
1983 *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983.

MORIN, EDGAR:

- 1977 *El método I: la naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1981.
1980 *El método II: la vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 1983.
1982 *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984.

PIAGET, JEAN:

- 1970 *La epistemología genética*, Barcelona, A. Redondo, 1970.

QUINE, WILLARD VAN ORMAN:

- 1950/1962 *Los métodos de la lógica*, Barcelona, Ariel, 1981.
1953 *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Orbis, 1984.
1960 *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968.
1966 *The Ways of Paradox and Others Essays*, Harvard University Press, 1976.
1969 *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974.
1970a *Filosofía de la lógica*, Madrid, Alianza, 1981.
1970b *The Web of Belief*, New York, Random House, 1978.
1974 *Las raíces de la referencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.
1975 «The Nature of Natural knowledge» y «Mind and Verbal Dispositions», en Samuel Guttenplan (ed.), *Mind and language*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
1981 *Theories and things*. The Belknap Press of Harvard University Press, 1982.
1986 *El soporte sensorial de la ciencia*, discurso de investidura como doctor «honoris causa» por la Universidad de Granada, 17 de marzo de 1986. Mecanografiado.

RICHELLE, M.:

- 1984 *La adquisición del lenguaje*, Barcelona, Herder, 1984.

RIEDL, RUPERT:

- 1981 *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*, Barcelona, Labor, 1983.

PEDRO GÓMEZ GARCÍA
Universidad de Granada

C/ San Ramón, 11.
18170 Jun (Granada).

LIBERTAD, ALMA Y DIOS EN LA *CRITICA* DE LA RAZON PURA

RESUMEN: Si «la unidad de la razón es la unidad del sistema», resulta de todo punto necesario que Kant, al ocuparse de la razón en la primera de sus *Críticas*, atienda a los diversos usos de esa única razón. Lo que se advierte con la lectura de la «Doctrina trascendental del método», esa «cuarta parte» de la *Crítica de la razón pura*, en donde las ideas de la razón especulativa se convierten en los postulados de la razón práctica. Mostrar que hacia esta «conversión» se encaminan las páginas de la *Crítica* inicial kantiana es el propósito del presente artículo.

Ni siquiera puedo, pues, aceptar a *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad* en apoyo del necesario uso práctico de mi razón sin quitar, a la vez, a la razón especulativa su pretensión de conocimientos exagerados.

(C. r. pura, B XXX)

Pienso que no hará falta dedicar mucho tiempo, ni demasiado esfuerzo, para intentar convencernos de que una de las más vehementes aspiraciones de Kant fue la de dotar a su filosofía de una sistematicidad tal que adquiriese la estructura de un todo unitario, completo e inquebrantable. Bastará a este respecto recordar los testimonios de notables conocedores del filósofo de Königsberg: según el parecer de Cassirer, difícilmente podía ser de otra forma, por cuanto «la personalidad y la obra de Kant están, en realidad, forjadas de una sola pieza»¹; forja que se realiza en la fragua de su quehacer intelectual, el cual, hacia el año 1763, incita a nuestro filósofo a preguntarse «¿es el método de la metafísica —...— idéntico al método de las matemáticas y de la ciencia empírica en general, o existe entre uno y otro una diferencia de principio? Y, en este caso, ¿tenemos alguna garantía de que el pensamiento, el “concepto” lógico puro y la “deducción” lógica estén en condiciones de expresar de un modo perfecto la trabazón de la “realidad”?»². De ahí

¹ *Kant, vida y doctrina*, trad. W. ROCES; edit. F.C.E., 3.^a reimp., México, 1978, p. 9.

² *Op. cit.*, p. 73. Tomamos el año 1763 como punto de referencia para las preocupaciones de Kant por la metafísica sólo con un valor aproximado y porque

que sea de todo punto necesario ingresar en la historia del pensamiento kantiano advertidos de que «Kant proseguía sin descanso un plan único y preciso»³, siendo, pues, absolutamente improcedente el establecimiento de cisuras en el discurso filosófico que el iniciador del idealismo alemán va componiendo, escrito tras escrito, dado que «el último capítulo de la lógica es ya el primer párrafo de la moral»⁴.

Cuanto acabamos de referir se cumple de manera especial en esa etapa de la labor filosófica de Kant, calificada de «crítica» —adjetivo que, como es sabido, caracteriza todo su filosofar—, que, al decir de Torretti, «debe considerarse no como un sistema doctrinal cerrado y acabado, sino más bien como una meditación o serie concatenada de meditaciones sobre los fundamentos de la racionalidad del hombre»⁵. Sucesión de meditaciones «críticas», tan «destructivas» como «constructivas», que desarrolla *el* proyecto esbozado, y en buena parte acometido, por Kant en la *Crítica de la razón pura*, la cual, «como el verdadero tribunal de todos sus conflictos»⁶, «que deriva todas sus decisiones de las reglas básicas de su propia constitución, cuya autoridad nadie puede poner en duda»⁷, «no se ocupa de los objetos de la razón, cuya variedad es infinita, sino de la razón misma, de problemas que surgen enteramente desde dentro de sí misma y que se le presentan, no por la naturaleza de cosas distintas de ella, sino por la suya propia»⁸; ocupación esta que tiene por finalidad alcanzar una «sentencia» justa en el «proceso» al que han dado lugar las disputas provocadas en torno a «la cuestión... de cuánto puedo esperar conseguir con la razón si se me priva de todo material y de todo apoyo de la experiencia»⁹, o, expresado de otra manera, que toda polémica sobre las pretensiones de la

consta que el entonces *Privatdozent* mostró un vivo interés por la pregunta «¿Admiten las ciencias metafísicas la misma evidencia que las matemáticas?», que la Academia de Ciencias de Berlín proponía, en ese año, como tema de concurso; cfr. al respecto, *loc. cit.*, p. 71.

³ VLEESCHAUWER, H.-J. DE, *La evolución del pensamiento kantiano*, trad. R. GUERRA; edit. U.N.A.M., México, 1962, p. 9.

⁴ GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, edit. Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 137.

⁵ *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, 2.ª edic., Ed. Charcas, Buenos Aires, 1980, p. 19.

⁶ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 751, B 779. Trad. P. RIBAS, Ed. Alfaguara, Madrid, 1978, p. 597 (en adelante, tras las citas canónicas, indicaremos las páginas correspondientes de esta edición). Cfr. A XI-XII, p. 9.

⁷ A 751, B 779, p. 598.

⁸ B 23, p. 56. Cfr. A 743, B 771, p. 593; A XIV, p. 10; A 680, B 708, p. 553.

⁹ A XIV, p. 10. Cfr. A XII, p. 9.

razón se dirima «en una crítica de esa misma razón y en una legislación basada en ella»¹⁰.

Quedan expuestos así, con palabras del mismo Kant, el propósito, plan y objeto de la primera de sus *Críticas*: poner y dar por conclusos, en juicio presidido por la razón, los pleitos promovidos por y contra la razón. Nos interesa llamar la atención sobre la curiosa circunstancia de que la razón sea a la vez y por igual, juez y parte en la *Crítica* procesal: creemos que esta singular coincidencia pone de manifiesto que el hecho indiscutible de la sistematicidad¹¹, con el que iniciábamos este artículo, es una necesaria consecuencia de la unidad y mismidad de la razón. Ni de aquélla ni de ésta podemos hacer cuestión, pues así lo deja indicado Kant, próximo a cerrar «La dialéctica trascendental», en sentencia que no deja lugar a duda: «La unidad de la razón es la unidad del sistema»¹², reafirmando algo ya establecido en las primeras páginas de la *C. r. pura*: «La razón pura constituye una unidad tan perfecta que, si su principio resultara insuficiente frente a una sola de las cuestiones que ella se plantea a sí misma, habría que rechazar tal principio, puesto que entonces tampoco sería capaz de solucionar con plena seguridad ninguna de las restantes cuestiones»¹³. Ya Zubiri confirmó esta unidad de la razón y, consiguientemente, de la filosofía kantiana cuando, en un capítulo de la lección que dedicara a Kant, manifestó que «se ha dicho muchas veces que la filosofía de Kant carece de unidad, ... Pero esto no es exacto»¹⁴, porque, concluye el filósofo español, «la razón es principio de un saber teórico, pero sólo trascendental, de los objetos, y principio de un saber credencial o práctico, pero intelectivamente verdadero, de lo trascendente. La verdad trascendental y la verdad transcendente hechas posibles por la estructura misma de la razón: he aquí la filosofía para Kant. Es la ciencia especulativa de los principios de la razón, como fundamento de la inteligibilidad de las cosas para mí»¹⁵.

Una y misma razón que, sin embargo, precisa de no pocas distinciones: a una inicial doble consideración de la razón como supremo nivel del conocimiento, desde la perspectiva gnoseológica¹⁶, y como más alta

¹⁰ A 752, B 780, p. 598. Cfr. A 778, B 815, p. 619.

¹¹ Cfr. A 797, B 825, p. 625; A 801, B 830, p. 628; A 832-833, B 860-861, pp. 647-648.

¹² A 680, B 708, p. 553.

¹³ A XIII, p. 10. Cfr. A 305-309, B 362-366, pp. 304-307; A 326-332, B 383-389, pp. 317-332; B XXIII, p. 23.

¹⁴ *Cinco lecciones de filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 2.^a ed., 1982, p. 105.

¹⁵ *Loc cit.*, p. 111.

¹⁶ En A 298-299, B 355, p. 300, Kant escribe: «Todo nuestro conocimiento

potencia del alma, desde la perspectiva psicológica¹⁷, hay que añadir el discernimiento, ya registrado por el profesor Rábade, «entre un *uso lógico* o *formal* de la razón, cuando prescinde de todo contenido, y un *uso real*, en cuanto la razón funciona como facultad que origina y contiene unos determinados conceptos y principios»¹⁸, sin omitir que también es doble el espacio en el que se aplica y por el que se interesa esa única razón: «la *razón práctica*, que determina mediante conceptos nuestro querer y nuestro obrar, y la *razón teórica y especulativa*, ...; pero no hay que tomarlas como dos razones distintas, sino como simple distinción de ámbitos y modos de aplicación de una misma razón»¹⁹. División y observación de singular importancia para lo que sigue, pues, como dejara escrito Zubiri, «aquello sobre lo que recae el saber humano es, por un lado, la naturaleza; por otro, la moral. En conocida frase nos dice Kant que hay dos cosas que embargan de admiración y de respeto su espíritu: «el cielo estrellado sobre mi frente y la ley moral en mi conciencia». El *Faktum* de la ciencia y el *Faktum* de la moral. Estos dos órdenes son sabidos, el primero por el entendimiento, que lo considera como «objeto» o fenómeno, por la razón teórica; el segundo, por la razón práctica que considera la realidad en sí del hombre, y en su virtud llega a lo transcendente. Haber separado, discernido, estos dos órdenes y las condiciones y caracteres de su saber, ha sido justamente eso: discernimiento o crítica, una crítica de la razón»²⁰.

comianza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar.» Cfr. A 702, B 730, p. 566.

¹⁷ Se lee, en A 835, B 863, p. 649: «Por razón entiendo aquí la facultad cognoscitiva superior y, consiguientemente, contrapongo lo racional a lo empírico.»

¹⁸ *La concepción kantiana de la razón en la dialéctica trascendental*, en «Anales del Seminario de Metafísica», XIII (1978), p. 15. Las líneas siguientes a las citadas perfilan más esa distinción: «O, acaso expresado de otra manera, un *uso lógico-formal* y un *uso trascendental*: mientras en el primero se atiende a la pura formalidad discursiva, en el segundo la razón, desde sí misma, busca el logro de su empeño en orden a la unidad sistemática y arquitectónica del conocer, meta plenificadora de su dinamismo.» (pp. 15-16).

¹⁹ *Loc. cit.*, p. 15.

Excepcionalmente, pues queremos limitarnos a la *C. r. pura* en el presente artículo, acudimos a la *C. r. práctica* para corroborar que cuanto venimos diciendo es mantenido firmemente por el pensador germano: en su segunda *Crítica* podemos leer que «es siempre sólo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios *a priori*» (KANT, M., *Crítica de la razón práctica*, trad. E. MIÑANA y M. G.^a MORENTE; Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 2.^a ed., 1981, p. 171).

²⁰ *Op. cit.*, p. 105.

He ahí una serie de consideraciones en torno a los distintos niveles, usos y aplicaciones de una sola razón, indispensable de cara a una cabal comprensión de la razón y sus funciones, pero que de ninguna manera atenta contra su natural unicidad; muy al contrario, Kant nos ha enseñado que sólo reparando y parando mientes en lo propio y diferente, aunque complementario, de la razón, en sus facetas especulativa y práctica, lograremos saber a qué atenernos en cuanto a las enojosas dificultades que al ser humano le plantea su propia racionalidad. Y el filósofo de Königsberg, con total convencimiento de ello, así lo ha mostrado y ejercitado desde el comienzo mismo de su trilogía crítica, pues, de hecho, ya en la *C. r. pura* Kant atiende y se ocupa tanto de lo teórico como de lo práctico de la razón. Me parece que no se nos permite vacilación alguna al respecto, a poco que atendamos a la declaración hecha por el pensador alemán en uno de los pasajes de su primera *Crítica*; concretamente, en su segundo «Prólogo», podemos leer lo siguiente: «Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo desde un punto de vista práctico»²¹. Consideración práctica de la razón de la que también «se ocupa la segunda parte» de la *Crítica*, si bien en una proporción sensiblemente menor a la que abarca el tratamiento de su aspecto teórico «en la primera parte»²².

No obstante lo precedente, para alguna de las exposiciones de la *C. r. pura* sólo cuenta la primera parte de la misma. Su segunda parte, o bien se infravalora, o bien es ignorada, como puede constatarse por las afirmaciones que recogemos a continuación, provenientes de estudiosos de la obra kantiana: J. Bennett, tras ofrecer el esquema global de la «Doctrina Transcendental de los Elementos», escribe que «la “Doctrina Transcendental del Método» está formada por incoherentes repeticiones del material de los Elementos, más una exposición de las opiniones de Kant sobre el método geométrico —opiniones que, aunque ingeniosas, se han revelado, con la obra posterior sobre la filosofía y la lógica de

²¹ B XXI, pp. 22-23. Cfr. A 776, B 804, p. 612.

²² Cfr. B XIX, pp. 21-22.

las matemáticas, como completa y fatigosamente equivocadas»²³; por lo que, asegura este autor, «esta parte de la *Crítica* debe claramente su existencia más a la creencia de Kant de que debía existir que a la presión intelectual de algo que él tuviese que decir»²⁴. J. Hartnack, por su parte, comienza su comentario afirmando que «en la *Crítica de la Razón Pura* Kant intenta, entre otras cosas, establecer a la par la validez del conocimiento y la imposibilidad de la metafísica»²⁵, y lo termina aseverando, en primer lugar, que «es enteramente correcto considerar esta obra como un profundo, y a veces revolucionario, examen de una serie de problemas filosóficos fundamentales, y no justamente como un intento de responder a una sola cuestión»²⁶ y, a continuación, que «en su negación de la metafísica, Kant se alinea con los positivistas lógicos al igual que con otros muchos filósofos modernos»²⁷.

Vistas las cosas de este modo, podría llegarse a sospechar que el contenido de la *Crítica* concluye, o debiera concluir, cuando su autor, tras analizar pormenorizadamente las tres inferencias dialécticas o sofismas de la razón, realiza, en observaciones escalonadas, la siguiente cadena de afirmaciones: primera, que las ideas de *libertad*, *alma* y *Dios*, aunque naturales a la razón, «producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa»²⁸; segunda, que dicha ilusión, por la imposibilidad del carácter dialéctico de las ideas, «tiene que deberse al uso inadecuado de las mismas»²⁹; tercera, que, al resultar inadmisibile la presencia de ilusiones en el tribunal que entiende sobre los derechos de la razón, «es, pues, de suponer que las ideas posean en la disposición natural de nuestra razón su finalidad adecuada y apropiada»³⁰; cuarta, y última, que el uso pertinente de tales ideas, lejos de ser *constitutivo*, o gestor de conocimientos supraempíricos, es *regulador* «de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general, que refuerza y corrige

²³ La «*Crítica de la razón pura*» de Kant, I. La «*Analítica*». Trad. A. MONTESINOS; Ed. Alianza, 1979, p. 22. Las «opiniones de Kant sobre el método geométrico» se encuentran en la sección titulada «La disciplina de la razón pura en su uso dogmático», A 712-738, B 740-766, pp. 574-590.

²⁴ *Loc. cit.*, pp. 22-23.

²⁵ La *teoría del conocimiento* de Kant. Trad. C. GARCÍA y J. A. LLORENTE; Ed. Cátedra, Madrid, 1977, p. 12.

²⁶ *Op. cit.*, p. 161.

²⁷ *Loc. cit.*, p. 162.

²⁸ A 642, B 670, p. 530. Cfr. A 763, B 791, pp. 604-605; A 787, B 815, p. 619; A 792, B 820, p. 622; A 796-797, B 824-825, pp. 624-625.

²⁹ A 669, B 697, p. 547. Cfr. A 777, B 805, p. 613; A 796, B 824, p. 625.

³⁰ *Ibidem*, Cfr. A 797, B 825, p. 625.

así sus propios límites más señaladamente de lo que podría hacerlo sin esas ideas, con el mero uso de los principios del entendimiento»³¹.

Quienes sean de esta opinión pueden llegar a estimar que las aportaciones fundamentales de la *C. r. pura* quedan selladas con el «Apéndice a la dialéctica trascendental» y que el paso consiguiente, en el recorrido por el discurso del pensamiento kantiano, es la lectura de la *Crítica de la razón práctica*, persuadidos, tal vez, de que esa interpretación suya está acreditada por el propio Kant, el cual parece dar por finalizada la vista del juicio de la razón ante «un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas»³², al escribir las últimas líneas de «La dialéctica trascendental»

³¹ A 671, B 699, p. 548.

En otras secuencias del apartado «El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana», Kant, presentando «el resultado de toda la dialéctica trascendental» y determinando «el objetivo final de las ideas de la razón pura», hace estas interesantes matizaciones: A la razón pura, irremisiblemente obligada a ocuparse de sí, se le ofrecen «los conocimientos del entendimiento para ser unificados en el concepto de razón, es decir, para ser interrelacionados mediante un principio». Esa unidad de la razón propicia una unidad sistemática que sirve a la razón «subjettivamente, como una máxima que extienda su aplicación más allá de todo conocimiento empírico posible de objetos». El principio de esa unidad «es también objetivo, pero de modo indeterminado (*principium vagum*), no como principio constitutivo destinado a determinar cuál es el objeto directo de algo, sino como principio meramente regulador y como máxima destinados a fomentar y reforzar hasta lo infinito (indeterminado) el uso empírico de la razón, abriendo nuevos caminos desconocidos para el entendimiento, pero sin jamás oponerse con ello a las leyes de dicho uso empírico» (A 680, B 708, p. 553). Unidad, imposible de ser concebida por la razón si no es «dando un objeto a su idea, pero un objeto que ninguna experiencia puede darnos»; por lo que estamos en presencia de un ente de razón (=idea) inadmisibile «en términos absolutos y *en sí* como algo real, sino sólo como fundamento en sentido problemático (ya que ningún concepto del entendimiento nos permite llegar a él), con el fin de considerar todas las conexiones de las cosas del mundo sensible como si se basaran en ese ente de razón» (A 681, B 709, pp. 553-554). En definitiva, se afirma una idea desde la que «es posible ampliar esa unidad tan esencial a la razón y tan provechosa al entendimiento. En una palabra: esa cosa trascendental no es más que el esquema del principio regulador mediante el cual la razón, en lo que de ella depende, extiende la unidad sistemática más allá de toda experiencia» (A 681-682, B 709-710, p. 554).

Cfr. A 786, B 814, pp. 618-619; A 795, B 823, p. 624.

Sobre estos aspectos pueden consultarse: G.^a MORENTE, *La filosofía de Kant*, pp. 130-134; TORRETTI, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, pp. 463-476; TORREVEJANO, M., *Razón y metafísica en Kant*, Ed. Narcea, Madrid, 1982, pp. 48-52; MONTERO, F., *El uso regulador de la idea de «alma» en la «Crítica de la Razón Pura»*, en «Cuadernos de Filosofía y Ciencia», 4 (1983), pp. 153-160; RUBIO FERRERES, J. M.^a, *Idea, esquema e imaginación en Kant*, en «Pensamiento», vol. 40 (1984), pp. 297-316.

³² A XI-XII, p. 9.

Acerca del «paso consiguiente», Hartnack, por ejemplo, escribe, unas pocas líneas antes de poner punto final a su libro: «Para Kant, las aserciones metafísicas no tienen valor epistemológico. Pero aun cuando no tengamos derecho a suponer la existencia de objetos metafísicos, tampoco tenemos derecho a negarlos.

en estos términos: «Y dado que... la ilusión dialéctica no sólo es engañosa en lo que se refiere al juicio, sino que es, además, tentadora y natural —como lo será siempre— incluso en lo que toca al interés puesto en este juicio, me ha parecido aconsejable redactar detalladamente las actas de este proceso, por así decirlo, y archivarlas en la razón humana con el fin de prevenir errores de esta clase en el futuro»³³.

Cierto que, con el levantamiento del acta, se resuelve el contencioso entablado contra la razón; o, más correctamente dicho, contra el uso teórico de la razón, puesto que era la razón especulativa la que levantaba sospechas, como se desprende del siguiente párrafo de la «reseña» kantiana: «De acuerdo con nuestro plan, dejamos aquí a un lado las ideas prácticas y sólo consideramos la razón en su uso especulativo, y dentro de éste, restringiendo más todavía, en su uso transcendental»³⁴. Es más, en innegable mención a ella hablará de que, orgullosa de los vuelos logrados en las matemáticas, «la ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío»³⁵, cuya moraleja no es otra que el «convencimiento de que la razón, en su uso especulativo, nunca puede traspasar... el campo de la experiencia posible y que la verdadera finalidad de esta superior facultad cognoscitiva consiste en servirse de todos los métodos y de todos los principios de éstos con el único objeto de penetrar hasta lo más recóndito de la naturaleza, de acuerdo con todos los principios de unidad posibles —el más importante de los cuales es el de la unidad de fines—, pero sin rebasar nunca los límites de esa misma naturaleza, fuera de la cual no hay *para nosotros* más que espacio vacío»³⁶; por lo que, se lamenta Kant, «sin duda podríamos habernos ahorrado el fatigoso interrogatorio de todos los testigos dialécticos llamados por una razón trascendente en apoyo de sus pretensiones. En efecto, sabíamos de antemano y con plena seguridad que, si bien podían ser sinceras todas esas pretensiones, tenían que resultar absolutamente vanas por referirse a conocimientos que ningún hombre puede alcanzar»³⁷.

Una incompleta lectura tal de la *C. r. pura*, la que no tiene en cuenta la segunda parte de la misma, se asienta en una cuestionable imagen

Consecuentemente con este punto de vista, Kant piensa en su ética (en la *Crítica de la Razón Práctica*) que estamos capacitados para postular la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios» (*Op. cit.*, p. 163).

³³ A 703-704, B 731-732, pp. 566-567.

³⁴ A 329, B 386, p. 319.

³⁵ A 5, B 8-9, p. 46.

³⁶ A 703, B 731, p. 566. Cfr. A 768, B 796, p. 607.

³⁷ *Ibidem*. Cfr. A 786, B 814, p. 618.

de dicha obra, la que se inclina a verla como un tratado de teoría del conocimiento sin más, olvidando por consiguiente cualquier otro aspecto metafísico de ella e, incluso, llegando a negarle valor metafísico alguno, amparada en tres líneas del «Prefacio» de la segunda edición de la *Crítica* en las que Kant expresa su convencimiento de que «el primero y más importante asunto de la filosofía consiste, pues, en cortar, de una vez por todas, el perjudicial influjo de la metafísica taponando la fuente de los errores»³⁸. Recordemos tan sólo que esa metafísica errática es la metafísica reincidente «en el anticuado y carcomido *dogmatismo*» de que Kant habla al comienzo del «Prefacio» de la primera edición³⁹.

Esa imagen, a nuestro entender, no sólo está injustificadamente escorada, sino que también es infundada, puesto que una y otra cosas no son incompatibles, según ya pusiera de manifiesto García Morente, quien interpreta la gnoseología contenida en la primera *Crítica* como pórtico de la metafísica, es decir, como «lo que hay que saber, lo que hay que dilucidar de teoría del conocimiento antes de abordar el problema metafísico»⁴⁰, haciéndose eco de bastantes manifestaciones de Kant seme-

³⁸ B XXXI, p. 28. Cfr. A XIII, p. 10; A 795, B 823, p. 624.

³⁹ Cfr. A X, p. 8.

Vleeschauwer escribe al respecto que «no se puede negar que Kant criticó muchas cosas, incluyendo a la metafísica»; pasando a trazar, a renglón seguido, la trayectoria de «los dardos mordaces de su sarcasmo»: «El drama kantiano consiste precisamente en el doloroso deber de suprimir la metafísica wolfiana por amor a la metafísica eterna y en provecho de ella» (*Op. cit.*, p. 10). Cfr. B XXXVI-XXXVII, pp. 30-31. Véase también la obrita de TORREVEJANO antes citada, especialmente las pp. 37-40.

⁴⁰ G.^a MORENTE, M., y ZARAGÜETA, J., *Fundamentos de filosofía e Historia de los sistemas filosóficos*; Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 8.^a ed., 1979, p. 184. Cfr. KÖRNER, S., *Kant*, trad. I. ZAPATA, Ed. Alianza, Madrid, 2.^a ed., 1981, p. 17.

Por su parte, Torretti manifiesta que «Kant repite, ..., que la metafísica y la facultad del hombre para constituir la ciencia son el tema propio y primordial de su *Crítica*. No podemos ver en ella, pues, como han querido algunos autores, un tratado de gnoseología, una teoría general del conocimiento. Si a toda costa queremos encuadrarla en el sistema de la filosofía universitaria de alrededor de 1900, deberemos decir, a lo sumo, que se trata de una gnoseología especial, una teoría del conocimiento metafísico. El conocimiento empírico, nuestro saber acerca de las cosas ordinarias de la vida y los fenómenos, a veces extraordinarios, de la ciencia natural, no es, por sí mismo, tema de la investigación crítica de Kant. Antes bien, le servirá de piedra de toque en su fundamentación del controvertido conocimiento metafísico. Así es como, indirectamente, el conocimiento empírico llega a ser materia de las explicaciones de Kant: por cuanto éste justifica la metafísica en la medida en que guarda una relación necesaria con el conocimiento empírico. Pero estas explicaciones rara vez van más allá de lo requerido para el fin preciso que Kant tiene en vista; y por eso es que la *Crítica de la razón pura*, considerada como teoría general del conocimiento, tiene que parecernos muy incompleta, insuficiente y oscura» (*Op. cit.*, p. 24).

De igual manera piensa el profesor Rábade, quien, en su obra sobre la gnoseología de Kant, indica que, si la crítica de la facultad de conocer de que

jantes a las que siguen: «La crítica es la necesaria preparación previa para promover una metafísica rigurosa»⁴¹, en vista de que «lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica»⁴². Parafraseando a nuestro don Miguel de Unamuno: si es estéril gastar el tiempo preparando el proyecto, asimismo es poco prudente emprender la obra desconociendo los recursos disponibles. Y, a lo que se ve, Kant lo sabía bien.

No podemos, pues, hacer nuestra una lectura, en exceso epistemologizante y contra-metafísica, porque ni el espíritu de Kant ni la letra de su obra lo permiten. Veamos por qué:

Junto a la metáfora procesal, Kant gusta de echar mano de otro símil, ahora de índole arquitectónica⁴³: en efecto, compara su primera *Crítica* a la edificación —en principio, de una torre, que, luego, quedará reducida a una casa algo espaciosa y alta—, de la cual «en la doctrina trascendental de los elementos hemos efectuado un cálculo aproximado de los materiales de construcción, determinando la clase, altura y solidez del edificio para el que son suficientes»⁴⁴. Primera y urgente fase, sin duda, pero insuficiente, porque todavía resta a Kant la no menos indispensable tarea, *last but not least*, «de proyectar un edificio que corresponda a los materiales de que disponemos y que sea, a la vez, conforme a nuestras necesidades»⁴⁵. Proyecto al que están dedicadas las páginas de la «Doctrina trascendental del método», en ningún modo insignificante, por muy reducida y apresurada que nos resulte su redacción, pues en y con ella se logra «que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, *negativa*, pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con supri-

trata la *C. r. pura* surgió históricamente «como un intento de resolver la crisis de siglos que arrastraba la metafísica, es algo que, aunque ocupa parte no pequeña en la efectiva redacción de la obra, afecta muy poco al carácter primordialmente gnoseológico de la misma» (*Kant. Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la Razón Pura»*, Ed. Gredos, Madrid, 1969, p. 25). En conversación mantenida con él, me ha comentado que por «primordialmente» hay que entender «fundamentalmente» —del y por el que parten y surgen otros temas metafísicos—, nunca «exclusivamente».

⁴¹ B XXXVI, p. 30.

⁴² B XXIII, p. 23.

⁴³ Cfr. A 13, B 27, p. 59; A 832-851, B 860-879, pp. 647-658.

⁴⁴ A 707, B 735, p. 572. Cfr. A 768, B 796, p. 607; A 712, B 740, p. 574.

⁴⁵ *Ibidem*.

mirlo, sea realmente de tan *positiva* e importante utilidad. Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad. Aunque para esto la razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa, ha de estar asegurada contra la oposición de esta última, a fin de no caer en contradicción consigo misma»⁴⁶.

Convendría subrayar algunos puntos del texto que acabamos de transcribir: la «positividad» de la crítica de la razón teórica, la necesaria dimensión suprasensible de la razón práctica, el inevitable e imprescindible acuerdo de la razón consigo misma. Ello indica que en el ánimo de Kant, si no antes, con total seguridad hacia 1787, las cuestiones insalvables hasta entonces de la razón humana, que le han obligado a andar a tientas durante tanto tiempo, han encontrado el seguro camino de su solución: la crítica ha permitido establecer una «paz perpetua»⁴⁷ de y para la razón, constatable en una armonía tal entre sus usos que posibilita la no interferencia en sus ámbitos respectivos. Esto nos permite asegurar que Kant, en la *C. r. pura*, tiene perfilado ya el sistema completo de la razón, la cual atraviesa la obra entera, a modo de hilo conductor, en cuyos extremos se vislumbra la metafísica, mejor dicho, la suerte de la metafísica, objetivo básico de la labor crítica kantiana. Que éste es el propósito que Kant abriga en su espíritu parece no poder cuestionarse por lo que nuestro pensador manifiesta reiteradamente en su obra. Valgan como botones de muestra aquel texto en el que, tras poner en claro qué entiende por «*crítica de la razón pura*», precisa que «se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios»⁴⁸, y aquel otro en el que habla de la suerte de la metafísica, escribiendo: «Si, mediante la presente crítica, la metafísica se inserta en el camino seguro de la ciencia, puede abarcar perfectamente todo el campo de los conocimientos que le pertenecen; con ello terminaría su obra y la dejaría, para uso de la posteridad, como patrimonio al que nada podría

⁴⁶ B XXV, pp. 24-25. Cfr. A 712, B 740, p. 574.

⁴⁷ Cfr. A 752, B 780, p. 598; A 777, B 805, p. 613.

⁴⁸ A XII, p. 9. Cfr. B 19, p. 54.

Vleeschauwer ha apuntado con acierto que «la *Crítica* preveía una progresión en tres etapas, todas teóricas: criticismo, filosofía trascendental y metafísica... La identidad entre la filosofía trascendental y la metafísica parece haber sido la última palabra de Kant en esta cuestión arquitectónica» (*La evolución del pensamiento kantiano*, pp. 192-193).

añadirse, ya que sólo se ocupa de principios y de las limitaciones de su uso, limitaciones que vienen determinadas por esos mismos principios»⁴⁹.

Asegurada la posibilidad de la metafísica, como lo exigía la misma razón, Kant se resiste a esperar otra posterior publicación suya para comunicarlo al público. De que dicha notificación se produce en la propia *C. r. pura* buen indicio es la secuencia que figura a la cabeza de este trabajo: en efecto, la *libertad*, el *alma* y *Dios* son aceptados por la razón a instancias de su uso práctico; es decir, «después de haber negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible»⁵⁰, haberse visto obligada la razón por ella misma «a abandonar sus exageradas pretensiones en su uso especulativo y a retirarse a su terreno propio, a los principios prácticos»⁵¹ y, básicamente, «porque la crítica trascendental, que me ha revelado todo cuanto la razón pura almacena, me ha convencido de que, del mismo modo que ésta es del todo insuficiente para efectuar afirmaciones a este respecto, tampoco posee —menos todavía— conocimientos que le permitan efectuar negaciones acerca de tales asuntos»⁵².

Lo sucedido, pues, en las tres primeras partes de la *Crítica* inaugural podemos resumirlo como sigue: conocidas, en la «Estética» y en la «Analítica», las condiciones del conocer objetivo —espacio, tiempo, categorías—, la «Dialéctica» se encargará de evidenciar que la metafísica es imposible mientras pretenda, por la vía teórica, alcanzar las cosas-en-sí, «noumenos», pues lo más que podemos llegar a conocer objetivamente son «fenómenos», objetos que dicen necesaria relación a su(b)-jetos, o, si se nos permite la expresión, «'apareceres' objetuales» de «'representaciones' subjetuales». Por consiguiente, la metafísica, que «procede inicialmente de forma *dogmática*, es decir, emprende confiadamente la realización de una tarea tan ingente sin analizar de antemano la

⁴⁹ B XXIII-XXIV, p. 24. Cfr. XVIII-XIX, p. 21.

Zubiri lo ha expresado atinadamente: «Kant tuvo la convicción inmovible de que la filosofía es metafísica, y de que la metafísica ha de ser una ciencia estricta y rigurosa. Y la única manera posible de constituir la metafísica como ciencia es hacer de ella una ciencia de los principios supremos de la razón considerada como principio de la inteligibilidad de las cosas para mí» (*Cinco lecciones de filosofía*, p. 110).

⁵⁰ B XXI, p. 22.

⁵¹ A 794, B 822, p. 623. Cfr. A 796, B 824, pp. 624-625.

⁵² A 753, B 781, p. 599: «tales asuntos» son, según leemos unas líneas antes, «libertad de la voluntad humana, ... esperanza de una vida futura, ... Dios» (p. 598). Cfr. A 772, B 800, p. 610.

Vid. TORRETTI, *Op. cit.*, p. 541.

capacidad o incapacidad para llevarla a cabo»⁵³, se ve forzada a admitir que «la finalidad propia de la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas: *Dios, libertad e inmortalidad*»⁵⁴. Ideas, con un sentido bastante semejante al que les diera Platón⁵⁵, de las que Kant, tras

⁵³ B 7, p. 45.

⁵⁴ Nota a pie de página, añadida en B 395, p. 325.

Valdrá la pena recordar algunos pasajes de los momentos en que Kant da cuenta por extenso de la apostilla que acabamos de recoger. Respecto de la «libertad» comenta: «Por libertad, en sentido cosmológico, entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado. No se trata, pues, de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente. La libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma posibilidad de toda experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa. Consiguientemente, la misma causalidad de la causa, la cual ha *sucedido* o *nacido a su vez*, tiene que poseer por su parte una nueva causa. De esta forma, toda la esfera de la experiencia se convierte, por mucho que se extienda, en un conjunto de mera naturaleza. Ahora bien, como no es posible obtener de este modo una totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal» (A 533, B 561, pp. 463-464. Cfr. A 446-448, B 474-476, pp. 408-410; A 557-558, B 585-586, p. 479).

En relación con el «alma» escribe: «El primer objeto de semejante idea soy yo mismo, considerado como simple naturaleza pensante (alma). Si quiero averiguar cuáles son las propiedades con que existe en sí un ser pensante, tengo que interrogar a la experiencia; ni siquiera puedo aplicar a este objeto ninguna de las categorías si no se me da su esquema en la intuición sensible. Pero así jamás obtengo la unidad sistemática de todos los fenómenos del sentido interno. Por ello la razón, en vez de tomar el concepto empírico (de lo que el alma es realmente), que es incapaz de llevarnos lejos, toma el de la unidad empírica de todo el pensar y, concibiendo esta unidad como incondicionada y originaria, la convierte en el concepto de razón (idea) de una sustancia simple que es inmutable en sí misma (personalmente idéntica) y que se halla asociada a otras cosas reales fuera de ella; en una palabra, la convierte en la idea de una inteligencia simple e independiente» (A 682, B 710, p. 554. Cfr. A 771-772, B 799-800, pp. 609-610).

Sobre «Dios» afirma: «En su sentido más estricto, el concepto trascendental de Dios —único concepto determinado que de Dios nos ofrece la razón especulativa— es, pues, *deísta*. Es decir, la razón no indica siquiera la validez objetiva de este concepto, sino que simplemente nos da la idea de algo que sirve de base a la suprema y necesaria unidad de toda realidad empírica y que sólo podemos representarnos por analogía con una sustancia real que sea, conforme a las leyes de la razón, la causa de todas las cosas. Así es como se nos presenta ese algo si queremos concebirlo como un ser particular y no preferimos, contentándonos con la mera idea del principio regulador, dejar a un lado, como algo fuera del alcance del entendimiento, la completud de todas las condiciones del pensar. Ahora bien, este dejar a un lado es incompatible con el objetivo de una unidad perfectamente sistemática de nuestro conocimiento, unidad a la que la razón no pone límite alguno» (A 675, B 703, p. 550. Cfr. A 580, B 608, pp. 492-493; A 685-686, B 713-714, p. 556).

⁵⁵ Cfr. A 313-319, B 370-375, pp. 310-313.

Vid. G.^a MORENTE, *La filosofía de Kant*, pp. 117-118.

identificarlas con los conceptos de la razón⁵⁶, hace la siguiente presentación: «Entiendo por "idea" un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, *ideas trascendentales*. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. Son, por fin, trascendentes y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental»⁵⁷. Prácticamente al comienzo de la sección a la que corresponde el texto que acabamos de leer, ya su autor había escrito que «el concepto trascendental de la razón no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado»⁵⁸.

Recogiendo los mensajes de los fragmentos precedentes, lo que Kant viene a decirnos es que los conceptos trascendentales de la razón son síntesis totalitarias que la razón idea, de manera natural, al tratar de buscar lo incondicionado: llevada por su afán de alcanzar la unidad de la razón, se desentiende de la asintótica e infinita cadena de objetos condicionantes y condicionados, requerida para intentar conocer lo incondicionado en el área de nuestra experiencia, e inventa las ideas, totalidades sintéticas de la serie de condiciones del conocimiento objetivo, sobre las que la razón realiza la pirueta de la ilusión trascendental de la metafísica⁵⁹.

Ahora bien, si el descubrimiento del modo de gestarse las ideas significa que la metafísica ha de renunciar a sus desmesuradas pretensiones de tener objetos de conocimiento teórico en el terreno de lo suprasensible, por la ilegitimidad con que la razón actúa en ese terreno,

⁵⁶ Cfr. A 320-321, B 377-378, pp. 314-315.

Vid. TORREVEJANO, *Razón y metafísica en Kant*, pp. 44-48.

⁵⁷ A 327, B 383-384, p. 318.

⁵⁸ A 322, B 379, p. 315.

Cfr. RUBIO FERRERES, *Idea, esquema e imaginación en Kant*, pp. 298-303 en especial.

⁵⁹ Cfr. A 293-332, B 349-398, pp. 297-321; A 797, B 825, p. 625.

no puede negarse por ello el fortalecimiento y el certificado de garantía que la metafísica ha recibido de la investigación efectuada en «La dialéctica trascendental» de la *C. r. pura*, pues, junto a la crítica de la metafísica dogmática, en ella está presente también la «apertura y salvaguarda de un saber metafísico en tanto que saber práctico-dogmático»⁶⁰; es decir, se critica el proceder de la razón, inevitablemente casi abocada a esas «ideas trascendentales», por cuanto tales «ideas representan el afán de totalidad que excita a la consciencia a no saciarse nunca de conocimiento y de perfección moral y, como tales, dirigen y regulan los esfuerzos del espíritu humano en su marcha metódica de fenómeno a fenómeno»⁶¹, a la vez que se deja el paso libre a la metafísica, más creída que sabida⁶², logrando así «una concepción positiva de lo suprasensible, que, sin embargo, no pretende ser una teoría científica, sino una representación válida sólo en el terreno moral»⁶³. Viene esto a significar que, sometiendo al tribunal de la razón las aspiraciones de ella misma en el ámbito de la metafísica, ésta sale fortalecida, ya que, «condenando a la metafísica trascendente y dogmática, el criticismo salva la parte verdaderamente científica de la metafísica»⁶⁴. Para expresarlo con otras palabras, diremos que si, a la altura de la *doctrina elemental*, la metafísica es imposible, porque el uso especulativo de la razón se ha visto incapacitado para alcanzar su meta, es claro asimismo que la metafísica, como se verá en la *doctrina del método*, no es totalmente imposible, pues tampoco el uso teórico de la razón podrá invalidar lo que la razón obtenga en su uso práctico⁶⁵. Merece transcribir por entero el

⁶⁰ TORREVEJANO, *Op. cit.*, p. 16.

⁶¹ G.^a MORENTE, *Op. cit.*, p. 118.

⁶² En B XXX, p. 27, escribe Kant: «Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad.»

Cfr. A 820-831, B 848-859, pp. 639-645.

⁶³ TORRETTI, *op. cit.*, p. 542.

⁶⁴ VLEESCHAUWER, *op. cit.*, p. 104. Como advierte este mismo autor, ello obliga al propio Kant a redactar de nuevo algunas páginas de la *Crítica*, el prefacio en concreto, porque, si «en 1781 Kant había expuesto con fuerza que la utilidad del criticismo era negativa, es decir, que residía en una perfecta adecuación de la razón a la experiencia..., en 1787, aunque manteniendo en un nuevo prefacio esta utilidad negativa, Kant le añade una doble utilidad positiva: a saber, que el criticismo es la condición absoluta de la metafísica moral y la condición de la metafísica de la naturaleza» (*loc. cit.*, pp. 103-104).

⁶⁵ Cerca del final de la «Dialéctica» Kant había ofrecido los motivos por los que había de ser así: la diferencia entre los conocimientos teórico y práctico así como la distinción entre las posiciones/afirmaciones de sus objetos respectivos: cfr. A 633-634, B 661-662, pp. 525-526.

texto en que Kant nos lo advierte: «Todas las proposiciones sintéticas formuladas a partir de la razón pura poseen en sí la peculiaridad siguiente: aunque el que afirma la realidad de ciertas ideas nunca sabe lo suficiente para dar certeza a su proposición, tampoco el adversario cuenta con recursos suficientes para sostener lo contrario. Esta igualdad de suerte concedida por la razón humana no favorece a ninguna de las dos partes en el conocimiento especulativo, lo cual constituye la palestra de una contienda sin posibilidad de avenencia. Pero después veremos que, en lo que al *uso práctico* se refiere, la razón tiene derecho a postular algo que de ningún modo podría suponer en el terreno de la mera especulación sin argumentos suficientes. En efecto, aunque todas estas suposiciones van en contra de la perfección de la especulación, el interés práctico de la razón no se preocupa de ella. En el terreno práctico tiene una posesión cuya legitimidad es incapaz de demostrar y que, de hecho, no podría probar. Es, por tanto, el adversario el que tiene que presentar pruebas. Pero, como éste, a la hora de demostrar el no-ser del objeto puesto en duda, sabe tan poco como el que afirma su realidad, queda evidente la ventaja del que sostiene algo como supuesto necesario desde un punto de vista práctico (*melior est conditio possidentis*)»⁶⁶.

El «después veremos» que aparece en esas líneas no va a exigir esperar mucho para comprobar lo que en ellas se sostiene, pues, inmediatamente luego, «El canon de la razón pura» nos lo mostrará. En él —importa subrayar esto— anticipa Kant, en boceto, lo que constituirá su doctrina ética, cuya exposición debe tomar por base, como es sobradamente sabido, su *Crítica de la razón práctica*, incluyendo la previa *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tendente a esclarecer los fundamentos de lo moral, y la posterior *Metafísica de las costumbres*, que atiende a la ética especial de las virtudes y del derecho. Podemos, por consiguiente, hablar de un capítulo de ética en la *C. r. pura*, no siendo impropio pensar que su autor quisiera dar a entender con ello que la doctrina moral es parte de su metafísica, de la filosofía trascendental⁶⁷. También nosotros, como Vleeschauwer, pensamos que, si «la *Crítica* teórica se había presentado como la única introducción crítico-propedeútica al sistema completo de la metafísica /./, implicaba ella misma expresamente un paso al orden práctico y deducía el con-

⁶⁶ A 776-777, B 804-805, pp. 612-613.

⁶⁷ Cfr. A 841-842, B 869-870, pp. 652-653.

cepto fundamental de la libertad»⁶⁸. Acceso a lo práctico que figura en las mismas páginas finales de esa obra «teórica». Pasemos entonces a ocuparnos del antepenúltimo capítulo de la primera *Crítica* kantiana.

En él Kant, tras reconocer lo «humillante», y al mismo tiempo tranquilizador, que resulta para la propia razón el fracaso en la búsqueda especulativa de objetos meta-físicos y expresar su confianza en la posibilidad de ver satisfechos «los afanes de la razón», definirá «canon» como «el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas»⁶⁹, para, después, proceder a delimitar, en primer lugar, el ámbito de «El canon de la razón pura», no otro que el práctico, pues, «de haber un uso correcto de la razón pura, caso en el que tiene que haber también un canon de la misma, éste no se referirá al uso especulativo de la razón, sino que será un canon de su *uso práctico*, uso que vamos a examinar ahora»⁷⁰, y a precisar, seguidamente, la tarea que le ocupará en lo que sigue, consistente en preguntar por «El objetivo final del uso puro de nuestra razón», cuya respuesta formula en estos términos: «La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En relación con los tres, el interés meramente especulativo de la razón es mínimo»⁷¹.

No nos dejemos llevar por la primera impresión que la lectura de ese último párrafo nos pudiera dar, según la cual Kant se ha limitado a repetir algo de lo que ya estábamos enterados, el anhelo de la razón por garantizar la metafísica como un «saber» teórico sobre sus objetos tradicionales; hay algo más: el poco interés especulativo por esos «tres objetos» o, para decirlo de otro modo, su sola importancia en el uso práctico de la razón. Oigamos las nítidas manifestaciones del propio Kant que registran lo que acabamos de señalar: «Así, pues, en el estudio que llamamos filosofía pura todos los preparativos se encaminan, de hecho, a los tres problemas mencionados. Estos poseen, a su vez, su propia finalidad remota, a saber: *qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro. Dado que esto sólo afecta a nuestra conducta en relación con el fin supremo, el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 117.

⁶⁹ A 796, B 824, p. 625.

⁷⁰ A 797, B 825, p. 625. Cfr. A 800, B 828, p. 627.

⁷¹ A 798, B 826, p. 626.

razón no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral»⁷². Estamos lejos de la contemplación «ideal» de la libertad, el alma y Dios; bien al contrario, nos encontramos próximos a su consideración como supuestos de la vida moral: en efecto, el conjunto de principios *a priori* que regulan el uso de la razón pura, su «canon», han de orientar a esa razón a su objetivo último, que es precisamente la aprehensión de la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, postulados fundamentales de la moral y objetos fundamentantes de la metafísica. De ello ya Kant nos había hecho la advertencia en la sección de la «Dialéctica» dedicada a «Las ideas trascendentales», justamente cuando nos previene de que, «aunque tengamos que afirmar que los conceptos trascendentales *son sólo ideas*, no debemos considerarlos superfluos ni carentes de valor. En efecto, si bien es cierto que no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos, en el fondo pueden servir, de forma imperceptible, de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento. Aparte de que tal vez posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón. Sobre todo esto hay que esperar posteriores aclaraciones»⁷³.

Llegados aquí, creemos que no hará falta insistir más para dejar constancia de que hacia la libertad, el alma y Dios como postulados de la razón práctica está encaminada la *C. r. pura*, desde su mismo inicio. Acudamos, pues, a recoger, en las secciones de «El canon de la razón pura», esas «posteriores aclaraciones», prometidas hacia la mitad de la obra, tratando de averiguar si «esa misma razón pura no puede brindar-

⁷² A 800-801, B 828-829, p. 627.

En el «Prólogo» de 1787 Kant admite la posibilidad de «pensar» con las categorías lo suprasensible, sin «conocer»-lo, al anotar que «el *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico» (B XXVI, nota, p. 25). Cfr. VLEESCHAUWER, *op. cit.*, p. 104).

⁷³ A 329, B 385-386, p. 317.

nos, desde el punto de vista de su interés práctico, aquello que nos niega en relación con su interés especulativo»⁷⁴.

Primero, la libertad. Pocas, aunque capitales, son las líneas que a ella dedica Kant en esas páginas. Una vez hechas las advertencias de que va a prescindir del sentido trascendental del concepto de libertad y de que para nada interesa, en el terreno práctico, si la razón, al determinar una decisión nuestra, no está determinada a su vez por influencias ajenas, con lo que el acto consiguiente sería consecuencia de causas superiores más remotas —cuestiones a las que retira su atención, al tenerlas por «puramente especulativas»—, sostendrá que la razón también dicta imperativos, «*leyes* objetivas de la *libertad*» las llama el pensador prusiano⁷⁵, permitiendo que nuestra conducta sea determinada aun en contra de los impulsos sensuales inmediatos, «puesto que la voluntad humana no sólo es determinada por lo que estimula o afecta directamente a los sentidos, sino que poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechoso o perjudicial»⁷⁶. Circunstancia que, en otro lugar de la *Crítica*, había sido definida como libertad práctica⁷⁷ y de la que la simple experiencia demuestra su existencia, ya que, apunta el filósofo de la hoy Kaliningrado en más de una ocasión, «a través de la experiencia reconocemos, pues, la libertad práctica como una de las causas naturales, es decir, como una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad»⁷⁸. Libertad exigida por la conciencia moral y necesaria para la práctica ética, pues «'práctico' es todo lo que es posible mediante la libertad»⁷⁹.

⁷⁴ A 804, B 832, p. 630.

⁷⁵ A 802, B 830, p. 628.

Más adelante, presentará su supuesto siguiente: «Existen realmente leyes morales puras que determinan enteramente *a priori* (con independencia de motivos empíricos, esto es, de la felicidad) lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad de un ser racional en general; esas leyes prescriben en *términos absolutos* (no meramente hipotéticos o bajo la suposición de otros fines empíricos); tales leyes son, por tanto, necesarias en todos los aspectos. Este supuesto puedo asumirlo razonablemente, no sólo acudiendo a las demostraciones de los moralistas más ilustrados, sino al juicio ético de todo hombre que quiera concebir esa ley con claridad» (A 807, B 835, p. 631).

⁷⁶ A 802, B 830, p. 628.

⁷⁷ «En su sentido práctico, la *libertad* es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad» (A 534, B 562, p. 464).

⁷⁸ A 803, B 831, p. 629.

Vid. KÖRNER, *Kant*, p. 139 y ss.

⁷⁹ A 800, B 828, p. 627.

Al respecto, se leerá con provecho el trabajo de RODRÍGUEZ G.^a, R., *La liber-*

Obtenida de este modo, por la conciencia de la libertad más que otra cosa⁸⁰, la realidad de la libertad, Kant otorga validez objetiva, para el uso práctico de la razón, a las ideas de la inmortalidad y Dios⁸¹; es decir, estas ideas dejan de ser «trascendentes y regulativas» para convertirse en «inmanentes y constructivas» del objeto de la razón práctica⁸², el sumo bien. Queda, pues, la libertad vinculada con la existencia de Dios y la inmortalidad del alma a través de la idea del sumo bien, sólo posible en un *mundo moral*, orbe «conforme a todas las leyes éticas (como *puede* serlo gracias a la *libertad* de los seres racionales y como *debe* serlo en virtud de las leyes necesarias de la *moralidad*)»⁸³, encuadrado en la cuestión de «¿qué puedo esperar?», o, más exactamente, «¿qué puedo esperar si hago lo que debo?»⁸⁴ y consistente en la felicidad, en cuanto participada y merecida, «pues es la felicidad en exacta proporción con aquella moralidad de los seres racionales gracias a la cual éstos se hacen dignos de la primera lo que constituye el bien supremo de un mundo en el que debemos movernos en total conformidad con los preceptos de la razón pura práctica»⁸⁵.

tad práctica. Un problema de la «Crítica de la razón pura», en «Aporía», 11 (1981), pp. 55-71.

⁸⁰ Cfr. A 546-547, B 574-575, p. 472: «Pero el hombre, que, por lo demás, no conoce la naturaleza entera más que a través de los sentidos, se conoce también a sí mismo a través de la simple apercepción, y ello mediante actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos. El hombre es, pues, Fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible...»

⁸¹ Se me permitirá una nueva excepción a mi atencencia exclusiva a las páginas de la *C. r. pura* para mostrar la profunda convicción de Kant sobre lo que hemos señalado, pues, en el parágrafo 91 de la *Crítica del juicio*, escribe: «Sigue, sin embargo, siendo muy notable en esto que de las tres ideas de la razón: *Dios, libertad e inmortalidad*, la de la libertad es el único concepto de lo suprasensible que demuestra su realidad objetiva en la naturaleza (por medio de la causalidad que se piensa en ese concepto), mediante su efecto posible en la misma, y precisamente por eso hace posible el enlace de las otras dos con la naturaleza y de todas las tres, empero, juntas en una religión; es notable también que nosotros, por tanto, tenemos un principio en nosotros que puede determinar la idea de lo suprasensible en nosotros, y por ello también la del mismo fuera de nosotros, para un conocimiento, aunque sólo posible en el sentido práctico, cosa de la cual la mera filosofía especulativa (que también podía dar de la libertad sólo un concepto negativo) debió desesperar, por tanto, el concepto de la libertad (como concepto fundamental de todas las leyes incondicionales prácticas) puede ensanchar la razón por encima de aquellos límites dentro de los cuales todo concepto (teórico) de la naturaleza debía permanecer encerrado sin esperanza» (KANT, M., *Crítica del juicio*, trad. M. G.^a MORENTE, Ed. Nacional, México, 1975, pp. 681-682).

⁸² Cfr. A 295-296, B 352-353, p. 299; A 643, B 671, p. 531; A 845-846, B 873-874, p. 655; A 509, B 537, p. 449.

⁸³ A 808, B 836, p. 632.

⁸⁴ A 805, B 833, p. 630.

⁸⁵ A 814, B 842, p. 635. Cfr. A 800, B 828, p. 627.

Acabamos de asistir al establecimiento de la indefectible interconexión de moralidad, bien supremo y felicidad, dependientes de la necesaria existencia de la libertad y que exigen asimismo las existencias de Dios y de la vida futura, «dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone»⁸⁶. Difícilmente podría mantenerse el hecho de la moral sin el postulado de la libertad; pero de igual manera carecería de soporte esa dimensión moral del ser humano sin los postulados de un alma inmortal, capaz de alcanzar el bien supremo en una vida futura, y de un Dios, identificado con el *ideal del bien supremo*, ya que, «prescindiendo de Dios y de un mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural de todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente»⁸⁷.

Una breve observación final, para concluir: Comenzábamos estas páginas haciendo referencia al empeño de Kant por hacer de su filosofar la versión escrita de la natural unidad sistemática de la razón. Conocemos la imposibilidad de alcanzarla mediante su uso teórico, al igual que sabemos de su logro por la razón práctica. Es el propio pensador de Königsberg quien se encarga de dejar constancia de ello, al escribir: «Tiene que poder haber, pues, un tipo peculiar de unidad sistemática, a saber, la unidad moral... En consecuencia, los principios de la razón pura poseen realidad, objetiva en su uso práctico, pero especialmente en su uso moral»⁸⁸. No ha de chocarnos, por consiguiente, que una obra dedicada a la «crítica de la razón pura» incluya, si bien germinalmente, cómo es posible y se consigue la solución a una serie de cuestiones por las que la razón humana se ve envuelta en continuas e ineludibles polémicas.

JOSÉ A. MARTÍNEZ MARTÍNEZ

I. B. Mixto de S. Lorenzo
de El Escorial (Madrid)

I. B. Mixto.
Carretera de Guadarrama, s/n.
28200 S. Lorenzo de El Escorial (Madrid).

⁸⁶ A 811, B 839, p. 634.

Acerca de lo problemático del fundamento de la moral kantiana, puede consultarse el artículo de RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *El bien supremo y sus postulados*, en «Revista de Filosofía», VII (enero-junio, 1984), pp. 87-118.

⁸⁷ A 813, B 841, p. 635.

⁸⁸ A 807-808, B 835-836, pp. 631-632.

RAZON SUFICIENTE Y EXISTENCIA DE DIOS

Introducción a una problemática leibniziana

RESUMEN: Leibniz aborda la cuestión de la comprensión racional del problema de Dios desde una perspectiva original: el principio de Razón Suficiente. En primer lugar, se muestra que sólo una interpretación lógico-ontológica de este principio corresponde al planteamiento de Leibniz (frente a interpretaciones un tanto reduccionistas como las de Couturat, Russell o Heidegger). Leibniz se pregunta radicalmente por la razón de la totalidad: ¿por qué hay algo y no nada? (por ello no plantea ningún regreso infinito al estilo de la prueba cosmológica tradicional) y desemboca en la necesidad de un ser razón de sí, supuesta la universalidad del Principio de Razón Suficiente.

1. INTERÉS Y OBJETIVOS DEL TRABAJO

No cabe duda de que los dos temas que me propongo examinar, siquiera sea someramente, son de importancia capital para comprender adecuadamente la filosofía de Leibniz. Prueba de ello es que ambos temas están presentes explícitamente a lo largo de toda la obra de nuestro autor. Así, respecto al tema de la Razón suficiente, aparece ya formulado en su obra de juventud *Theoria motus abstracti*, del año 1671, en un contexto en el que discute cuestiones de Geometría¹. Encontramos esta cuestión hasta el año 1716, en la *Quinta respuesta a Clarke*, o en una carta escrita a la Princesa de Gales, escritos ambos algunos meses antes de su muerte². En cuanto al problema de la existencia de Dios, atraviesa igualmente toda su obra filosófica desde *De arte combinatoria*, del año 1666, hasta las obras más postreras, como la misma *Quinta respuesta a Clarke*³.

Pero no tiene nuestro problema un interés exclusivamente histórico. Significativo es el hecho de que autores tan dispares como Feuerbach, B. Russell o M. Heidegger hayan dedicado alguna de sus obras al estudio de la Filosofía leibniziana⁴. Hoy ambos temas siguen en boga. Sobre

¹ LEIBNIZ, G. W., *Theoria motus abstracti*, 1671, Ed. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften* (=G.P.), IV, 232.

² *Leibniz'fünftes Schreiben*, 1716, G.P., VII, 419 y 379.

³ *De arte combinatoria*, 1666, G. P., IV, 32-33, y *Leibniz'fünftes Schreiben*, 1716, G.P., VII, 419.

⁴ FEUERBACH, L., *Darstellung, Entwicklung und Kritik der leibnitzschen Philosophie*, Ansbach, 1837; RUSSELL, B., *A critical Exposition of the Philosophy*

el Principio de Razón Suficiente y la cuestión del fundamento, importante es la polémica suscitada en Alemania entre H. Albert y K. O. Apel⁵. En lo que concierne a la existencia de Dios resulta relevante el hecho de que en el debate habido al respecto entre B. Russell y F. Copleston en el año 1948, uno de los tres argumentos que propone este último para hacer inteligible la existencia de Dios es precisamente el de la contingencia de Leibniz, basado en el Principio de Razón Suficiente⁶.

Tiene sentido, pues, ocuparse de la problemática que propongo, ya sea para defender una postura u otra. La discusión sobre estos dos temas no está, ni mucho menos, acabada. En el presente trabajo me limitaré a analizar cuál es exactamente el contenido del Principio de Razón Suficiente, según lo formula Leibniz, y cuáles son las consecuencias que deriva respecto al argumento de la contingencia que él propone. Quede la valoración del alcance actual del argumento como objetivo para futuros trabajos.

2. EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE Y SUS INTERPRETACIONES

Lo primero que se observa respecto al Principio de Razón Suficiente en Leibniz es la diversidad de formulaciones que recibe. Esto apunta posiblemente a una paralela diversidad de contenidos, que explicaría a su vez las múltiples interpretaciones de que ha sido objeto.

La increíble prolijidad leibniziana, y el hecho de que nuestro autor no escribiera un tratado sistemático donde expusiera sus principales doctrinas, dan lugar a que las más diversas interpretaciones hallen su justificación en los textos de Leibniz. Sin embargo, cada una de ellas resulta

of Leibniz, Cambridge, 1900 (trad. cast. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires); HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, G. Neske, Pfullingen, 1957 (trad. cast. parcial Ed. Narcea, Madrid, 197).

⁵ Sobre esta polémica puede verse una somera exposición en CORTINA, A., *¿Es posible una fundamentación filosófica de los juicios morales?* Pensamiento, vol. 40, 1984, 55-76, y *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985; puede leerse directamente la polémica en APEL, K. O., *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des «kritischen Rationalismus»*, en Kanitscheider (ed.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, pp. 55-82 (trad. cast., «El problema de la fundamentación filosófica última a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje, Dianoia, XXI, 1975, 140-173; y ALBERT, H., *Transzendente Träumereien*, Hamburg, 1975.

⁶ La versión castellana de la discusión fue publicada por Rev. Teorema, *Debate sobre la existencia de Dios*, núm. 30, Valencia. 1978.

parcial comparada con la totalidad del conjunto. Leibniz es un pensador de tal envergadura que probablemente aún no se le haya hecho justicia. Especialmente en España resulta asombroso comprobar lo poco que se ha escrito sobre él. Apenas hay media docena de obras dedicadas exclusivamente a la exposición y/o crítica de su Filosofía⁷. Además, algún artículo, alguna introducción a sus obras, en su mayoría aún inéditas en castellano, y alguna obra compartida con algún otro autor. Este hecho constituye un reto.

Pues bien, entre los distintos intérpretes existe un acuerdo casi unánime en atribuir un papel decisivo al Principio de Razón Suficiente como elemento clave de toda su Filosofía. Tal es el caso de O. Saame, que intenta mostrar, en su obra *Der Satz vom Grund bei Leibniz*⁸, cómo todas las doctrinas más importantes de Leibniz se pueden derivar de este principio; también M. Heidegger lo describe como uno de los principios supremos de Leibniz, y el que «marca nada menos que la impronta más profunda y, al mismo tiempo, más secreta, de la época de la historia que llamamos “modernidad”»⁹; en este principio se basa en última instancia, en opinión de Heidegger, toda la técnica moderna, en la medida en que representa una racionalidad calculadora, una llamada a la perfección, al cálculo exhaustivo, a la completa fundamentación.

Asimismo, L. Couturat afirma que «Leibniz a résumé lui-même toute sa métaphysique en la déduisant du principe de raison»¹⁰. Incluso el mismo Leibniz habla en ocasiones del Principio de Razón Suficiente como principio supremo de la razón, y llega a decir que su no uso ha motivado que la Metafísica no haya avanzado históricamente: «... ese gran principio de la necesidad de una razón suficiente para todo acontecimiento, cuya transgresión destruiría la mejor parte de toda la Filosofía... Hay que reconocer que ese gran principio, aunque haya sido reconocido, no ha sido suficientemente empleado y ésta es en buena parte la razón por la que hasta ahora la Filosofía primera ha sido tan poco fecunda y tan poco demostrativa»¹¹.

⁷ Estas obras son las de XIRAU, J. (1921), SORIANO GAMAZO, J. (1966), ORTEGA Y GASSET, J. (1958), PÉREZ DE LABORDA, A. (1977 y 1981), ECHEVERRÍA, J. (1981), y MURILLO, I. (1984). Para completar este aspecto puede consultarse GUILLÉN VERA, T., *Publicaciones sobre Leibniz en revistas españolas desde 1970 a 1984*, Rev. Azafes, Salamanca, 1985, p. 377-414.

⁸ SAAME, O., *Der Satz vom Grund bei Leibniz*, H. Krach Verlag, Mainz, 1961.

⁹ HEIDEGGER, M., *op. cit.*, 78.

¹⁰ COUTURAT, L., *Sur la métaphysique de Leibniz*, Revue de Metaphysique et de Morale, 1902, t. X, p. 1.

¹¹ LEIBNIZ, G. W., G.P., VII, 393 (trad. cast. E. RADA, *La polémica Leibniz-Clarke*, Taurus, Madrid, 1980, p. 104).

Es evidente que nuestro principio ocupa un lugar privilegiado en el contexto de la Filosofía leibniziana, sea cual sea la interpretación que del mismo se haga.

Pasemos a ello. Las interpretaciones que se han hecho del Principio de Razón Suficiente van en tres líneas, a saber:

A) *Interpretación lógica*

Esta interpretación se puede apoyar en un gran número de textos leibnizianos del tipo siguiente: «El principio fundamental del raciocinio es: nada hay sin razón, es decir, explicada la cosa más prolijamente, no hay ninguna verdad a la que no sustente una razón. La razón de una verdad consiste en el nexo del predicado con el sujeto, esto es, en que el predicado está incluido en el sujeto, ya sea manifiestamente... ya sea encubiertamente»¹².

Textos de este tipo han dado lugar, con toda razón, a que se interpretara el Principio de Razón en términos exclusivamente lógicos, pues es el mismo Leibniz el primero en hacerlo a veces. En esta línea van las interpretaciones, principalmente de L. Couturat y B. Russell.

El primero, basándose en el opúsculo *Primae veritates*, publicado por él mismo, y en un esfuerzo grande por interpretar a Leibniz de modo coherente, defiende que «ce principe signifie, exactament, que, dans toute proposition vraie, le predicat est contenu dans le sujet; par suite, que toute verité doit pouvoir se demontrer a priori, par la simple analyse de ses termes; en un mot, que toute verité est analytique»¹³. Su interpretación es netamente lógica.

Por su parte, B. Russell también intepreta el Principio de Razón Suficiente en línea primordialmente lógica, pues está ligado a un determinado tipo de proposiciones (las contingentes) como principio sistematizador de las mismas. Finalmente, acaba siendo también para Russell un principio ético, pues en la relación entre fenómenos, el efecto debe ser objeto de deseo (fin psicológico) y pretensión al bien (fin ético)¹⁴.

Ambos autores aducen textos que avalan sus interpretaciones. Pero creo que es sumamente parcial atribuir al Principio de Razón Suficiente

¹² LEIBNIZ, G. W., *Consecuencias metafísicas del Principio de Razón*, Ed. L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, París, 1903, p. 11 (trad. cast. E. DE OLASO, G. W. Leibniz. *Escritos filosóficos*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 504).

¹³ COUTURAT, L., *art. cit.*, pp. 7-8.

¹⁴ Cfr. RUSSELL, B., *op. cit.*, pp. 44, 49 y 58.

un valor exclusivamente o preferentemente lógico, como ocurre sobre todo con L. Couturat. Leibniz mismo deja bien claro que el principio en cuestión no sólo tiene un valor lógico (lo cual es totalmente cierto), sino que también tiene un valor ontológico. Reducir el significado del Principio de Razón Suficiente a que toda verdad es analítica porque todo predicado está contenido en el sujeto, es una parcialidad injustificable desde los textos de Leibniz.

B) Interpretación ontológica

Hay otros autores que destacan la dimensión o el valor ontológico del principio hasta el punto de ocultar la dimensión lógica. Estos intérpretes se basan en textos leibnizianos del tipo siguiente: «... es el principio de la necesidad de una razón suficiente, esto es, que nada ocurre sin que haya una razón por la que aquello haya de ser así más bien que de otra manera»¹⁵.

En pasajes de este tipo no se hace una referencia explícita a la dimensión lógica, y en ellos encuentran su legítima justificación quienes interpretan el Principio en este sentido. Destacan en esta línea M. Heidegger y H. H. Holz.

M. Heidegger sostiene que el Principio de Razón significa que «algo es ente, si y sólo si, está asegurado para el representar como un objeto calculable... Este principio decide sobre lo que puede ser considerado como objeto de una representación y, en general, como ente»¹⁶. Se trata del principio supremo de los entes, pero por lo mismo supone la aceptación definitiva del alejamiento u olvido del ser, si se lo acepta en sentido leibniziano. Hay que entenderlo más bien como «palabra del ser».

En cualquier caso, es Heidegger quien en este contexto se olvida del nivel lógico en el que el Principio de Razón también tiene su valor.

Por su parte, H. H. Holz también se acerca a este planteamiento cuando da primacía al nivel ontológico sobre el lógico en la Filosofía de Leibniz; considera el Principio de Razón Suficiente una ley ontológica y entiende que el principio dice algo sobre «condiciones internas del ser»¹⁷. No obstante, su postura es bastante más matizada que la de Heidegger, pues admite que Leibniz deriva expresamente el principio

¹⁵ LEIBNIZ, G. W., G.P., VII, 356 (trad. E. RADA, *op. cit.*, 56).

¹⁶ HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 77.

¹⁷ HOLZ, H. H., *Leibniz*, Tecnos, 1970 (ed. alemana, 1958), 142-3.

de la fórmula «*praedicatum inest subiecto*», la cual debe ser entendida «tanto en sentido lógico como ontológico»¹⁸.

A esta segunda interpretación habría que acusarla, al igual que la primera, de parcial. Afirma algo que sin duda está en Leibniz, y además ampliamente repetido. Es la interpretación más obvia del Principio de Razón Suficiente. Pero no por ello expresa totalmente lo que Leibniz quiso decir. Este también afirmó explícitamente un valor lógico del Principio que no se puede minusvalorar.

C) Por ello habría que proponer una tercera *interpretación* que podríamos llamar *lógico-ontológica*, porque los dos niveles tendrían cabida. No se trata simplemente de un intento de conciliación ecléctica, sino de un esfuerzo de rigor científico respecto a los textos de Leibniz. El mismo ha expresado este doble valor del principio en repetidas ocasiones. No es difícil encontrar textos del siguiente tipo: «El otro es el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo»¹⁹. O, en otro lugar: «Ese principio es el de la necesidad de una razón suficiente para que algo exista, para que ocurra un acontecimiento, para que tenga lugar una verdad»²⁰. Estos textos son de la *Monadología* y de la polémica con Clarke, en 1716, es decir, son escritos ya de madurez y en los que Leibniz afinaba muy bien cada término utilizado.

En ambos textos, Leibniz atribuye al principio un valor tanto lógico (veracidad de una proposición) como ontológico (acaecer de un hecho). Quizá porque para él el orden del pensamiento y el del ser son paralelos, y eso y no otra cosa expresa el principio de razón: que nada de cuanto acaece es opaco a la razón. Todo es inteligible. El universo es racional. Todo lo real es racional.

En esta línea interpretativa cabe situar a O. Saame y a W. L. Craig. Dice el primero de ellos: «Die dargelegte Übereinstimmung von Seinsgrund und Aussagegrund ist ferner bedeutsam für die Einordnung des Satzes vom zureichenden Grund. Es zeigt sich nämlich von dieser Übereinstimmung her, dass sich die beiden Hauptbedeutungen des Satzes vom zureichenden Grund, nämlich die, die sich auf die Aussage, und

¹⁸ HOLZ, H. H., *op. cit.*, p. 144.

¹⁹ LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, G.P., VI, 612 (trad. J. VELARDE, *Monadología*, Ed. Pentalfa, Oviedo, 1981, p. 103).

²⁰ LEIBNIZ, G. W., G.P., VII, 419 (trad. E. RADA, *op. cit.*, 134).

jene, die sich auf das Seiende bezieht, ergänzen. Der Satz vom zureichenden Grund ist also schon deshalb keineswegs lediglich ein Grundsatz der Aussagen»²¹.

En esta misma línea afirma W. L. Craig: «We are led, then, to a third meaning of the word 'reason'; in addition to efficient and final cause, it also means, when applied to truths, a rational basis. When we ask for the sufficient reason of a truth, we are asking for the rationally intelligible basis of that truth, and the answer is that the basis of the truth is the predicate's being contained in the subject»²².

Ambos autores, en sus sugerentes y por otro lado relativamente recientes trabajos coinciden en destacar el doble valor que Leibniz da a su principio. Además, de no ser así no se entendería la universalidad que Leibniz le atribuye. En esta línea, pues, debe ir la interpretación del Principio de Razón Suficiente.

Así planteado, surgen numerosos problemas: Qué entiende Leibniz por racional, o qué modelo de racionalidad utiliza, cómo se abre esa racionalidad al ámbito teológico, en el que Leibniz desemboca, qué categoría utiliza para conectar los dos niveles en los que el Principio tiene validez, etc.

Dadas las limitaciones de extensión del trabajo, me voy a restringir al análisis de dos cuestiones que son polémicas, aunque no siempre se repara en ellas, y que además son fundamentales a la hora de plantear el problema de la existencia de Dios, que es a donde queremos ir a parar.

3. DOS CUESTIONES FUNDAMENTALES

Los dos puntos importantes a aclarar son los siguientes: cuando Leibniz dice que todo tiene una razón, ¿quiere con ello decir, una causa? Ha habido respuestas contrapuestas. Una vez más habremos de remitirnos a los textos de Leibniz para dilucidar la cuestión.

El segundo problema importante es: en última instancia, el Principio de Razón Suficiente, ¿pretende dar respuesta a la pregunta, por qué hay esto y no otra cosa, o más bien a la pregunta, por qué hay algo y no más bien nada? De la respuesta a estas preguntas dependerá direc-

²¹ SAAME, O., *op. cit.*, 34.

²² CRAIG, W. L., *The cosmological argument from Plato to Leibniz*, McMillan, Londres, 1980, p. 262.

tamente el planteamiento y resolución de la cuestión de Dios desde la óptica leibniziana.

3.1. *¿Causa o razón?*

Leibniz no utiliza estos términos unívocamente. En numerosas ocasiones los equipara o los usa indistintamente. Así ocurre en el siguiente texto: «... se ve que siempre ha habido alguna causa o razón que nos ha inclinado...»²³. O para explicar el mismo Principio de Razón Suficiente dice, en otro lugar: «Nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione»²⁴. De estos textos podría concluirse que Leibniz, cuando habla de razón en el Principio de Razón Suficiente, quiere decir causa. Esto es lo que da pie a J. Jalabert para interpretar el principio en ese sentido cuando dice: «Le principe de raison suffisante oblige à se demander la cause de cette grandeur et de cette figure.» Y, más adelante: «C'est au principe de raison suffisante qu'il fait appel pour établir l'existence de Dieu... Il est aisé de comprendre pourquoi Leibniz englobe ainsi, dans une même démonstration, la considération de Dieu, comme principe des causes mécaniques, et celle de Dieu comme principe du changement des monades. En effect, c'est par una même causalité que Dieu produit ce double devenir»²⁵.

J. Jalabert hace sinónimos causa y razón, al igual que hace a veces Leibniz, aunque en un momento determinado matiza un poco más, diciendo que causa es sinónimo de razón si se toma en un sentido general.

Sin embargo, en este punto discrepo completamente de Jalabert. Si bien es cierto que Leibniz a veces identifica causa y razón, no es menos cierto que otras veces los distingue expresamente. Así, encontramos textos del siguiente tipo que tampoco son infrecuentes: «Pues en las cosas eternas, por más que no exista causa, debe, sin embargo, concebirse la razón. Tal razón es, en las cosas inmutables, la necesidad misma, o sea, la esencia, mientras que en la serie de las cosas cambiantes, aunque esta serie se imagine eterna desde siempre, la razón consistiría en el predominio mismo de las inclinaciones. En este caso, pues, las razones no obligan necesariamente, sino que únicamente inclinan»²⁶.

²³ LEIBNIZ, G. W., *Teodicea*, G.P., VI, 123 (trad. P. AZCÁRATE, 148).

²⁴ LEIBNIZ, G. W., G.P., VII, 301. También cfr. GRUA, G., *G. W. Leibniz. Textes inédits*, París, 1948, p. 263; y G.P., V, p. 457.

²⁵ JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*, PUF, París, 1960, pp. 96 y 99.

²⁶ LEIBNIZ, G. W., *De rerum originatione radicali*, G.P., VII, 302-3 (trad. E. OLASO, *op. cit.*, 473). Véase también G.P., VI, 602, y VI, 612.

Para las cosas eternas dice explícitamente Leibniz que no hay causa, pero sí razón. Para las mutables, ¿cabe pensar en una causa que no obligue, sino que incline? Evidentemente, en este texto y semejantes, Leibniz no está pensando en causa, sino en algo distinto. En algo bastante más amplio, en donde cabe causa como un tipo concreto, pues según hemos visto, Leibniz también lo utiliza a veces. Pero en modo alguno está justificado reducir el significado del Principio de Razón Suficiente a una pregunta por la causa. Toda causa es un modo de dar razón, pero no toda razón es una causa. De momento, Leibniz, a veces, quiere significar causa eficiente y, a veces, causa final. Pero ni siquiera así se agota cuanto Leibniz quiere significar con el principio. Cuando explica más detenidamente esto, dice:

«T.: Ante todo, ¿no me concedes que nada es sin razón?

F.: Esto lo concedo a tal punto que considero que puede demostrarse que nunca existe cosa alguna a la que no se le pueda (al menos para quien sea omnisciente) asignar una razón suficiente de por qué existe y de por qué es más bien así que de otro modo. El que niega esto destruye la distinción entre el ser y el no-ser. Todo lo que existe tendrá en cada caso todos los requisitos para existir, pero todos los requisitos para existir, tomados a la vez, son la razón suficiente de existir»²⁷. En un texto publicado por G. Crua²⁸, explica Leibniz que «requisito» es todo aquello sin lo cual la cosa no puede existir. Difícilmente se puede reducir lo que aquí se expresa a causa. Por otro lado, no hay que olvidar que el principio tiene valor tanto lógico como ontológico. Y así como tiene sentido preguntar por la causa de un hecho, no lo tiene hacerlo por la de un juicio, sino más bien por su razón o fundamento. Esto ha sido muy bien visto por O. Saame y W. L. Craig²⁹.

En esta línea que venimos describiendo habría que interpretar el Principio de Razón Suficiente no como principio de causalidad, sino más bien como principio del fundamento, esto es, como el principio que exige que todo debe estar justificado ante la razón (todo hecho y toda verdad), y no sólo en general, sino en particular, deben concurrir todos los requisitos para que un hecho acaezca o un juicio sea verdadero. Ahora bien, la razón dispone de diversos procedimientos para hacer de la realidad un campo de inteligibilidad: búsqueda de causas eficientes, o

²⁷ LEIBNIZ, G. W., *Confessio philosophi*, O. Saame (ed.), Frankfurt, 1967, p. 38 (trad. E. OLASO, *op. cit.*, 100-101).

²⁸ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *De existentia*, Grua, ed. cit., p. 267.

²⁹ Cfr. SAAME, O., *op. cit.*, 38-41, y CRAIG, W., *op. cit.*, 260-2.

causas finales, establecimiento de condiciones materiales, desarrollo de procedimientos de actuación de la mente, clasificación de datos observados, preguntas por los intereses últimos del hombre, búsqueda de los principios primeros, coherencia de los diversos ámbitos, etc. Cada uno o varios de estos procedimientos será suficiente en un determinado ámbito.

En muchos casos, Leibniz se ve obligado a inventar nuevas categorías o a redefinir las ya existentes, para hacer perfectamente transparente a la razón un problema concreto. Así como la concurrencia de un determinado requisito no es necesario absolutamente, aunque sí hipotéticamente (un tipo de necesidad que inclina sin obligar), lo que sí es absolutamente necesario (es decir, su contrario sería contradictorio) es que se dé algún tipo de razón que justifique el hecho o la afirmación. Es decir, que el Principio de Razón Suficiente da lugar a un entramado racional, en el que nada queda suelto y que, sin embargo, deja espacio a la libertad, tanto en Dios como en el hombre; pero ahora no vamos a entrar en este difícil problema leibniziano. Todo está ligado, decía, por razones, que en muchos casos son relaciones matemáticas. Se explica así la relación entre las mónadas. Entramos con ello en la teoría de la sustancia, que ya he tratado más detenidamente en otro lugar³⁰. Lo que me interesa aquí poner de relieve es que toda ella está elaborada sobre el Principio de Razón Suficiente, tanto en su conjunto como en su detalle. Algo parecido sucede con la Teoría de la verdad.

3.2. *¿Por qué X y no Y? o ¿Por qué X y no nada?*

Rara vez los intérpretes se detienen en este detalle, que como veremos es de trascendental importancia. Cuando se pone en práctica el Principio de Razón Suficiente y se pregunta no por la razón de tal o cual suceso, o de tal o cual verdad, sino por la totalidad de cuanto acaece y de su afirmación lógica, ¿qué es exactamente lo que pregunta Leibniz? Caben dos respuestas, con apoyo en los textos leibnizianos, a saber: ¿por qué este estado de cosas o este mundo y no otro? Pero también se puede interpretar en un sentido más radical: ¿por qué un mundo y no nada?

Leibniz ofrece las dos versiones. Así, encontramos textos del tipo siguiente: «... por tanto, aquí en estas cosas indiferentes e indeterminadas

³⁰ Cfr. NICOLÁS, J. A., *La noción de sustancia de Leibniz frente a la de Descartes*, Rev. Cuadernos de Filosofía y Ciencia, núm. 4, dic. 1983, pp. 161-172.

no puede hallarse una razón de lo determinado, a saber, por qué el mundo existe de tal modo y no se ha desplegado bajo otra forma cualquiera no menos posible»³¹.

La respuesta desde la perspectiva leibniziana es bien fácil: este mundo ha sido elegido por Dios por ser el que más cantidad de esencia contiene, en virtud del principio de los composites, que es un principio de selección. Esta sería su razón suficiente. Puesto que «todo posible tiende a existir»³², y hay posibles incompatibles, es Dios, que actúa siempre en función del bien, quien hace una elección inteligente y elige lo mejor. Esa es la razón suficiente de que exista este mundo y no otro, desde una perspectiva metafísica. Ahora bien, desde una perspectiva genético-material, este mundo se explica por el estado anterior de cosas, en una relación fundamentalmente causal³³. Pero esta perspectiva es poco satisfactoria porque rápidamente conduce a un regreso infinito que deja todo por explicar. La perspectiva metafísica se basa en el principio clave de toda la ontología leibniziana que es el de la exigencia de todo posible de existir. Se trata en última instancia de una tendencia «natural», pues no puede ser explicada por otro principio anterior, y que, sin embargo, juega un papel importantísimo en todo el sistema de Leibniz: permite pasar del mundo de los posibles al mundo real, sin tener que apelar a un puro voluntarismo divino.

Pero todo esto no es más que algo segundo. No es lo más radical por lo que se pregunta con el Principio de Razón Suficiente. Leibniz pregunta en radicalidad por qué hay algo y no nada. Utiliza esta misma fórmula, como vemos en el siguiente texto: Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será por qué hay algo más bien que nada»³⁴. O este otro, donde distingue perfectamente las dos preguntas que estamos analizando: «Hay una razón en la naturaleza para que exista algo más bien que nada. Esta es una consecuencia de aquel gran principio de que nada se hace sin razón; así como debe haber además una razón para que exista esto más bien que otra cosa»³⁵.

³¹ LEIBNIZ, G. W., *Consecuencias metafísicas del principio de razón*, Ed. Couturat, p. 13 (trad. E. OLASO, *op. cit.*, 506). También puede verse G.P., VI, 106-7); VI, 127, y VI, 356.

³² LEIBNIZ, G. W., *Todo posible exige existir*, G.P., VII, 194 (E. OLASO, *op. cit.*, 151 y sig.).

³³ LEIBNIZ, G. W., G.P., VII, 302.

³⁴ LEIBNIZ, G. W., G.P., VI, 602 (trad. E. OLASO, *op. cit.*, 601).

³⁵ LEIBNIZ, G. W., Ed. Couturat, 533 (trad. E. OLASO, *op. cit.*, p. 501). Véase también G.P., VII, 302.

Leibniz es consciente de que son dos cosas diferentes. Se trata ahora de buscar la racionalidad no ya de *este* mundo, sino del hecho anterior, de que exista algo. ¿Por qué no la nada, si, como dice el propio Leibniz, «es más simple y más fácil que el ser»? ³⁶. Hasta estos confines últimos debe llegar el Principio de Razón Suficiente, en virtud de su universalidad, si ésta se entiende en sentido lógico y ontológico, como hace O. Saame, y no sólo en sentido lógico, como hace L. Couturat ³⁷. ¿Es racional que exista algo? Este es el Principio de Razón Suficiente planteado en su máxima radicalidad. La pregunta no es exclusivamente leibniziana. En nuestro siglo sigue teniendo importantes resonancias entre los filósofos.

Pues bien, justamente aquí es donde sitúa Leibniz el problema de Dios. Se trata del llamado habitualmente argumento cosmológico. Pasemos a su examen.

4. PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE Y EXISTENCIA DE DIOS

Ya tenemos el terreno perfectamente delimitado para abordar la cuestión de Dios. En primer lugar, hay que decir que el argumento que utiliza el Principio de Razón Suficiente para acceder a Dios, no es el único que desarrolla Leibniz. B. Russell, por ejemplo, distingue cuatro argumentos distintos, uno de los cuales es el de la contingencia o cosmológico ³⁸; y J. Jalabert analiza cinco razonamientos distintos, tres de los cuales coloca bajo el rótulo de «cosmológicos», a saber: el del movimiento, el de la contingencia y el de la armonía preestablecida ³⁹.

En segundo lugar es de resaltar también que Leibniz es el primero que utiliza este principio en relación con la demostración de la existencia de Dios. Esto confiere a dicho argumento unos caracteres especiales.

De la importancia que Leibniz daba al argumento da idea el hecho de que lo formula ya en su juventud; y lo desarrolla en numerosas ocasiones hasta sus últimas obras de madurez. No todas las versiones son idénticas. Veamos alguna de ellas: «Dios es la primera razón de las cosas, porque las que son limitadas, como todo lo que vemos y experimentamos, son contingentes, y nada hay en ellas que haga necesaria su

³⁶ LEIBNIZ, G. W., G.P., VI, 602.

³⁷ SAAME, O., *op. cit.*, p. 43, y COUTURAT, L., *art. cit.*, p. 10.

³⁸ RUSSELL, B., *op. cit.*, p. 199.

³⁹ JALABERT, J., *op. cit.*, pp. 93 y ss. y 223.

existencia; siendo muy claro que el tiempo, el espacio y la materia, homogéneos y uniformes en sí mismos e indiferentes a todo, podían muy bien recibir cualesquiera otros movimientos y figuras y en un orden distinto. Por consiguiente, es preciso buscar la razón de la existencia del mundo, que es el conjunto todo de las cosas contingentes y es necesario buscarla en la sustancia que tenga en sí misma la razón de su propia existencia y que sea por lo mismo necesaria y eterna... He aquí en pocas palabras la prueba de un Dios único con sus perfecciones, y por su medio el origen de las cosas»⁴⁰.

Se trata de la versión de la Teodicea. En este argumento se parte de dos supuestos: que algo existe y que el Principio de Razón Suficiente tiene validez. Respecto a lo primero, indica que se trata de una prueba *a posteriori*, pues no se parte de conceptos, sino del hecho de la existencia; eso sí, tomada en su máxima generalidad, y no en un existente concreto. Ya vimos más arriba que lo que Leibniz pretende hacer racional no es solamente el hecho de que exista tal cosa, sino de que exista algo.

Por otro lado, Leibniz no recurre a un regreso, que por no poder ser infinito haya que acabar en un momento determinado. Este sería el planteamiento de Santo Tomás. Pero en este punto Leibniz presenta una de sus novedades importantes, como ha puesto claramente de manifiesto W. L. Craig en su detallado estudio⁴¹. En el argumento leibniziano no se acude para nada a ningún tipo de regresión, se pregunta ya de entrada por la totalidad. No se utiliza el principio de causalidad, sino el de razón suficiente. Esto implica que Leibniz no busca una causa eficiente del mundo, sino aquel fundamento que hace inteligible la totalidad. Mientras que el devenir es imprescindible en la prueba tomista, en la de Leibniz no tiene la menor importancia; aun de un mundo eterno cabría preguntar por su razón suficiente⁴². Esto sucede porque Leibniz utiliza un concepto lógico de contingencia. Contingente es «aquello cuyo contrario es posible»⁴³. El mundo en su totalidad es

⁴⁰ LEIBNIZ, G. W., *Teodicea*, G.P., VI, pp. 106-7 (trad. P. AZCÁRATE, 125). También se desarrolla este argumento en: G.P., VII, p. 289; VII, p. 302; VII, p. 303; VI, p. 497; VI, p. 405; VI, p. 602; VI, p. 613; Cout. p. 533-4; Cout., p. 13.

⁴¹ Cfr. CRAIG, W., *op. cit.*, pp. 282-3.

⁴² Cfr. JALABERT, J., *op. cit.*, 108.

⁴³ LEIBNIZ, G. W., *Confessio Philosophi*, O. SAAME (ed.), p. 64 (trad. E. OLASO, *op. cit.*, p. 113).

contingente, y en cada parte también. ¿Cuál es, pues, su razón suficiente?

La primera respuesta posible es que el mundo en su totalidad sea razón suficiente de sí mismo. Por ello Leibniz se ocupa bien de analizar esta posibilidad. Su conclusión es negativa. ¿Por qué el mundo no puede ser razón suficiente de sí mismo? Oigamos a Leibniz en los *Principios de la naturaleza y de la gracia*: «Ahora bien, no se podría encontrar esta razón suficiente de la existencia del universo en la serie de cosas contingentes; es decir, en los cuerpos y sus representaciones en las almas. En efecto, la materia es en sí misma indiferente al movimiento y al reposo, y ante tal o cual movimiento, no podemos encontrar la razón del movimiento y menos aún de tal movimiento determinado. Y aunque el movimiento presente, que está en la materia, proviene del precedente, y éste incluso de otro precedente, no hemos avanzado más aunque vayamos tan lejos como queramos: pues siempre queda en pie la misma pregunta. Así, es preciso que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, esté fuera de esta serie de cosas contingentes»⁴⁴.

El mundo no puede ser razón suficiente de sí mismo, porque lo contingente es incapaz de dar razón de sí, más que causalmente, y este tipo de explicación no explica finalmente nada. Si cada parte del universo es contingente, la totalidad también lo es. Esto en la concepción lógica de la contingencia de Leibniz significa que su contrario es posible. Es decir, si nada existiera, no habría en ello contradicción alguna. Sin embargo, la totalidad del universo tiene razón suficiente, pues, como dice el propio Leibniz, «lo que existe tiene razón suficiente de existir». Y la razón suficiente de existir ya hemos dicho que es «la totalidad de los requisitos tomados a la vez» (cfr. nota 27). No se trata, pues, de que al mundo le falte alguno de sus requisitos, sino de que no se los puede dar a sí mismo todos. Ante la pregunta ¿por qué el ser y no la nada?, caben dos respuestas: el ser por sí mismo, lo cual contradice la experiencia de la contingencia de cada ser, o bien el ser por algo otro.

La primera opción, según la interpretación de B. Russell, es eliminada por Leibniz para evitar el panteísmo spinosista⁴⁵. Según Russell, podía haber dicho que la serie entera de existentes no está condicionada por existente alguno. La razón suficiente no sería un existente, y la totalidad del mundo sería metafísicamente necesaria. Pero en este punto

⁴⁴ LEIBNIZ, G. W., *Principios de la naturaleza y de la gracia*, G.P., VI, p. 602 (E. OLASO, *op. cit.*, 601-2).

⁴⁵ Cfr. RUSSELL, B., *op. cit.*, 204.

no puedo estar de acuerdo con Russell. No hay razones para pensar que una suma de contingentes puede acabar siendo necesaria. Tendría razón Leibniz en que la razón que haga inteligible lo contingente no puede ser intramundana porque sería contingente y precisaría a su vez otra razón suficiente.

La segunda es la única vía que Leibniz considera transitable. Por ello desemboca en la necesidad de un ser que sea razón suficiente de sí mismo, que reúna en sí todos los requisitos de su existencia. No se trata, pues, de hacer una excepción al Principio de Razón Suficiente, con un ser del que no haya que dar razón, sino que este ser debe ser razón suficiente de sí. Esta es otra diferencia importante respecto a Santo Tomás, que sí acaba en un ser incausado, es decir, en una excepción al principio de causalidad.

Para que un ser pueda ser razón suficiente de sí tiene que ser necesario, es decir, que su contrario implique contradicción. ¿Cuándo es contradictoria la no-existencia de un ser? Cuando ello contradice a su propio concepto. Por tanto, el concepto de ser necesario implica su existencia. Con lo cual el argumento cosmológico desemboca en el argumento ontológico. ¿Significa esto que su validez depende de la del argumento ontológico? Leibniz no dice nada al respecto, y éste es un punto relevante como para que lo pase por alto, sobre todo teniendo en cuenta que el argumento cosmológico es muy importante para Leibniz. Por otro lado, ¿por qué dice Leibniz que sin el Principio de Razón Suficiente no se puede demostrar la existencia de Dios?⁴⁶

Esto lleva a pensar que para Leibniz este argumento tenía mayor autonomía y valor que la de ser mero preludio del argumento ontológico. La clave interpretativa está en cómo entender el ser «metafísicamente necesario». Puede ser sintomático que Leibniz deja de entender «necesario» en sentido lógico y lo usa en sentido ontológico. Llegado a la necesidad racional de un ser que sea fundamento de sí y del mundo, la prueba puede darse por concluida en estricto rigor. El mundo se ha hecho inteligible en ese punto. Si, además, se quiere continuar indagando acerca de cómo cabe entender ese ser necesario, puede hacerse legítimamente. Entonces irán apareciendo determinaciones, no sólo como la del argumento ontológico, sino otras como la bondad, la inteligencia, la omnipotencia, etc. Pero esto ya no es estrictamente necesario, aunque Leibniz evidentemente lo introduce.

⁴⁶ Puede verse G.P., VII, p. 419, y V, p. 164.

A estas alturas ya, comienzan a aparecer las limitaciones del sistema leibniziano: su concepción de la racionalidad según el modelo deductivo, que él asume conscientemente⁴⁷, y que hoy no se puede aceptar sin más como el modelo de racionalidad, ni menos aún como el método más específico o más apropiado de la Filosofía. Su concepción lineal del fundamento, que hoy tampoco se puede admitir sin más discusión, etc.

Leibniz no tenía otras posibilidades filosóficas en su momento; por ello, los problemas que planteó y los instrumentos que perfiló superaron en mucho sus propias soluciones. Hoy sigue sonando como un reto la pregunta leibniziana: ¿por qué el ser y no la nada? Las categorías que la razón vaya creando para dar respuesta, esto es, para dar cuenta de la racionalidad de la realidad, no serán sino diversos modos de ratificar la validez de una determinada comprensión del Principio de Razón Suficiente.

JUAN A. NICOLÁS MARÍN

I. B. «Gabriel Miró», Orihuela (Alicante)

C/ Jara Carrillo, 16, 4.º
30004 Murcia.

⁴⁷ Cfr. LEIBNIZ, G. W., G.P., II, 62 y Leibniz-Handschriften, 9 (trad. E. OLASO, *op. cit.*, p. 233).

BASES PARA UNA INTERPRETACION DEL MANIQUEISMO

RESUMEN: El autor, en este artículo, intenta ofrecer algunos puntos nuevos para la interpretación del maniqueísmo. Las bases de esta interpretación son las nuevas fuentes maniqueas. A partir de estas fuentes se muestra el orientalismo, la mezcla político-social-religiosa y el intento del dominio oriental sobre Occidente de este movimiento. Se analizan, igualmente, los términos relacionales del saber maniqueo, muy diverso del saber «racional» occidental. El saber maniqueo implica una lógica de relaciones y unitaria en planos muy diversos y con diversos significados de los mismos símbolos. Significados cuyo último fundamento es la misma realidad material y sobre la cual surge toda una filosofía y no una religión.

El maniqueísmo, a pesar de su profunda influencia en Occidente, sigue siendo un movimiento desconocido. Hasta muy avanzado el siglo xx los conocimientos del mismo han sido básicamente las fuentes indirectas y antimaniqueas. El maniqueísmo había sido falsificado a partir de presupuestos ajenos al mismo. En este sentido se destaca la figura de Agustín de Hipona, quien, desde perspectivas neoplatónicas, ha transmitido una imagen claramente extraña al mismo maniqueísmo. Los trabajos más recientes de Puech y Widengren se aproximan más a este movimiento. Su falta, sin embargo, de clarificación del papel del mito —más acusada en Puech que en Widengren— y la simple identificación del maniqueísmo con una religión les lleva a la insuficiente comprensión de este movimiento emparentado con el gnosticismo.

En este artículo pretendo, tan sólo, mostrar algunos aspectos sobre los que creo se han de orientar los estudios sobre el maniqueísmo. Primeramente diré unas palabras sobre la vida de Manes y el mundo gnóstico en el cual se concibe/vive el pensamiento de Manes. En segundo lugar, me referiré al significado genérico de los mitos maniqueos y, finalmente, anotaré cuáles son las nuevas fuentes maniqueas.

1. MANES Y EL MUNDO GNÓSTICO

«Yo, el único Manes, he venido al mundo y... todos los Poderes del Mundo se han tambaleado. Una confusión ha surgido ante mí. Si hubieran venidos dos Manes al mundo, ¿qué lugar podría soportarlos o qué Nación

podría acogerlos? Yo, el único Manes, he venido y nomadeo sobre las puntillas de mis pies» (*Kephalaion* LXXVII, 188, 2-7).

Para ofrecer algunos datos sobre la vida de Manes atenderé a los descubrimientos maniqueos recientes y a las fuentes directas del maniqueísmo, así como a las conclusiones a que han llegado los principales investigadores del maniqueísmo¹.

De todas estas fuentes se pueden sacar algunas conclusiones seguras sobre el fundador del maniqueísmo².

¹ Entre las principales obras sobre la vida de Manes y su ambiente resalto las siguientes: PUECH, H. Ch., *El maniqueísmo. El fundador. La doctrina*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957; WIDENGREN, G., *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1961; KLIMA, O., *Manis Zeit und Leben*, Monologie des Orient-Institut 18, Praga, 1962; ORTE, L. J. R., *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*, Supplementa ad Numen, Altera series, 1, Leiden, 1967.

² Manes nació el 14 de abril del 216 de nuestra era en Mardium, al norte de Babilonia. En el *Kephalaion* 1,9-16 es el mismo Manes quien nos dice cómo han sido enviados, en diversos tiempos y según las diversas estaciones, los principales apóstoles. Y nos habla de Buda enviado a Oriente, de Zarathustra a Persia, de Jesús a los judíos y de él mismo, nacido en el mes de Parmuthi, tiempo en que crece y es arrancada la cizaña y en el que todo florece. Según el papiro Coloniense, se trata, igualmente, del mes Parmuthi y se añade ser el día de la luna llena. Es el tiempo, según el mismo *Kephalaion*, arriba citado, del reinado de Ardavasán V como rey de los partos. El padre de Manes se llamaba Patek —arsácida—. En el año 200, Patek se encontraba en Hamadan. Estaba casado con Maryam (nombre judío-cristiano). Patek era un señor feudal que vivía en grandes palacios y viajaba continuamente de una a otra ciudad. Patek poseía la sabiduría oriental o religiosa, propia de la aristocracia de aquella época, y vivía en un movimiento religioso denominado «los que se lavan» o los que se purifican. Se trata de grupos de «bautizantes». Lo más probable, según Widengren, es que serían los mandeos, movimiento gnóstico que aún hoy día tiene sus adeptos en el Oriente. Es en este gnosticismo en el que se desarrollaría la primera educación de Manes. Según Können y Merkelbach, el movimiento gnóstico, en el que fue educado Manes, sería el de los Elcasitas, una forma de bautizantes, junto con los mandeos y afines a los mismos. Al morir Ardavasán V —derrotado y ejecutado en el 224— le sucedió Ardashir, el cual es coronado en el 227/228, como Rey de Persia y fundador de la dinastía de los Sasánidas. Es el tiempo en que Manes (*Kephalaion* 1, 14, 29 ss.) afirma haber recibido la «revelación» y de haberle llegado el paráclito. Recibe la revelación de los diversos misterios: de arriba/abajo, de la luz/oscuridad, lucha/guerra, etc. Manes tiene doce años y por eso se le revela que espere el tiempo oportuno para entrar en el «apostolado». Sin duda alguna es la revelación para que entre en la acción política, para lo cual ha de esperar. Así lo demuestran sus relaciones posteriores con los reyes y su rechazo de los magos y de otras religiones no unidas a su dinastía. Comenzará el anuncio de su palabra en el 240/241. Una nueva llamada le anunció que había llegado el momento de actuar. Manes viaja, primeramente, a la India. Es el mismo Manes quien nos relata ese primer viaje (*Kephalaion* 1, 15, 24, ss. y LXXVI, 184, 27, ss.). En este tiempo los Poderosos se levantan contra él. Manes tiene contacto con el budismo. Permanece en la India un año. Precisamente, al morir Ardashir y sucederle el Rey Sapur, éste le pide que vuelva a Persia. Sapur es coronado en el 242, es enemigo acérrimo de los romanos y, no obstante ser sasánida, establece profundas y amistosas relaciones con Manes, tal como consta en diver-

De la vida de Manes se ha de señalar, especialmente, su descendencia arsácida, su contacto con los reyes y reinos más diversos de su tiempo³, sus infantigables viajes por todo un vastísimo territorio, su instrucción en las diversas religiones orientales —mandeísmo, budismo, zoroastrismo, magos—, su primera educación y contacto, igualmente, con el gnosticismo cristiano —a través de la escuela de Marción y Bardesanes—, profun-

dos lugares de los Kephalaia. Más aún, el rey Sapur se levanta en contra de los romanos y Manes le acompaña en sus viajes guerreros y llega hasta las fronteras romanas (*Kephalaion*, I, 15, 32). Sapur lucha contra los romanos en el 243 hasta comienzos del 244, concretamente en contra de Gordiano III. En la armada de Gordiano III se encontraba Plotino, 39 años, deseoso de conocer la filosofía practicada por los Persas y en las Indias. Es más que probable que en la misma batalla —en compañía de Sapur— se encontrase también Manes, deseoso de conocer la filosofía griega y tratar de integrarla en su mitología. Plotino, interiorizador del yo, y Manes, enmarcador del yo en el mundo-materia; uno, quizá, pretendía racionalizar el mito y, el otro, mitificar la razón. Manes, de no haber tomado parte en esta batalla, lo habría hecho, con la misma finalidad de encuentro con el mundo racional-griego, en la batalla del rey Sapur en contra de Valeriano en el 259-260. Sobre esta problemática: PUECH, H. Ch., *En quête de la gnose*, I, Gallimard, 1978, 60-61 y notas 1 y 2. En los viajes del rey Sapur, éste iba acompañado, igualmente, por Karter —zoroastriano—, y que representaba la religión oficial. Desempeñará una función importante en la muerte de Manes. Manes, durante el reinado de Sapur, viaja por diversos lugares. De Persia viaja a Mesene, a Egipto y llega hasta Alejandría. Viaja por Babilonia o la tierra de los asirios, donde perseguido se dirige a la tierra de los medas y de los partos (*Kephalaion* LXXVI, 185, ss.). A pesar de la amistad entre Sapur y Manes, sin embargo, el maniqueísmo no llegó a ser la religión oficial. Al morir Sapur (273) le sucede su hijo Hormizd I, el cual reina durante un año. Manes es favorecido, igualmente, por dicho rey. Pero al morir Hormizd I y sucederle su hermano Bahram I (274-277), Manes es perseguido, condenado a muerte y ejecutado el 26 de febrero del 277. Entre quienes le entregan al rey Bahram I se encontraba Karter —sacerdote de la religión oficial—, mago según las Homilias maniqueas, las cuales detallan ampliamente la crucifixión de Manes: *Manichäische Homilien*, pp. 42 y ss. Dichas homilias adornan su muerte con toda clase de prodigios, señales, etc. El mismo hecho de la crucifixión es más bien una adaptación a la mentalidad cristiana, pues no existía tal práctica en los imperios no romanos. Esta es una señal, como la insistencia en hablar siempre muy positivamente de Jesús y con relativa frecuencia del mismo en los *Kephalaia*, de que éstos fueron escritos en ambientes cristianos.

Bajo otro aspecto, Manes, al hablar de su vida en el *Kephalaion* XXXVIII, 100-102, relata la venida a un mundo repleto de riquezas, de idolatrías y de armas bélicas. Narra que ha visitado lejanas tierras, que ha traído más libertad y sabiduría que ningún otro y que ha construido su propia Iglesia. El papiro Coloniense, núm. 4.780, habla de la vida de Manes bajo el título: *Sobre la vida o nacimiento del propio cuerpo*. Sobre su contenido, puede verse: KOENEN, L., y MERKELBACH, R., *Ein griechischer Mani-codex* (P. Coloniense, inv., número 4.780). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn, B. 5, Heft 2.1270, 97-261. Dicho documento habla, especialmente, de la juventud de Manes (13-24 años).

³ El mismo Manes, en el *Kephalaion* LXXVII, 188-189, nos habla de cuatro Reinos de este mundo: «El primero es el Reino del país de Babilonia y de Persia. El segundo es el Reino romano. El tercero es el Reino de los Axumitas y el cuarto el de los Escitas.»

damente enraizado en la mitología irania⁴, su deseo de instaurar el maniqueísmo sincretístico como religión oficial y extender su Imperio, juntamente con Sapur, por todo el mundo. Por otra parte, habría que destacar su enraizamiento en la tradición oriental: médico o mago que cura heridas, psicólogo, profeta, etc. Un auténtico sabio de la sabiduría de su tiempo. Widengren⁵ ha resaltado, igualmente, el carácter lírico, épico y dramático de Manes, así como su gran conocimiento de la tradición artística. Nos consta, especialmente por los descubrimientos actuales, la belleza con que eran adornados los libros maniqueos, así como el amor por el canto y la música. Las homilías maniqueas y el libro de los psalmos, especialmente, son una buena muestra de la lírica del maniqueísmo. Tanto por sus expresiones, comparaciones, metáforas, como por la misma doctrina, se puede advertir el apasionamiento, diría yo, por la naturaleza, en la cual se inspira Manes continuamente, y el amor a la misma. La naturaleza es una fuente continua de inspiración para el maniqueísmo⁶.

Manes se mueve en un mundo gnóstico y en un reino donde predomina el sincretismo, el eclecticismo y las influencias más diversas de los diferentes reinos, incluido el romano, y donde era bastante acentuada la influencia griega. Este mundo gnóstico, en el que nace y se educa Manes, tiene sus raíces en la sabiduría oriental persa, india, de Egipto, etc. No es fácil sostener ya actualmente que el gnosticismo sea simplemente una especie de secta surgida del cristianismo. El gnosticismo, en realidad, es previo al cristianismo, enmarcado en las grandes tradiciones míticas orientales y diversificado en centros y con direcciones diferentes. Apenas si se ha hecho aún un poco de orden en este mundo enmarañado de la gnosis en sus diversos frentes y en sus dominios tan diferentes. Es un problema que requiere aún análisis muy diversos y desde diferentes perspectivas⁷.

⁴ WIDENGREN, G., *op. cit.*, p. 18.

⁵ Widengren dedica todo un capítulo, muy bello, al arte maniqueo en sus diversas expresiones. WIDENGREN, G., *op. cit.*, pp. 108-117.

⁶ Puech habla del maniqueísmo gnóstico como un rechazo total del cosmos y del mundo sin más precisiones. Esta idea, si bien exacta en algunos aspectos, no se puede sostener de modo tan general. En realidad, olvida el carácter relacional de oposición-unión propio del sistema maniqueo.

⁷ Entre la amplísima bibliografía sobre dicha temática, señalo las siguientes obras que hacen una referencia más directa al tema aludido: WILSON, R. Mc., *Gnosticism in the Light of Recent Research*, Kairos, t. 13, 1971, pp. 282-288. BAZÁN, F. G., *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, Ed. Universitarias Argentinas, 1971. BIANCHI, U., *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, 1967. PUECH, H. Ch., *En quête de la gnose*, I-II, Gallimard, 1978. Y como libro

El hecho de que el maniqueísmo se tratara de adaptar a los diversos ambientes y desease sintetizar, en una sola sabiduría, todo el saber conocido, dio lugar a que los maniqueos fuesen considerados como los verdaderos cristianos, en unos ambientes; en otros, como los auténticos zoroastrianos o budistas, etc. Lo cual llevó, históricamente y durante mucho tiempo, incluso hasta nuestros días, a considerar el gnosticismo como una simple herejía del cristianismo. Sin embargo, el maniqueísmo nada tiene que ver con el cristianismo, fuera de la unidad previa a ambos que habría de buscarse en fuentes mucho más remotas y míticas. Es más, no obstante el antijudaísmo de toda gnosis, hay muchos elementos comunes a ambos al proceder de otras fuentes más antiguas⁸.

En tiempos de Manes, las religiones o los movimientos religiosos formaban todo un conglomerado: religiones iranianas, zoroastrismo, cervanismo, judaísmo, mandeos, cristianos, gnosticismo, etc. Las doctrinas que más influirían en Manes serían las diversas religiones iranís y el zoroastrismo, especialmente bajo la forma de cervanismo. Por otra parte, no se pueden olvidar los grupos adoradores del sol, los astrólogos, etc. Todos esos movimientos fueron estudiados por Manes, así como el budismo, y de todos ellos intentó hacer Manes una especie de síntesis, pero siempre unidos a la mitología oriental o a su sabiduría⁹.

ya clásico sobre el tema, BOUSSET, W., *Die Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, y JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen, 1954.

⁸ Sobre esta problemática: WALDSCHMIDT y LENTZ, *Die Stellung Jesu in Manichäismus*, Stuttgart, 1961. RIES, J., *Les rapports de la Christologie manichéenne avec le Nouveau Testament dans l'eucologe copte de Narmouthis*, Lovaina, 1953. Koennen y Merkelbach consideran más acertada la postura de los padres de la iglesia al considerar el maniqueísmo como una herejía cristiana, *op. cit.*, p. 140.

⁹ Troje ha puesto de relieve, especialmente, las conexiones maniqueas con el budismo y con algunos mitos de la India. TROJE, L., *Die dreizehn und die zwölf im Traktat Pelliot*, Leipzig, 1925. Widengren ha insistido más bien en los elementos mesopotámicos, WIDENGREN, G., *Mesopotamian Elements in Manichäism*, Upsala, 1946, y *Hochgottglaube im alten Iran*, 1938. Puech, en sus obras, analiza el maniqueísmo sin atender de forma especial a unas u otras influencias y desde una postura propia de la filosofía existencial. Otros han seguido la tesis clásica de Bauer y han pretendido ver en el maniqueísmo una forma de filosofía griega. Uno de sus últimos representantes es, en este sentido, si bien por razones diferentes de Bauer, DECRET. BAUER, F. C., *Das Manichäische Religionsystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen, 1831 y 1967. DECRET, F., *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine*, París, 1970. Decret interpreta el maniqueísmo a la luz de las categorías griegas y en dependencia más bien de las fuentes occidentales maniqueas. Hace del maniqueísmo una metafísica muy a gusto de una edad media. En realidad, la influencia ha sido de Oriente sobre la filosofía griega, si bien, posteriormente, hasta los elementos orientales y míticos se hayan interpretado a la luz de nuestras filosofías occidentales y se hayan hecho y convertido los elementos míticos orientales en metafísicas, en teorías del conocimiento, de la iluminación, etc. La tendencia actual —de

El maniqueísmo influiría a través de la filosofía occidental, más bien inconscientemente en unos y de forma consciente en ciertos movimientos gnósticos medievales, hasta nuestros días¹⁰.

Bajo el aspecto político ya he señalado algunos datos al referirme a la vida de Manes. Ya con anterioridad al tiempo de Manes —hacia el 2000 antes de Cristo— había cambiado profundamente el aspecto político en Oriente. Las grandes ciudades habían comenzado a tener gran importancia, sobre todo Babilonia, y se habían convertido en Estados independientes, con sus dioses, su propio rey y las luchas continuas entre los reyes, sus ciudades y sus dioses. Esta situación perdura en el tiempo de Manes, juntamente con los grandes Imperios y su influencia en Mesopotamia. En tiempo de Manes las luchas eran continuas bajo el aspecto político. Existía un gran influjo de las diversas culturas y cada reino buscaba su preponderancia sobre los restantes. Todos los imperios, tanto partos como medas, persas, romanos, seléucidas, aquemitas, sasánidas, etc., gobernaban feudalmente, si bien se conservaban, en gran medida, las ciudades-Estado. Por supuesto, la aristocracia era quien gobernaba y se multiplicaba, como un gran abanico, en las diversas ciudades. Como se ha visto, fue Sapur quien mayormente influyó en la política del tiempo de Manes, extendiendo su Imperio persa en toda Mesopotamia, por Siria, por el Ponto, Capadocia, Armenia, etc. En cuanto a nuestro interés basta recalcar el aspecto imperialista de dicha

nuestro siglo— es más bien la de estudiar en ciertas filosofías griegas, como la de Platón, el trasfondo teológico-religioso —en frase de Puech—. Yo diría, el trasfondo mítico de su filosofía. Lo mismo en los pitagóricos, etc. En realidad, los maniqueos son quienes en parte abren la puerta de Oriente a Occidente. Bibliografía sobre este tema en: PUECH, H. Ch., *En quête de la gnose*, I, pp. 25-54. Nyberg ha señalado que en la academia de Platón, en sus últimos años, había un caldeo entre sus miembros, el cual buscaba un paralelismo entre Zoroastro y Platón. Platón conoció las doctrinas orientales y sus mitos, si bien no se haya insistido suficientemente en dicho aspecto: NYBERG, H. S., *Religionen des alten Iran*, p. 27. Sobre el maniqueísmo en Africa y en el Imperio Romano pueden verse las obras de BONNER, CHATILLON, STOOL, CUMONT, DUFOURCQ y BROWN. Sobre el maniqueísmo en Turquía hay buenos apuntes en la obra de ASMUSSEN, J. P., *Studies in manichaeism*, Copenhagen, 1965, además de reseñas sobre otros mundos maniqueos.

¹⁰ De forma especial y más bien inconsciente han pasado muchos elementos orientales, a través del maniqueísmo de Agustín, a la filosofía occidental. En este sentido: FLÓREZ, R., *Presencia de la verdad*, Madrid, 1972, y *Las dos dimensiones del hombre agustiano*, Madrid, 1958. CILLERUELO, L., *La oculta presencia del maniqueísmo en La Ciudad de Dios*, La Ciudad de Dios, 167, 1954, pp. 475-509. Baio otro aspecto también BUONAIUTTI ha remarcado dicha influencia. Algunas indicaciones sobre el cuerpo humano, GARCÍA, C., *El cuerpo humano en San Agustín*, Antrophologica, 1973, I. 63-83. BUONAIUTTI, E., *Agostino e la colpa ereditaria*, Saggi di storia del Cristianesimo a cura di A. Donini e M. Niccoli, Venezia, 1937, pp. 203-325.

política y el papel preponderante jugado por la persona de Manes y por el maniqueísmo, si bien nunca consiguió que éste fuese reconocido oficialmente en dicho Imperio. La causa política la ganaría, finalmente, la iglesia sasánida, siendo Karter uno de sus principales representantes. Políticamente, el maniqueísmo defendía la causa del imperio iraní, para el cual pretendió reivindicar la hegemonía político-cultural-espiritual de Oriente y en continua oposición al imperio romano. Culturalmente, Manes influyó en la vuelta a las lenguas orientales, por oposición a la lengua griega que trataba de dominar en Oriente, especialmente bajo el aspecto oficial. Bajo el aspecto religioso se trataba de que el pueblo asumiese la sabiduría oriental en la cual se inserta plenamente el saber de Manes¹¹.

Sí quiero dejar constancia, finalmente, que si bien Manes representaba una nueva sabiduría contraria a las defensoras del culto del fuego, sin embargo, será también el fuego el símbolo principal dentro de la mitología maniquea.

El maniqueísmo, perseguido continuamente en Oriente, pues si bien oriental no representaba ninguna sabiduría oficial-estatal, y por los romanos por su orientalismo, sin embargo, se extendió rápidamente por el mundo conocido. En vida de Manes penetró hasta el Jordán, por supuesto en todo el reino iraní, en la India, en China, en Egipto y en Siria, luego se extendió por el Norte de Africa, en España, Grecia, Italia, Francia, etc. Bajo la denominación de sectas de iluminados, místicos, teósofos, etc., perduró en la Edad Media. Hasta el siglo XIV existían maniqueos en China y, posiblemente, perduren hasta nuestros días. Los nuevos movimientos orientalistas y teósofos dependen en gran parte del gnosticismo y con muchos elementos maniqueos en su saber¹².

¹¹ Para un resumen de alguno de estos aspectos, WIDENGREN, G., *Mani und der Manichäismus*, pp. 7-29 y, especialmente, del mismo autor: *Der Feudalismus im Alten Iran*, Männerbund-Gefolgswesen-Feudalismus in der Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse, Colonia-Opladen, 1969.

¹² Cito tan sólo un libro y unas palabras de Aiste en este sentido, entre las innumerables exposiciones actuales sobre la teosofía, antroposofía, etc., AISTE, S., *Un enfoque esotérico de la antroposofía*, Ed. Rudolf Steiner, I, Madrid, 1978. En la página 196 se lee: «Este gran drama futuro tuvo ya su preparación, su siembra anticipada, en la historia de la humanidad en el principio del Quinto Período, el Postalante. Esta siembra fue la tan mal interpretada orden maniquea, a la que el occidente cristiano conoce sólo por medio de sus enemigos... Las ulteriores metas del maniqueísmo son tan excelsas que aún no es posible conceptualizarlas para la comprensión humana.»

2. LOS MITOS MANIQUEOS

Una aproximación al pensamiento del maniqueísmo exige, previamente, alguna aclaración sobre la terminología empleada por Manes. Igualmente presupone el análisis de qué se entiende por mito y por saber racional. En cuanto a la terminología se habría de resaltar que las palabras en el maniqueísmo se definen siempre en relación con otros términos. Ningún término aislado tiene sentido y tampoco originan o presuponen conceptos. Y los mismos términos tienen pluralidad de significados según las relaciones que se establezcan. Comprender los términos maniqueos desde una filosofía greco-platónico-aristotélica es alejarse ya del maniqueísmo y de su carácter de saber relacional-oriental¹³.

En cuanto al tema de qué se entiende por saber racional y por mito es una idea de fondo que ha complicado, incluso, las exposiciones de los mejores especialistas del maniqueísmo. En general, se ha comprendido el saber racional al estilo de la filosofía griega o de nuestro saber actual y apenas se ha parado mientes en que el saber racional maniqueo se orientaba en otra dirección. En este sentido, Puech, después de hablar del maniqueísmo como un saber racional y de apariencias científicas, dirá: «Digo: apariencias, porque, de hecho, a pesar de todas sus ambiciones, en el maniqueísmo, como en todo gnosticismo, esta ciencia que se cree pura Razón se resuelve en mitos»¹⁴. Widengren, aunque más cauto, no se aleja suficientemente de dicha esfera de un saber racional al estilo de Occidente, si bien afirma que el significado de las premisas filosóficas de los griegos es lo que corresponde a la revelación para los maniqueos. Y en este sentido concluye con la afirmación de que

¹³ Un simple ejemplo de lo que afirma. Se sostiene que el maniqueísmo es un religión, pero no se advierte el significado tan diverso de dicha palabra en el mismo maniqueísmo y en la tradición occidental. Los maniqueos empleaban la palabra *dogma* para denominar a las religiones o sectas que separaban-individualizaban el saber. Tenían una fe o creían en dichos dogmas. Los dogmas o religiones eran propios de sectas-religiones opuestas al saber universal. Los maniqueos, para caracterizar su doctrina, recurren siempre a las palabras relacionadas con el *nous* gnóstico o el saber racional identificado con la razón universal. Una razón universal que incluye aspectos religiosos, políticos, culturales, astrológicos, etc., y siempre desde el trasfondo de lo «tradicional» o mítico. En ningún caso se trata de una religión. Ver: *Kephalaia*, I, p. 7, v. 3; p. 12, v. 30; p. 17, v. 27, etc.

¹⁴ PUECH, H. Ch., *Maniqueísmo. El fundador. La doctrina*, pp. 53-54. Puech pretende comprender el maniqueísmo desde la filosofía existencial. Y cuando no encuentra razones para explicar el mito, según él «fábula» maniquea, recurre a procedimientos psicológicos, a la imaginación, etc.

Manes es un «mitólogo», un teósofo y no un filósofo «lógico». Así, Widengren opone mito a razón y a lógica. Más aún, recalcando dichos aspectos, afirma que Manes desconocía la lógica aristotélica o que se sentiría ajeno a la misma¹⁵. Con estas premisas sobre el saber racional y sobre el mito, difícilmente se puede tratar con seriedad el problema del maniqueísmo y aproximarse a su pensamiento. En primer lugar, la concepción de Puech sobre el mito es la de identificar el mismo con una falsa ciencia o una pseudo-sophia. En este sentido, no se aleja, sino que sigue la tradición occidental de considerar el mito como una fábula. Y Widengren, al acentuar la palabra revelación, la considera como algo venido del otro mundo, como teosofía, y no como una lógica, pues ésta la reduce a la aristotélica. De esta forma cae, igualmente, en la concepción del mito como lo «ilógico» o lo puramente revelado en el sentido de la manifestación de lo divino, etc. Tanto Puech como Widengren apenas han avanzado en la concepción del maniqueísmo en relación con los primeros expositores y enemigos del mismo¹⁶.

Considerar el maniqueísmo como un racionalismo, al estilo de las filosofías occidentales, o del mito como algo ilógico, es cerrar las puertas de una posible comprensión de la mitología «racional» de Manes. Por supuesto, Manes no conoció o al menos no consta se haya interesado por la lógica aristotélica, pero de ahí no se sigue que el mito sea ilógico, pura teosofía, etc. Sí se interesó, al menos como curiosidad, por el pensamiento griego, e intentó, diría yo, integrarlo a su concepción mitológica del mundo, y de ahí los revestimientos, en muchas ocasiones, de los mitos maniqueos bajo formas de conceptos¹⁷.

¹⁵ WIDENGREN, G., *Mani und der Manichäismus*, p. 144 y ss. En este sentido cita la tesis de Puech y no se aleja excesivamente de Schaefer, quien sostiene la racionalización del maniqueísmo al estilo del racionalismo griego, si bien Widengren, al insistir en los elementos mesopotámicos, descubre algunos símbolos de forma comprensible. Sobre la tesis de Schaefer, véase: SCHAEFER, H. H., *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Leipzig, 1927. Tesis que ya no creo posible sostener después de los recientes descubrimientos maniqueos.

¹⁶ No es extraño que tanto Puech como Widengren citen a Agustín de Hipona como testimonio de que S. Agustín entró en el maniqueísmo por motivos racionales y porque dicho movimiento afirmaba apelar a la sola razón sin necesidad de recurrir a la fe. Igualmente, afirman que Agustín renunciaría al maniqueísmo por considerarlo como irracional, como fabuloso, etc. De hecho, Agustín rechaza la concepción del maniqueísmo por considerarla absurda al no estar de acuerdo con su filosofía platónica, interpretada a partir del neoplatonismo metafísico. Una metafísica que nada o poco tenía que ver con las doctrinas maniqueas. La palabra revelación, en que tanto insiste Widengren, no tiene otro sentido, para los maniqueos, que el de lo tradicional o lo sobrenatural en cuanto el mito no es propio de alguien, sino de aquellos tiempos «eternos».

¹⁷ El maniqueísmo siempre intentó conciliar su visión del mundo con las formas restantes y trató de ganar adeptos a su causa, mediante la asimilación de

Por otra parte, también es cierto que Manes repite constantemente que su saber es racional, que su sabiduría es la más excelsa, etc. Este saber racional no se puede excluir del maniqueísmo, como tampoco se puede excluir que dicho saber sea mítico¹⁸. Sucede, sin embargo, que las premisas, el punto de partida o las bases en que se apoyaba el maniqueísmo no eran las propias de la filosofía griega¹⁹; no obstante, los maniqueos afirmaban siempre la sabiduría oriental de Manes. En los *Kephalaia* se reconoce continuamente este carácter sapiencial de Manes que se podría recopilar en fórmulas como la siguiente, propia de otra fuente maniquea: «A ti queremos alabar, Manes, oh Señor. A ti queremos alabar, Manes, oh Señor, Rey de la Iglesia santa, el más sabio de todos los poderosos apóstoles»²⁰.

La sabiduría gnóstica se relaciona con la sabiduría de Buda, Zoroastro, de Jesús, de los magos, de los médicos, etc., por una parte, y, por otra, con el significado y hermenéutica de las palabras, de los símbolos, de los misterios, de lo oculto, de las oposiciones, etc. Es la sabiduría de toda la tradición oriental en la cual se tratan de conjugar armónicamente todos los elementos y en la cual ningún elemento trata de estar ausente. Se une sentimiento, voluntad, razón, filosofía, psicología, astro-

otros elementos a su propio sistema. Los ejemplos claros que me llevarían muy lejos, en este sentido, serían las discusiones de Agustín en contra de los maniqueos de su tiempo. Los libros *Contra Faustum*, *Contra Fortunatum*, *Contra Secundinum*, *Contra Felicem*, *De duabus animabus* y, en general, toda la producción antimaniquea de Agustín son un testimonio de mi afirmación. Agustín conocía la doctrina maniquea, sus textos, etc., y nos ofrece versiones fiables de dicha doctrina cuando cita textualmente. Sin embargo, sus versiones comienzan a ser inexactas tan pronto como une su exposición con la crítica al maniqueísmo y traduce el mito a conceptos racionales. Con este método la doctrina maniquea aparece simplemente como una fábula y fácil de refutar desde las categorías de la participación, del ser como bondad suprema, etc. Los ejemplos se podrían multiplicar. Por ejemplo, Agustín trata de mostrar que los maniqueos niegan el libre albedrío, si bien lo afirman —dice expresamente Agustín— en sus libros. No percibe la diferencia del concepto de libertad en su sistema y en el maniqueo. Igualmente trata de mostrar que los maniqueos afirman la necesidad del «pecado»; que en dicho sistema se defiende la existencia de dos almas o de dos dioses, etc. En realidad, conceptos muy alejados del pensamiento maniqueo, si bien éstos, especialmente en el mundo romano, aceptaban dichas discusiones aunque en muchas ocasiones no supieran cómo responder. Los maniqueos dirían, no obstante, en todo momento: no es ésta nuestra doctrina, si bien Agustín citase textualmente los libros maniqueos. Y es que en pensamiento de Lévi-Strauss: el mito o se acepta tal como se narra o en el momento que se discute deja de ser mito.

¹⁸ Ciertamente, estos aspectos ya habían sido captados por Agustín. Por ejemplo: *Contra epistolam Fundamenti*, 14. 18 PL 42, 183-184 GSEL 25, 210.

¹⁹ Por ejemplo: *Epistola Secundini ad Augustinum* 6 PL 42, 576, CSEL 25, 899.

²⁰ HENNING, W., *Ein manichäisches Bet-und Beichtbuch von Dr. W. Henning*, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1937, 18-19.

logía, etc., y se recurre a las diversas expresiones literarias y siempre en relación con lo dicho, con la tradición, con lo enseñado por los ancestros, en expresión de Lévi-Strauss. Es la sabiduría total y completa de todo el hombre y de todo el cosmos a la luz de «aquellos tiempos...», es decir, de los tiempos míticos. En este sentido, no hay dualismos o divisiones tan pronunciadas con relación al hombre-cosmos como posteriormente en la filosofía. Es la filosofía —diría— de la energía o de la vida presente en todas las cosas y manifiesta en todo. No se trata de un saber parcial referido tan sólo a algunos elementos o algunas facultades del hombre sin conexión, tantas veces, con el mundo de lo material o de lo energético ²¹.

El mito maniqueo es una lógica relacional continua, sistematizada e interconectada hasta en los elementos más mínimos. Una lógica que, se podría decir, excluye todo elemento fantástico, en el sentido de que es precisa y determinada, que opera en los niveles más diversos y en los planos más diferentes. Una lógica que no necesita salir del mismo mito para poder ser explicada. Sin necesidad de recurrir a explicaciones extrañas al mito o a la fantasía oriental, a la psicología, sentimientos, etc. Con cuyas explicaciones siempre se podría aclarar todo y dejarlo todo sin explicar, pues al no encontrar un argumento lógico siempre se puede recurrir a argumentos externos al mito o al carácter ilógico y fantástico del mismo, etc. ²².

El método estructural, con tan buenos resultados en la mitología de Cl. Lévi-Strauss, y su concepción del mito son indispensables a la hora de analizar los mitos más antiguos. Dicho método es igualmente fructífero a la hora de buscar las relaciones de oposición que encubren los mitos ya conceptualizados o los conceptos no míticos. Un método a través del cual se puede descubrir que lo que en un principio era metáfora se ha transformado en realidad conceptual en pensamiento de Nietz-

²¹ Brevemente diría: se trata, bien de seguir la tradición occidental, anti-maniquea y antioriental, según la cual Manes significa el loco o el maniático, o, por el contrario, seguir la tradición oriental interpretada por Troje, según la cual Mani significaría el adorno, la joya, la alegría. TROJE, L., *op. cit.*, 105, nota 3.

²² La cita siguiente, tomada de Puech, quien ha estudiado profundamente el maniqueísmo, es una muestra más de lo que afirmo. Dice Puech, hablando de los gnósticos: «Salvado por naturaleza y no por las obras. Ningún acto que le era lícito de realizar indiferentemente en un mundo extraño, pero no es susceptible de alterar o de hacerle perder su condición de ser elegido y salvado.» PUECH, H. Ch., *En quête de la gnose*, I, 263. Cita inspirada en un adversario del gnosticismo, Ireneo, y que en boca de Puech me recuerda la discusión entre protestantes-católicos, acusándose mutuamente de maniqueos.

sche al hablar de la tragedia arcaica y clásica griegas²³. Difícilmente se puede analizar, hoy día, en profundidad un mito arcaico olvidando —desconociendo— las obras de Lévi-Strauss²⁴. Se tiende a olvidar que las formas de ver la realidad, las clasificaciones, la racionalidad, etc., son muy diversas. Aplicar los conceptos greco-romanos al análisis de los mitos orientales presupone ya un antropocentrismo occidental al cual conven-
dría recordar la clasificación foucoltiana-borgiana-china²⁵.

A la hora de interpretar el maniqueísmo conviene recordar, igualmente, que detrás del llamado mito maniqueo hay cientos de mitos. Cientos de mitos que han sido estudiados y recopilados por Manes y expuestos de forma unitaria. Mitos, diría, «estructurados» por Manes y formando toda una unidad sistemática.

Por otra parte, en el mito maniqueo aparece claro que la recopilación realizada por Manes es lógica y con vistas a fines muy concretos, especialmente políticos. En este sentido, estos mitos son recopilados con vistas a... o en función de finalidades muy concretas. Esto origina que se perciba menos claramente su carácter mitológico o su conexión con los símbolos sensibles o materiales. Este aspecto del mito para es lo que ha llevado a Lévi-Strauss a considerar ciertos mitos, los judíos, por ejemplo, como adulterados en relación con sus formas más primitivas y como racionalizaciones tardías. Todo ello hace más difícil la comprensión del carácter mítico de los relatos maniqueos. En este aspecto del mito para... se advierte, claramente, la función del mito como utópico, por una parte, y como encadenador, por otra. Utopía y encadenamiento presentes de forma ininterrumpida en el mito maniqueo.

A la luz de estas reflexiones ya se debe advertir que un estudio sobre el maniqueísmo no se ha de situar en la Edad Media, sino en los tiempos míticos, si bien, cronológicamente, Manes haya nacido y escrito su obra —recopilado— en la época denominada medieval.

²³ NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia*, I, Aguilar, Buenos Aires, 1951.

²⁴ Entre otras obras de Cl. Lévi-Strauss vale la pena recordar: LÉVI-STRAUSS, CL., *El pensamiento salvaje*, I-IV, I-II, F.C.E., 1968 y 1971. III-IV, Siglo XXI, 1970 y 1976. Por supuesto, sin limitarse a las introducciones y conclusiones de estas obras, que suelen ser lo menos significativo del pensamiento en torno a los mitos de Cl. Lévi-Strauss.

²⁵ Me refiero a la clasificación con la que comienza el libro de Foucault: Las palabras y las cosas. Véase: FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968.

3. FUENTES MANIQUEAS

Manes fijó el propio canon de sus escritos en los cuales debía constar el conocimiento total de su sabiduría gnóstico-oriental. Este canon consta, básicamente, de siete obras. De estas obras tan sólo se han conservado algunos restos en los libros antimaniqueos y en los descubrimientos actuales de la literatura maniquea ²⁶.

Hasta los descubrimientos recientes del maniqueísmo, las fuentes sobre el mismo eran únicamente los escritos antimaniqueos. Escritos que nos legaron una doctrina maniquea presentada desde la crítica hecha al maniqueísmo y siempre en conceptos filosóficos o metafísicos y sin conexión alguna entre sí. Conceptos que han deformado el rostro mitológico de las enseñanzas de Manes ²⁷.

Los nuevos descubrimientos maniqueos permiten aproximarnos más a las doctrinas o mitos del maniqueísmo, así como a sus ritos y costumbres ²⁸.

²⁶ El canon maniqueo contiene las siguientes obras: 1. *El gran evangelio o el evangelio viviente*. Este libro ocupa el primer lugar en las listas de los catálogos más antiguos del maniqueísmo. Tan sólo se conservan breves fragmentos del mismo entre los descubrimientos actuales del Turfán. Sobre el contenido de dicho libro y los restos encontrados actualmente, véase: KOENNEN, L., y MERKELBACH, R., *op. cit.*, pp. 189-202. 2. *El tesoro de la vida*, fragmentos del mismo en Agustín: *De natura boni*, 44 PL 42, 568-569, CSEL 25, 881-884. 3. *Pragmateia*. No se conservan restos del mismo. No se puede identificar con los *Kephalaia*, WIDENGREN, G., *op. cit.*, p. 80. Alfarić sostiene que podría ser la carta del Fundamento en contra de la cual escribió Agustín, ALFARIC, P., *Les écritures manichéennes*, I, París, 1918. 4. *Tà ton mysterion* o el libro de los misterios. Tampoco han aparecido restos de este escrito en los descubrimientos actuales. 5. *El Sabuhragan* o el escrito de los partos, tal como es titulado en los *Kephalaia*, 5, 23-26, de los cuales estoy siguiendo el orden de los escritos de Manes. Del *Sabuhragan* se han encontrada algunos restos en los recientes descubrimientos del maniqueísmo. 6. *El libro de los Gigantes*. También hay restos del mismo en los descubrimientos actuales. Este libro no consta en la lista que sigo de los *Kephalaia*. 7. *Las cartas*. Apenas se conserva algo de las mismas, a excepción de los títulos de algunas. Por Agustín conocemos algún fragmento de la carta del Fundamento, *De Natura boni*, 46 PL 42, 569-570 CSEL 25, 884-886. En la lista del canon maniqueo se habla también de los Psalmos y oraciones.

²⁷ Sobre estas fuentes, especialmente: ALFARIC, P., *Les écritures manichéennes*, I-II, París, 1918-1919.

²⁸ Sobre estos descubrimientos, especialmente: BOYCE, M., *A catalogue of the iranian manuscripts in manichean scripts in the Turfan collection*, Akkademi-Verlag, Berlín, 1960. De forma sintética, en: WIDENGREN, G., *op. cit.*, pp. 83-96. PUECH, H. Ch., *En quête de la gnose*, I, XI, pp. 182, nota 2, y 183. SCHMIDT, C., *Neue originalquelle des Manichaeismus aus Aegypten*, Stuttgart, 1933. SCHMIDT, C.-POLOTSKY, H. J., *Ein-Mani-Fund in Aegypten*, Berlín, 1933. ANDREAS, F. C.,

Entre estos descubrimientos se ha de destacar la obra escrita en copto y titulada *Kephalaia* o Capítulos. Es la obra principal entre los descubrimientos recientes para hablar del mito o mitos maniqueos²⁹. Existen otras muchas obras auténticas del maniqueísmo³⁰. Para la comprensión del mito en Africa y en el Imperio romano, desde perspectivas occidentales, pueden servir algunas obras ya clásicas del maniqueísmo³¹.

El conocimiento de estas fuentes es básico para poder interpretar el maniqueísmo en sus orígenes. Habría que rastrear, especialmente, los múltiples mitos orientales, explícitos e implícitos, en el sistematizado

Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, Aus dem Nachlass herausg. von W. Henning, Teil II. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1933. MÜLLER, F. W. K., *Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*, Chinesisch-Turkestan, Teil II, Abhandlungen der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1904.

²⁹ SCHMIDT, C.-POLOTSKY, H. J., *Kephalaia*, I, Lieferung, 1/10, Kohlhammer, Stuttgart, 1940. BÖHLIG, A., *Kephalaia*, I, Lieferung, 11/12, Kohlhammer, Stuttgart, 1966. Sobre la procedencia, descubrimiento, autenticidad, etc., de la obra puede verse la introducción a la edición de la misma llevada a cabo por Hugo Ischer, pp. V-XIV. Widengren dice expresamente: «No se puede dudar que esta obra nos ofrece la auténtica doctrina del Maestro, pero hasta qué punto contiene las mismísimas palabras del Fundador es muy incierto», WIDENGREN, G., *op. cit.*, página 84.

³⁰ Entre las obras descubiertas pueden señalarse las siguientes: POLOTSKY, J. H., *Manichäische Homilien* (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty), I, Kohlhammer, Stuttgart, 1934. ALBERRY, C. R. H., *A Manichaean Psalmbook*, Parte II (Manichaean Manuscripta in the Chester Beatty-Collection, vol. II), Stuttgart, 1938. Esta obra es de interés, especialmente, para analizar la forma literaria de los escritos de Manes y las fórmulas de sus ritos. Sobre el lenguaje literario y el lenguaje copto: SÄVE-SODERBERGHT, *Studies in the coptic Manichaean Psalm-Book*. Prosody and Mandaean parallels, Uppsala, 1949. Otras obras del maniqueísmo: ASMUSSEN, J. P., *Xuastuanift. Studies in Manichaeism*, Copenhagen, 1965. Original turco y traducción inglesa del Xuastuanift, en *op. cit.*, pp. 167-199. CHAVANNES-PELLIOT-STEIN, *Un traité manichéen retrouvé en Chine. Journal Asiatique*, serie 10, vol. 18, 1911, 499-617, serie 11.1, 1913, 99-199 y 261-394. De valor para analizar algunas costumbres maniqueas. Sobre otras costumbres maniqueas: HENNING, W., *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch von Dr. W. Henning*, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1947. VON LE COQ, A., *Xuastuanift*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1911, 277-314. Sobre la vida de Manes el principal fragmento descubierto es el ya citado de Können-Merkelbach. También en los *Kephalaia* hay bastantes aspectos de la vida de Manes.

³¹ BONNER, G., *St. Augustine of Hippo. Life and controversies*, London, 1968. CHATILLON, F., *Adimantus manichaei discipulus*, Revue du Moyen Age Latin 10, 1954, 191-203. STOOP, E. DE, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain*, Univ. de Gand, fasc. XXXVIII, Gand, 1901. CUMONT, F., *Recherches sur le manichéisme*, Brussels, 1908. Id., *La propagation du manichéisme dans l'Empire romain*, Revue d'Histoire de Littérature religieuses, Nouvelle serie 1, 1910, 31-43. DUFOURCQ, A., *De manichaeismo apud latinis quinto sextoque saeculo*, París, 1900. BROWN, P., *The diffusion of manichaeism in the Roman Empire*, en Journal of the Royal Asiatic Society, 59, 1969, 92-103.

mito de Manes. En estas líneas únicamente he pretendido mostrar algunas sugerencias para encuadrar la hermenéutica maniquea. Hermenéutica posible desde el pensamiento oriental persa, especialmente. Desde Zaratustra creo que se comprende mejor el maniqueísmo.

CLEMENTE GARCÍA LÓPEZ
Universidad Autónoma de Madrid

C/ Eraso, 23, 7.º, C.
28028 Madrid.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA NUEVA EDICION DE LAS «LECCIONES SOBRE FILOSOFIA DE LA RELIGION», DE HEGEL

Posiblemente ningún otro filósofo como Hegel haya sido tan caricaturizado y presentado desde esquemas simplistas, forzados, o desde puntos de vista ajenos, que poco o nada tienen que ver con lo que él realmente pretendía; sin que ello signifique pensar que Hegel sea una pura excepción, ya que este modo de tratar afecta también a otros y seguramente en la misma medida que han sido recepcionados y criticados, en definitiva en la misma medida que han sido leídos, interpretados, actualizados, aplicados; quizá podría afirmarse que a la mayor influencia le corresponde una mayor desfiguración. Con todo, el caso de Hegel, si no es más grave, sí tiene la gravedad de que la manipulación alcanzó, y de manera importante, a textos que, como las *Lecciones* de su docencia en Berlín, de hecho han desempeñado el mismo papel, si no mayor, que otros textos que él mismo publicara, dada su mayor fluidez y menor oscuridad y que por pertenecer a su último período podía presumirse que presentaban la formulación madura del sistema. Por ello, todo renacimiento, rehabilitación o simplemente estudio serio debía empezar por disponer de textos fiables. A ello responde la edición crítica de las *Gesammelte Werke*, que «in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft» edita la «Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften»; la edición es dirigida por una comisión especial de dicha Academia, pero cada volumen tiene sus editores responsables, los cuales forman parte en la mayoría de los casos del equipo científico que trabaja en el Hegel-Archiv de la Ruhr-Universität de Bochum en la preparación de dicha edición¹. La edición crítica de las obras publicadas por Hegel en realidad no presenta grandes cambios. Sí, en cambio, los presentó la edición de los textos del período de Jena, así como también los está presentando la de las *Lecciones* del período de Berlín². Con ello se está

¹ Sobre esta edición histórico-crítica véase el anuncio realizado por HEIM-SOETH, H., «Die Hegel-Ausgabe der Deutschen Forschungsgemeinschaft», en *Kant-Studien*, 51 (1959-60), pp. 506-511; y una información sobre el plan y el estado actual de los trabajos puede verse en LUCAS, H.-Chr., «Edición filosófica entre la arqueología y la reconstrucción. El Archivo Hegel y la edición crítica de sus obras», en *Stromata*, 38 (1982), pp. 401-418.

² Se está haciendo una nueva edición en diez volúmenes, dedicados, respectivamente, uno a la Filosofía del Derecho (aparecido en 1983), a la Filosofía

indicando ya una de las razones de la importancia de la edición castellana de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. I, Madrid, Alianza, 1984, realizada por el Prof. Ricardo Ferrara³.

Las *Lecciones sobre filosofía de la religión* tienen ya una larga historia de tres intentos de edición⁴ (cfr. pp. XXI-XXIX)⁵. El primero, como volúmenes 11 y 12 de las *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Berlín, 1832, edición preparada por Ph. Marheinecke⁶; el segundo es el correspondiente a la segunda edición de los mismos volúmenes (Berlín, 1840), preparada también por Ph. Marheinecke con la colaboración de Bruno Bauer, a cuyo cargo prácticamente recayó la redacción, edición notablemente revisada con la incorporación de nuevas fuentes⁷; el tercer intento es el de Georg Lasson, dentro de la edición de las *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, volúmenes XII-XIV, Leipzig, 1925-1929. El defecto común a todos ellos consiste en no dar cuenta del *ductus* o esquema que Hegel mismo dio a sus cursos. Por otra parte, éste fue ya el reproche que David Friedrich Strauss y otros coetáneos dirigieron al primero de estos intentos. A pesar de coincidir en este defecto común, divergen considerablemente en cuanto a procedimiento, sobre todo los dos primeros del tercero, pues, mientras los dos primeros proceden por «selección y omisión de pasajes de las fuentes», el tercero lo hace por «fragmentación y recomposición de aquellos pasajes en un plan unitario, artificiosamente reconstruido por el editor» (p. IV).

La nueva edición viene a poner orden en este caos editorial, dejando hablar al texto de Hegel mismo, sin reconstruirlo cortando y cosiendo de acuerdo con un esquema previo. Ello implica como primera exigencia la renuncia a llevar a unidad un texto que, por su mismo contenido, es cuádruple, con diferencias no sólo de redacción, sino de estructura o esquema. Ahí reside la primera novedad que introduce esta edición: no presenta un

del Arte, a la Lógica, tres a la Filosofía de la Religión (ya aparecidos, 1983-85) y cuatro a la Historia de la Filosofía (aparecido el cuarto, en 1983).

³ Dentro de las *Gesammelte Werke* está previsto editar dentro de la misma sección de obras y manuscritos de Hegel los manuscritos de las lecciones de Berlín (vol. 21), y en otra sección los apuntes de alumnos (los volúmenes siguientes al 21).

⁴ Su crítica puede verse en HEEDE, R., *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Münster, 1972 (Diss. Fil., ms.), pp. 88-109.

⁵ Las citas de página entre paréntesis en el texto se refieren a esta edición del Prof. Ricardo Ferrara de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, que comentamos. Cuando haya dos cifras arábigas separadas por los dos puntos, .:, se refieren, la primera, a la página y, la segunda, a la línea, conforme al uso establecido por el Prof. R. Ferrara.

⁶ Sobre esta edición en conjunto puede verse BEYER, W. R., «Wie die Hegelsche Freundeskreisausgabe entstand», en: *Denken und Bedenken. Hegel-Aufsätze. Zum 75. Geburtstag von W. Raimund Beyer*, Hg. v. M. Buhr, Berlin, 1977, pp. 277-286.

⁷ Sobre esta segunda edición puede verse LAMMERMANN, G., «Redaktion und Redaktionsprinzip der Vorlesung über Religionsphilosophie in ihrer zweiten Ausgabe», en *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Hg. v. Fr. W. Graf und F. Wagner, Stuttgart, 1981, pp. 140-158.

texto único de las *Lecciones*, sino cuatro (de diferente índole y valor, como veremos más adelante), el de los respectivos cursos de 1821, 1824, 1827 y 1831, en cuyos semestres de verano Hegel dictó lecciones sobre la filosofía de la religión⁸.

Este mismo hecho es ya por sí mismo muy significativo, por la fidelidad que revela y por el cambio radical que introduce en la imagen ordinariamente estereotipada de Hegel, pues resulta que el mismísimo Hegel, ya prusiano profesor de la Universidad Humboldt berlinesa, está en evolución, en búsqueda de forma conceptual o comprensión, y con numerosas lecturas en búsqueda de «material empírico» de historia de las religiones, del cristianismo y de teología (cfr. pp. III-IV, VII-XI), intentando llevar otras partes del sistema —tal como hiciera con la teoría del espíritu objetivo en sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlín, 1821)— al nivel conceptual de la *Wissenschaft der Logik* (Nüremberg, 1812-1816) y sistematizarlas y desarrollarlas de acuerdo con su teoría del espíritu, desarrollada esquemáticamente en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Heidelberg, 1817, Berlín, 1827, 1830). De qué manera el desarrollo influye posteriormente en el mismo esquema inicial o trastorna su mismo esquema lógico subyacente es tema frecuente en la investigación y puede darnos cuenta de la peculiaridad de la evolución del pensamiento de Hegel y de su permanente estado en movimiento, sin tener punto fijo alguno, realizando así en su propia filosofía «aquel movimiento dialéctico» que en la *Phänomenologie des Geistes* (Bamberg, 1807) caracterizara como propiamente experiencia, que surge al examinar el conocimiento, en cuyo examen va cambiando no sólo el conocimiento, al tener que adecuarse al objeto, sino también la consciencia y la pauta o criterio de examen.

El primer texto es el correspondiente al curso de 1821, y se trata del manuscrito de Hegel, redactado en el mismo año y que le sirvió de notas para las lecciones. De este curso no se cuenta con ningún apunte de alumno. Este manuscrito es el mismo que hace unos años editara Karl-Heinz Ilting⁹, editado aquí con otros y más rigurosos criterios, aunque no con la amplitud de páginas, sino como texto corrido, integrando en él los agregados marginales (haciendo constar en cada caso su carácter de tales) y en las notas a pie de página las frases o párrafos tachados.

Para los otros textos se cuenta con más fuentes, no todas de la misma calidad, y, de acuerdo con el valor de cada una de ellas, se distinguen un texto-guía, que fundamentalmente es el que se reproduce, unos textos de

⁸ Walter Jaeschke ha tratado de los problemas de la edición de las lecciones en general en id., «Probleme der Edition der Nachschriften von Hegels Vorlesungen», en *Allg. Zeitschrift f. Philos.* 3 (1980), pp. 51-63, y en especial los de las lecciones sobre filosofía de la religión, estableciendo además los principios de la edición en id., «Hegel's Philosophy of Religion: The Quest for a Critical Edition. Part 1: The Relation between Publication History and the History of Influence. Part 2: Principles of the Historical-Critical Edition», en *The Owl of Minerva*, 11 (1980), núm. 3, pp. 4-8; vol. 11 (1980), núm. 4, pp. 1-6.

⁹ HEGEL, *Religionsphilosophie. Bd. 1: Die Vorlesung von 1821*, Napoli, 1978. Sobre esta edición, cf. HUBERT, H., «Zum Vorlesungsmanuskript von 1821. Bemerkungen zur Edition von K.-H. Ilting», en *Die Flucht in den Begriff*, pp. 159-162.

control y unos textos complementarios, que vienen a ser ampliaciones o variantes del texto reproducido y que se aducen a pie de página. Así, para el curso 1824 el texto-guía es el de Karl Gustav von Griesheim, considerado como la mejor reproducción de dichas lecciones, estima fundada en comparaciones con otros textos y en testimonios de que Hegel mismo lo valoró y usó como notas para posteriores cursos. Para el curso de 1827 el texto-guía es el editado por G. Lasson, por basarse en mejores apuntes, ahora desaparecidos. Esta utilización no se hace acriticamente, sino que ha exigido un trabajo preciso y cuidadoso a fin de descomponer los elementos reunidos en el *collage* que es esta edición. Y, finalmente, para el curso de 1831 se transcribe el texto de D. F. Strauss, publicándose como anexo, debido a que este texto es un testimonio indirecto, tratándose de extractos de los apuntes de «un jurista, un viejo alumno de Hegel», sin identificar, pero en todo caso de gran valor, por ser lo único que se posee de este curso.

Todo ello da cuenta de la precariedad de ciertos textos. Ello no es defecto de la edición, todo lo contrario, sino de fuentes. Algunos textos han sido descifrazados en estos últimos diez años, gracias a nuevos hallazgos que, de alguna manera y en todo caso parcialmente, han venido a cubrir el déficit dejado por la desaparición de fuentes que usaron Ph. Marheinecke, B. Bauer y G. Lasson. Dicha desaparición viene a dar valor de fuente, aunque secundaria, a estas ediciones, ya que transmiten textos ahora perdidos. De todos modos, esta utilización no ha agilizado el trabajo, sino agudizado el ingenio y la acribia en una labor de paciencia monástica, de rigor a toda prueba y de erudición enciclopédica, como resulta de las notas, de las que hablaremos más adelante. Mientras no surjan nuevos documentos —cosa de momento no previsible, después de las exhaustivas pesquisas— esta edición va a quedar como la definitiva y puede señalar una nueva etapa en la historia de la recepción de la filosofía de la religión de Hegel.

De todos modos esta edición no es todavía una edición histórico-crítica, aunque tampoco sea una simple edición manual, sino algo intermedio. Sería prematuro pretender hacer la edición crítica, tal como se piensa hacer en un futuro en las *Gesammelte Werke*, pues está aún en discusión el valor de estas lecciones, el carácter y la cualidad de cada uno de los apuntes, etc., y, por tanto, no se ve claramente cómo debiera hacerse una edición crítica con tantas y tan dispares variantes. Por otra parte, tampoco pareció razonable hacer una nueva edición manual que simplificara y, por tanto, escondiera la variedad y el problema. De hecho una tal solución intermedia parece tener muchas probabilidades de quedarse para mucho tiempo como definitiva, y sobre todo en el caso de una traducción, que nunca puede ser propiamente una edición crítica, cuyos matices son frecuentemente sólo perceptibles en el original.

Además de los textos complementarios y de las notas del editor acerca del texto que se ofrecen a pie de página, en las últimas páginas del volumen, se ofrecen otra clase de notas en las que se especifican las remisiones de Hegel a otros lugares del mismo curso, o a otras obras suyas, o alusiones

a otros autores, obras, doctrinas, acontecimientos, etc. Las referencias se hacen según las ediciones que Hegel usó o las ediciones críticas, y, en los casos en que es posible, se añade la referencia a la versión castellana. Cuando hay numerosas referencias, se suele escoger un texto significativo que dé idea de la cuestión. Todo ello constituye un cúmulo tal de información, cuya riqueza va a ser de gran utilidad para la comprensión e interpretación, pues sitúa y explicita numerosas referencias críticas que latén en las lecciones.

Todo este enorme trabajo de edición ha sido hecho en equipo. Una nota editorial en la contraportada interior reza así: «La presente edición procede de la colaboración de Ricardo Ferrara (CONICET, Argentina), Peter C. Hodgson (Vanderbilt University, Nashville, USA) y Walter Jaeschke (Ruhr-Universität, Bochum, BRD). Los nombrados tienen igual participación en el establecimiento del texto»; y, en el prólogo, el editor español hace saber que «el texto fue establecido en forma solidaria, y las introducciones y notas editoriales provienen de un común intercambio, aun cuando se diversifiquen según los presupuestos culturales de las distintas ediciones» (p. II). No se trata, por tanto, de una mera traducción de la edición alemana, sí naturalmente del texto hegeliano, pero no de lo demás, aunque fundamentalmente o en sustancia e incluso en muchos detalles se trate de lo mismo.

Respecto de la edición alemana¹⁰ hay algunas diferencias en el aparato crítico. Así, para remitir a nota a pie de página donde se indica que se trata de un agregado marginal, no se usa ningún signo de remisión (una R superpuesta en la edición alemana), sino que el agregado se pone entre < >, conservando la nota a pie de página en la que se indica su carácter de agregado marginal y explicando además el carácter de agregado, si contiguo al texto, si unido con un signo de remisión, si escrito a lápiz, etc. Para los agregados del editor al texto hegeliano se usan los corchetes. Comparando su uso con el de la edición alemana, podría decirse que la mayoría son más bien del traductor, porque, siendo el texto hegeliano notas propias y, por tanto, a veces sucintos puntos a desarrollar posteriormente en la lección, su versión castellana exige añadidos que expliciten el significado implícito en la misma sintaxis alemana, por ejemplo, lo que en alemán es indicado por una simple preposición de origen o movimiento, en castellano a la preposición se le añade un verbo (cfr. p. 87:7=ed. alemana, p. 95:8), o una conexión que en alemán viene dada por el género y caso, en castellano debe explicitarse repitiendo o explicitando el sustantivo o añadiendo un pronombre, etc. De todas maneras no se trata de una extensión subrepticia del uso de los corchetes, puesto que este uso viene anunciado también en la introducción (p. XLIV). Una indicación propia que introduce la edición española es la frase entre comas superpuestas, ' ', para indicar que se trata de una frase reelaborada añadida entre líneas.

¹⁰ HEGEL, G. W. Fr., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion*, Hg. v. W. Jaeschke, Hamburg, 1983 (Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 3).

También en las notas explicativas al final del volumen, aunque sustancialmente se trate de lo mismo, hay alguna pequeña variación, tendiendo levemente a aligerar largas citas, a traducirlas en vez de reproducir el original, sobre todo en los casos de frases en latín o griego, a dar el texto de una sola cita, aunque se indiquen otros lugares. Alguna nota se omite (ed. alemana, 152 Fussnote, que se da en p. 394), y alguna es de propia cosecha, es decir, que no tiene paralelo en la edición alemana, así 178:819, que se da en p. 359.

La traducción, por su parte, está muy bien pensada. En la introducción (pp. XLIII-XLV) se exponen los criterios seguidos y al final se presenta un glosario alemán-castellano (pp. 370-375) para dar cuenta de la terminología usada y su correspondiente original. Tanto los criterios como el glosario son seguidos fielmente, adaptando y transformando convenientemente incluso las citas de traducciones castellanas de otras obras de Hegel que se citan. En los casos típicos: *an sich*, *Andacht*, *Verstand*, *Gegenbild* (p. 31), *Beispiel*, *Beiherspielendes* (p. 33), *Gehalt*, etc., en los que el término castellano sólo ambiguamente reproduciría la significación del término original, éste es reproducido entre corchetes. En todo caso, calificaría esta traducción de muy buena, fiel al término y concepto, evitando los neologismos demasiado complicados y formas sustantivas y verbales no usuales o enrevesadas, dando la impresión de cierta fluidez, de buena sintaxis castellana y fácil lectura, que tratándose de un texto hegeliano es decir mucho.

Un tema de larga discusión sería el de la traducción de la terminología hegeliana, tema importante y quizá ahora urgente, dado que se están traduciendo e incluso retraduciéndose de nuevo obras ya traducidas de Hegel. *An sich* es sistemáticamente traducido por virtual, aunque, para confirmar, se le yuxtaponga entre corchetes el término alemán. *Wirklichkeit* por realidad efectiva. Tanto en un caso como en otro tienen buen fundamento y dicha decisión significa además una vuelta a la raíz latina o griega de la que partió el concepto alemán o su uso. Aunque por esta lógica *Wirklichkeit* debería traducirse por actualidad, si bien es comprensible la preferencia anterior por el simple motivo de alejarse lo menos posible del lenguaje corriente. Una originalidad de la presente traducción es la de reproducir *Bestimmtheit* por distintividad, indicándose así ya en el mismo término que se trata del carácter distintivo, «lo que hace una cosa, tomada globalmente, sea lo que es, dicho de otra manera, su cualidad propia», como define P.-J. Labarrière¹¹ a la «determinidad» (traduciéndola al francés por *déterminité*), que con ese término ya es bastante usada en castellano, o distintividad, según el Prof. R. Ferrara. Puesto que en todo caso se trata de un neologismo, me inclinaría por mantener la raíz de determinar, por lo que dice el vocablo mismo de término o límite y su conexión semántica con determinar y determinación, connotaciones éstas que desaparecen con distintividad, además de que este otro vocablo parece poner en primer plano

¹¹ HEGEL, *Science de la logique. Premier Tome-Premier livre: L'Etre*. Edition de 1812. Traduction, présentation, notes par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, 1972, p. 11, nota 12.

la distinción y, por tanto, la relación con otro, que no es el caso. *Schranke* y *Grenze* son traducidos por *confín* y *límite*, respectivamente, que en principio parecen preferibles a los vocablos usuales¹² de *límite* y *término*, porque expresan ciertas connotaciones semánticas con las que se conecta la distinción terminológica. Creo que *confín* expresa mejor la connotación de relación con el otro, más allá, propia de *Schranke*. *Término* (con el que usualmente se traducía *Grenze*), por su parte, es ambiguo, puede indicar también la meta o una cierta idea de plenitud, presente en «llevar a término», por ejemplo, totalmente ausente en el vocablo *Grenze*; esta ambigüedad desaparece traduciéndolo por *límite*. La dificultad de «confín» está en no tener derivado adjetivo; y, por otra parte, la derivación verbal, que también ofrece: «confinar con», paradójicamente lo haría más propicio para reproducir formas lingüísticas de *grenzen*. Por estas dos razones, a saber, por carecer de derivación adjetiva (siendo en estos casos reemplazado por limitado, connotando entonces *Grenze*) y por conjugarse bien como «confinar con» (traduciendo así *angrenzen*, aunque igualmente podría decirse «limitar con»), parece ser que el Prof. R. Ferrara alguna vez es infiel a su glosario (cfr. 186:119-120, 190:264).

Una larga y densa introducción (pp. III-LXVII) precede al texto hegeliano, obra del editor, Prof. Ricardo Ferrara. En ella puede distinguirse una doble información: una relativa a las fuentes y los criterios de edición y traducción; la otra se refiere a la filosofía de la religión de Hegel. La primera (pp. III-IV, XII-XLV) es común con la edición alemana (excepto naturalmente lo referente a la traducción), aunque ésta en algunos aspectos sea algo más detallista. La segunda, en cambio, está pensada para el posible lector español (y no tiene paralelo en la edición original), que aborda la filosofía de la religión de Hegel. No es una presentación de generalidades, sino todo lo contrario, un apretado resumen de información muy precisa y rica, que más bien presupone un lector algo enterado. En esta introducción a la filosofía de la religión hegeliana se tocan tres aspectos: 1. La evolución de la filosofía de la religión desde el joven Hegel hasta su docencia en Berlín (pp. IV-VII). 2. Los diferentes cursos de filosofía de la religión dados en Berlín, su evolución y contexto (pp. VII-XI), donde en pocas páginas y sin pretenderlo se trazan unos perfiles de Hegel caracterizado por la búsqueda y la confrontación con sus contemporáneos, que tanto difieren del estereotipo. 3. Estructura y evolución de la primera parte de las *Lecciones* (pp. XLV-IXV, que configuran este primer volumen, donde se da una visión general del desarrollo y diferencias de los diferentes cursos.

Si la edición original alemana ha sido saludada como la edición —por lo menos dado el actual estado de las fuentes— definitiva¹³ de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, por doble motivo la edición castellana

¹² Cfr. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, 1982, vol. I, págs. 168 y ss. ALVAREZ GÓMEZ, M., «Fundamentación lógica del deber ser en Hegel», en *Estudios sobre Kant y Hegel*. Ed. por C. Flórez y M. Álvarez Gómez, Salamanca, 1982, pp. 184 y ss.

¹³ GRAF, Fr. W., «Die Neuausgabe der Berliner Religionsphilosophie», en *Hegel-Studien*, 19 (1984), p. 326.

puede ser considerada como tal: por el común de presentar el texto paralelo de las cuatro Lecciones, en vez de una reconstrucción/selección, como había venido haciéndose hasta ahora, y por el motivo específico de ser la primera edición en lengua castellana de la Filosofía de la Religión de Hegel, su última obra en ser traducida¹⁴. Afirmar que llena un vacío, no tiene en este caso ningún sentido puramente retórico. Tarde llegó, pero lo hizo con mucha dignidad. Hay que agradecer al buen sentido filológico y filosófico (y también histórico y teológico) del Prof. Ricardo Ferrara el hecho de que en castellano podamos disponer del mejor texto, reproducido en las mejores condiciones y con gran prontitud. En este caso, también se puede agradecer a la Editorial que haya tenido el valor de presentar algo que se sale de lo corriente y que ensancha el horizonte del pensamiento.

GABRIEL AMENGUAL

Universidad de Palma de Mallorca

Departamento de Filosofía.
Facultad de Filosofía y Letras.
Universitat de les Illes Balears
Palma de Mallorca.

¹⁴ Es verdad que hace unos años, en 1981, Arsenio Ginzó emprendió la traducción de la edición de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, de G. LASSON, publicando el primer volumen bajo el título *El Concepto de Religión*, Madrid, 1981, con un respetable estudio introductorio: «En torno a la filosofía de la religión de Hegel» (pp. 7-56), en el que da cuenta de la problemática que suscita dicha filosofía de la religión. Lástima que tan meritorio esfuerzo se hiciera sin la información del curso que sigue la edición de las obras de Hegel, por lo que parece que no va a completarse.

CRONICA

EN TORNO A LA CONFERENCIA «ETICA Y EDUCACION»

Haciendo buena la afirmación aristotélica de que «todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer», más de cien Profesores de Filosofía se reunieron durante los días 19, 20 y 21 de junio de 1986 en locales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, participando en la Conferencia «Etica y Educación». Convocaba la Sociedad Española de Profesores de Filosofía de Instituto (SEPFI), que también había propuesto los objetivos del encuentro:

- Revisar la situación actual de la enseñanza de la Etica en el Bachillerato, valorando logros y problemas.

- Revisar la situación actual de la asignatura Educación para la convivencia, valorando su contribución a la formación práctico-moral de los alumnos.

- Analizar las aportaciones teóricas y prácticas actuales sobre la educación moral y su papel en el marco de la educación secundaria.

- Ofrecer líneas básicas, práctica y teóricamente fundamentadas, que sirvan de orientación tanto a la actual enseñanza de la Etica como a su presencia en los planes definitivos de la Enseñanza Secundaria, después de la actual reforma.

El trabajo se desarrolló por medio de conferencias generales y grupos reducidos de discusión que aportaron el resultado de su reflexión y de sus experiencias en el plenario final.

Las conferencias corrieron a cargo de prestigiosos profesores: *Henri Peña Ruiz*, del Liceo Experimental de Sèvres, inició las jornadas, tras los saludos de bienvenida del Presidente de la SEPFI, *Dr. García Moriyón*. Disertó en torno al tema «*Filosofía y Educación*», dirigiendo un seminario sobre el mismo. *Henri Peña Ruiz*, que definió la filosofía como «diálogo animado de exigencia de verdad y de universalidad», quiso describir la relación entre filosofía y educación dentro de una reflexión más general sobre las implicaciones que existen entre escuela y sociedad. Reivindicó con lucidez la especificidad de la función de la filosofía, invitando a que fuera rechazada todo tipo de presión reduccionista. Cuando el filósofo pone en marcha su capacidad crítica se distancia de las actitudes a que conducen las ideologías imperantes para instalarse en el terreno de una búsqueda crítica de fundamentos que siempre resultará estimulante. De ahí la pertinencia de mantener el esfuerzo para no dejarse seducir por las fascinaciones provenientes de otras disciplinas más positivas y asumir sin complejos el papel específico que la filosofía tiene en la educación, en general, y, específicamente, en la educación moral. Si el profesor de filosofía actualiza el principio de que toda persona es depositaria de una fecunda capacidad de reflexión, podrá entender su propia disciplina como un esfuerzo permanente por lograr que el alumno que tiene delante se aproxime a la verdad. La educación, entonces, no es comunicación de contenidos muertos, sino propuestas de reflexiones críticas,

tendientes a despertar la propia reflexión del alumno. Únicamente desde este planteamiento es posible evitar todo tipo de adoctrinamiento y convertir el debate en algo creador que nada tiene que ver con la pasiva y ruidosa reproducción del prejuicio.

La Conferencia del Profesor *Peña Ruiz*, rica en contenidos, clara en la forma, dictada desde un talante creador de espacios de simpatía, resultó manifiestamente tonificante: Todos recibimos un fuerte estímulo para reafirmar una identidad basada en la concinecia crítica del papel a desempeñar.

Esperanza Guisán, de la Universidad de Santiago, especialista en la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, expuso, en una conferencia sumamente clarificadora, sus puntos de vista en torno a las aportaciones del eminente profesor americano. Tras calificar su teoría de atractiva e interesante, se entretuvo en señalar lo que ella calificó de insuficiencias de dicha teoría. Destacó entre éstas:

— Minusvaloración del papel de los sentimientos en la formación de la conciencia moral, con una excesiva acentuación de la razón.

— Falta de clarificación: se habla de desarrollo moral sin haberlo previamente definido.

— Excesivo predominio del formalismo moral e introducción de premisas no probadas.

Concluyó la profesora Guisán replanteando la necesidad de educar el sentimiento moral, de definir con la mayor precisión el sentido de desarrollo moral y de despertar la capacidad del ser humano en la búsqueda del bienestar de los demás. *Esperanza Guisán* dirigió un seminario en torno al tema «Desarrollo moral».

Adela Cortina, profesora de Ética en la Universidad de Valencia, dirigió a su vez un seminario sobre «*Ética y política*», disertando acerca de sus mutuas implicaciones en una magnífica conferencia, tan rica en aportaciones teóricas como estimulante para personales reflexiones. *Adela Cortina* trató de desvelar la naturaleza de la relación entre ética y política, poniendo de relieve los presupuestos morales de cualquier teoría de la democracia. Todas ellas, desde el concepto clásico que se origina en Rousseau, pasando por la teoría de «equilibrio de las élites», que describen, fundamentalmente, «*lo que pasa*», hasta llegar a la teoría de la participación, interesada, sobre todo, de lo que «*debe pasar*», implican una determinada concepción de hombre que condiciona y orienta el quehacer político y la opción moral.

Ricas las reflexiones que tuvimos ocasión de compartir con la ponente en torno a la distinción, hoy en boga, entre ética de convicciones y ética de responsabilidades. Tiene ésta que ver, obviamente, con mesura, desapasionamiento de juicios y moderación de comportamientos, pero jamás, por el contrario, podrá ser esgrimida como una forma de enmascarar la búsqueda del poder a cualquier precio.

La última de las ponencias corrió a cargo del profesor *Luis M. Cifuentes*, Catedrático de Filosofía de I.N.B. en Barcelona. Tituló la Conferencia «*Ética y Educación*» y su discurso fue un intento bien razonado y bien documentado desde aportaciones teóricas y desde su propia experiencia de profesor «en pleno tajo», para encontrar, en momentos de crisis, un lugar y una función a la ética dentro del proceso educativo.

Tras constatar que más allá de la ética hay siempre una antropología y que hoy, a diferencia de otras épocas, no existen paradigmas antropológicos o morales únicos, afirmó la necesidad de aceptar un pluralismo de modelos: Hoy no se puede afirmar que el único modelo sea el «homo telematicus» y la única moral, la moral del triunfador. (En acertada intervención, A. Hortal, recordando a MacIntire en «Después de la virtud», ponía de relieve que los diversos modelos en alza dentro de las sociedades avanzadas, ejecutivo, terapeuta, vividor, pasota, ..., se caracterizan primariamente por una absoluta desvinculación con respecto a los fines.)

Se preguntaba el profesor *Cifuentes* qué podía hacer el educador en tiempos de crisis para la ética, la política, la economía... Sin duda alguna, las líneas maestras de actuación que él propuso merecen ser objeto de atenta consideración:

— No educar para convivir si esto pudiera esconder una coartada para una domesticación ética que condujera a los alumnos a la asunción acrítica de los valores de su entorno.

— No educar en ética como alternativa a una educación religioso-dogmática.

— No educar en narcisismos individualistas, que nada quieren saber de la justicia o bienestar ajenos.

Por el contrario, el educador podría proponerse:

— Clarificar los valores que están en juego en la acción individual y social, sin dogmatismos ni prejuicios estériles.

— Buscar razones válidas para la acción de cada individuo y de cada grupo.

— Ofrecer pluralismo de opciones para que cada uno pueda lograr su propia autonomía moral.

— Educar en la lucidez y en la crítica.

El grado de participación y el interés puesto de manifiesto por los asistentes a la conferencia del Prof. *Cifuentes* puso de relieve hasta qué punto sus inquietudes eran compartidas y sus sugerencias bien aceptadas por quienes, como él, se mueven profesionalmente en el mundo de las Enseñanzas Medias.

Momento importante de la Conferencia «Ética y Educación» lo constituyó, sin duda, la mesa redonda que bajo el título de «Educación para la Convivencia», y con la participación de destacados representantes del Ministerio, se celebró la mañana del 20 de junio. Actuó como moderador *César Tejedor*, Catedrático de I.B., e intervinieron *Rafael Jerez Mir*, Catedrático de I.B., y A. Hortal, Catedrático de Ética en la Universidad de Comillas. La Administración estuvo representada por M. Menor, asesor del M.E.C., y coordinador del primer ciclo, J. A. del Río, asesor del M.E.C. y coordinador del segundo ciclo, y P. de Blas, subdirector general de la reforma educativa.

Pusieron de relieve los profesores participantes la existencia de una conciencia ampliamente compartida de que la asignatura de ética había sido víctima de una rechazable mediatización en relación con la religión.

A. Hortal, en lúcida intervención, llamaba la atención sobre la necesidad de una adecuada educación teórica que facilite la asunción de los valores preferentes. Se trataría de una asignatura con amplia base racional, facilitadora de la

reflexión, argumentativa, en la que estén presentes los diversos planteamientos éticos y desde la que se aborden los problemas más importantes del presente.

De la sensibilidad de la Administración, bien representada en el debate, dependerá, en buena medida, que, en el futuro, la Ética en el Bachillerato se oriente por los derroteros que *Hortal* señalaba y que son compartidos por la gran mayoría del profesorado, o que se sustituya por una genérica «educación para la convivencia», que a pocos convence y a nadie satisface.

No debiera concluirse esta Nota sin poner de relieve el importante trabajo desarrollado por los asistentes en los diferentes seminarios. Numerosos profesores presentaron comunicaciones que fueron ampliamente debatidas. Todas ellas, junto con las conferencias de los Profesores Ponentes y trabajos inéditos enviados a la Conferencia por *Kohlberg* y *J. White*, serán publicados por la Sociedad Española de Profesores de Filosofía de Instituto, en el núm. 4 de la «Revista de Filosofía y de Didáctica de la Filosofía».

En los Seminarios se elaboraron algunas conclusiones que la Conferencia aprobó por mayoría y que, por su interés, reseñamos:

1. La educación, en su sentido pleno y exigente, es un proceso que permite desarrollar en cada persona sus posibilidades intelectuales y morales de tal manera que llegue a ser libre en su *capacidad de juzgar autónomamente* y en su capacidad de *escoger valores y formas de vida*, en coexistencia con las demás personas con las que se dialoga, a quienes se respeta y con quienes se comparte una igualdad fundamental, respetuosa con las diferencias.

Para que esta educación sea posible y se alcancen los objetivos fundamentales de libertad y desarrollo personal no basta la mera integración en la cultura de un país o la simple adaptación a las normas del presente. Es necesario también un proceso de distanciamiento filosófico, que, partiendo del reconocimiento del valor de toda cultura, propicia, al mismo tiempo, una capacidad de reflexión crítica por medio de una exigencia de verdad y de universalidad.

Esta reflexión moviliza, ante todo, la razón, la conciencia explícita de los problemas, el dominio de los grandes conceptos y de las preguntas fundamentales que dieron y siguen dando su razón de ser a la filosofía. Tal es la aportación específica que la enseñanza de la filosofía puede dar a la educación. Por esto se tendría que afianzar su presencia tanto en la formación del profesorado como en la educación obligatoria y en la secundaria.

En la clase de Filosofía, y a partir del uso cotidiano del lenguaje, el profesor trata de hacer que cada alumno filosofe él mismo, es decir, plantee de manera explícita, con rigor argumentativo, los problemas que la existencia común lleva latentes. Este trabajo excluye el adoctrinamiento que trataría de someter la capacidad de juicio a las normas de una doctrina convertida en dogma; también excluye la mera enumeración de concepciones doctrinales. Trata de esclarecer los grandes problemas proporcionando el dominio de conceptos y de procesos intelectuales, haciendo referencia a las grandes obras de la tradición reflexiva de la humanidad. En tal tipo de curso, la libertad y la reflexión no sólo son unos fines, sino también unos medios, pudiendo cada alumno ejercer su juicio con la condición de que persiga la verdad y que busque, en la libre dis-

cusión con los demás, la universalidad que le permita ir más allá de los límites de su propia inmediatez.

La familiaridad permanente y cotidiana con este tipo de práctica habilita a los profesores de filosofía a intervenir y a ser consultados en toda reestructuración del sistema educativo.

2. La Conferencia considera que, dentro del proceso educativo, la Ética debe ser considerada en las futuras Enseñanzas Medias como asignatura autónoma y de carácter obligatorio para todos los alumnos. Los profesores de Filosofía debieran ser quienes lleven a cabo esa educación ético-filosófica de los adolescentes. Y esta convicción no arranca de intereses corporativistas, sino que la creemos fundamentada en criterios objetivos al estimar que la competencia profesional del especialista en Filosofía es la más idónea para esa función.

3. Consideramos como objetivo fundamental de la ética la formación de individuos autónomos y dialogantes en un clima de libertad. Nos parece necesario llamar la atención sobre el empobrecimiento que podría suponer sustituir la ética en el Bachillerato por una Educación para la Convivencia que careciera de los contenidos propios de una educación moral.

4. En la «Educación para la convivencia» que aparece como asignatura en los planes del nuevo bachillerato se marcan objetivos y contenidos que, a nuestro entender, pueden mantenerse con la condición de que no se excluya, ni en el contenido ni en el planteamiento, la reflexión filosófica, dadas las implicaciones éticas que la vida política y el ordenamiento constitucional suponen. Por eso sería insuficiente y parcial una educación política que no fuera acompañada de una educación moral. Educación moral que, aun no siendo ajena a ninguna de las disciplinas del bachillerato, debe tener, no obstante, un espacio propio en el que se posibilite al alumno la adquisición de un razonamiento práctico que le permita asumir la realidad de forma autónoma.

5. Finalmente, la Conferencia estima necesaria la creación de un Seminario Permanente que, contando con el apoyo del M.E.C., reflexione sobre los modelos de Educación Moral que están siendo puestos en práctica. Ese Seminario debería elaborar alternativas concretas de programación y de objetivos para la asignatura de Ética y en él deberían participar representantes de la Administración y profesores de los distintos niveles educativos.

Acontecimientos culturales como este que comentamos tonifican, sin duda alguna, nuestra vida intelectual. Alientan al trabajo diario, callado, anónimo, que hacen posible su existencia; estimulan frente al pesimismo de tantas horas bajas en las que la tarea educativa con la que estamos comprometidos parece no ser suficientemente considerada; invitan a mantener viva la llama de la esperanza en la creación de modelos educativos que asuman la educación integral de cada persona como objetivo fundamental. Una educación que posibilite a todos la participación en los procesos sociales, la resistencia a toda clase de manipulaciones y la adhesión libre y consciente a los valores fundamentales que están a la base de toda convivencia humana.

JOSÉ M.^a JIMÉNEZ RUIZ

Avda. Ferrol, 30, 5.º, 1.ª
28029 Madrid.

LA URGENCIA DE UN PENSAMIENTO RADICAL. CLAVES PARA UN ENCUENTRO SOBRE SAN AGUSTIN

Durante los días 13 y 14 de noviembre de 1986 se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca el II Encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, con el título *«El pensamiento filosófico de San Agustín»*. Coincidió este encuentro con el XVI Centenario de la conversión del obispo de Hipona, y con el segundo año de funcionamiento de dicha Sociedad. El año anterior estas jornadas se utilizaron para exponer y debatir el *«Giro lingüístico»* bajo el lema *«Filosofía, Lenguaje y Comunicación»*. Ya se constató en este primer Encuentro la urgencia de recuperar un pensamiento entroncado en la Historia como primer paso de una Filosofía preocupada por la nebulosa tarea de interpretar lo humano. Qué mejor ocasión que la conversión de San Agustín para iniciar este urgente pensar histórico cuando el hiponense sigue siendo uno de los grandes desconocidos de la Historia de la Filosofía que se enseña en nuestras facultades hispanas. Quizá este encuentro, como otros muchos que se realizan, no sea más que un ajuste de cuentas con la mala conciencia filosófica que tenemos por no ser capaces de reconocer objetivamente que la Historia de la Filosofía ocupa pocas de las energías filosóficas que corren por las programaciones que en altos y bajos niveles se realizan. Es de agradecer a los responsables de este Encuentro la valentía de proponer unas jornadas de estudio sobre un «clásico»; evidentemente, esto no pertenece a la moda filosófica al uso, pero nos pudo abrir los ojos a un tiempo que pide a gritos un *pensamiento radical*.

Querer narrar en unas breves líneas lo que sucedió en el Encuentro no sería hacer justicia a la riqueza de los planteamientos que allí se ofrecieron ni a los debates y coloquios que allí se iniciaron. Por ello, y siendo consciente de que presento una interpretación particular de lo que allí acaeció, me atrevo a iniciar la radiografía del Encuentro invitando al lector de estas líneas a que lea en lo no escrito de las mismas con el fin de completar la verdad a medias que le presento.

De todos es sabido, y al menos en la más elemental de las metafísicas se enseñaba, que «ex nihilo, nihil fit». Me refiero, efectivamente, a la precariedad de medios que suele preceder a los encuentros de esta naturaleza filosófica. A punto estuvo la Sociedad organizadora de no poder realizar el Encuentro por la escasez de medios con que se encontraba, pero, gracias a Dios (que en este caso se movió activamente en la persona del Secretario de la Sociedad, el profesor Roberto Albares), el día 13 de noviembre pudo comenzar el Encuentro. El profesor Mariano Alvarez, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca y Presidente de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía (S.C.-L.F.), presentó el Encuentro levantando acta del desamparo al que se veían sometidas Instituciones como la que representaba y, aún más grave, constatando el escaso interés en las sensibilidades de nuestro tiempo por la necesidad de pensar. Estaba claro, y los números de las contabilidades eran clara muestra de ello, que el pensamiento radical no se caracteriza siempre por la

solvencia de sus cuentas corrientes y la abundancia de sus arcas. Claro que ello le da independencia en sus planteamientos y le aleja de un posible oficialismo, pero es también una llamada a la conciencia filosófico-cívica colectiva para que aumente nuestra preocupación por las instituciones que creamos y nos recrean.

Como suele ocurrir en este tipo de encuentros, son muchos los temas que se desean abordar y poco el tiempo material del que se dispone. Esto conlleva hacer unos encuentros excesivamente densos donde la pretensión de abordar el mayor número de elementos impide la profundización de los mismos. En estos dos días se ofrecieron nada menos que nueve ponencias, alguna que otra comunicación y una mesa redonda.

El profesor M. Cruz Hernández centró su intervención en las fuentes del pensamiento del hiponense: *La filosofía que pudo conocer San Agustín en Cartago, Roma y Milán*. Uno de los mayores problemas ante los que la exégesis agustiniana se encuentra es la delimitación de las fuentes debido a la cristianización de la cultura clásica con la consiguiente integración de elementos propios del pensamiento griego y del pensamiento cristiano. Revisando cronológicamente las fuentes neoplatónicas partiendo de *Las Confesiones* el profesor Cruz Hernández analizó no sólo los elementos que explícitamente contribuyen a conformar el pensamiento agustiniano que hoy conocemos porque él los cita, sino también por las huellas implícitas de pensadores con los que el hiponense es deudor indirecto. Su pormenorizado estudio mostró la importancia que, por medio del pensamiento maniqueo, tuvo la Metafísica de la luz irania; por el *Hortensio* de Cicerón conoció los estoicos medios (Posidonio), algo del escepticismo académico y de Epicuro. Mientras que Aristóteles dejó poca huella en su pensamiento, la cultura platónica y neoplatónica sí fue significativa en su sistema, no sólo gracias al *Timeo* cristianizado sino a Plotino, Mario Victorino y la *Teología* del Pseudo-Aristóteles que fue obra de Porfirio.

Continuando en esta línea de profundización en las fuentes, el P. Luciano Rubio centró su intervención en *El neoplatonismo de la «Teología» del Pseudo-Aristóteles y su proyección en la Edad Media*. Se sospecha que esta fue la obra en que San Agustín leyó las enseñanzas platónicas (Neoplatónicas) antes de su conversión; una obra que consistía en la selección de textos de las enseñanzas de Plotino en las *Enneadas*. Esta *Teología* se proyectó además en filósofos árabes (Alkindi, Avicena...) y está presente incluso en la Qábala judía. Según estas investigaciones, al determinar que los escritos de los Neoplatónicos que Agustín había leído antes de su conversión eran los que constituían la *Teología*, dos corrientes procedentes de la misma fuente habrían venido a confluir en un mismo punto: al *agustinismo-avicerizante*.

Los profesores salmantinos P. García Castillo y S. Álvarez Turienzo profundizaron en la estrecha relación que existe entre la retórica y la filosofía en el obispo de Hipona. El primero presentó el marco general de las escuelas Neoplatónicas con su ponencia *Retórica y Filosofía en el Neoplatonismo*, el segundo, con su ponencia *Sobre los métodos retórico y filosófico en los escritos de Casiciaco*, subrayó que retórica y filosofía en el humus cultural del que se nutre Agustín son modos de conocimiento y métodos educativos. San Agustín optó por el acceso a la verdad que por medio de la vía filosófica ya iniciara Platón dejando

a un lado la vía poético-retórica. Con su ponencia *El lenguaje en los primeros escritos de San Agustín*, el profesor J. Oroz Reta mostró cómo el genio de Cartago conocía a la perfección los métodos expresivos para comunicar la ebullición generante de su pensar.

Con la ponencia *La identificación agustiniana de verdad y existencia: una defensa filosófica*, el profesor L. Peña profundizó agudamente en la ontología del hiponense. Señaló que la teoría agustiniana de la identificación entre ser y verdad, su reconocimiento de los grados de verdad o existencia, su concepción de Dios como verdad plena y absoluta y su hacer estribar el mal en no-ser, al cual por ende habrá que reconocer alguna realidad en algún grado, por ínfimo que sea, todo ello constituye un cuerpo de doctrina filosófica que puede ser reincorporado a una ontología integradora de las aportaciones del pensamiento contemporáneo. En continuidad con esta reflexión ontológica, aunque restringiendo el estudio sólo a una parte de su obra, F. Sardiña Silva presentó la ponencia *El problema del mal en los primeros escritos de San Agustín*.

El Encuentro no sólo se limitó a profundizar en la ontología agustiniana y sus fuentes; dos ponencias abordaron la herencia filosófica del hiponense. En la primera de ellas, el profesor A. Uña Juárez (*Vigencia medieval de San Agustín*) rastreó el pensamiento medieval constatando cómo el hiponense era punto de partida de los medievales, un «clásico». El profesor E. Rivera de Ventosa, preocupado porque el pensamiento cristiano se halle a la altura de los tiempos, nos habló del *Agustinismo medieval: logro histórico y programa perenne*. Su audaz intervención constató los numerosos olvidos a los que había sido sometido el conjunto del pensamiento agustiniano, reclamando para nuestros días un agustinismo que no parta de los intérpretes medievales de San Agustín, sino de su mismo pensamiento.

Como colofón del Encuentro se realizó una mesa redonda con el tema *San Agustín y Unamuno*, en la que junto con alguno de los ponentes intervinieron los profesores C. Aniz y C. Flórez. Las relaciones retórica y filosofía, Teología y filosofía, la verdad filosófica y su método..., fueron algunos de los temas que se abordaron en la comparación de estos dos agonistas cristianos. Si consideramos que 1986 fue también el año del cincuentenario de la muerte de D. Miguel y que entre ambos pensadores las coincidencias son muchas en su particular y agónica interpretación de la realidad humana, la mesa redonda sirvió para profundizar en el horizonte de interpretación que ambos pensadores nos ofrecen.

Espero que iniciativas de esta naturaleza se ofrezcan con mayor asiduidad a una sociedad necesitada de conocer sus raíces históricas de una forma abierta y oxigenante. Me gustaría que estos encuentros no fueran sólo un ajuste de cuentas con ese sueño dogmático que cotidianamente transmitimos en nuestras aulas cuando nos falta coraje para reconocer los pensadores y pensamientos que nos constituyen, prefiriendo rendirnos a la tiranía de lo superfluo antes de abanderar la radicalidad del concepto que se nutre en la historia.

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

C/ Vista Alegre, 1-3, 7.º, A.
37003 Salamanca

INDICES DEL VOLUMEN 43 (1987)

ARTICULOS

	<i>Págs.</i>
ARROYABE, ESTANISLAO: Wittgenstein y San Agustín. Reflexiones sobre la comunicación	281-301
ARTETA, AURELIO: Un aspecto de la ontología de Marx: el concepto de «forma» como determinación social	151-177
CHAMIZO DOMÍNGUEZ, PEDRO JOSÉ: La traducción como problema en Wittgenstein	179-196
CONILL SANCHO, JESÚS: Autoconciencia y praxis racional en E. Tugendhat	385-398
ESTRADA, JUAN A.: La «última» Teoría Crítica de Max Horkheimer	241-257
GARCÍA LÓPEZ, CLEMENTE: Bases para una interpretación del maniqueísmo	463-477
GARCÍA MATEO, ROGELIO: Las «contradicciones» de Unamuno. Base de su pensamiento	3-24
GÓMEZ GARCÍA, PEDRO: La epistemología naturalista de Willard V. O. Quine, o el ostracismo de las ciencias del hombre ...	399-424
MARTÍNEZ MARTÍNEZ, JOSÉ A.: Libertad, alma y Dios en la <i>Crítica de la razón pura</i>	425-445
MOYA FERNÁNDEZ, ENCARNA: Acerca de una ética epicúreo-sartriana	37-51
MURGUÍA, ADOLFO: Ciencia y Europa en la analítica orteguiana.	25-36
NICOLÁS MARÍN, JUAN A.: Razón suficiente y existencia de Dios. Introducción a una problemática leibniziana	447-462
PÉREZ LARAUDOGOITIA, JON: Paradojas lógico-físicas. El concepto de sistema físico	197-205
PÉREZ RUIZ, FRANCISCO: Las «ideas» de San Agustín	129-150
SANTOS GÓMEZ, GLORIA: El problema del movimiento en Aristóteles	259-279

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

AMENGUAL, GABRIEL: La nueva edición de las «Lecciones sobre filosofía de la religión» de Hegel ...	479-486
ANTÓN PACHECO, JOSÉ ANTONIO: Swedenborg y Unamuno ...	53-57
CAPPELLETTI, ANGEL J.: Estado y moral en el «Critón» ...	58-62
PÉREZ DE LABORDA, ALFONSO: Memoria, tiempo, tradición ...	207-220

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS

AL-FARABI, ABU NASR: La Ciudad Ideal (<i>L. Martínez Gómez</i>) ...	67-68
ALEGRE, A.: Textos de Filosofía de Platón (<i>L. Vela</i>) ...	119-120
ALEGRE GORRI, A.: Estudios sobre los presocráticos (<i>L. Martínez G.</i>) ...	90
ALONSO NÚÑEZ, J. M.: El pensamiento historiográfico alemán en el siglo XVIII. Investigaciones sobre Herder y los orígenes de la filosofía de la historia (<i>L. Martínez G.</i>) ...	108-109
ALVIRA, T.: Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio (<i>L. Martínez G.</i>) ...	231-232
ARAÚJO DE OLIVEIRA, M.: Filosofía trascendental e religião. Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner (<i>L. Martínez G.</i>) ...	110
ARELLANO, J.: La existencia cosificada (<i>L. Martínez G.</i>) ...	87
ARREGUI, J. V.: Acción y sentido en Wittgenstein (<i>L. Martínez G.</i>) ...	232-233
ASCHENBRENNER, K.: Analysis of Appraisive Characterization (<i>L. Martínez G.</i>) ...	86
BARRIENTOS GARCÍA, J.: Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629). I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto (<i>L. Martínez G.</i>) ...	99-100
BERGAMÍN, J.: El pozo de la angustia (<i>L. Martínez G.</i>) ...	69
BERNARDI, B.: Studio sul significato di «esse», «forma», «essentia» nel primo libro dello Scriptum in libros Sententiarum di San Tommaso d'Aquino (<i>L. Martínez G.</i>) ...	83
BOLADERAS CUCURELLA, M.: Razón crítica y sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt (<i>L. Martínez G.</i>) ...	234
BOLZANO, B.: Erbauungsreden für Akademiker. Wissenschaftslehre I-45 (<i>L. Martínez G.</i>) ...	68-69
BORELLA, S.: L'io nella percezione (<i>L. Martínez G.</i>) ...	87-88
BRANDT, R.: Die Interpretation philosophischer Werke. Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie (<i>L. Martínez G.</i>) ...	82
BUENO, G.: El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión (<i>L. Martínez G.</i>) ...	116-117
CAPPELLETTI, ANGEL J.: La filosofía de Anaxágoras (<i>L. Martínez G.</i>) ...	72-73
CASAÑ MUÑOZ, P.: Corrientes actuales de filosofía de la ciencia (<i>L. Martínez G.</i>) ...	94
CASSIRER, ERNST: Symbol, Technik, Sprache (<i>J. Gerardo</i>) ...	102-103
CASTAÑEDA, J. F. e INOUE, H.: Ser humano. Antropología Filosófica en el encuentro Oriente-Occidente (<i>L. Martínez G.</i>) ...	113-114

	Págs.
CHOZA, J.: Antropologías positivas y antropología filosófica (<i>L. Martínez G.</i>) ...	108
COHEN, R. S. y LAUDAN, L.: Physics, Philosophy and Psychoanalysis (<i>L. Martínez G.</i>) ...	86
COLONELLO, P.: Croce e i vociani (<i>L. Martínez G.</i>) ...	110
COMOTH, K.: Die Idee als Ideal. Trias und Triplizität bei Hegel (<i>L. Martínez G.</i>) ...	228-229
CORTINA ORTOS, A.: Crítica y utopía. La Escuela de Francfort (<i>L. Martínez G.</i>) ...	225-226
CORSELLI, M.: Sinn e Kultur. Studi sul pensiero di Rickert e di Weber (<i>L. Martínez G.</i>) ...	109-110
DAMIATA, M.: Alvaro Pelagio. Teocratico Scontento (<i>L. Martínez G.</i>) ...	80
DAVIGNON, R.: Le mal chez Gabriel Marcel (<i>L. Martínez G.</i>) ...	237
DENTONE, A. y SCHIAVONE, M.: Atti del Convegno. Segno, Simbolo, Sintomo, Comunicazione (<i>L. Martínez G.</i>) ...	113
DOMINGO MORATALLA, A.: Un humanismo del siglo xx: El personalismo (<i>L. Martínez G.</i>) ...	107-108
DOU, A. (ed.): Fragmentariedad de las ciencias (<i>L. Martínez G.</i>) ...	74
DOU, A. (ed.): Mente y cuerpo (<i>L. Martínez G.</i>) ...	235-236
FERNÁNDEZ, C.: Los filósofos escolásticos de los siglos xvi y xvii (<i>L. Martínez G.</i>) ...	229
FICHTE, J. G.: Nachgelassene Schriften 1804 (<i>L. Martínez G.</i>) ...	75-76
FORMENT, E.: Introducción a la metafísica (<i>S. Vergés</i>) ...	64
FORMENT, E.: Ser y persona (<i>S. Vergés</i>) ...	63-64
FORMENT GIRALT, E.: Fenomenología descriptiva del lenguaje (<i>L. Martínez G.</i>) ...	88
FRITZ, K. VON: Beiträge zu Aristoteles (<i>L. Martínez G.</i>) ...	69
GABBAY, D. y GUENTHER, F.: Handbook of Philosophical Logic. Vol. I. Elements of Classical Logic (<i>L. Martínez G.</i>) ...	84
GARAGORRI, P.: La filosofía española en el siglo xx. Unamuno, Ortega, Zubiri. (Dos precursores, Clarín y Ganivet y cuatro continuadores) (<i>L. Martínez G.</i>) ...	230
GARCÍA BACCA, J. D.: Tres ejercicios literario-filosóficos de Moral (<i>L. Martínez G.</i>) ...	91
GARCÍA BACCA, J. D.: Invitación a filosofar según el espíritu y letra de Antonio Machado (<i>L. Martínez G.</i>) ...	90-91
GARCÍA BAZÁN, F.: René Guenon o la tradición viviente (<i>J. Pegueroles</i>). ...	238
GARCÍA PRADA, J. M. ^a : Retorno a la experiencia en psicología. Hacia una nueva heurística (<i>L. Martínez G.</i>) ...	235
GARCÍA PRADA, J. M. y otros: Las ciencias y sus métodos (<i>L. Martínez G.</i>). ...	79-80
GIANNINI, G.: Esame delle Quaranta Proposizioni rosminiane (<i>L. Martínez G.</i>) ...	112
GÓMEZ CAFFARENA, J.: La entraña humanista del cristianismo (<i>L. Martínez G.</i>) ...	81-82
GÓMEZ-HERAS, JOSÉ MARÍA G.: Historia y razón (<i>L. Martínez G.</i>) ...	226-227
GONZÁLEZ CAMINERO, N.: En diálogo con Sciacca (<i>S. Vergés</i>) ...	64-65
GORRI GOÑI, A.: Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico. Evolución ontológico-social de una psicología fenomenológica (<i>L. Martínez G.</i>). ...	92-93
GRACIA, JORGE J. E., etc.: Philosophical Analysis in Latin America (<i>L. Martínez G.</i>) ...	84-85
GROF, S.: Geburt, Tod und Transzendenz (<i>L. Martínez G.</i>) ...	116
GURMÉNDEZ, C.: Estudios sobre el amor (<i>L. Martínez G.</i>) ...	71-72
GUY, A.: Historia de la Filosofía Española (<i>L. Martínez G.</i>) ...	91-92
HARRINGTON, J.: La Repubblica di Oceana (<i>L. Martínez G.</i>) ...	114
HEINTEL, E.: Grundriss der Dialektik. Ein Beitrag zu ihrer fundamentalphilosophischen Bedeutung (<i>L. Martínez G.</i>) ...	97

	<i>Págs.</i>
HINSKE, N.: Kant-Index. Band 1: Stellenindex und Konkordanz zu George Friedrich Meier «Auszug aus der Vernunftlehre» (<i>L. Martínez G.</i>) ...	118
HINSKE, N.: Lebenserfahrung und Philosophie (<i>L. Martínez G.</i>) ...	231
HÖSLE, V.: Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles. Ästhetisch-historische Bemerkungen zur Struktur der attischen Tragödie (<i>L. Martínez G.</i>) ...	70-71
HOSSENFELDER, M.: Die Philosophie der Antike. 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis (<i>L. Martínez G.</i>) ...	236
IBÁÑEZ LANGLOIS, J. M.: Sobre el estructuralismo (<i>L. Martínez G.</i>) ...	230
INNERARITY, D.: Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas (<i>L. Martínez G.</i>) ...	232
JERVOLINO, D.: Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur (<i>J. Pegueroles</i>) ...	239
JERVOLINO, D.: Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto (<i>J. Pegueroles</i>) ...	239-240
JIMÉNEZ, J.: Filosofía y emancipación (<i>L. Martínez G.</i>) ...	89
KANT, I.: La paz perpetua (<i>L. Martínez G.</i>) ...	68
KIMPEL, D. (ed.): Mehrsprachlichkeit in der deutschen Aufklärung (<i>L. Martínez G.</i>) ...	111
KLIEMT, H.: Filosofía del Estado y criterios de legitimidad (<i>L. Vela</i>). 221-222	
KLÖCKER, M. y TWORUSCHKA, U. (ed.): Ethik der Religionen. Band 2: Arbeit (<i>L. Martínez G.</i>) ...	73
LAVELLE, L.: De l'existence (<i>L. Vela</i>) ...	118-119
LEMIEUX, R. - RICHARD, R. (ed.): Survivre ... La religion et la mort (<i>J. M. Igartua</i>) ...	66-67
LLANO, A.: El futuro de la libertad (<i>L. Martínez G.</i>) ...	227
LOCKE, J.: Carta sobre la tolerancia (<i>L. Martínez G.</i>) ...	67-68
LÓPEZ FRÍAS, F.: Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset (<i>L. Martínez G.</i>) ...	233
LORENZO, J. DE: Nociones de Lógica (<i>L. Martínez G.</i>) ...	98-99
LULIO, RAIMUNDO: Die neue Logik/Logica Nova (<i>J. Gerardo</i>) ...	101-102
MACLAGAN, D.: Schöpfungsmythen (<i>L. Martínez G.</i>) ...	95-96
MANGIAGALLI, M.: Logica e metafisica nel pensiero di F. A. Trendelenburg (<i>L. Martínez G.</i>) ...	78
MANSION, S.: Études aristotéliennes (<i>J. Gerardo</i>) ...	103-104
MENDELSSOHN, M.: Schriften zum Judentum. IV (<i>L. Martínez G.</i>) ...	75
MORENTE, J. J. (ed.): Lo utópico y la utopía (<i>L. Martínez G.</i>) ...	76-77
MORREN, L. (ed.): Temps et devenir (<i>L. Martínez G.</i>) ...	111
MURGUÍA, A.: La medida de las cosas (<i>L. Martínez G.</i>) ...	89-90
MUSCO, A.: Il concetto di «sapientia» in San Bonaventura e San Tommaso (<i>L. Vela</i>) ...	222-223
Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe (ed. P. EICHER) (<i>F. Pastor-Ramos</i>) ...	65-66
NUBIOLA, J.: El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke (<i>L. Martínez G.</i>) ...	97-98
ORRINGER, NELSON R.: Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes del «Del sentimiento trágico de la vida» (<i>L. Martínez G.</i>) ...	94
PEGUEROLAS, J.: San Agustín. Un platonismo cristiano (<i>L. Martínez G.</i>) ...	106
PÉREZ DE LABORDA, A.: ¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia (<i>L. Martínez G.</i>) ...	79
PIEPER, J.: Lieben, hoffen, glauben (<i>L. Martínez G.</i>) ...	227-228
PIEPER, J.: Scholastik, Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie (<i>L. Martínez G.</i>) ...	228
PLATZECK, E.-W.: Klassenlogische Syllogistik (<i>J. Gerardo</i>) ...	104

	<i>Págs.</i>
POLO, L.: Curso de teoría del conocimiento, II (<i>S. Vergés</i>)	225
PONOMARIEV, B. N.: El Socialismo real y su significación internacional (<i>L. Vela</i>)	224-225
QUARTA, C.: L'Utopia platónica (<i>L. Martínez G.</i>)	96-97
RASCHINI, M. A.: Programmi di ricerca relativi alla «Genesi, fenomenologia e storia delle categorie costitutive dell' idea di Europa» (<i>L. Martínez G.</i>)	76
RASCHINI, M. A. (ed.): Atti del Seminario Teoresi e poeticità nelle cultura europea (<i>L. Martínez G.</i>)	76
REINER, H.: Bueno y Malo (<i>J. M. Igartua</i>)	238
RIJK, L. M. DE: La philosophie au moyen âge (<i>J. Gerardo</i>)	100-101
RIVERA, E.: Unamuno y Dios (<i>L. Martínez G.</i>)	106-107
ROUSSEAU, F.: Courage ou résignation et violence (<i>L. Martínez G.</i>) ...	237-238
ROVALETTI, M. L. (ed.): Hombre y realidad. Homenaje a X. Zubiri (<i>L. Martínez G.</i>)	115
RUBÍ, B. DE: Els caputxins a la Barcelona del segle XVIII. Aproximació històrico-bibliogràfica (<i>M. Revuelta</i>)	81
RUSSELL, J. J.: Analysis and Dialectic. Studies in the Logic of Foundation Problems (<i>L. Martínez G.</i>)	100
RYAN, E. E.: Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation (<i>J. Gerardo</i>)	104-105
SÁNCHEZ MECA, D.: Martín Buber. Fundamento existencial de la intercomunicación (<i>L. Martínez G.</i>)	72
SCHADEL, E., etc.: Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. Bd. I. Autorenverzeichnis (<i>L. Martínez G.</i>)	96
SCANNONE, J. C. (ed.): Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno a una interpretación latinoamericana (<i>L. Martínez G.</i>)	115-116
SCHRÖDER, P. (ed.): Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit (<i>L. Martínez G.</i>) ...	88
SCHWARZ, B.: Del agradecimiento (<i>J. M. Igartua</i>)	67
SPINOZA, B.: Tratado teológico-político. Tratado político (<i>L. Martínez G.</i>) ...	67-68
SPINOZA, B. DE: Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos (<i>L. Martínez G.</i>)	71
STACHOWIAK, H. (ed.): Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Bd. I. Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert (<i>L. Martínez G.</i>)	117-118
Studia Spinoziana. Vol. 1 (1985). Central Theme: Spinoza's Philosophy of Society (<i>L. Martínez G.</i>)	77-78
TIFFENEAUT, D.: Mythes et représentations du temps (<i>L. Martínez G.</i>) ...	98
TULUMELLO, A.: Società. Società civile e stato. La filosofia politica di Hegel e la crisi contemporanea: ipotesi di interpretazione (<i>L. Martínez G.</i>)	109-110
TURÓ, S.: Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia (<i>L. Martínez G.</i>) ...	93
TYMIENIECKA, A.-T. (ed.): Phenomenology of Life in a Dialogue Between Chinese and Occidental Philosophy (<i>L. Martínez G.</i>)	70
VAN BENTHEM, J. F. A. K.: The Logic of Time (<i>L. Martínez G.</i>)	83-84
VANSINA, F. D.: Paul Ricoeur (<i>J. Gerardo</i>)	105
VEGAS GONZÁLEZ, S.: Toledo en la historia del pensamiento español renacentista (<i>L. Martínez G.</i>)	234
VERGÉS RAMÍREZ, S.: La persona y el valor de la comunicación (<i>L. Martínez G.</i>)	82-83
WATSON, W.: The Architectonics of Meaning (<i>L. Martínez G.</i>)	111-112
WEHR, G.: Carl Gustav Jung. Leben, Werk, Wirkung (<i>L. Martínez G.</i>) ...	95
WENDT, C.-F.: Deutung und Wirklichkeit (<i>L. Martínez G.</i>)	74-75

	<i>Págs.</i>
WOLFF, C.: Oratio de Sinarum philosophia practica/Rede über die praktische Philosophie der Chinesen (<i>J. Gerardo</i>)	102-103
ZIFF, P.: Epistemic Analysis (<i>L. Martínez G.</i>)	85

II. BIBLIOGRAFÍA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

Elenco 1987 (<i>Ceferino Santos-Escudero</i>)	303-376
--	---------

CRONICA

DOMINGO MORATALLA, AGUSTÍN: La urgencia de un pensamiento radical. Claves para un encuentro sobre San Agustín	493-495
FERRER, URBANO: Symposium de Filosofía en Liechtenstein	382-384
JIMÉNEZ RUIZ, JOSÉ M. ^a : En torno a la Conferencia «Ética y Educación».	487-492
MARTÍNEZ GÓMEZ, LUIS: In memoriam: Jesús Igal Alfaro	121
MARTÍNEZ MARTÍNEZ, JOSÉ A.: En torno a Xavier Zubiri	377-382

INDICE ONOMASTICO

A

Abellán, J., 68, 345.
 Abellán Honrubia, V., 357.
 Abellio, R., 329, 370.
 Abello, I., 326.
 Abercrombie, N., 420, 423.
 Abouhamad, J., 335.
 Abraham, 67.
 Abrisqueta, J. A., 352.
 Acevedo, J., 336.
 Acosta, J. de, 74, 315.
 Acosta Gómez, M., 334.
 Adams, F., 355.
 Adorno, T. W., 77, 226, 234, 241, 245, 247, 252, 324, 329, 370.
 Adot, J. C., 343.
 Aelredo de Rievaulk, S., 312.
 Afanasiev, A. N., 349.
 Agra Romero, M.^a X., 343.
 Aguayo Cruz, E. I., 335.
 Aguilar Moro, J., 337.
 Aguilera, M.^a D., 331.
 Agustín, A., 340.
 Agustín, S., 57, 82, 96, 106, 107, 119, 129 ss., 216, 217, 222, 223, 228, 281 ss., 309, 463, 471, 472, 475, 492 ss.
 Ajdukiewicz, K., 349.
 Alas, L., 230.
 Albares, R., 492.
 Albarracín Teulón, A., 319.
 Alber, K., 319.
 Alberdi, 325.
 Alberini, C., 328.
 Alberry, C. R. H., 476.
 Albert, H., 34, 35, 234, 329, 448.
 Albizu, E., 336.
 Albrecht, M., 102, 103.
 Alchourrón, C. E., 356.
 Alcidas, 59.
 Alcina Franch, J., 365.
 Alcorta, D., 324.
 Alegre Gorri, A., 90, 119.
 Alejandro el Grande, 38.
 Aleu Benítez, J., 321.
 Al-Farabi, A. N., 67, 68.
 Alfarié, P., 475.
 Alfaro, J., 347.
 Al-Kindi, 493.
 Almoquera Carreres, J., 344.
 Alonso Alonso, M., 67.
 Alonso González, A., 330, 347.
 Alonso-Núez, J. M., 108.
 Alonso Olea, M., 323.
 Alsina Catalá, C., 358.
 Altamura, D., 307.
 Althusser, L., 329.
 Altmann, A., 75.

Alvarez, J. M., 358.
 Alvarez, L., X., 369.
 Alvarez, N., 366.
 Alvarez, S., 356, 360.
 Alvarez-Gayou, J. L., 354.
 Alvarez Gómez, M., 313, 485, 492.
 Alvarez Turienzo, S., 309, 356, 360, 493.
 Alvira, R., 354.
 Alvira, T., 231, 355.
 Allard, J. L., 340.
 Alluntis Lejarreta, F., 348, 366.
 Ambrose, A., 355.
 Amengual, G., 486.
 Amor Rubial, A., 3209, 361.
 Anaxágoras, 274.
 Anaximandro, 305.
 Andalus Romanillos, A. M.^a, 303.
 Anderson, P., 374.
 Andreas, F. C., 475.
 Andriño Hernández, M., 326.
 Angelelli, I., 358.
 Aniz Iriarte, C., 348, 494.
 Anselmo de Canterbury, 101, 228, 312, 351.
 Antifón, 59.
 Antíoco de Ascalón, 135.
 Antón Pacheco, J. A., 57, 321.
 Aparicio, R., 74.
 Apel, K. O., 33, 329, 448.
 Apóstol, P., 330.
 Aracil, J., 360.
 Aragón, M., 335.
 Aragón, P. de, 99.
 Aragón, V. de, 319.
 Arana, J., 316.
 Aranguren, J. L. L. (Ver: López Aranguren).
 Arasa, F., 355.
 Araújo, L. de, 341.
 Araújo Azarola, M.^a C., 335.
 Araújo de Oliveira, M., 110.
 Araújo de Vanegas, A. M.^a, 339.
 Araya Alemparte, D., 338.
 Archidiácono, V., 352.
 Ardashir, 464.
 Ardavasán, V., 464.
 Arellano, J., 87.
 Arenal, C., 306, 341.
 Arendt, H., 330.
 Arias Azpiaz, J. M.^a, 303.
 Arias Muñoz, A., 304.
 Aristocles, 120.
 Aristogitón, 61.
 Aristóteles, 10, 13, 38, 42, 47, 59, 61, 69, 73, 78, 80, 82, 97, 98, 101, 103, 104, 105,

129, 130, 131, 135, 136, 137, 138, 154, 155, 215, 222, 223, 227, 232, 259 ss., 304, 306, 307, 310, 317, 343, 357, 370, 385, 386, 388, 393, 395.
 Armellada, B. de, 313.
 Arnau, H., 320.
 Arranz Rodrigo, M., 309.
 Arregui, S. V., 232.
 Arreola Castillo, F., 340.
 Arriaga, R. de, 317.
 Arróyabe, E., 301.
 Arroyo Arrayas, L. M., 340.
 Arruda Campos, F., 329.
 Arteta, A., 150, 151, 165, 172, 173, 174, 177, 339.
 Arthus, W., 314.
 Artola, J. M., 317.
 Aschenbrenner, K., 86.
 Asmussen, J. P., 468, 476.
 Assunto, R., 314.
 Astrada, C., 330.
 Aubenque, P., 259, 260, 262, 263, 266, 267, 270, 271, 78.
 Augusto, F., 222.
 Aune, B., 331.
 Aurelius, M., 308.
 Auvergne, G., G. de, 312.
 Averoos, 303, 309, 310.
 Avicetrón, 311.
 Avicena, 310, 493.
 Avila Crespo, R., 326.
 Ayala, F., 372.
 Ayer, A. J., 291, 347.
 Ayuso, M., 334.
 Azcárate, P., 454, 459.
 Azpilcueta, M. de, 99.

B

Bachelard, G., 35, 330.
 Bacon, F., 27, 29, 77, 109, 154, 155, 314, 317.
 Badaloni, N., 165.
 Bagolini, L., 365.
 Báguena, M.^a J., 354.
 Bähr, H. W., 320.
 Bahram, I., 465.
 Bahro, R., 373.
 Baker, A. F., 339.
 Baldus, C., 117.
 Baliñas, C., 359.
 Balmes, J., 64, 81, 325.
 Balzer, C., 369.
 Ballesteros, J., 354.
 Bañet, D., 99.
 Baquero Lazcano, P. E., 372.
 Barceló, A., 326, 373.
 Barceló Larrain, J., 359.

- Barcia Martín, L., 362.
 Barco, J. L. del, 320, 321.
 Bardesanes, 465.
 Bardy, G., 148.
 Barraquer Bordas, L., 235, 353.
 Barreau, H., 98.
 Barrientos García, J., 99.
 Barrios, G. A., 115.
 Barrios Casares, M., 325.
 Barthes, R., 330.
 Barthely, W. W., 252, 362.
 Basave Fernández del Valle, A., 329, 350, 366, 369.
 Bataille, G., 354.
 Baudrillard, J., 366.
 Bauer, B., 325, 480, 482.
 Bauer, F. C., 467.
 Baumgarten, 118, 319, 370.
 Bazán, B., 312.
 Bazán, F. G., 466.
 Beauvoir, S. de, 37, 49, 50, 330, 344.
 Becchi, P., 323.
 Becerra Bazal, A., 335.
 Bechet, M., 315.
 Beck, C. H., 236, 350.
 Béjar, H., 366.
 Beltrán, M. A., 318.
 Beltrán Ferrer, J., 362.
 Bello, E., 319, 324, 344.
 Belloch, A., 354.
 Benítez, E., 372.
 Benjamin, W., 67, 253, 330.
 Bennett, J., 429.
 Benrekassa, G., 319.
 Bense, M., 370.
 Benthen, J. van, 83, 84.
 Benzi, Z. I., 321.
 Beorlegui Rodríguez, C., 334, 353.
 Bergamín, J., 69.
 Bergson, H., 10, 119, 330, 337, 341, 353, 364.
 Berkeley, G., 319.
 Berlín, I., 330.
 Berman, L. V., 310.
 Bermúdez Moreno, J., 354.
 Bernardi, B., 83.
 Bernouville, 79.
 Bernstein, E., 366.
 Berti, E., 360.
 Besançon, A., 366.
 Betancour, C., 329.
 Beth, E. W., 105.
 Beuchot, M., 306, 314, 315, 319, 336, 351, 355, 356.
 Beyer, W. R., 480.
 Biagini, H. E., 328, 341, 348.
 Bianchi, U., 466.
 Biemel, W., 370.
 Bignozzi, J., 304, 328.
 Bilbeny, N., 328.
 Binaghi, J., 327.
 Black, M., 181.
 Blanco Aguinaga, C., 4, 14, 24.
 Blanco Fernández, D., 341.
 Blanco Regueira, J., 337.
 Blas, P. de, 489.
 Blas Guerrero, A., 345.
 Blaser, A., 238.
 Blaustein, M., 310.
 Blázquez Fernández, N., 303, 312, 368.
 Bloch, E., 109, 227, 247, 330.
 Blumenthal, D. R., 311.
 Bobbio, N., 330, 345, 367, 368.
 Bobillo, F. J., 345.
 Bochenski, J. M., 104.
 Bodin, J., 315.
 Boecio, 228, 307, 309.
 Boehme, J., 57.
 Boër, S., 331.
 Böhlig, A., 476.
 Bohr, N., 27.
 Boladeras Cucurella, M., 234, 364.
 Bollnow, O. F., 371.
 Boltzmann, L., 330.
 Bolzán, J. E., 306, 352.
 Bolzano, B., 68, 325.
 Bone, E., 112.
 Bonet, D., 77.
 Bonitz, 137.
 Bonn, B., 465.
 Bonner, A., 314.
 Bonner, G., 468, 476.
 Boole, G., 325.
 Borella, S., 87.
 Borragán Torre, V. M., 348.
 Bosch, J. E., 321.
 Bosia, J. E., 305.
 Bossi de Kirchmer, B., 307.
 Bossuet, 109.
 Bourdieu, P., 355.
 Bourke, V. J., 150.
 Bousset, W., 467.
 Bouyer, L., 316.
 Boyce, M., 475.
 Boyer, C., 338.
 Brabant, S. de, 76.
 Brasa Díez, M., 311, 312.
 Brandt, R., 82.
 Braun, R., 368.
 Bravo Gala, P., 67, 315.
 Brede, W., 241.
 Brentano, F., 235, 351.
 Bretón, S., 349.
 Briancesco, E., 312.
 Brill, E. J., 100, 188.
 Brisson, L., 98.
 Brito Pérez, A. D., 345.
 Brody, B. A., 27.
 Broncano, F., 356, 360.
 Brooks, P., 94.
 Brouwer, L. E., 330.
 Brown, H. I., 415, 423, 468.
 Brown, P., 476.
 Bruder, H., 71.
 Brunner, F., 311.
 Buber, M., 72.
 Bubner, R., 387.
 Büchel, W., 101.
 Bucher, A. J., 371.
 Buela, A., 307.
 Buenaventura, S., 222, 223.
 Bueno, G., 116, 350, 371.
 Bueno de la Fuente, E., 345.
 Buhr, M., 480.
 Bunge, M., 26, 79, 330, 353, 355, 356, 358, 360.
 Buonaiutti, E., 468.
 Burleigh, W., 104.
 Burnet, J., 59, 61, 90.
 Burrel, D., 311.
 Burrieza Muñoz, A., 356.
 Bustos, E., 358.
 Butterworth, C., 311.
 Buttiglione, R., 384.

C

- Caballero Harriet, F. J., 320.
 Cabanckik, S., 344.
 Cacho Viu, V., 345, 372.
 Caicedo, X., 352.
 Calderón Bouchet, R., 312, 369.
 Calicles, 59.
 Calle, R. de la, 339.
 Calle, R. A., 328.
 Calle Giglieri, J. A., 235, 353.
 Calsamiglia, A., 367, 368.
 Calvo González, J., 367.
 Campanella, T., 77, 317.
 Campillo, A., 324.
 Campillo Meseguer, A., 316, 324.
 Camus, A., 248, 257.
 Cancelo, J. L., 372.
 Canciller, F., 312.
 Candela, J. A., 235, 353.
 Cantero, E., 347.
 Cantor, G., 79, 99, 199, 200, 201, 357.
 Cañas Fernández, J. L., 339.
 Cañón Loves, C., 74, 235, 356, 357, 358.
 Caorsi, C. E., 343.
 Capel, H., 352.
 Capella, R., 317, 354.
 Cappelletti, A. J., 62, 72, 305, 306, 314, 325.
 Capréolo, J., 63.
 Carabias Torres, A. M., 314.
 Caramuel, J., 317.
 Carbajal López, R., 306.
 Carbone Vaya, E. J., 363.
 Cardenal, M., 379.
 Cardona, A., 349.
 Cardona, C., 355.
 Cardoza y Aragón, L., 370.
 Cardozo Britos, D., 360.
 Cardús, S., 364.
 Carle, G., 331.
 Carnap, R., 403.
 Carpintero, F., 367.
 Carpintero, H., 341.
 Carrutero, M., 354.
 Carrillo, R., 329.
 Carrillo A., R. E., 374.
 Carrillo Castillo, L., 321.
 Casanovas, D., 331.
 Casañ Muñoz, P., 94.
 Casañas, M., 325.
 Casel, O., 218.
 Caso González, J. M., 325.
 Casper, B., 354.
 Cassirer, E., 102, 425.
 Castán Tobeñas, J., 331, 367.
 Castany i Magraner, B., 341.
 Castañeda, H. N., 303, 331, 391.
 Castañeda, J., 113.
 Castañó Garido, C., 342.
 Castellanos Portillo, R., 370.
 Castillo, D., 371.
 Castells, M., 364.
 Castoriadis, C., 368.
 Castro, F. de, 331.
 Castro, M. de, 313.
 Castro Aguirre, C. de, 360.
 Castro Nogueira, L., 366.
 Castro de Zubiri, C., 348, 377, 381.
 Catalina de Génova, Sta., 69.
 Cattedra, O., 238.

- Caturelli, A., 332.
 Caudwell, C., 331.
 Causabón, J. A., 356.
 Cayetano, 64.
 Cazanave, A., 310, 311.
 Cebes, 59.
 Cela Conde, C. J., 365.
 Cerenó, B., 345.
 Cerezo, J. C., 327.
 Cerezo Gelán, P., 350.
 Cerutti Guldberg, H., 328.
 Cervantes, M., 317.
 Cervantes de Salazar, F., 316.
 Cervera, C., 334.
 Cicerón, 77, 307, 308, 493.
 Cifuentes, L. M., 488.
 Cilleruelo, L., 309, 468.
 Cioran, E. M., 331.
 Ciordia Muguerza, J., 341.
 Clarke, 447, 452.
 Clavería, C., 15.
 Clavier, A., 338.
 Clemente Alejandrino, 132.
 Clifford, M., 371.
 Clotet, J., 311.
 Cobaleda Collado, M., 303, 349.
 Cobo Bedia, R., 320.
 Cobo Suero, J. M., 372.
 Coffa, J. A., 325, 331.
 Cohen, G. A., 331.
 Cohen, K., 304.
 Cohen, R. S., 86.
 Cole, C. D. H., 244.
 Cole, M., 355.
 Colette, J., 98.
 Coll de Conti, R. A., 326.
 Colle, R., 365.
 Colomer, E., 324.
 Colomer, F., 329.
 Colón, C., 316.
 Colonello, P., 110.
 Coloniense, P., 465.
 Comenio, J. A., 317.
 Comoth, K., 228.
 Comte, A., 325.
 Condorcet, J. A. de, 109.
 Conill Sancho, J., 340, 345, 348, 350, 394, 398.
 Constant, B., 325, 366.
 Cooper, J. C., 304.
 Copérnico, N., 360.
 Coplestón, F., 448.
 Coppa, C. R., 365.
 Corbí, G. D., 358.
 Corbín, H., 54.
 Corbín, M., 312.
 Cordero, N.-L., 318.
 Coreth, E., 304.
 Corominas, J., 196.
 Corpas Muñoz, R., 320.
 Corrigan, K., 308.
 Corsellii, M., 109.
 Cortés Tovar, R., 308.
 Corti, E. C., 312.
 Cortina, O., A., 225, 321, 343, 362, 365, 448, 488.
 Corvino, F., 222, 223.
 Costa, M., 319.
 Courtine, J.-F., 318.
 Couturat, L., 449, 450, 451, 458.
 Covarrubias, D. de, 99.
 Craig, W. L., 452, 453, 455, 459.
 Cramer, K., 387.
 Cree, U., 94.
 Crescas, 314.
 Crespo Güemes, E., 307.
 Crespo Güemes, M.ª V., 307.
 Critias, 59.
 Croce, B., 78, 110.
 Croiset, M., 58, 60.
 Crowder, R. G., 355.
 Crusius, A., 320.
 Cruz Cruz, J., 325.
 Cruz Hernández, M., 67, 68, 309, 310, 311, 493.
 Cruz Vélez, D., 306, 329.
 Cuesta Dutari, N., 319.
 Cullelli Ramis, J., 343.
 Cullen, C. A., 115.
 Cumont, F., 468, 476.
 Cusa, N. de, 229, 314.
- CH
- Chacón Fuertes, P., 303.
 Chalimers, A. F., 415, 423.
 Chamizo Domínguez, P. J., 196.
 Channing, A. W. E., 94.
 Chatelet, F., 365.
 Chatillón, F., 468, 476.
 Chavannes, 476.
 Chen, E. M.ª, 350.
 Chesterton, 67.
 Chirpaz, F., 332.
 Chomsky, N., 88, 331, 358, 412, 423.
 Choza, J., 108, 353.
- D
- Dale, P. S., 412, 423.
 Dalen, D. van, 84.
 D'Ambrosio, U., 360.
 Damiata, M., 80.
 Dante, 76, 313.
 Daraki, M., 352.
 Darós, W. R., 338, 344, 372.
 Darowski, R., 318.
 Darwin, Ch., 10, 11, 325, 335.
 Dascal, M., 84, 328.
 Dascal Alonso, J. A., 370.
 Dain, A., 90.
 Davignon, R., 237.
 De Finance, J., 329, 369, 371.
 De Finetti, 79.
 Decret, F., 467.
 Dedekind, 79, 99.
 Del Campo, A., 349.
 Delfin Lara, F., 354.
 Deleuze, G., 332, 352.
 Delfosse, H. P., 118.
 Delgado, J., 341.
 Delibes, M., 286.
 Delval, J., 342.
 Demarchi, F., 363.
 Demócrito, 42, 59, 120, 304, 305.
 Dente, M., 326.
 Dentone, A., 113.
 Derisi, N., 332, 350, 352, 355, 358, 359, 362.
 Derrida, J., 332, 333.
 Descartes, 27, 29, 71, 82, 93, 109, 119, 229, 230, 239, 303, 317, 320, 351.
 Díaz, A. M.ª, 360.
 Díaz, E., 5, 8, 9, 12, 24, 332, 341, 345, 366.
 Díaz, F., 319.
 Díaz Ardila, J. A., 323.
 Díaz-Estévez, E., 357.
 Díaz Hernández, C., 323, 328, 332, 340, 349, 350, 362, 365.
 Díaz-Otero Herrero, E., 344.
 Díaz Romeu, G., 353.
 Díaz-Tejera, A., 307.
 Diderot, D., 319.
 Diels, H., 73, 90.
 Dieterlen, P., 321.
 Dieudonné, J., 342.
 Díez del Corral, L., 327.
 Díez García, D., 352.
 Díez Presa, M., 372.
 Dijk, A. van, 73.
 Dilthey, W., 226, 230, 332, 383.
 Dimónaco, H. G., 365.
 Doets, K., 84.
 Domingo Moratalla, A., 107, 494.
 Domínguez, A., 318.
 Domínguez Reboiras, M.ª L., 372.
 Donadio Maggi de Gandolfi, M., 362.
 Donini, A., 468.
 Donoso, A., 339, 341.
 Donoso Cortés, J., 325.
 Dörr Zegers, O., 356.
 D'Ors, A., 316.
 D'Ors, J.-P., 341.
 D'Ors Führer, C., 341.
 Dostoevski, 325.
 Dou, A., 74, 235, 353.
 Dougherty, J. P., 368.
 Doyle, J. P., 319.
 Dufourcq, A., 468, 476.
 Duhem, P., 269, 401.
 Dummett, M., 333, 347.
 Dumont, J., 372.
 Duns Escoto, J., 104, 373, 314, 370.
 Duque, F., 320, 321, 337, 352.
 Durand, G., 332.
 Durkheim, E., 332, 364.
 Dussel, E., 332.
- E
- Echaurri, R., 351.
 Echeverría, E. E., 332.
 Echeverría, J., 357, 360, 449.
 Eckhart, 313.
 Eco, U., 370.
 Edgington, D., 357.
 Eggers Lan, C., 349.
 Egido, A., 317.
 Ehlen, P., 304.
 Ehrlich, L. H., 362.
 Eicher, P., 65.
 Einstein, A., 27, 35, 320, 332.
 Eiximenis, F., 314.
 Elena, A., 320.
 Eliade, M., 332.
 Elton Bulnes, M., 374.
 Ellacuría, I., 349, 377, 378.
 Ellena, A., 363.
 Empédocles, 274, 305.
 Ellul, J., 333.
 Engelbrechtsen, G., 343.
 Engels, F., 154, 244, 246.
 Epicteto, 236, 308.
 Epicuro, 37 ss., 307, 318, 493.
 Erasmo, 314, 315.
 Errasti Garmendia, J. R., 361.

- Esbarroya, A. de, 315.
 Escobar, R., 369.
 Escobar Santofimio, J., 315.
 Escobar V. G., 326.
 Escotado, A., 351, 367.
 Escoto, J. D. (Ver: Duns Escoto).
 Espina, A., 308.
 Espinosa, N. A., 367.
 Espinoza, B. de (Ver: Spinoza, B. de).
 Espinoza, M., 355, 359.
 Estébanez, E. G., 317, 373.
 Esquilo, 70.
 Estiú, E., 319.
 Estrada, J. A., 257.
 Estrada, J. M.^a de, 355.
 Estradé, A., 364.
 Estruch, J., 364.
 Etchegaray Cruz, A., 313.
 Etchegaray, 305.
 Euler, 319.
 Eurípides, 70, 71.
 Eutifrón, 306.
 Eymar, C., 334.
- F**
- Fabbri, P., 358.
 Fabro, C., 222.
 Falguera López, J. L., 360.
 Falgueras Salinas, I., 312, 321, 323.
 Farré, L., 333, 340, 371.
 Farrell, M. D., 366.
 Fassó, G., 333.
 Feal Veira, P., 341.
 Feher, F., 366, 368.
 Feijóo, B. J., 319.
 Ferécides de Siro, 305.
 Ferguson, 109.
 Fernández, D., 307.
 Fernández, C., 229.
 Fernández, L., 71.
 Fernández Aguado, A., 309.
 Fernández Buey, F., 332.
 Fernández Burgueño, V. J., 347.
 Fernández Carvajal, R., 331.
 Fernández de Agüero, J. M., 324.
 Fernández de Córdova, P., 349.
 Fernández de la Mora, G., 325, 331, 334, 341.
 Fernández del Riesgo, M., 326.
 Fernández Manzanedo, M., 312.
 Fernández Moreno, L., 342.
 Fernández Pelayo, H., 341.
 Fernández Pereiro, A., 336.
 Fernández Sabaté, E., 366.
 Fernández Turienzo, F., 5, 317.
 Fernando el Católico, 317.
 Ferrara, R., 371, 480, 483, 484, 485, 486.
 Ferrater Mora, J., 4, 333.
 Ferrari, J. L., 354.
 Ferraz, A., 348.
 Ferrer, V., 315.
 Ferrer Santos, U., 315, 355, 362, 384.
 Ferrero Blanco, J. J., 317, 371.
 Feuerbach, L. A., 78, 106, 117, 226, 303, 325, 363, 447.
 Feyerabend, P., 34, 417, 420, 423.
 Ficino, M., 314, 315.
 Fichte, J. G., 10, 72, 75, 76, 323, 385, 386.
 Fichte, I. H., 75.
 Fierro, A., 359.
 Filón, 129, 133 ss., 308.
 Finance, J. de (Ver: De Finance).
 Fink, E., 305.
 Finkel, A., 311.
 Fischer, K., 78, 317.
 Flecha, J. R., 369.
 Flores, L., 322.
 Flores Magón, R., 328.
 Flórez, A., 313.
 Flórez, R., 323, 468.
 Flórez Beltrán, H., 339.
 Flórez Miguel, C., 313, 485, 494.
 Florián, B., 333.
 Florival, G., 111.
 Fodor, J. A., 355.
 Follón, J., 103.
 Font i Rodón, J., 354.
 Fontecnelle, 109.
 Forero Beltrán, J. G., 348, 349.
 Format, P., 373.
 Forment, E., 63, 64, 88, 334, 355, 358.
 Fornet-Betancourt, R., 324, 326, 332, 344, 365, 372.
 Fortuny, F. J., 314.
 Foucault, M., 230, 303, 324, 333, 370, 474.
 Fraassen, B. C. van, 352, 361.
 Fraljó, M., 342.
 Fraile, G., 304.
 Fraisse, J.-C., 308.
 Francisco, S., 107.
 Frank, I., 311.
 Frankl, V., 333, 356.
 Frege, G., 82, 99, 202, 333, 334, 357.
 Freibert, F., 118.
 Freire, P., 334.
 Fréron, E.-C., 320.
 Freud, S., 95, 228, 235, 239, 246, 247, 334, 354, 363.
 Fritz, K. V., 69.
 Frolov, I., 368.
 Fromm, E., 228, 238.
 Frommann, F., 75, 82.
 Fuchs, E., 75.
 Fuentes, C., 346.
 Funke, G., 322.
- G**
- Gabbay, D., 84.
 Gadamer, H. G., 239, 299, 312, 334, 361, 383, 387.
 Gaeta, R., 358.
 Gafo, J., 369.
 Gaitán Riveros, C., 359, 366.
 Galán, F., 336.
 Galeno, 380.
 Galileo Galilei, 27, 28, 79, 93, 226, 317.
 Galindo, A., 74.
 Galindo, F., 366.
 Galindo Rodrigo, J. A., 309.
 Galmés, L., 316.
 Gallimard, I., 465.
 Gamarra, D. O., 351.
 Gancho, C., 304, 351, 371.
 Gandhi, M., 334.
 Gandolfo, J., 369.
 Gandolfo, P., 307.
 Gandt, F. de, 98.
 Ganivet, A., 230.
 Gaos, J., 230.
 Garagorri, P., 230, 346.
 Garaudy, R., 247, 323.
 Garavito, E., 358.
 Garay Suárez-Llanos, J. de, 307.
 García, C., 430, 468.
 García, D., 311.
 García, J., 84, 85.
 García, J. L., 330.
 García, J. L. A., 362.
 García, J. J. E., 328, 351.
 García Alonso, L., 307, 369.
 García Amado, J. A., 367.
 García Bacca, J. D., 4, 90, 91, 334, 351, 360, 374.
 García-Baró, M., 360.
 García Barriuso, P., 334, 336, 339.
 García Bazán, F., 238, 371.
 García Blanco, M., 3, 53.
 García Castillo, P., 313, 493.
 García Cotarelo, R., 365.
 García Estébanez, E., 314.
 García Gómez-Heras, J. M.^a, 325.
 García González, J., 314, 336.
 García Gual, C., 42, 306.
 García Hoz, V., 372.
 García-Junceda, J. A., 307, 309.
 García Leal, J., 318.
 García López, C., 333, 477.
 García López, J., 307.
 García Lorca, F., 370.
 García Losada, M. I., 330.
 García Marqués, A., 310.
 García Márquez, G., 207.
 García Martín, P., 343.
 García Marzá, V. D., 336.
 García Mateo, R., 4, 24, 346, 370.
 García Máñez, E., 306.
 García Morente, M., 315, 334, 335, 426, 428, 431, 433, 437, 439, 444.
 García Moriyón, 487.
 García Ordón, A. M., 332.
 García Pelayo, M., 303.
 García Pelayo y Alonso, M., 327, 335.
 García Prada, J. M., 79, 235, 347.
 García Prada, O., 369.
 García Queipó de Llano, G., 346.
 García Sánchez, E., 303.
 García Suárez, A., 357.
 García Villar, J. A., 319.
 García Viñó, M., 338.
 García y García, A., 319.
 Garcías Palou, S., 314.
 Garrote Pérez, F., 316.
 Garzón, A., 333.
 Garzón Valdés, E., 319, 332, 365, 366.

- Geach, P. T., 312, 356.
 Gebhardt, C., 71.
 Gehlen, A., 18.
 Gentile, J. C., 328.
 Gentile, G., 78.
 Gerardo, J., 101, 102, 103, 104, 105.
 Gerlitz, P., 73.
 Germain, J., 341.
 Gerson, 313.
 Geymonat, L., 317.
 Ghirardi, O. A., 367.
 Giancotti, E., 77.
 Giannini, G., 112.
 Giannini Ifigüez, H., 303, 351, 352.
 Gibley, J., 111.
 Giere, R. N., 361.
 Gieren, M., 118.
 Gil, J. H., 347.
 Gil Calvo, E., 369.
 Gil de Pareja Otón, J. L., 347.
 Gilabert, J. J., 317.
 Gilson, E., 288, 298.
 Gilly, C., 314.
 Giner, S., 333, 363.
 Giner de los Ríos, 335.
 Ginzo, A., 486.
 Gioberti, 119.
 Girard, R., 335, 371.
 Gliwitsky, M., 75.
 Gloy, K., 350.
 Gobar, A., 361.
 Gödel, K., 335.
 Godelier, M., 335.
 Godoy, E., 335.
 Goethe, 74.
 Goetz, 45, 46.
 Goldind, W., 219.
 Goldmann, L., 250, 253, 254.
 Gómez, C., 357.
 Gómez, P., 363.
 Gómez, R., 317.
 Gómez Bonillo, J., 345.
 Gómez Bosque, P., 355.
 Gómez Caffarena, J., 74, 81, 107, 335.
 Gómez Camacho, F., 74, 354, 366.
 Gómez Cambres, G., 348.
 Gómez García, M.* N., 335.
 Gómez Carretero, M.* E., 355.
 Gómez García, P., 369, 424.
 Gómez-Heras, J. M., 226, 332, 371.
 Gómez Lobo, A., 307, 362, 367.
 Gómez Müller, A., 344, 351.
 Gómez Nogales, S., 310, 311.
 Gómez Pardo, R., 351.
 Gómez Pérez, R., 303.
 Gómez Robledo, A., 316.
 Gómez Romero, I., 337.
 Gómez Sánchez, C., 373.
 Gondar Portasany, M., 356.
 González, A., 348.
 González, J., 367.
 González, T., 371.
 González Alió, J. L., 355.
 González Blanco, 327.
 González C., F., 348.
 González Caminero, N., 6, 64, 65.
 González Cortés, M.* T., 359.
 González de Cardedal, O., 22, 217.
 González de Durana, 346.
 González de Pablo, A., 338.
 González Egido, L., 346.
 González Fernández, J., 330.
 González Fernández, M., 315.
 González Fernández, W. J., 344, 357, 364.
 González García, M., 303.
 González Jiménez, F., 303.
 González López, J. L., 304.
 González-Marín, C., 332.
 González Montes, A., 309.
 González Palencia, A., 310.
 González R. Arnaiz, G., 338.
 González Ruiz, E., 361.
 González Serrano, V., 335.
 González-Tablas y Sastre, R., 364.
 González Valenzuela, J., 369.
 González Vicén, F., 322, 325, 367.
 Gonzalo, H., 313.
 Goñi-Gaztambide, J., 315.
 Gordiano III, 465.
 Gordillo, L., 326.
 Gorri Goñi, A., 92.
 Goutman, A. A., 304.
 Grabmann, M., 133, 142, 149.
 Gracia Guillén, D., 348, 369, 377, 378.
 Gracián, B., 317.
 Graf, F. W., 480, 485.
 Grafe, F., 357.
 Gramer, K., 323.
 Grammatico, G., 308.
 Gramsci, A., 335.
 Granada, L. de, 315.
 Granada, M. A., 316.
 Granés, J., 352.
 Granja, D. M.* 322.
 Granica, J., 357.
 Grant, J. N., 308.
 Grasa Hernández, R., 325.
 Grauert Iribarren, E., 335.
 Green, G., 346.
 Grenze, 485.
 Griesheim, K. G. von, 481, 482.
 Grimaldi, N., 344.
 Grize, J.-B., 356.
 Grobler, A., 330.
 Grocio, H., 317.
 Grof, S., 116.
 Gros Espiell, H., 317, 368.
 Grosseteste, R., 312.
 Grössner, C., 241, 247, 249, 250, 251, 252, 254.
 Grúa, G., 454, 455.
 Grünbaum, A., 86, 331.
 Guardini, R., 336.
 Guariglia, O. N., 362.
 Guenon, R., 238.
 Guenther, F., 84.
 Guerra, R., 426.
 Guevara y Basoabal, A. de, 320.
 Guibal, F., 327.
 Guillén, J., 341.
 Guillén Preckler, F., 317.
 Guillén Vera, T., 320, 449.
 Guisán, E., 318, 332, 340, 362, 488.
 Guitton, J., 336.
 Gumnior, H., 252.
 Gurméndez, C., 69, 71, 355.
 Guthrie, W. K. C., 137, 304.
 Gutiérrez, C. B., 352.
 Gutiérrez Abascal, 346.
 Gutiérrez Girardot, R., 329, 336.
 Guy, A., 91, 336, 341, 344.
 Guy, R., 348.
 Guzmán, M. de, 74.
- ## H
- Habermas, J., 226, 232, 234, 248, 336, 361, 369, 397.
 Haeckel, 30, 380.
 Haeffner, G., 353.
 Hahn, G. F., 330.
 Hall, E. T., 411, 423.
 Halle, 103.
 Hamelin, O., 273.
 Hampson, S. E., 354.
 Hanson, N. R., 414, 415, 423.
 Harré, R., 356.
 Harrington, J., 114.
 Harris, M., 420, 423.
 Hartmann, Ed. von., 15, 82, 238.
 Hartnack, A., 94.
 Hartnack, J., 430, 431.
 Havard, R. H., 341.
 Hazen, A., 84.
 Hazlitt, F., 308.
 Hazlitt, H., 308.
 Heede, R., 480.
 Hedwig, K., 337.
 Hegel, G., 4, 7, 8, 10, 15, 19, 23, 70, 78, 89, 96, 97, 109, 111, 152, 155, 226, 227, 228, 230, 248, 254, 300, 303, 304, 305, 323, 324, 325, 329, 336, 370, 386, 388, 395, 479 ss.
 Heidegger, M., 13, 30, 33, 69, 70, 72, 76, 82, 84, 89, 92, 98, 110, 113, 228, 255, 257, 262, 263, 305, 316, 324, 328, 336, 337, 340, 341, 345, 356, 357, 361, 374, 380, 386, 388, 389, 393, 395, 447, 448, 449, 451.
 Heimsoeth, H., 479.
 Heinenann, F., 37.
 Heintel, E., 97.
 Heinz, I., 481.
 Heisenberg, W. K., 27.
 Heller, A., 366, 368.
 Henning, W., 472, 476.
 Henrich, D., 385, 387, 389, 390, 391.
 Heráclito, 4, 23, 90, 120, 305, 362, 363.
 Herder, 15, 108, 109, 325.
 Hermosa Andújar, A., 321.
 Hernández H. H., 312, 327, 358.
 Hernández, J., 358.
 Hernández Dobón, F. J., 326, 329.
 Hernández Espinosa, V., 236, 354.
 Hernández Pacheco, J., 329, 330, 336, 353.
 Hernández Paricio, F., 358.
 Heródoto, 213.
 Herrán, C. M., 306.
 Herrera Restrepo, G., 329.
 Hersch, J., 382.
 Hesiodo, 214.

- Hierro Sánchez-Pescador, J., 191.
 Higuera Udiás, G., 369.
 Heldebrand, D. von, 382.
 Himske, N., 231.
 Hinske, N., 118.
 Hipias, 59.
 Hipona, A. de (V. Agustín, S.)
 Hitler, A., 38.
 Hitoshi, O., 328.
 Hobbes, Th., 78, 114, 317, 318, 319, 363, 366.
 Hodges, W., 84.
 Hodgson, P. C., 483.
 Hoenn, K., 150.
 Höffe, O., 322.
 Holderlin, F., 58.
 Hölderlin, J. C., 325.
 Hölhuber, I., 373.
 Holz, H. H., 451, 452.
 Hollis, M., 349.
 Homero, 70.
 Horkheimer, M., 77, 226, 234, 241 ss., 337, 364.
 Hormizd I., 465.
 Hortal, A., 235, 353, 489, 490.
 Hösle, V., 70, 101.
 Hossensfelder, M., 236.
 Houssiau, A., 111.
 Hoyos Jaramillo, L. E., 322, 350.
 Hoyos Naranjo, O., 349.
 Hoyos Vázquez, G., 329.
 Hoyos Vázquez, J., 336.
 Hubert, H., 481.
 Huerga, A., 316.
 Huerta, A., 346.
 Hugo de San Víctor, 223.
 Hugonnard-Roche, N., 310.
 Humboldt, 181.
 Hume, D., 80, 318, 320, 355.
 Hurtado Bautista, M., 321.
 Husserl, E., 70, 72, 88, 92, 110, 113, 115, 238, 239, 304, 322, 323, 337, 341, 349, 367, 377, 380, 386.
 Ibáñez, J., 63.
 Ibáñez Guerra, E., 354.
 Ibáñez Langlois, J. M., 230.
 Ibn Arabi, 310.
 Ibn Ezra, 311.
 Ibn Tufail, 310.
 Igal, J., 308, 338.
 Igartua, J. M., 63, 67, 238.
 Iglesias, J. A., 349.
 Igoa, J. M., 355.
 Ilundain, 6.
 Ilyenkov, E. V., 155.
 Illanes Maestro, J. L., 313.
 Imatz, A., 325.
 Imhoff, J. E., 334.
 Incardona, N., 222.
 Ingarden, R., 338.
 Ingwersen, S. A., 346.
 Innerarity, D., 232, 336, 339.
 Iommi Amunátegui, G., 322.
 Iparraguirre, D., 99.
 Iribarne, J. V., 337.
 Ischer, H., 476.
 Isidoro, S., 309.
 Ivars, J. F., 330.
 Izquierdo, J. M., 181.
 Izquierdo Sánchez, A., 317, 364.
 Izquierda Etuláin, J. L., 335.
 Izuzquiza, I., 303, 330, 334, 340.
 J
 Jacobi, F. H., 325.
 Jaeschke, W., 481, 483.
 Jakšic, I. A., 328.
 Jalabert, J., 454, 458, 459.
 Jalif de Bertranou, C. A., 115, 349.
 James, W., 235, 360.
 Januso, E., 312.
 Jaramillo Uribe, J., 373.
 Jaraute, F., 321, 324, 344.
 Jarczyk, G., 484.
 Jarque, V., 330.
 Jaspers, K., 33, 113, 228, 3338, 382.
 Jeffrey, R. C., 356.
 Jenófanes, 305.
 Jenofonte, 130.
 Jerez Mir, R., 304, 489.
 Jervolino, D., 239.
 Jiménez, J., 89.
 Jiménez, J. R., 338.
 Jiménez Blanco, J., 364.
 Jiménez de Arechaga, E., 317.
 Jiménez García, A., 335.
 Jiménez Guerrero, A., 347.
 Jiménez Moreno, L., 304, 327, 345.
 Jiménez Ruiz, J. M., 493.
 Johnson, M., 359.
 Jonás, H., 467.
 Jordá, J., 371, 372.
 Jordana, R., 187.
 Jovellanos, G. M. de, 325.
 Jover Zamora, J. M., 315, 318.
 Juan, San, 145, 223, 310, 315, 338.
 Judah Halevi, 311.
 Judín, B., 361.
 Jung, C. G., 15.
 Jürgen Kagemann, H., 356.
 K
 Kaftan, J., 94.
 Kahl-Furtman, G., 320.
 Kalinowski, G., 357.
 Kant, E., 3, 13, 34, 51, 68, 72, 76, 78, 79, 80, 82, 92, 97, 107, 109, 110, 114, 117, 118, 155, 231, 232, 236, 238, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 256, 303, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 331, 335, 351, 370, 386, 394, 395, 425 ss., 485.
 Kanzo, U., 114.
 Karter, 465, 469.
 Kaspar Schmidt, J., 327.
 Kastenbaum, R., 353.
 Kattzew, J. D., 311.
 Kaulbach, F., 322.
 Kautsky, K., 366.
 Kelle, V., 373.
 Kempel, C. G., 360.
 Kennedy, 114.
 Kenny, A., 351.
 Kerson, A. L., 320.
 Kerr-Lawson, A., 344.
 Khatchadourian, H., 357.
 Kierkagaard, S., 4, 7, 18, 23, 41, 44, 57, 69, 72, 98, 325.
 Kimpel, D., 111.
 Kintze, O., 109.
 Kirk-Raven, 90.
 Kitaroo, N., 328.
 Klappenbach Minotti, A. A., 328.
 Kleene, S. K., 199.
 Kliamkin, I., 366.
 Kliemt, H., 221, 362.
 Klima, O., 464.
 Klöcker, M., 73.
 Kloskowska, A., 326.
 Koennen, L., 465, 475.
 Kogan, B. S., 310.
 Kogan, J., 370.
 Kohhammer, I., 476.
 Kohlberg, L., 338, 372, 488, 490.
 Kojève, A., 323.
 Kolakowski, L., 247, 254.
 Koller, P., 365.
 Können, 464, 476.
 Koote, A. F., 331.
 Korn, A., 338.
 Körner, S., 433, 443.
 Korolec, J. B., 310.
 Kragh, H., 374.
 Krümer, B., 118.
 Krümer, H., 383.
 Krümer, R., 73.
 Kranz, W., 73, 90.
 Krause, K. C. F., 325, 326.
 Kriele, M., 368.
 Kripke, S., 97, 98.
 Krishnamurti, J., 338.
 Krois, J. M., 102.
 Kropotkin, P., 363.
 Kryvelev, A., 371.
 Kuhn, T. S., 234, 338, 360, 414, 415, 424.
 Kusch, R., 115, 373.
 L
 Labarriére, P.-J., 323, 484.
 Laborit, H., 369.
 Labrada, M. A., 322, 370.
 La Croce, E., 307.
 Lacán, J., 230.
 Lacroix, J., 108.
 Ladaría Bañares, M. A. T., 342.
 Ladriere, J., 103, 111.
 Ladusans, S., 329.
 Lafinur, J. C., 324.
 Lafora, 341.
 Lafuente, A. C., 15.
 Lafuente, M. A. I., 304.
 Lafuente, M. G. de, 79.
 Lago Alonso, J., 181.
 Lain Entralgo, P., 4, 24, 25, 217, 338, 360, 370, 373, 377, 380, 381.
 Lakoff, G., 359.
 Lamarck, 326.
 Lammernann, G., 480.
 Landini, G., 331.
 Landívar, R., 320.
 Lang, P., 83.
 Lao-Tzu, 70.
 Lapesa, R., 335.
 Laporta, F. J., 324, 332.
 Lara, L., 361.

- Laraña Rodríguez-Cabello, E., 373.
 Larrañeta, R., 369.
 Larrañeta Olleta, R., 363, 369.
 Las Casas, B. de, 316.
 Lasso de la Vega, J. S., 305.
 Lasson, G., 480, 482, 486.
 Laudan, L., 86, 360.
 Laurenti, J. L., 318.
 Laures, J., 99.
 Lauth, R., 75, 76.
 Lavelle, L., 118, 119, 338.
 Layton J. E. T., 374.
 Lázaro Mari, E., 347.
 Lazerowitz, M., 355.
 Leaman, O., 310.
 Leblanc, H., 84.
 Lehrle, S., 354.
 Ledesma, P. de, 99.
 Leibniz, G. W., 34, 303, 314, 318, 320, 331, 357, 392, 447 y ss.
 Leibowicz, M., 309.
 Lemieux, R., 66.
 Lentz, 467.
 León, L. de, 179, 316.
 León de Salamina, 61.
 León Sánchez, J. C., 357.
 Lerma Sirvent, B., 350.
 Lértora Mendoza, C. A., 312, 316, 324.
 Le Senne, 119.
 Lessing, G. E., 109.
 Lessing, H.-U., 332.
 Leu, H. J., 368.
 Levi-Strauss, C., 230, 338, 419, 420, 421, 424, 472, 473, 474.
 Levinas, E., 108, 339.
 Levy-Leboyer, C., 354.
 Lewy, E., 343.
 Leyte Coello, A., 337.
 Lienert, F., 248.
 Linares, J. B. L., 336.
 Lindahl, H., 361, 367.
 Lipp, S., 335.
 Lipson, L., 366.
 Lira, O., 363.
 Lisi, F. L., 305, 306.
 Lizcano, F., 348.
 Lobrowicz, N. von, 366.
 Locke, J., 67, 68, 318, 320, 366, 368.
 Lohr, C., 101, 314.
 Lomba, J., 305.
 Lonergan, B. J. F., 339.
 López, A., 327.
 López, S., 333.
 López Abellán, T., 325.
 López Aranguren, J. L., 4, 363, 377, 379, 380.
 López Bonillo, J. D., 305.
 López-Cordón Cortezo, M.-V., 318.
 López de Lerma, J., 361.
 López de Santamaría Delgado, P., 307, 347.
 López Frías, F., 233, 341.
 López Hernández, J., 322.
 López López, J. L., 337.
 López Medel, T., 316.
 López-Morillas, J., 327.
 López Piñero, J. M.-A., 317, 350.
 López Quintás, A., 339, 348.
 López Saigado, C., 306.
 López Santamaría, J., 328.
 López Upegui, R., 370.
 Lorente, M., 74, 236, 353.
 Lorenz, 354.
 Lorenzano, C., 326.
 Lorenzo, J. de, 8.
 Lorenzo Rodríguez, A. M., 320.
 Lorite Mena, J., 305, 306, 333, 363.
 Losano, M. G., 37.
 Lotz, J. B., 337.
 Löwith, K., 30.
 Lucas, H. G., 318, 324, 479.
 Lucas, S., 218.
 Lucas Martín, J. de, 368.
 Lucas Verdú, P., 345.
 Lucero, I. T., 359.
 Lucilio, 134.
 Lucrecio, 42.
 Luis de León (Ver: León, L. de).
 Luis Vizcaíno, P. de, 309.
 Lukac de Stier, M.-A. L., 318, 351.
 Lukács, G., 49, 245, 255, 257, 339, 370.
 Lukasiewicz, J., 104.
 Lull, R., 101, 104, 303, 314.
 Luppel, I. K., 319.
 Lunn, E., 339.
 Luria, A., 372.
 Lutero, M., 309, 371.
 Lycan, W. G., 331.
 Lyons, D., 366.
 Lyotard, J.-F., 311, 374.
- LL**
- Lladó, J., 381.
 Lladó Vilarrubies, H., 352.
 Llamas, E., 316.
 Llano, A., 227.
 Llanos, A., 323.
 Lledó, E., 38, 41, 42, 50.
 Llinás Begon, J. L., 321.
 Llorente, J. A., 430.
 Llorente de la Peña, F., 363.
 Lloyd, G. E. R., 305.
 Lull, R. (Ver: Lull, R.)
 Lluís Font, P., 328.
- M**
- Mach, E., 27, 339.
 Machado, A., 90, 91, 339.
 Mackenzie, J., 312.
 Mackie, J. L., 363.
 MacLagan, D., 95.
 Maeztu, R. de, 339.
 Madden, E., 356.
 Magno, A., 83.
 Mahdi, M., 310.
 Maimónides, 310, 311.
 Mainer, J. C., 373.
 Mainetti, J. A., 115, 348, 349.
 Maistre, J. de, 326.
 Maiz, R., 316.
 Maiz Vallenilla, E., 372.
 Mal Lara, J. de, 316.
 Malcolm, N., 186, 187, 188.
 Malebranche, N., 320.
 Malherbe, J. F., 363.
 Mallea, A. M.-A., 313.
 Mandrioni, H. D., 351.
 Manes, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477.
 Mangiagalli, M., 78.
 Mann, Th., 71.
 Mannheim, K., 32, 364.
 Manser, J., 222.
 Mansilla, H. C. F., 373, 374.
 Mansión, A., 263.
 Mansión, S., 103.
 Manyá, J., 6.
 Manzanedo, M. (Ver: Fernández Manzanedo).
 Manzano, M., 330.
 Maquiavelo, N., 316.
 Marañón, G., 339.
 Marcano, E., 369.
 Marcel, G., 237, 339, 381.
 Marcián, 465.
 Marco Antonio, 236.
 Marcuse, H., 77, 226, 248.
 Marchán Fiz, S., 370.
 Marchesi, A., 354.
 Mardones, J. M.-A., 364, 374.
 Maréchal, J., 110, 339.
 Mareque, E., 115.
 Marga, A., 342.
 Marcenau, H., 198.
 Margot, J. R., 71.
 Marheinecke, Ph., 480, 482.
 Mariana, J. de, 234.
 Marías, J., 230, 233, 234, 339, 340, 341.
 Mariátegui, J. C., 328, 340.
 Marichal, J., 345.
 Marín Castán, M.-A. L., 368.
 Marín Ibáñez, R., 372.
 Mariño, P., 345.
 Maritain, J., 340, 364, 365.
 Marmura, M., 310.
 Marqués de Rollebón, 39.
 Marquín Argote, G., 349.
 Marsilio de Padua, 80.
 Martí, J., 326.
 Martín, B., 145, 146.
 Martín, C., 363.
 Martín, J. C., 308.
 Martín, J. P., 115.
 Martín Hernández, J., 315.
 Martín Lutero (Ver: Lutero).
 Martín Sánchez, M.-A. F., 308.
 Martín Velasco, J., 371.
 Martínez, E., 371.
 Martínez Alarcón, A., 304.
 Martínez Barrera, J. M., 346.
 Martínez de Lizarduy, A., 361.
 Martínez Freire, P., 180, 181, 193, 325, 337, 356, 361.
 Martínez García, N., 346.
 Martínez Gómez, L., 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 121, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 338, 376.
 Martínez Hernández, R., 358.
 Martínez Hidalgo, F., 325.
 Martínez Martínez, J. A., 382, 445.
 Martínez Marzoa, F., 354.
 Martínez Mellado, A., 332.
 Martínez Santamaría, C., 106.
 Martínez Serrano, M., 364.
 Martinson, D. L., 344.

- Marx, K., 23, 78, 89, 114, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 151 ss., 226, 227, 232, 239, 249, 254, 326, 327, 331, 354, 363.
- Mas, S., 305.
- Mas Busquets, N., 323.
- Más Torres, S., 337.
- Masllorens, A., 345.
- Massini, C. I., 313, 341, 365.
- Mate, R., 374.
- Matheren, A., 77.
- Mazón, P., 90.
- Mazzoldi, B., 333.
- Mcguinness, F., 331.
- Mead, G. H., 388, 393, 395.
- Means, B., 355.
- Meddeb, A. W., 310.
- Medina, M., 345, 361, 371.
- Medina González, A., 304.
- Medina Rubio, R., 365, 372.
- Meessen, A., 111.
- Meier, G. F., 118.
- Meessen, K. M., 367.
- Meili, R., 355.
- Meiner, F., 88, 101, 111, 117, 314.
- Melendo Granados, T., 351, 359, 363, 369.
- Meliso, 267.
- Menchaca, V. A., 367.
- Mendelssohn, M., 75.
- Méndez, J. M.^a, 357.
- Méndez Sanz, J. A., 339.
- Menéndez Pelayo, M., 340.
- Menéndez Pidal, R., 318.
- Menéndez Ureña, E., 246, 247, 326.
- Menor, M., 489.
- Mercado, T. de, 315.
- Mercado Vera, A., 323.
- Merino, J. A., 373.
- Merkelbach, R., 464, 465, 467, 475, 476.
- Merlan, P., 135, 136.
- Merleau-Ponty, M., 92, 239, 340, 381.
- Meseguer Fernández, J., 315.
- Mesa, R., 345.
- Mestre, M. V., 334.
- Mestre Mestre, B., 314.
- Meulders, M., 111.
- Meyer, Fr., 5, 8, 19, 24, 71, 222.
- Meyer, M. F., 346.
- Michellini, D. J., 322.
- Michell, A. de, 361.
- Mill, J. S., 326.
- Millán Puelles, A., 227, 337, 339.
- Millet, F., 311.
- Mínguez, C., 319.
- Minsky, H., 364.
- Miñana, E., 428.
- Mirabent, F., 340, 370.
- Miquel Pericás, M., 330.
- Miralles, J. L., 348, 354.
- Miranda, C. E., 318.
- Miret Magdalena, E., 345.
- Mirete Navarro, J. L., 319.
- Miró, J., 342.
- Miró Quesada, F., 328.
- Misses, L., 340.
- Molnar, T., 304, 333.
- Moltmann, J., 22, 24.
- Mondino, B., 332, 343.
- Mondolfo, R., 340, 485.
- Monje, F., 333.
- Monod, J. L., 107, 340, 363.
- Monserrat, J., 342.
- Montaigne, M. de, 316.
- Montaner, P., 320.
- Montañés Rodríguez, J., 335.
- Montero Moliner, F., 340, 385.
- Montesinos, A., 430.
- Montesquieu, C. de S., 109, 320.
- Montiel, L., 327.
- Montoro Ballesteros, A., 367, 368.
- Mora, A., 328.
- Mora, G., 353.
- Moragas, M. de, 364.
- Morales, C., 333.
- Morán, J., 143, 145.
- Moratalla, A. D. (Ver: Domingo Moratalla, A.)
- Moreira, E. M., 319.
- Moreno, F., 354.
- Morente, J. J., 76.
- Morera de Guijarro, J. I., 306.
- Morey, M., 333.
- Morillo Velarde, D., 319.
- Morín, E., 414, 421, 424.
- Moro, T., 76, 77, 96, 316.
- Morodo, R., 345.
- Morón Arroyo, C., 5, 8, 24, 315.
- Morren, L., 111.
- Morris, 352.
- Mortiz, J., 345.
- Mosterin, J., 330, 340, 360.
- Moulines, C. U., 361.
- Mounier, E., 107, 108, 340, 341.
- Mounin, G., 181.
- Moutsopoulos, E., 359.
- Moya Fernández, E., 51, 344.
- Moya Espí, C., 332.
- Muck, O., 351.
- Mues de Schrenk, L., 368.
- Muga, J., 353.
- Múgica Martínez, L. F., 321.
- Muguerza, J., 79, 225, 340.
- Müller, P., 96, 115.
- Müller, F. W. K., 476.
- Münnich, S., 325.
- Muñiz Rodríguez, V., 313.
- Muñoz, I., 359.
- Muñoz, J., 305, 374.
- Muñoz Batista, J., 336.
- Muñoz Cortés, M., 340, 346.
- Muñoz Delgado, V., 315, 316.
- Muñoz Pérez, R. M.^a, 338.
- Muratore, U., 327.
- Murguía, A., 36, 89, 342.
- Murillo, I., 345, 350, 361, 449.
- Musco, A., 222.
- N
- Naranjo Villegas, A., 349, 355.
- Nasri, H. Y., 310.
- Navarro, R., 326.
- Navarro, J. M., 497.
- Nebel, R., 315.
- Nebrera, M., 373.
- Nedoncelle, M., 108.
- Negre Rigol, M., 321, 347.
- Negro Pavón, D., 365.
- Neira Fernández, C., 320.
- Nelson, L., 88.
- Nelson, R., 342.
- Nerón, 192, 193.
- Neske, G., 448.
- Neusüss, A., 256.
- Newton, I., 27, 79, 98, 320.
- Niccoli, M., 468.
- Nicol, E., 341.
- Nicolás Marín, J. A., 329, 456, 462.
- Nida, E. A., 188.
- Nieto Arteta, L. E., 329.
- Nieto Blanco, C., 333.
- Nieto Serrano, R., 326, 327.
- Nietzsche, F., 29, 30, 31, 67, 111, 228, 239, 246, 304, 306, 326, 327, 328, 331, 336, 338, 363, 371, 473, 474.
- Nino, C. S., 341.
- Niño Mesa, F., 349.
- Nishida Kitaroo, 341.
- Njaim, H., 335.
- Noctti, E. R., 332.
- Nolla Blanco, E., 327.
- Norinaga, M., 328.
- Nozick, R., 341.
- Nubiola, J., 97.
- Núñez, D., 350.
- Núñez, J. L., 346.
- Núñez de Castro, I., 74, 236, 353.
- Núñez Ladeveze, L., 365.
- Núñez Tenorio, J. R., 323.
- Nyberg, H. S., 468.
- Nyenhuis, G. H., 338.
- O
- Oakeshott, M., 330.
- O'Brien, D., 98.
- Ochoa, H. R., 313.
- Ochoa, S., 381.
- Ockham, G. de, 80, 101, 228, 231, 314.
- Odón Ordóñez, J., 330.
- Oettinger, F. C., 57.
- Olaso, E. de, 339, 450, 454, 455, 457, 459, 460.
- Olivé, L., 347, 352, 359, 361, 364.
- Olivetti, M., 116.
- Olivieri, F. I., 305.
- Ollero, A., 367.
- Ollero, C., 345.
- Olson, M., 366.
- Orayen, R. A., 356, 357, 358.
- Ordóñez, M., 352.
- Orellana Canela, R., 353.
- Oria, J. de, 316.
- Orio de Miguel, B., 372.
- Oriz, D., 318.
- Oroz Ezcurra, J., 347.
- Oroz Reta, J., 309, 494.
- Orozco Silva, L. E., 361.
- Orringer, N., 93, 327, 342.
- Ors, E. D', 341.
- Orte, L. J. R., 464.
- Ortega, J. M.^a, 337, 339.
- Ortega del Blanco, J. J., 327.
- Ortega Muñoz, J. F., 348.
- Ortega y Gasset, J., 25 ss., 92, 303, 304, 327, 333, 341, 342, 345, 349, 370, 377, 379, 380, 449.
- Orth, E. W., 102.
- Ortiz Osés, A., 361.

Ortiz Zabala, M., 354.
 Orwell, G., 77.
 Ossornas, M. H. de, 366.
 Osuna Fernández-Largo, A., 368.
 Otón Sabrino, E., 308.
 Ovejero Luca, F., 332.
 Oyaneder Jara, P., 307.
 Oyaneder Jara, P., 307.

P

Padrón, H. J., 309.
 Padua, M. de, 80.
 Páez, A., 334.
 Palacios, J. M., 238, 346, 354, 383.
 Palacios, L., 342, 346, 370.
 Palacios, M. de, 99.
 Palencia, J. J., 320.
 Pallis, M., 305.
 Pampyn Martínez, E., 338.
 Panecio, 236.
 Panenberg, W., 110.
 Panikkar, R., 342, 368, 374.
 Panizo, R., 331.
 Pannenber, W., 110, 342.
 Pantin, I., 366.
 Paoli, A., 335, 355.
 Papademetriou, G. C., 311.
 Parain, C., 373.
 Páramo Pomareda, J., 352.
 Pardo, J. L., 374.
 Pareth, B., 330.
 Paris, C., 5, 24, 340.
 Parisi, A., 328.
 Parménides, 90, 267, 271, 304, 305, 306, 334.
 Parra, J., 371.
 Pascal, B., 18, 57, 79, 318.
 Pascual Buxó, J. M., 370.
 Passmore, J., 31.
 Pastor-Ramos, F., 66, 236, 353.
 Patzig, G., 363.
 Pax, C., 316.
 Peces-Barba Martínez, G., 332.
 Pedro Alfonso, 312.
 Pegueroles, J., 106, 238, 239, 240, 309, 337.
 Peirce, C. S., 291.
 Peligero Escudero, F. L., 337.
 Pellicani, L., 366.
 Pellicot, 476.
 Peñas González, S., 315.
 Peña, L., 357, 494.
 Peña Cabrera, A., 352.
 Peña Ruiz, H., 350, 487, 488.
 Peñalver, M., 324.
 Peñalver Gómez, P., 306, 324, 337, 340.
 Peñalver Simó, P., 304.
 Pereda, C., 320.
 Peretti Della Roca, C. de, 326.
 Pérez, M. F., 317, 325, 326.
 Pérez Cortés, S., 333.
 Pérez de Laborda, A., 79, 220, 320, 449.
 Pérez de Tudela y Velasco, J., 313.
 Pérez Delgado, E., 334, 363.
 Pérez Gago, S., 370.
 Pérez Jiménez, A., 306.
 Pérez Larauzgoitia, J., 205.
 Pérez Luño, A. E., 326, 333.
 Pérez Olivares, E., 340.
 Pérez Ramos, A., 321.

Pérez Ransanz, A. R., 360, 361.
 Pérez Ruiz, F., 150.
 Pérez Sedeño, E., 305.
 Pérez Valera, V. M., 339.
 Pereyra, C., 304.
 Pericles, 38.
 Perl, C. L., 133, 150.
 Perujo, F., 333.
 Petit, F., 364.
 Petit, J. M., 352.
 Piaget, J., 234, 289, 342, 412, 424.
 Pico Della Mirandola, 314.
 Piedro Pastor, I., 346.
 Pieper, J., 227, 228, 383.
 Pildain, MSR., 22.
 Pillado Rivadulla, M., 345.
 Pilling, G., 155.
 Pinillos, J. L., 377, 378, 379.
 Pintor Ramos, A., 348, 349.
 Pintos, J. L., 316.
 Pintos, M. L., 340.
 Pintos, R. P., 359.
 Piñero, E. G., 372.
 Pisier-Kouchner, E., 365.
 Pithod, A., 364.
 Pizarro, F., 356.
 Planck, M., 27.
 Platón, 10, 13, 35, 37, 38, 42, 58, 59, 60, 61, 65, 70, 77, 78, 82, 90, 96, 97, 98, 119, 120, 129 ss., 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 213, 214, 222, 261, 269, 303, 305, 306, 363, 383, 437, 468, 493.
 Platts, M., 355.
 Platzeck, E.-W., 104.
 Plotino, 121, 133, 135, 308, 465, 493.
 Poeydomenge, M. L., 343.
 Pöggeler, O., 337.
 Poincaré, H., 342.
 Polo, L., 225, 322, 342, 358.
 Polotsky, H. J., 475, 476.
 Ponce, M., 331.
 Ponce de León, B., 99.
 Ponferrada, G. E., 313, 332.
 Ponomarev, B. N., 224.
 Popea, 193.
 Popper, K. R., 35, 61, 79, 234, 303, 330, 342, 352, 361, 64.
 Poppi, A., 222.
 Poradowski, M., 308.
 Poratti, A. J., 305.
 Porrúa, J., 341.
 Posada, F., 329.
 Posidonio, 236, 493.
 Possenti, V., 364.
 Pothast, U., 387, 390, 391, 392.
 Prado Garduño, G. M., 343.
 Presas, M. A., 337.
 Primo de Rivera, M., 346.
 Prieto Alfonso, M., 342.
 Prini, P., 353.
 Prior, A., 347.
 Prisciliano, 308.
 Pro, D. F., 370.
 Protágoras, 305.
 Puchet C., E., 353.
 Puech, H., 463, 464, 465, 466, 467, 468, 470, 471, 473, 475.
 Puente Ojea, G., 345.
 Puerta, J., 324.
 Puig Rovira, J. M., 371.

Puigianer, J. M., 76.
 Puigpelat Martí, F., 367.
 Pujadas, Ll., 342.

Q

Quarta, C., 96.
 Queralto Moreno, R., 322, 352.
 Quevedo, F. de, 318.
 Quiles, I., 308, 343.
 Quine, N. V., 97, 98.
 Quine, W. V. O., 181, 195, 203, 343, 357, 399 ss., 424.
 Quintanilla, M. A., 356, 360.
 Quintas, M. A., 325.
 Quiroga, V. de, 316.

R

Rábade Romeo, S., 340, 350, 428, 433.
 Rabossi, E., 84, 85, 328, 359.
 Rada, E., 449, 451.
 Radbert, P., 218.
 Radchik, L., 308.
 Raggio, A. R., 359.
 Rahner, K., 110.
 Raimundus Lull (Ver: Lull, R.)
 Raley, C., 340.
 Raley, H., 341.
 Ramírez, F. A., 342, 360.
 Ramírez Luque, M. A. I., 324.
 Ramis, P., 362.
 Ramón Guerrero, R., 307.
 Ramón y Cajal, S., 343.
 Ramos, S., 230.
 Ramos Mattei, C. J., 328.
 Ramsey, F. P., 204.
 Raschini, M. A., 76, 373.
 Ravel, 208.
 Ravera, R. M., 370.
 Rawidowicz, S., 74.
 Rawls, J., 330, 341, 343, 365.
 Raymond, F., 331.
 Reale, G., 305, 383.
 Redmond, W., 315, 318.
 Reggiori, D., 333.
 Reginald, R., 66.
 Rego, F., 359.
 Reho, C., 313.
 Reich, W., 372.
 Reidel, D., 70, 84, 85, 86.
 Reichenbach, 79.
 Reil, J. C., 327.
 Reinardt, E., 118.
 Reiner, H., 238, 363.
 Reinhardt, K., 312.
 Reiter, J., 116.
 Renari, J. G., 346.
 Requejo, F., 349.
 Rescher, 79.
 Restrepo, L. A., 324.
 Restrepo G., F. G., 373.
 Revuelta, M., 81.
 Revuelta Sañudo, M., 315, 340.
 Rey Altuna, L., 309, 351.
 Rey Tato, J., 341.
 Rey y Heredia, J. M., 327.
 Raymond, D. B., 30.
 Riani, M., 343.
 Rianza, M., 236, 348, 353, 354.
 Rianza, F., 236.
 Rianza Morales, J. M., 352.
 Rianza Pérez, F., 353.
 Ribas, P., 326, 426.

- Ribes, D., 79.
 Ricardo, 157.
 Ricoeur, P., 105, 108, 239, 343.
 Richelle, M., 412, 424.
 Riedl, R., 420, 424.
 Ries, J., 467.
 Rigau Cañardo, M., 352.
 Rigo Carratala, E., 372.
 Rijk, L. M. de, 100, 101.
 Río Bueno, J. A. del, 304.
 Rionda Arreguín, L., 329.
 Ritacco de Gayoso, G. L., 369.
 Ritschl, A. B., 94.
 Ritter, J., 360.
 Riutort, B., 373.
 Rivadulla, A., 362.
 Rivera, E. (Ver: Rivera de Ventosa).
 Rivera Cruchaga, J. E., 311, 313, 355.
 Rivera de Ventosa, E., 106, 313, 316, 346, 494.
 Roberts, S. G. H., 346.
 Robertson, F. W., 94.
 Robles, J. A., 319.
 Robles, N., 358.
 Roca Blanco, D., 303.
 Rocamora García-Valls, P., 367.
 Roces, W., 425.
 Rödd, W., 236.
 Rodillo, M. A., 341.
 Rodríguez, M. L., 327.
 Rodríguez, V., 329, 353.
 Rodríguez Adrados, F., 305.
 Rodríguez Aramayo, R., 322, 446.
 Rodríguez-Bachiller, A., 315.
 Rodríguez Camarero, L., 318.
 Rodríguez Donis, M., 305.
 Rodríguez García, R., 443.
 Rodríguez Huéscar, A., 343.
 Rodríguez-Ibáñez, J. E., 345.
 Rodríguez Paniagua, J. M., 321, 324.
 Rodríguez Piñero, H., 338.
 Rodríguez Sehke, P., 363.
 Roetti, J. A., 358.
 Rogel Vide, C., 368.
 Rogers, C., 343.
 Roig, A., 373.
 Roig Morras, M. del C., 319.
 Rojas Osorio, C., 333, 362.
 Rojo Sanz, J. M., 368.
 Romano, D., 311.
 Romano de Zuleta, G., 338.
 Romero Moreno, J. M., 322.
 Romero Taboada, M. M., 339.
 Ronderos Tobón, J., 349.
 Rorschach, 113.
 Rosado Haddock, G. E., 334.
 Rosdolsky, R., 168.
 Rosmini, A., 119, 327.
 Ross, A., 343.
 Ross, D., 306.
 Rossetti, 67.
 Rossi, P., 212.
 Rotschaefter, W. A., 344.
 Roura-Parella, J., 343.
 Rousseau, F., 237.
 Rousseau, J. J., 109, 320, 321, 365, 488.
 Rovalletti, M.ª L., 115, 348, 349, 350.
 Rovira, A., 345.
 Rovira, R., 322, 335.
 Rovira G., M.ª C., 316.
 Rozalén Medina, J. L., 346.
 Rubert de Ventós, X., 355, 362, 373.
 Rubí, B. de, 81.
 Rubín, I. I., 164.
 Rubio, A., 303, 315, 318.
 Rubio, L., 493.
 Rubio Angulo, J., 337, 338, 343.
 Rubio Carracedo, J., 363.
 Rubio Ferreres, J. M., 431, 438.
 Rudavsky, T. M., 314.
 Ruff, E., 75.
 Ruiz Miguel, A., 324.
 Ruiz Yamuza, E., 306, 309.
 Ruiz Zúñiga, A., 334, 338.
 Runes, D. D., 304.
 Rus Rufino, S., 305.
 Rush, A. A., 338.
 Russell, Br., 26, 202, 203, 204, 357, 447, 448, 450, 458, 460, 461.
 Russell, J. J., 100.
 Ryan, E.-W., 104.
 Ryle, G., 343.
- S
- Saame, O., 449, 452, 453, 458, 459.
 Saarinen, E., 331.
 Saavedra, F., 318.
 Sabatier, A., 94.
 Sábote Navarro, D., 342.
 Sacchi, M. E., 355.
 Sacristán, M., 181, 373.
 Sacristán Gómez, D., 372.
 Sádaba, J., 350.
 Sáenz de Argandoña, P. M., 308.
 Sagüillo Fernández-Vega, J. M., 356.
 Salas, J. de, 343.
 Salazar, I. M., 317.
 Salazar Ramos, R., 374.
 Salcedo Megales, D., 366.
 Salinas, R., 322.
 Salisbury, J. de, 312.
 Salmerón, F., 324.
 Sanabria, J. R., 337.
 Sánchez, D. G., 354.
 Sánchez, A., 91.
 Sánchez, F., 315, 318.
 Sánchez Álvarez-Castellanos, J. J., 349.
 Sánchez Barbudo, A., 5, 6.
 Sánchez Cámara, I., 342.
 Sánchez de Zavala, V., 181.
 Sánchez García, D., 357.
 Sánchez-Mazas, M., 357.
 Sánchez Meca, D., 72, 335.
 Sánchez Mejía, M. L., 325.
 Sánchez R., M. A., 325.
 Sánchez Ron, J. M., 320, 351.
 Sánchez Sánchez, J., 357.
 Sánchez Sorondo, M., 324.
 Sánchez Venegas, J., 330, 349.
 Sandil, C., 96.
 Sanfélix, V., 320.
 Sangrís, M., 352, 362.
 Sanguinetti, J. J., 313, 322, 363.
 Sanhueza G., G., 344.
 Sans Pascual, J., 357.
 Santa Cruz, M. I., 308.
 Santayana, J., 343, 344.
 Santi, F., 313.
 Santiago Guervós, L. E. de, 312, 334.
 Santiago-Otero, H., 312.
 Santiuste Bermejo, V., 350.
 Santo Juan, A., 334.
 Santos Escudero, C., 303, 376.
 Santos Gómez, G., 279.
 Sanz, V., 351.
 Sanz del Río, 327.
 Sapur, 464, 465, 466, 468.
 Sara, 67.
 Saranyana, J. I., 312, 325.
 Sardña Silva, F., 494.
 Sarrión, J., 303.
 Sartre, J.-P., 37 ss., 92, 228, 239, 344, 354, 380.
 Saur, K. G., 96.
 Saussure, F., 230, 357, 358.
 Savater, F., 47, 327, 331, 332, 344, 373.
 Sæve, 476.
 Scaliger, J., 318.
 Scanno, J. C., 115, 328, 343, 359, 363, 373.
 Schadel, E., 96.
 Schaeders, H. H., 471.
 Schäfer, L., 350.
 Schajowicz, L., 324.
 Schay, H., 118.
 Scheler, M., 32, 72, 82, 222, 238.
 Schelling, 71, 323, 324, 327.
 Schever, J., 111.
 Scheyer, A., 311.
 Schiavetti Rosas, M., 307, 322.
 Schiavone, M., 113, 114.
 Schilpp, P. A., 339.
 Schiller, F., 109.
 Schlegel, 109.
 Schleiermacher, 327.
 Schmidt, A., 154, 155, 384.
 Schmidt, C., 475, 476.
 Schmidt, J., 304.
 Schmidt, V., 372.
 Schmidt Andrade, C., 337.
 Schmitt, C., 325, 345.
 Schitz, J., 371.
 Schnackenburg, R., 145.
 Schneider, M., 98.
 Schneider, P. K., 75.
 Schneider, R., 3, 4, 24.
 Scholem, G., 330.
 Schöndorf, H., 304.
 Schöningh, F., 104.
 Schopenhauer, 241, 243, 244, 245, 247, 248, 251, 252, 327.
 Schranke, 485.
 Schröder, P., 88.
 Schumpeter, J., 99.
 Schuster, F. G., 364.
 Schwarz, B., 67, 383.
 Schwob, B., 58.
 Sciacca, M. F., 64, 65, 373.
 Segura, E. T., 115, 349.
 Segura Munera, J., 338.
 Segura Seguí, L. C., 342.
 Seibold, J. R., 324.
 Seifert, J., 351, 382, 383.
 Selsam, H., 350.
 Sempere, J., 330.
 Séneca, 89, 129, 133 ss., 149, 236, 303, 308.
 Sequeiros, L., 329.
 Strawson, P. F., 344, 357, 391.

Serra Desfilis, E., 363.
Serra Hunter, J., 344.
Serrano González, A., 333.
Seton-Watson, H., 373.
Severino, E., 304, 328.
Sevilla, R., 353.
Sevilla Segura, S., 340.
Shein, L. J., 368.
Sicha, J., 331.
Sierra Bravo, R., 366.
Sierra Gutiérrez, F., 339.
Sierra Mejía, R., 329.
Siger de Bravante, 76.
Silva C., J. M., 337.
Simeone, C. M., 306.
Simias, 59.
Simmel, G., 344.
Singer, 344.
Sinnott, E., 115.
Sirat, C., 310.
Skarica, M., 307.
Skinner, B., 344, 354, 403.
Skinner, Q., 365.
Skolimowski, H., 324.
Smet, R., 342.
Smith, A., 157, 321.
Smith, D. W., 331.
Soaje Ramos, G., 312, 343.
Sobrevilla, D., 353.
Sobrino Cerdeiría, A., 357.
Sócrates, 58, 59, 50, 61, 90, 130, 186, 227, 304, 305, 335.
Soderbergh, 476.
Sófocles, 60, 70, 71.
Sohn-Retel, A., 155.
Soifer, M., 332.
Solano Ramírez, V., 373.
Solari, G., 331, 344.
Soler, M. J., 334.
Soler Álvarez, F., 339.
Solignac, A., 140.
Solís Santos, C., 320.
Sordo, E., 330.
Sorensen, V., 308.
Soriano, R., 320, 367.
Soriano Gamazo, J., 449.
Sosa, E., 319, 359, 360.
Sotelo, I., 366.
Soto, D. de, 316.
Soto, F. de, 99.
Soto Bruno, M.ª J., 324.
Soto de Villalpando, F., 81.
Soto Posada, G., 317.
Soussedik, J., 317.
Southern, R. W., 298.
Spaventa, 78.
Spencer, 10.
Spengler, O., 109.
Spinoza, B. de, 11, 67, 68, 71, 77, 308, 318.
Sprigge, T. L. S., 344.
Sraffa, P., 186, 187, 188, 190, 326, 327.
Stachowiak, H., 117.
Stahl, F. J., 327.
Stahl, G., 307.
Stekmüller, W., 362, 363.
Stein, 476.
Steiner, G., 337.
Steiner, R., 469.
Stevenson, L., 354.
Stifter, W., 116.
Stirner, M., 327.
Stoetzer, O. C., 315.
Stoop, E., 476.
Strauss, D. F., 480, 482.

Strindberg, 71.
Suárez, F., 129 ss., 146, 149, 229, 231, 318, 319, 351, 374.
Suárez Fonseca, L. E., 359.
Summer, W. G., 362, 363.
Sunholm, G., 84.
Swedenborg, E., 53 ss., 321.

T

Tales, 305.
Tamayo Valencia, A., 347.
Taminiaux, J., 111.
Taparelli, J., 327.
Tarski, A., 357.
Tatay Alabau, L., 303.
Teilhard de Chardin, P., 11, 344, 353.
Teillet Roldán, E., 332.
Tejedor, C., 489.
Teofrasto, 307.
Terán, O., 338.
Teresa de Jesús, Sta., 23, 69, 370.
Terrén de Ferro, M.ª D., 343.
Terricabras, J. M.ª, 364.
Theiler, W., 136.
Thévenaz, P., 239, 240.
Thillet, P., 310.
Thoma, I., 104.
Thro, L., 319.
Tierno Galván, E., 67, 68, 345.
Tiffeneaut, D., 98.
Tillitte, X., 76.
Timeo, 214.
Titos Lomas, F., 335.
Tobar-Arbulu, J. F., 357.
Tocqueville, A. de, 303, 327, 366.
Todolí Duque, J., 67, 369.
Todorov, T., 321.
Tomando, F., 76.
Tomás, Sto., 63, 64, 76, 80, 87, 96, 100, 112, 136, 150, 222, 223, 227, 228, 238, 291, 303, 307, 312, 313, 322, 349, 351, 355, 58, 459, 461.
Tomasini, A., 47.
Tomberlin, J. E., 331.
Topisch, E., 34.
Tornos, A., 236, 353, 354.
Torrado Pacheco, R. E., 322, 331.
Torres, B. de, 316.
Torres, F., 318.
Torres-Alcalá, A., 315.
Torretti, 426, 431, 433, 436, 439.
Torrejeano, 431, 433, 438, 439.
Tovar, A., 90.
Trendelenburg, F.-A., 78.
Tres, R., 331.
Trias, E., 345.
Troje, L., 467, 473.
Troncoso, A., 306.
Trusso, F. E., 367.
Truyol Serra, A., 68, 303, 345.
Tsuang, M. T., 354.
Tugendhat, E., 345, 385 ss.
Tulumello, A., 109.
Turgot, 109.
Turó, S., 93.
Tusquets, J., 314.
Tworischka, V., 73.
Tymieniecka, A.-T., 70.

U

Udías Vallina, A., 74.
Ueberweg, 236.
Unamuno, M. de, 3 ss., 53 ss., 92, 93, 106, 107, 321, 345 ss., 434, 494.
Uña Juárez, A., 495.
Uña Juárez, O., 320, 325.
Urales, F., 7.
Urdániz, T., 304, 328, 332.
Urrutia, J., 357.
Usategui, E., 327.
Uscatescu, J., 76, 303, 331, 336, 347, 351.
Utchenko, S. L., 308.

V

Vahanian, G., 371.
Vaisman, L., 342.
Valderas, J. M., 326.
Valdivia, L., 334.
Valdivielso Miquel, E., 354.
Valeriano, 465.
Valenzuela Erazo, F., 365.
Valla, L., 314.
Vallet de Goytisolo, J., 347.
Valls Plana, R., 39.
Valverde Mucientes, C., 315.
Vandermeijer, R., 354.
Vansina, F. D., 105.
Vargas Guillén, G., 355, 359.
Varrón, 143, 144.
Vattimo, G., 327, 328, 337, 374.
Vázquez, E., 324.
Vázquez, G., 319.
Vázquez, J., 340, 355, 359.
Vázquez García, M. E., 318.
Vázquez Janeiro, I., 313.
Vázquez Sánchez, J., 343.
Vedoya, L. A., 238.
Vega, L., 357.
Vegas González, S., 234.
Vegas Latapie, E., 347.
Vela, L., 119, 120, 222, 223, 225.
Vela, F., 230.
Velarde Lombraña, J., 317, 452.
Velasco, D., 364.
Velasco, F., 326, 330.
Velasco Gómez, A., 316.
Velázquez, O., 306.
Vélez Rodríguez, R., 328.
Veloze, R., 342.
Vélez Sáenz, J., 329.
Velloso, C. A., 238.
Veracruz, A. de la, 315, 316.
Vergara Moreno, F. A., 373.
Vergés Ramírez, S., 64, 65, 82, 225.
Vergote, A., 111.
Vernant, J.-P., 214, 305.
Vial, Larraín, J. de D., 328, 342.
Vicedo, M., 343.
Vicente, G., 322.
Vico, 109, 321.
Victorino, M., 493.
Vidal Muñoz, S., 329.
Villa Ardua, R. de la, 315.
Villacañas Berlanga, J. L., 323.
Villalmoneda, A. de, 316.
Villanova, A. da, 313.

Villanueva, E., 84, 85, 328, 353.
 Villar Ezcurra, A., 318.
 Villena, E. de, 315.
 Villoro, L., 347, 365.
 Vincent, J. M., 166.
 Vinet, A. R., 94.
 Vior, E. J., 328.
 Viterbo, G. de, 80.
 Vitoria, F. de, 99, 315, 316.
 Vives, J. L., 316.
 Vleeschauwer, H. J., 426, 433.
 Vizguin, W., 374.
 435, 439, 440, 442.
 Voltaire, 109.
 Von le Coq, A., 476.
 Vranicki, P., 244.

W

Wagner, F., 480.
 Wagner de Reyna, A., 338.
 Waldschmidt, 467.
 Waldstein, W., 383.
 Walther, M., 77.
 Watson, W., 111, 235.
 Weber, M., 30, 109, 226, 234, 298, 326, 347, 364.
 Wehr, G., 95.
 Wehner, E. G., 353.
 Weigert, A. J., 342.
 Weil, S., 347.
 Weiland, G., 357.
 Weinberg, W., 75.
 Weiss, R., 311.
 Weissmahr, B., 350, 351.

Weizsäcker, Fr. von, 26.
 Wenders, W., 207.
 Wendt, C.-Fr., 74.
 Wenninger, G., 356.
 White, J., 372, 490.
 White, P., 372.
 Whitehead, A. N., 26, 347.
 Whorf, B. L., 181.
 Widakowich Weyland, M., 338.
 Widengren, G., 463, 464, 466, 467, 469, 470, 471, 475, 476.
 Widow, J. A., 351, 364.
 Wildt, A., 395.
 Wilson, E. O., 347, 363.
 Wilson, R., 466.
 Wittgenstein, L., 179 ss., 281.
 Wissner, R., 327, 337.
 ss., 333, 345, 347, 357, 386, 388, 391, 392.
 Wladimiri, P., 315.
 Wobbermin, G., 94.
 Wohlman, A., 311.
 Wojtyla, K., 347, 348, 384.
 Wolf, U., 396, 397.
 Wolff, C., 102, 103.
 Wolfson, H. A., 134.
 Wolters, A., 121.
 Wong, D., 331.
 Wreen, M., 357.
 Wright, G. H. von, 186.
 Wroblewski, J., 357.
 Wundt, W., 235, 348.

X

Xirau, J., 348.
 Xirau, R., 344.

Y

Yarza, I., 307.
 Yturbe, C., 326.
 Yudin, B., 368.

Z

Zadeh, L. A., 200.
 Zalabardo García-Muro, J. L., 347.
 Zambrano, M., 308, 348.
 Zamora, G., 319.
 Zamosa Hurtado, H., 339.
 Zan, J. de, 329.
 Zanoletti, G., 314.
 Zapata, I., 433.
 Zaragüeta, J., 433.
 Zarathustra (Ver: Zoroastro).
 Zavala, V. F., 326.
 Zdravomislov, A., 364.
 Zea, L., 348.
 Zeballos, J. A., 358.
 Zeleny, J., 155.
 Ziff, P., 85.
 Ziman, J., 362.
 Zomosa Hurtado, H., 370.
 Zoroastro, 468, 472, 477.
 Zubiri, X., 108, 115, 227, 230, 235, 236, 322, 348, 349, 354, 361, 377 ss., 427, 428, 436.
 Zubizarreta, A., 10.
 Zuleta, E., 329.
 Zumárraga, J. de, 316.
 Zúñiga, D. de, 234.

AVISO A LOS SUSCRIPTORES

Por razones administrativas y de homologación con el mercado internacional se ruega a nuestros suscriptores que abonen el precio de suscripción correspondiente al próximo año 1988 *antes del final del presente año 1987*.

Se ruega, pues, a aquellos suscriptores que efectúan su pago directamente (mediante giro postal, talón bancario, etc.) que envíen la cantidad indicada más abajo en el plazo de tiempo indicado.

Asimismo se ruega que empleen el mismo procedimiento aquellos suscriptores que suelen realizar el abono de la suscripción mediante reembolso, para evitarse así el recargo que implica tal forma de pago.

Precios de suscripción para 1988 (IVA incluido):

España	3.300 ptas.
Latinoamérica	36 dóls. USA
Otros países	41 dóls. USA
