

BESANÇON, Alain, *Los orígenes intelectuales del leninismo*. Rialp, Madrid, 1980, 494 págs.

El libro de Alain Besançon, escrito con un lenguaje ágil, es interesante tanto desde el punto de vista filosófico como histórico. Describe cómo se abre paso, entre la maraña de ideas religiosas y políticas, provenientes del irracionalismo europeo, la postura ideológica de Lenin. El autor demuestra que el entronque de Lenin con Marx no obedece simplemente a la coherencia racional o silogística de las proposiciones de Marx, sino al influjo de un caldo de cultivo, de una vivencia previa conformada por el gnosticismo fundamentalmente, y que aparece como ideología.

Besançon ve que la esencia del leninismo no está ni en la estatalización de los medios de producción, ni en el burocratismo, ni en el partido, ni en una estructura económica o social, sino fundamentalmente en una "creencia" muy especial: la ideología (p. 10).

La ideología es un "sistema de interpretación" que permite justificar tanto unas situaciones sociales como la permanencia del poder político de clase. Este sis-

tema de interpretación es *falso* cuando es expresión intelectual de un conjunto de intereses parciales y opresores: los de la burguesía o del imperialismo; sirviendo así a los intereses de la burguesía en su lucha contra la clase obrera y el socialismo. Y es *verdadero* dicho sistema cuando es expresión intelectual de los intereses del proletariado, los cuales se funden con los de la humanidad entera, traduciendo fielmente las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad. No hay término medio, según Lenin, entre ideología burguesa e ideología socialista. Así, pues, el leninismo es verdadero por ser la ideología de la clase obrera. Cuando la clase obrera no es leninista es porque ha caído en la mentira de la ideología burguesa. Un círculo vicioso.

Pero esta ideología leninista se funde con la totalidad de la realidad y de la sociedad, imponiendo su sello en el lenguaje, en la educación, en la política y en la filosofía.

La ideología es tanto una creencia como una teoría filosófica, sin ser estrictamente ni lo uno ni lo otro: no se puede discutir filosóficamente con la ideología (como hace H. Chamber), ya que al ser ésta hetero-

BIBLIOGRAFIA

génea de la filosofía, no se deja refutar teóricamente. No es que la ideología leninista tenga filiación, aunque sea adulterina, con la filosofía, como pretenden Papiannou y Soloviev, los cuales mantienen entre ambas una continuidad de especie. Para Besançon se trata de una *mutación* que utiliza ciertos elementos desgajados de la historia del pensamiento y los somete a un uso nuevo: imprime una nueva forma a la materia de los fragmentos de antiguos sistemas intelectuales. Tampoco es una nueva religión, como pretenden Monnerot ("Islam del siglo xx"), R. Aron ("religión secular") y N. Mandelstam ("iglesia al revés"); y no es una creencia religiosa estrictamente dicha porque aquello a que apunta es a la vez "creído" y "sabido". La ideología leninista (concepción materialista de la historia) no se impone como una hipótesis, sino como una doctrina científicamente demostrada: se establece como una creencia en la que se supone que ya están probados sus fundamentos en la experiencia. "Lenin no sabe que cree. Cree que sabe" (p. 23).

El precedente de la ideología leninista es visto por Besançon en la *gnosis*, aunque no exista continuidad histórica alguna entre los dos fenómenos. La *gnosis* es "precedente" en el sentido de que tiene una "estructura análoga de pensamiento, un patrón, una manera de pensar, aunque lo que se piensa no tenga nada que ver con él" (p. 24).

Veamos los rasgos fundamentales del movimiento gnóstico:

1.º Admite una decadencia

del mundo y del hombre, en los cuales está mezclado el mal con el bien. Pero el hombre se rebela contra esa condición caída, y ello prueba su pertenencia al bien perfecto: el hombre debe despojarse de la mala ganga que lo aprisiona. La mezcla de los dos principios (bien y mal, luz y tinieblas) es sentida como mala. Cada hombre encierra un yo original y sustancialmente puro que debe ser depurado de su estado actual impuro.

2.º En el mundo y en el hombre hay dos historias solapadas: la primera comienza inmediatamente en cada hombre, el cual personalmente puede efectuar en sí mismo la separación del bien y del mal; pero hay elementos buenos que sólo serán rescatados al final de una escatología general.

Por lo tanto, hay tres tiempos: un pasado, con separación perfecta de los dos elementos de bien y de mal; un presente, en el que se establece la mezcla; y un futuro final, en el que se restablece la división primordial.

3.º El medio para lograr la doble salvación es la *gnosis*, o sea, el conocimiento, tanto teórico (de las leyes estructurales del cosmos), como *histórico* (de las causas de la caída y de la redención del cosmos) y *práctico* (que señala los medios conducentes a la doble salvación). Este conocimiento es más profundo que el de la revelación: es una iluminación transformadora que penetra en el misterio del mundo; es una fe que, no obstante, es profundamente racional; sustituye la fe revelada por la razón misma. Todo lo re-

BIBLIOGRAFIA

velado (Cristo, su Pasión, su Redención) no es más que mero símbolo de una historia radical y profunda de la evolución del universo, captada por la gnosis.

La gnosis es, pues, un saber de salvación que resuelve todos los problemas, porque es capaz de integrarlo todo: lo divino y lo humano. No se trata de una ciencia "racional" al uso, o sea, demostrativa, sino de un conocimiento superior, de una intuición intelectual que comprende cada elemento en su conexión con el todo. No va centripetamente de abajo (lo sensible) hacia arriba (lo inteligible), como en la filosofía clásica, sino que comienza en el centro, del cual derivan los saberes particulares: es un saber centrífugo.

Besançon subraya, no obstante, que la ideología leninista no se inscribe en la tradición gnóstica: su argumentación no es religiosa, sino científica (o al menos pretendidamente científica). Mas no por eso se identifica con la ciencia. Pero su estructura sistemática es la de la gnosis; pues mantiene tanto los dos principios del bien y del mal, como los tres tiempos.

En primer lugar, los dos principios: "El leninismo es un dualismo. Lo que anima a la materia no es un desorden, sino una pareja de fuerzas. Los contrarios tienden siempre a polarizarse, cada uno a su nivel, en el cosmos material. En el plano social, la polarización recae sobre dos clases. Las demás tienden a agregarse a uno de los dos campos antagonistas. Esta polarización es buena, por agravar el conflicto, y así lo acerca a su so-

lución" (p. 342). "Cada uno —dice Lenin— debe situarse en este lado, del nuestro, o del otro lado. Todos los intentos por no ponerse ni a uno ni al otro terminan en fracaso y en catástrofe". Se trata de un dualismo sin excepciones.

En segundo lugar, también hay tres tiempos. El pasado es la Rusia reaccionaria que se prolonga en el presente. El porvenir es asegurado por el automovimiento de la materia, aunque es preparado por los "buenos", quitando los obstáculos (capitalismo, Estado) para su advenimiento, la sociedad comunista. El presente es el lugar de selección entre lo que muere y nace, es el punto en que el militante manipula los medios adecuados, velando por la pureza de la materia liberada; ayuda y acelera.

Por último, el conocimiento "que en el leninismo toma el nombre de *teórico*, permite que el hombre actúe conforme al determinismo, cuyo secreto ha sido puesto al descubierto por él. La *teoría* es enciclopédica, como la antigua gnosis en el estado de derecho. En efecto, siendo el mundo uno y homogéneo, el materialismo dialéctico es su visión central. Tiene derecho de inspección sobre todas las ciencias particulares, y derecho de censura sobre los resultados" (p. 349).

Por lo que hace al aspecto histórico del libro de Besançon, cabe destacar cómo demuestra que a principios del siglo XIX quedó en el ámbito francés descalificada la gnosis en beneficio de la razón; mas en el ámbito

alemán persistió la especulación gnóstica, impulsada por el pietismo. Precisamente la influencia alemana sería decisiva en Rusia, donde la gnosis interrumpió la aculturación por obra de los eslavófilos. La gnosis quedó allí disfrazada incluso de tradición patristica. Cuando la gnosis se depura de todo elemento religioso aparece como "ideología", la cual define los contornos de la "intelligensia" rusa. En el caldo de cultivo propio de esta gnosis, "purificada de religión", surge el pensamiento de Lenin, en el que ocupa un lugar central la estructura gnóstica de la relación entre malos y buenos dentro de la "lucha de clases". Conforme a ésta establece Lenin una jerarquía de enemigos y de aliados así como el proceso directivo de las masas mediante el censo y el control. El poder ideológico del leninismo tiene su índice más destacado en el control de la prensa, cuya justificación parece obvia: las clases pudientes o burguesas (malas) dominan la prensa, sembrando la confusión en las masas o clases oprimidas (buenos); la prensa resulta aquí más peligrosa que las bombas y las ametralladoras.

Se hace preciso así el monopolio de la información. Y lo mismo se diga del monopolio de la educación. El proceso ideológico lleva derechamente a que el Partido sustituya a la antigua sociedad civil. Quienes con un sano deseo de restaurar la sociedad civil comenzaron a colaborar con el Partido sentían la explicable prisa de ponerse inmediatamente a trabajar después

de las crisis políticas, económicas y bélicas que azotaron a Rusia durante medio siglo seguido. Ellos esperaban que a la larga todo desembocara en una democratización radical de la sociedad rusa. Confundieron el "proletariado conceptual" con el "proletariado real". Lo que Lenin tiene en su mente cuando habla de "proletariado" es efectivamente uno de los polos abstractos (bueno-malo) en que necesariamente se articula el movimiento gnóstico. El proceso político ruso es así inexplicable sin la gnosis como factor ideológico determinante, especie de encima químico que dirige, dispone y articula el puesto y la misión que cada uno tiene en la sociedad comunista.

A quienes sientan prisa por encontrar en el libro concretos planteamientos y soluciones básicas puedo recomendar que, una vez leído el primer capítulo, que establece el significado de la ideología gnóstica, pasen a los capítulos doce, trece y catorce, en los cuales se define respectivamente el leninismo metafísico, el leninismo político y el sentido que éste da a la mentira y a la verdad. Sugestivo es el último capítulo, que muestra el papel del lenguaje y su especial manipulación en el proceso ideológico.

El libro de Besançon será leído con utilidad no sólo por los historiadores y los filósofos, sino por todos aquellos que estén preocupados por encontrar las raíces del momento político que vive el mundo.

JUAN CRUZ CRUZ

BIBLIOGRAFIA

DÍAZ, Carlos, *Contra Prometeo* (Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad), Ediciones Encuentro, Madrid, 1980, 194 págs.

Tras un itinerario prolijo en publicaciones, referidas a la fenomenología, el pensamiento anarquista y el personalismo, el Profesor Díaz propone en el presente libro la postura ética a que como desenlace ha llegado. De aquí que la exposición cuenta con la experiencia vivida y madura, dentro de un estilo ensayístico y a veces literario, que rehúye la exposición demasiado académica, por más que aparezca un hilo discursivo en coherencia con la opción que hace entre las dos éticas contrapuestas que figuran en el subtítulo. La nota desenfadada que pone en algunas páginas parece explicarse desde el intento de describir con grafismo los parámetros de la sociedad de consumo.

El pensamiento moderno (del que cabe destacar los hitos de la Reforma, el Racionalismo y la Ilustración) ha iniciado el proceso de exaltación de la autonomía de la razón humana, que paradójicamente ha llevado a la disolución de su sujeto desde unas estructuras sociolingüísticas inconscientemente impuestas, pasando así por alto la doble dimensión de intimidad y apertura propias de la persona. "En tanto durante la Edad Media la persona era considerada como lo ontológicamente clauso por autopoiseído, para abrirse desde esa clausura autoposesiva al mundo entero y a su Creador, actualmente, por el contra-

rio, en la filosofía contemporánea la clausura amputa al hombre su dimensión social y creatural, convirtiéndole en pasión inútil" (pág. 48). Cuando el hombre se eleva a sí mismo perdiendo la referencia al Creador no pasa de hacer un gesto inútil al que sigue el derrumbamiento. Así lo ejemplifica Prometeo, el personaje mitológico que renuncia a la libertad que le ofrece Hermes antes que doblegarse ante Zeus. Bastaría, según el autor, con el recorrido por la historia del pensamiento para concluir que la actitud justa es la opuesta, la que acoge con gratitud los dones que ofrece al hombre el Dios que se ha autorevelado. La dignidad del ser humano tiene en Dios su fundamento. "La entropología, el acabamiento y el proceso de degradación del hombre es la consecuencia de la pretendida muerte de Dios. El autonomismo ha llevado al ateísmo y el ateísmo ha llevado a la entropología, esto es, a la muerte del hombre, a la imposibilidad de un constructo antropológico esperanzado y capaz de dotar de sentido" (pág. 62).

La experiencia existencial del olvido de sí en favor del otro, que no depende necesariamente de la correspondencia que encuentre, sólo tiene sentido desde la confianza en el Dios que ha amado primero. Todo el orden moral queda asumido y elevado gracias a la caridad, *forma virtutum*, a la vez que dotado, como diría Maritain, de eficacia existencial. Sólo desde este ángulo el autor propone las exigencias éticas de respeto al me-

BIBLIOGRAFIA

dio ambiente, a la cultura como cultivo de las dimensiones específicas del ser humano, la recuperación del marco de la intimidad familiar, la lucha por la implantación de la justicia entre los hombres...

El anarquismo es estudiado desde las dos vertientes de la ética de la cooperación de Bakunin y Kropotkin y del individualismo postnietzscheano. Ambas propugnan una vuelta a los valores de la naturaleza frente al autoritarismo, pero mientras la primera lo hace a partir de la solidaridad del grupo, la segunda no tiene otra meta que el placer del individuo, omitiendo toda instancia de valiosidad objetiva. Los antecedentes remotos estarían en Aristipo y Epicuro, respectivamente. A juicio de Díaz, la debilidad común está en la arbitrariedad de la opción que cada una conlleva, incurriendo, ya en una divinización y eticización de la naturaleza, ya en una simple negación del valor objetivo, al que se enmasara con "la exaltación de la dimensión lúcida de la vida".

En los últimos capítulos se esbozan algunas líneas de la ética cristiana, mostrando cómo el fin de los actos humanos es trascendente a estos, a la vez que realizable, en su dimensión subjetiva, mediante la libre cooperación del hombre. De aquí que si bien la moralidad de los actos suponga en los mismos el carácter intencional, no derive en su modalidad determinada de su ser puesta por el hombre, sino de la ley que más allá del horizonte abierto a la razón se ha

revelado como ley del Amor y del Perdón.

URBANO FERRER SANTOS

HAMMACHER, Kl., y MUES, A (editores), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte*, Reinhard Lauth zum 60 Geburtstag, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1979, 516 págs.

Con motivo del 60 aniversario de REINHARD LAUTH, Profesor de Filosofía en la Universidad de München, un grupo de antiguos discípulos y amigos de varios países le han dedicado un conjunto de trabajos orientados a estimular y a ponderar la "renovación de la filosofía trascendental", dirección filosófica a la que el Profesor LAUTH ha dedicado intenso esfuerzo y prolongado estudio. De él ha salido en su mejor parte la edición crítica de las *Obras* de FICHTE, así como una serie de libros y artículos sobre filosofía trascendental.

Los trabajos del volumen que reseñamos pretenden indicar el lugar que corresponde a la filosofía trascendental en nuestro tiempo. Especialmente tratados son los temas referentes a la relación entre teoría y praxis, a la fundamentación de la ética, a la determinación de los principios básicos de la filosofía, a la relación entre la razón práctica y la filosofía trascendental, así como entre razón y naturaleza. También son estudiadas

BIBLIOGRAFIA

las relaciones de KANT-FICHTE, REINHOLD-FICHTE, HEGEL-FICHTE y NOVALIS-FICHTE. Asimismo son examinados los fines y los límites del pensamiento trascendental.

Ofrecemos el elenco de artículos recogidos en este libro: *El carácter plurisignificativo de los tres principios de la obra de Fichte "Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia"* (Franz Bader); *La deducción trascendental de las categorías en Kant y Fichte* (Peter Baumanns); *De Kant a Hegel: un cliché histórico-filosófico* (Manfred Buhr); *Passerini y la primera traducción italiana del "Estado Comercial Cerrado"* (Claudio Cesa); *El problema de un retrato psicológico de Fichte* (Pierre-Philippe Druet); *El dilema de la legislación progresiva como problema de la teoría política* (Karl Hahn); *Sobre las leyes permisivas y la idea de justicia social en Kant, Fichte, Jacobi y algunos contemporáneos* (Klaus Hammacher); *Los órdenes económicos desde la perspectiva de una ética personal cristiana* (Hans Hirsch); *Canto desentonado: Lenguaje y verdad en los "Fichte-Studien" de Novalis* (Wolfgang Janke); *La relación de ser y conciencia en el último Fichte* (Chukei Kumamoto); *Problemática, tareas y límites del pensamiento trascendental* (José Manzana); *Igualdad material y distinción de las cualidades sensibles* (Albert Mues); *La fundación de la Fenomenología dialéctica en Fichte* (Josef H. Naylor); *Franz von Baader y "El Estado Comercial Cerrado"* (Carla de Pascala); *Sobre*

Jaurés y Fichte (Alexis Philomenko); *La epistemología en Fichte y Hegel: una confrontación* (Tom Rockmore); *Socialismo como Crítica de la realidad por la razón: sobre la idea política de Fichte* (Peter K. Schneider); *Filosofía como sistema: Reinhold y Fichte* (Wolfgang H. Schrader); *Razón y Naturaleza: La filosofía trascendental como síntoma* (Günter Schulte); *La función del concepto de fin en la teoría fichteana de la interpersonalidad* (Adolf Schurr); *Esbozo de una teoría trascendental de la educación* (Johannes Schurr); *Razón práctica y filosofía trascendental en Fichte* (Marek J. Siemek); *La fundación de la moral en Kant y Fichte* (Elvind Storheim); *Cristología y Doctrina de la Ciencia* (Xavier Tilliette); *Revelación y Razón autónoma en Fichte* (Hansjürgen Verweyen); *Las anotaciones en Jena de Fichte sobre Leibniz* (Joachim Widmann); *La imagen fichteana de Kant* (Manfred Zahn).

Buena parte de los artículos confluyen en considerar la praxis científica de la filosofía trascendental como objeto de una investigación abarcadora. Participan de la idea de que el pensamiento trascendental es una reflexión total sobre sí mismo, o sea, un pensamiento que en todos sus momentos se cuestiona radicalmente y se determina o define por referencia al contexto y a la situación global en la que nace. De esta suerte la filosofía trascendental tiene la tarea, en primer lugar, de convertirse en crítica de las respecti-

BIBLIOGRAFIA

vas situaciones presentes y de ofrecer la prueba de los métodos que intentan resolver los problemas que en la situación surgen. Pero, en segundo lugar —y sobre todo— la filosofía trascendental, por amor de la verdad y la veracidad de su propia capacidad de crítica, tiene la tarea central —hasta ahora más o menos marginada— de ser metódicamente una crítica permanente de sí misma, o sea, de su propio despliegue teórico y práctico.

Esto quiere decir que la investigación trascendental ha de poder asegurar críticamente su situación presente, junto con la historia que ella implica, en la medida en que se orienta a su fin ideal.

JUAN CRUZ CRUZ

LABBÉ, Yves: *Le sens et le mal. Théodicée du Samedi Saint*, Beauchesne, París, 1980, 500 págs.

Presentada como tesis en la Universidad de Tours, en 1978, la obra trata de reunir las dos cuestiones que, en la modernidad, han hecho encontrarse la teodicea y la teología especulativa: la relación de Dios y del mal, la relación de la fe y de la razón. Para unir ambas relaciones, la obra apela a una tercera: la de lo Mismo y lo Otro, objeto de la filosofía primera. Ni el mal ni Dios pueden entrar en un discurso racional que no se haya preocupado de lo verdadero: del ser y del sentido.

La identidad y la alteridad, el bien y el mal, la razón y la fe, describen otras tantas alternativas que piden un trabajo de dilucidación y legitimación, atendiendo a las controversias más marcadas de nuestra herencia judeo-cristiana y greco-romana. El pensamiento plural, que se remite a Nietzsche, declara rota la conversión de sí a sí, donde la verdad habría estado cautiva desde Platón. La inclinación dualista, calificada de maniquea, quiere prohibir la conversión del mal al ser, en la cual se complacen, desde los estoicos, ontologías de la privación y apologías de la providencia. El ímpetu fideísta provocado, al menos de lejos, por Lutero, se levanta contra la conversión de la fe a la razón, intentada por las grandes filosofías idealistas, desde la *Ausbildung* de Schelling hasta a *Aufhebung* de Hegel. No sin razón, la expresión vuelve con insistencia hacia el léxico de la conversión. *El sentido y el mal* pone en discusión tres tendencias de la conversión: la vuelta de sí a sí, la reducción del mal al no-ser, el relevo de la fe por la razón.

Dividida en dos partes, la *prueba del sentido* y la *justificación del mal*, la obra asocia el desarrollo de la prueba a la lectura de la tradición. Ese desarrollo comienza con el tercero y último capítulo de la primera parte, donde la filosofía, en busca del sentido de la verdad, recoge un doble presupuesto: el de lo Mismo o la infinitud del gozo, y el de lo Otro o la alternativa de la responsabilidad. Recogiendo de Kant, siguiendo a

BIBLIOGRAFIA

Lévinas, la elevación de la ética al rango de filosofía primera, la prueba del sentido establece la separación de lo Mismo, de lo Otro, del infinito y de lo finito. Sólo una afortunada subjetividad puede respetar la diferencia en medio de la relación. Lo Otro no sería verdaderamente otro, en la responsabilidad de uno por el otro, si no estuviera antes colmado el Yo. Pero la no-indiferencia del Yo a la mirada del Otro, soportada por una justicia sin vuelta, funda el devenir de la relación hasta el comercio del Mismo y del Otro en el amor. Esbozando una ética fundamental, desde la página 178 a la 232, se determina el sentido de la libertad del hombre y de la trascendencia del absoluto. Nacido en la satisfacción de la vida, el sujeto se encuentra confirmado en el ser cuando su investidura por los demás salva su libertad de lo arbitrario. La trascendencia es del Otro, constituida por la diferencia siempre mantenida entre él mismo y su idea.

Con la segunda parte, el proceso de la prueba da un paso que lo conduce hacia la posición del mal y la afirmación de Dios. Ni Dios se confunde con el absoluto ni el mal deriva de El. Lo absoluto de la alteridad y del amor sólo podría ser actualizado en la humanidad, puesto que el mal no se identifica con un momento de negatividad. El mal constituye, al contrario, una positividad, por la contradicción existente entre una eficiencia y una exigencia. El mal moral no se reduce a una falta, a la trasgresión de una regla.

Es contrasentido, contrahecho: mal radical y siervo arbitrio. Nace del desacuerdo entre responsabilidad y libertad. El Yo estaba preparado para recibir su libertad de su investidura por otro como voluntad de justicia. Ahora bien, el otro procura el envilecimiento del Yo al mismo tiempo que su aniquilación: cruelmente transforma su víctima en cómplice. Hay una alteridad del mal o un servilismo del sujeto. Abandonado a la equivocidad de lo Otro, el hombre estaría entregado a la indiferencia si la alteridad sólo fuese humana. Dios es el Todo-Otro: el que afirma en humanidad una relación verdaderamente irreversible.

A su vez, el movimiento de la prueba da un nuevo paso cuando la unidad del mal revoca el propósito teológico, quebrantando su asiento metafísico. El mal es y es uno. Manteniendo su posición de contradictorio y no de privativo, alcanza su unidad en lo real y no en lo posible. La unidad del mal se revela, a juicio de Labbé, a través de la desgracia del inocente, por la desaveniencia de la unidad del ser y del sentido, del gozo y de la responsabilidad: denegación de la convertibilidad de los trascendentales, defecto del soberano bien, (para expresar el acontecimiento en términos de la vieja ontología o de la metafísica kantiana). Pero contradiciendo al amor, el mal acusa a Dios de duplicidad: tomado como defecto de ser o de sentido, afectado de impotencia o de malevolencia. Entonces, ¿no termina la conver-

sión del Yo al Otro en la quiebra de la racionalidad?. No, dice el autor, puesto que el mentís del mal o la regeneración del amor sigue siendo una idea reguladora, con rigurosa puntería. El sujeto no espera menos que una restauración de la libertad, un regocijo del ser, una vuelta del amor. Y el fracaso del mal le hará reconocer solamente la fidelidad o la veracidad de Dios.

El último capítulo se dedica, pues, a hablar de Dios de modo condicional. La unidad del mal impone una solución de continuidad, la cual se da no solamente en la conciencia, sino en el ser. No cabe pronunciarse sobre el resultado de la justificación del mal fuera de la anticipación del objeto y de la implicación del sujeto. Pero el amor no vencerá el mal, en Dios mismo, si éste no asumiera el mal integralmente, el sufrimiento del justo. Llegado a su término, el movimiento de la prueba espera a Dios allí donde El se revele a la fe en la altura o en el abatimiento.

Así desplegado, desde la posición del Mismo y del Otro hasta la oposición del Mal y del Amor, el camino de la filosofía se ha provisto de dos preliminares: el profesor Labbé afirma que éstos son a aquéllos lo que una dialéctica sería a una lógica. Atendiendo a las teorías de la doble conversión, cuyos más recientes representantes en Francia son Brunschvicg y Duméry, el prólogo (páginas 21 a 75) manifiesta una convergencia de tesis relativas a la razón y a la fe con las tesis referentes

a lo verdadero y al mal. Suscitados por las tentativas filosóficas que se dicen libres de la metafísica, los dos primeros capítulos preparan una exposición del sentido de la verdad que no sea ni vuelta a sí ni dispersión: la alteridad sin lo absolutamente múltiple. Los dos preliminares han incidido largamente en la historia de la filosofía.

Plotino y Espinosa representan las dos filosofías de la conversión donde el mal y la fe se encuentran habitualmente anulados en la unidad del ser y del pensamiento. Hegel y Nietzsche constituyen las dos referencias a que se remite hoy de cualquier forma todo camino de la filosofía. Leibniz, Kant y Schelling proponen tres grandes soluciones a la justificación del mal. En la teodicea de Leibniz se da cita la ya antigua defensa de la providencia. Con Kant se afirman en la filosofía la positividad del mal y la refutación de la teodicea. Schelling reúne en la Cristología la teología racional y la teodicea: sobrepasamiento de la fe por la razón y revelación del Amor por el Mal.

Un doble interés inspira estos diversos recursos de Lablè a la historia de la filosofía, tomando como paradigmas, por una parte, las tres metamorfosis de Nietzsche; por otra parte, la educación de la razón por la fe en Lessing. Si el pasado no lleva nunca la decisión, dos transformaciones la preparan: la deriva que la circularidad de lo verdadero sufre hacia su determinación, la transferencia de la fe a la razón. Las relaciones del cristianismo y de la filoso-

BIBLIOGRAFIA

fía abren y cierran el examen del sentido y del mal, su historia se reparte entre dos operaciones inversas. Allí donde la filosofía disponía a los griegos al Evangelio, siguiendo la terminología de Clemente de Alejandría, la fe recoge el beneficio de la razón, según el proyecto de Lessing. Habiendo verificado este doble testimonio de la teología de Agustín y la filosofía de Schelling, la obra se aplica a estudiar las consecuencias de la inversión ocurrida en las relaciones entre la cristología y la racionalidad.

El segundo cambio, más reciente y propio de la filosofía, corresponde a la destrucción de la metafísica, hoy atribuido a la obra de Nietzsche. Sean cuales fueren los entusiasmos del momento, al autor le parece que se dibuja ahí una nueva doctrina del ser y lo verdadero: espacio despojado de todo centro y orientación. La tentativa parece desviarse bastante de una tradición liberal en la que estuvieran marcados los trazos más sobresalientes de este conflicto ontológico. Para presentar el conflicto de la identidad, el primer capítulo está dedicado a manifestar la esencia de la prueba ontológica, desde el argumento de Anselmo, hasta la réplica hegeliana y sus sustituciones humanistas. Para delimitar las nuevas presuposiciones sensibles al lenguaje de la diferencia, el segundo capítulo encuentra la ontología nietzscheana en las ciencias humanas, trabajando en el elemento del inconsciente y de la estructura: desquite del espa-

cio sobre el tiempo, un espacio donde se aliena la falta de ser, donde se dispersa el origen del sentido. En adelante, el sentido será enunciado a partir del no-sentido.

Más atento a los conjuntos que a las singularidades, el recurso a la historia cubre una importante parte de la obra, a menudo estrechamente unida a la otra parte. Limitada generalmente a los autores importantes, esta obra quiere primero discernir los desplazamientos ontológicos y teológicos del pensamiento occidental. Trata de verificar el proceso de la onto-teología, intentada después de Heidegger de diversas formas contra la tradición socrática y cristiana.

El sentido y el mal toma, pues, una posición por referencia a las relaciones que han sido objeto de la filosofía primera, de la teodicea y de la teología racional: la prueba del sentido de la verdad, la justificación de Dios cara al mal, la comunicación entre la razón y la fe. Comenzando por establecer que el Otro no es una diferenciación del Mismo ni una trasgresión de su ausencia, la obra se propone ligar el problema del mal y el de la fe. En la medida en que el pensamiento se realiza en el orden universal y necesario de la razón, lo nacido de la fe es aplazado y la justificación del mal suspendida. Cuando no fija ningún límite en la recuperación de la razón, la fe puede pretender aún ser un origen antes que un comienzo. Y aunque no sea originaria, la dualidad del mal y el amor

BIBLIOGRAFIA

podría no terminar nunca. Aseguradas cara a dos tesis de Schelling, estas proposiciones descubren en el pensamiento y el querer una intencionalidad distinta de la razón, teniendo por término la promesa. La filosofía no se reduce a una confesión religiosa, a la autoridad de una revelación y de una salvación. Simplemente concluye, al término de un examen en que toma y conserva la iniciativa, que no se decide todo de manera universal y necesaria.

En este emplazamiento del devenir de la fe y del fracaso del mal es donde, a juicio de Labbé, puede ponerse verdaderamente la cristología: la identidad reconocida del crucificado y del resucitado. Pero la cristología no encuentra ahí nada más que una disposición de acogida: la intencionalidad de la promesa. Recibe también una orientación de la espera, donde el intervalo entre el ser y la muerte de Dios responde a la oposición del amor y de la muerte. Si Dios es en verdad, no puede ser unívoco. Su veracidad no puede esperarse más que de su sufrimiento. Entonces, ¿constituye la última visión de la obra una apología del cristianismo? El autor prefiere evocar una *teodicea del Sábado Santo*: una expresión que construye en oposición con el "Viernes Santo especulativo" de Hegel y en consideración de la "teología del Sábado Santo" de Urs von Balthasar. Moviéndose en el suelo de la teodicea y no siendo indiferente a la cristología, la teodicea del Sábado San-

to no se confunde, para Labbé, con ninguna de las dos. No es teodicea porque mantiene abierta la oposición del amor y el mal. No es cristología, porque no prejuzga la fuente racional o confesional de la fe cristiana. Quiere ser filosofía: puesta en marcha por una razón que, sin juzgar definitivamente de todas las cosas, nada le es extraño.

JUAN CRUZ CRUZ

SCHMIEJA, Horst, *Das Problem der Ewigkeit der Welt in drei anonymen Kommentaren zur Physik des Aristoteles*, Inaugural-Dissertation, Philosophische Fakultät der Universität zu Köln, 1978, 286 pp., 15×21.

El Prof. Albert Zimmermann, Director del Thomas-Institut de la Universidad de Colonia, editó, en 1971, un amplio catálogo de los comentarios manuscritos a la *Física y Metafísica* de Aristóteles, elaborados entre los años 1250 y 1350. Zimmermann llegó al convencimiento, después de su exhaustivo trabajo, de que una de las mejores contribuciones a la historia del pensamiento medieval sería, sin duda alguna, la edición de esos inéditos comentarios al Estagirita. Pues bien, la tesis doctoral de Horst Schmieja, colaborador científico del citado Thomas-Institut, se inscribe en ese propósito, dándonos a conocer tres anónimos comentarios a la *Física* aristotélica, que se hallan en: códice la-

BIBLIOGRAFIA

tino 14698 de la Biblioteca Nacional de París (= P-Nat), códice 3493 de la Biblioteca Mazarina de París (= P-Maz) y códice latino 16634 de la Biblioteca Nacional de París.

La edición de esta tesis doctoral se divide en tres partes y un anejo: primero, "Introducción general", en la que se justifica el estado de la cuestión y los objetivos que perseguía su autor; sigue la transcripción de los manuscritos de los códices P-Nat y P-Maz, con expresión a pie de página de las autoridades aducidas por esos autores; y, por último, un estudio sobre cada uno de los manuscritos, en el que se pone de manifiesto las principales tesis sostenidas en cada uno de ellos y la posible fecha de su composición. Esta monografía incluye como apéndice la transcripción de unas cuestiones anónimas sobre el VII libro de la *Física* de Aristóteles (códice latino 16634 de la Biblioteca Nacional de París), que el Dr. Schmieja había ya publicado con anterioridad en su tesis de licenciatura. Al final se añaden los índices de los manuscritos transcritos y una bibliografía muy selecta, tanto de fuentes, como de monografías sobre el período altomedieval considerado.

El manuscrito P-Nat es mucho más breve (16 páginas de transcripción) y parece apenas trabajado: no registra sobrenotaciones, salvo la inscripción "quaestio" y "solutio" en el margen y la expresión de los títulos de las cuestiones. En cambio el otro manuscrito, el P-Maz, está muy trabajado e intensamen-

te corregido, lo que sugiere un mayor interés por parte de sus lectores, y es, además, mucho más extenso (57 páginas de transcripción). Con anterioridad a Schmieja, otros investigadores se habían ocupado de P-Nat (Zimmerman y Grabmann) y de P-Maz (Dubin). Pero faltaba un estudio exhaustivo de ambos manuscritos y una edición: Schmieja ha llenado ese vacío con su cuidadoso estudio.

Son muy interesantes las conclusiones a que llega Schmieja en su análisis de cada uno de los citados manuscritos. P-Nat apunta a una cierta dependencia de Egidio Romano. Por otra parte, su autor no debió de pertenecer a los círculos de los "aristotélicos radicales", como se desprende de la comparación de P-Nat con las obras hasta ahora publicadas de Boecio de Dacia y de Siger de Brabante. Las tesis principales de ese anónimo autor son: el universo tiene un comienzo en el tiempo y un final temporal; tal afirmación no sólo puede establecerse por medio de la Revelación, sino que existen fuertes argumentos racionales para su aseveración; por último, la posición de Aristóteles sobre estas cuestiones puede combatirse por medio de la distinción entre un principio que actúa por naturaleza (necesariamente, por tanto) y un principio que actúa según su voluntad (es decir, que goza de libertad de actuar o no actuar). Finalmente, Schmieja concluye que tal manuscrito debe datarse con posterioridad a 1277, fecha de las condenaciones de Esteban Tempier, y que deberían modi-

BIBLIOGRAFIA

ficarse las conclusiones de Zimmermann, hasta ahora aceptadas, en el sentido de que su anónimo autor dependería de Averroes: ¿cómo puede afirmarse la dependencia de Averroes, cuando la crítica al Comentador es implacable en la q. 6, ad 3 (p. 26 de la edición citada)? ¿Cómo sostener la adscripción averroística del anónimo autor, que alardea de su propia fe frente a Aristóteles, Averroes y Algazel?

El manuscrito P-Maz, mucho más extenso, como ya se dijo, se caracteriza por un muy otro planteamiento. El también anónimo autor ofrece —entre otros— tres argumentos, suficientemente desarrollados, contra la posible discusión del tema de la eternidad del mundo desde la *Física* aristotélica. En su opinión, el filósofo de la Naturaleza —así, por ejemplo, el mismo Aristóteles cuando redactó la *Física*— se interesa y analiza sólo el movimiento, las cosas móviles, las propiedades del movimiento y las condiciones de su posibilidad. Pero escapa a su consideración el tema de la eternidad del mundo, que exige un nivel de análisis previo al estudio del movimiento, porque el movimiento se basa en la existencia del mismo mundo. El tono más pacífico de P-Maz sugiere al Dr. Schmieja una composición, o bien anterior a 1277, es decir, en un estadio en que todavía no se habían producido las censuras de Esteban Tempier; o bien, años después de 1323, fecha de la canonización de Tomás de Aquino. Decididamente se inclina por esta última hipótesis, porque el autor de P-Maz em-

plea en una ocasión el calificativo de “beatus” para referirse a Santo Tomás. Menos polémico que P-Nat, el manuscrito P-Maz es, sin embargo, un precioso testimonio de los niveles de discusión que alcanzó la cuestión de la eternidad del mundo, tema que todavía preocupa a los pensadores contemporáneos, y que exige aún las más brillantes prestaciones a los lógicos y cosmólogos de nuestros días.

En definitiva: la monografía de Schmieja es, sin duda alguna, a pesar de la modestia de su presentación tipográfica, una obra importante para los estudiosos del Medievo, no sólo por la transcripción de tres inéditos, sino también por la adecuada ambientación que de ellos ofrece.

J. I. SARANYANA

SCHÜSSLER, Ingeborg, *Philosophie und Wissenschaftspositivismus. Die mathematischen Grundsätze in Kants Kritik der reinen Vernunft und die Verselbständigung der Wissenschaften*. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1979, 172 págs.

La relación de la Filosofía y las Ciencias ha cambiado desde la mitad del siglo XIX: en lugar de la fundamentación ontológica y metafísica de éstas mediante la Filosofía ha surgido su autofundamentación positivista. Las Ciencias han quedado en un “positivismo científico” vaciado de Ontología. Esta

“autonomización” de las Ciencias es frecuentemente constatada sólo como un hecho, sin preguntarse después cómo podría ser filosóficamente comprensible. El trabajo de la profesora Schüssler se propone precisamente hacer comprensible filosóficamente el cambio operado en la relación de Filosofía y Ciencias.

Para exponer la problemática filosófica, ante la cual está el moderno “positivismo científico”, la autora estudia en una parte introductoria la filosofía de Aristóteles. En ella muestra que la Filosofía aristotélica se encuentra en la forma de Ontología metafísica, la cual da a las Ciencias un firme fundamento, de suerte que éstas pueden desplegarse libremente como un saber “óntico” propio. A juicio de Schüssler, las Ciencias no son para Aristóteles “independientes” de la Filosofía, sino que deben a ésta su existencia propia. Desde Aristóteles aparece como algo completamente imposible la separación de las Ciencias respecto de la Filosofía (=Ontología metafísica), tal como se anuncia en el fenómeno del moderno positivismo científico. Pues con ello quedarían heridas en su misma existencia: acabarían pereciendo. Así se aclara bastante —a juicio de Schüssler— la problemática filosófica del positivismo científico moderno: ¿cómo es posible una separación de las Ciencias con respecto a la Filosofía, si con ello quedaría en entredicho su propia existencia? Sin embargo, desde Aristóteles se ha perfilado una solución a

esta problemática: si las Ciencias fundadas ontológicamente deben su existencia a la Filosofía, ¿por qué no tendrían también —como consecuencia de este principio— las Ciencias “positivistas” modernas que deben su existencia a una fundamentación filosófica —quizás distinta—? Como éstas serían “no-ontológicas”, una fundamentación filosófica semejante tendría que proceder de manera que la Filosofía fundamentara las Ciencias no ya en principios ontológicos, sino, en su lugar, en principios “no-ontológicos”.

Y como la Filosofía misma es el “principio” de las Ciencias, tendrían éstas que estar por principio colocadas detrás de la Filosofía. Ahora bien, en Aristóteles aparecen básicamente tres momentos por medio de los cuales se hace posible comprender la separación de las Ciencias respecto de la Filosofía (Ontología metafísica):

1. La posibilidad de una lógica formal.
2. La matemática “indiferente al ser”.
3. La posibilidad de una transformación de Ontología universal y Matemática.

Y en virtud del parentesco ontológico de Lógica formal y Matemática, las cuales prescinden igualmente de la *ousía* —o sea, de todas las relaciones del ente concernientes al ser y a la esencia— aparece la posibilidad de que ambas entren en unión, o sea, que la lógica pueda matematizarse y la Matemática pueda logicarse. Por tanto, la posibilidad de la separación de

las Ciencias respecto de la Filosofía (Ontología metafísica) consiste en la posibilidad de un cambio entre la Ontología universal (referida a la *ousia*), de un lado, y la Matemática logificada, universal e “indiferente al ser” (*Mathesis universalis*), de otro lado. Por este cambio, las Ciencias no estarían ya fundamentadas en la Ontología metafísica, sino, en su lugar, en la Matemática logificada e “indiferente al ser”, con lo cual quedarían fuera del ámbito de la Ontología metafísica.

Siguiendo este planteamiento, la obra de I. Schüssler se propone, en la segunda parte, esclarecer este cambio mismo, estudiando el modo en que acaece. A juicio de la autora, una Matemática que no estuviera fundada en la *ousia* sino que se uniera a la Lógica formal, sería para Aristóteles un *phantasma* “vacío de ser”. Por lo tanto, para Aristóteles no puede semejante Matemática logificada ofrecer una base sólida a las ciencias, las cuales quedarían, más bien, disueltas con aquella en un *phantasma* “vacío de ser”. La fundamentación de las Ciencias en una Matemática logificada es entonces sólo posible si en semejante Matemática está absolutamente asegurada la *relación a la realidad*. El aseguramiento de la relación a la realidad que la Matemática debe tener en cualquier forma en que aparezca (incluso en su posible unión con la Lógica) se da como algo *definitivo* en los *dos primeros principios del sistema* de principios de la *Critica de la razón pu-*

ra de Kant (los llamados “principios matemáticos”). Pues aquí *muestra Kant, mediante pruebas estrictas de filosofía trascendental*, que la *máthema* como tal, sea cual fuere el procedimiento matemático en que aparezca, es el primer y fundamental principio de la objetividad de objetos posibles (del conocimiento) en general, tanto en la *forma* como en el *contenido*. De ahí que Schüssler intente esclarecer, mediante una interpretación de estos dos “principios matemáticos”, cómo acontece el cambio de Ontología universal y Matemática, (en su posible unión con la Lógica) siguiendo una fundamentación filosófico-trascendental. Aquí se muestra que, dentro de la esfera moderna de la relación sujeto-objeto (transformada por Kant en sentido trascendental), aparece, en lugar de la *ousia* (=Ontología), más bien la *máthema* como tal (incluso en su posible unión con la Lógica); y aparece constituyendo la determinación fundamental de la “*essentia*” del “ente” en la forma de objeto de posible conocimiento. Con esto se establece la Matemática (en su posible unión con la Lógica) como *Ciencia universal y fundamental*.

De aquí prosigue la tercera parte del libro para comprender genéticamente las modernas Ciencias “positivistas” en los rasgos de su forma positivista científica, preguntándose cómo ha salido a la luz la teoría científica moderna en sus múltiples esfuerzos. Junto a esto pretende explicar cómo la Filosofía misma (en la forma de filosofía

BIBLIOGRAFIA

trascendental) hace salir a las Ciencias del círculo de la Ontología, dejándolas en una autonomía "positivista", "menestero-sa" de Ontología. E intenta mostrar en un primer paso, partiendo del primer principio kantiano —el correspondiente a los "Axiomas de la intuición"— cómo se llega a la unión de Matemática y Lógica. El nervio de esta prueba es el siguiente: Dado que según el *primer principio* kantiano la *máthema* fundamenta el principio de la *forma* del objeto (de posible conocimiento), o sea, no está fundamentada en la *ousía*, sino que es incluso la primera determinación del objeto, la Matemática tiene que fundamentarse consiguientemente en la Lógica formal, si es que debe ser fundamentada como ciencia (*lógos*). Así se llega a la logificación de la Matemática, primariamente determinada de manera metódica. Y dado que la *máthema* tiene ya, como primera determinación del objeto, una realidad objetiva, también inversamente puede la Lógica formal referirse a la *máthema* como a su correlato; pues entonces puede estar incuestionablemente cierta de su relación a la realidad. Con esto se desemboca en una matematización de la Lógica. Esta ambivalente unión de Lógica y Matemática significa que la Lógica (matemática) se convierte, dentro del círculo de la Matemática, en ciencia de principios; y la Matemática, en su forma logificada, sale del círculo de la Ontología para quedarse en la inmanencia "positivista" de su propio des-

pliegue determinado metódicamente. Como ejemplo de una forma extrema de Matemática logificada aparece en la obra el "formalismo axiomático" de H. Hilberts.

No obstante, esta Matemática "positivista" tiene todavía una función ontológica determinada. Pues dado que la *máthema* —según el primer principio kantiano— es el *primer principio* del "ente" (en la forma de objeto de posible conocimiento), la Matemática logificada establece ahora, con sus cálculos formales, en lugar de la Ontología, los posibles primeros principios del "ente". Esta función de Ontología se establece en la Matemática logificada, de suerte que ésta la implica en su marcha inmanente.

En un segundo paso, y partiendo del *segundo principio* kantiano —el correspondiente a las "Anticipaciones de la percepción"—, quiere la autora hacer ver cómo la Matemática logificada da ahora un fundamento a la Ciencia natural en general y cómo ésta, por su parte, es consiguientemente sacada del círculo de la Ontología y dejada en la inmanencia de su autodespliegue positivista. Y llega a la siguiente conclusión: en virtud de que en el segundo principio kantiano se establece la *máthema* como principio del *contenido* del objeto empírico, los cálculos formales de la Matemática logificada pueden ser interpretados por medio del contenido empírico de los objetos, el cual ha tomado ahora la modulación de magnitudes intensivas o de fuerza.

BIBLIOGRAFIA

Dado que este contenido constituye lo propiamente "físico" del objeto natural, las Ciencias naturales tienen que fundamentarse —si es que deben estar referidas a objetos— en cálculos de la Matemática logicificada interpretados empíricamente. Pero éstos, fundamentados en una Matemática logicificada y "menesterosa" de Ontología, caen con ella en la *inmanencia de su autodespliegue positivista*, "menesteroso" de Ontología. Por tanto también ellos implican —de manera similar a la Matemática logicificada— las funciones de la Ontología. Entonces, en virtud de que la *máthema* constituye la objetividad de la forma y del contenido, o sea, es *essentia* posibilitante del objeto empírico (de posible conocimiento), las Ciencias naturales determinan ahora, en reciprocidad con la Matemática logicificada (en lugar de la Ontología), con todos sus cálculos interpretados, la "ousía" del "ente", de manera que ésta tiene ahora el status de una *posibilidad* posibilitante del objeto, o sea, de una "hipótesis" determinada metódicamente, la cual tiene que ser confirmada realmente por el *experimento*. Si esto ocurre, entonces la Ciencia natural positivista ha fundamentado al correspondiente "ente" como tal (en la forma de un objeto empírico determinado). La Ciencia natural positivista lleva en sí misma, de manera inmanente, la función de la Ontología, en la medida en que aquélla se ha quedado en la inmanencia positivista de su proceso investiga-

dor hipotético-experimental, determinado metódicamente.

Pero con esto se sitúa la Ontología en un lugar que expresa la *posibilidad más externa* de sí misma. Pues las Ciencias positivistas son la *contraimagen más externa* de sí mismas. Este "valor posicional" ontológico del moderno positivismo científico hace comprensible la obra de Schüssler, a través de los principios matemáticos de Kant, sobre la base del tejido general de la Filosofía aristotélica. La autora llama la atención sobre el hecho de que la relación de Filosofía y Ciencia en Aristóteles —confrontada aquí con la problemática filosófica del moderno positivismo científico— ha sido expuesta pormenorizadamente en un trabajo anterior, dedicado a interpretar los textos más relevantes de Aristóteles. Y sería deseable que este trabajo viera también la luz pública prontamente.

JUAN CRUZ CRUZ

VON WRIGHT, G. H., *Explicación y Comprensión*, Alianza Universidad, Madrid 1979, 198 págs.

Se publica ahora la traducción que Luis Vega Reñón ha realizado de la obra *Explanation and Understanding* del filósofo escandinavo G. H. Von Wright. La producción de este autor, discípulo preminente de Wittgenstein, comienza a ser bien conocida en el ámbito pe-

BIBLIOGRAFIA

ninsular. Desde 1966 en que se traduce en Oikos-Tau su *Esquema Biográfico* de Wittgenstein, se han venido sucediendo las traducciones de sus obras principales, *Norma y Acción* (Tecnos, Madrid 1970) y *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción* (UNAM, México 1976), además del artículo recogido en el número 28 de los Cuadernos Teorema: *Lógica Deóntica* y el artículo —*Modalidades diacrónicas y sincrónicas*— publicado en el volumen 9 (1979) de la misma revista.

La obra que ahora se reseña “ha sido fruto de un interés personal por la teoría de la acción, resultante a su vez de mi interés por normas y valores. Me sentía en un principio atraído por los aspectos lógico-formales de los conceptos relativos a la acción. Era éste un campo poco cultivado anteriormente, pero cuya elucidación parecía imponerse si ‘la lógica deóntica’ había de contar con una base firme. Mi interés se desplazó de la lógica de la acción a la explicación de la acción” (p. 13). El interés por la comprensión de la acción lleva a Von Wright a profundizar en la historia del pensamiento buscando el peculiar estatuto objetivo de las ciencias del hombre.

Para ello, analiza en el primer capítulo, *Dos tradiciones*, la posición aristotélica y la galileano-platónica en la ciencia y en la filosofía del método científico. El segundo y el tercer capítulo —*Causalidad y explicación causal e Intencionalidad y explicación teleológica*—

constituyen el núcleo de la tesis de Von Wright. El cuarto capítulo —*La explicación en historia y ciencias sociales*— supone el intento de pasar de la acción individual en el mundo al campo sociológico. Se completa la obra con un índice temático muy cuidado y con una bibliografía que, pese a sus 60 entradas, recoge sólo algunas de las obras citadas en el texto. Si bien la actualización castellana de esa bibliografía la convierte en un práctico instrumento de trabajo, su utilidad podía haber sido mayor de encontrarse todas las obras citadas recogidas en ella, o dándose en el texto la cita completa, y no sólo el autor y el año de edición.

En el capítulo I —*Dos tradiciones*— estudia los dos planteamientos históricos sobre las condiciones a satisfacer por una explicación científicamente aceptable. El primer planteamiento, el aristotélico, “discurre al compás de sus esfuerzos por comprender los hechos de modo teleológico o finalista” mientras que el segundo, el galileano-platónico, se desarrolla “a la par que el avance de la perspectiva mecanicista en los esfuerzos del hombre por explicar y predecir fenómenos” (p. 20).

En el siglo XIX el modelo galileano de ciencia es representado por Comte y Mill, insertados en una tradición que, remontándose hasta Hume y la Ilustración, se proyecta hasta hoy. Este positivismo se caracteriza por la afirmación de tres principios: a) monismo metodológico; b) el canon ideal de

ciencia es la físico-matemática; c) la explicación científica es una explicación causal. Esta explicación causal consiste, según el autor finlandés, en “la subunción de casos individuales bajo las leyes generales hipotéticas de la naturaleza, incluida ‘la naturaleza humana’” (p. 22).

Al desarrollo del positivismo siguió a finales del siglo XIX una tendencia antipositivista. La hermenéutica criticó los tres postulados positivistas y opuso al modelo galileano de explicación (*Erklären*) el de comprensión (*Verstehen*). La diferencia entre ambas nociones no radica fundamentalmente en el sesgo psicológico que parece conllevar la comprensión —la empatía o *Einfühlung* de Simmel—, sino en la referencia de la comprensión a la intencionalidad. “Esta dimensión semántica de la comprensión ha llegado a jugar un papel relevante en la discusión metodológica más reciente” (p. 24). Al predominio metodológico de la hermenéutica sucedió en el período de entreguerras el del positivismo lógico.

Tras señalar el carácter de accidente histórico de la vinculación de lógica y positivismo durante el presente siglo (cfr. p. 28) pasa a considerar el modelo hempeliano de la explicación, modelo de “la cobertura legal” en sus dos vertientes *nomológico-deductiva* y *probabilístico-inductiva*. “Los dos modelos son mucho más dispares de lo que a menudo se piensa. Un cometido primordial del modelo nomológico-deductivo es el de explicar por qué unas de-

terminadas cosas han tenido lugar. De modo que, en segundo término, también nos indica por qué habían de esperarse tales cosas. Bien podían haberse esperado por cuanto tenían que ocurrir. Con el modelo probabilístico-inductivo se invierten los papeles. Explica en primer lugar por qué se había de esperar (o no) lo ocurrido. Sólo en un segundo término procede a explicar el porqué de lo ocurrido, a saber, ‘debido a’ su alta probabilidad. Considero preferible, en cualquier caso, decir simplemente que el modelo probabilístico inductivo justifica determinadas expectativas y predicciones, en vez de decir que explica lo que ocurre” (p. 34).

Tras sugerir que este modelo sólo podría explicar eventos, Von Wright se propone “poner de manifiesto la existencia de importantes usos de ‘causa’ involucrados en procesos explicativos que no se ajustan al modelo de cobertura legal” (p. 34). Estos procesos explicativos son los teleológicos. La teleología comprende dos sectores. Uno es el dominio de las nociones de *función*, *carácter proposicional* (*purpose fullness*) y *totalidad orgánica* propios de las ciencias biológicas. El segundo es el dominio de las nociones de *objetivo* e *intención*, propias de las ciencias de la conducta, sociales e historiográficas. La ampliación del modelo de cobertura legal a la biología fue realizada por Rosenblueth, Wiener y Bigelow apelando a la cibernética al introducir la noción de *negative-feedback*. Así, el carácter propositivo es suscepti-

ble de explicación causal mediante concatenaciones de sistemas causales del tipo retroactivo. Según Von Wright, la cibernética ha reforzado la tradición galileana (cfr. p. 38).

La crítica del filósofo escandinavo a la cobertura legal se centra ahora en dos puntos. En primer lugar, al ser la ley en este modelo, la enunciación de una concomitancia regular de dos fenómenos que no se encuentran unidos lógicamente, ninguna ley es, en principio, completamente verificable y además, la ley es incapaz de dar razón de tal concomitancia. Por ello, afirma Von Wright, el convencionalismo y el positivismo tienen muchos supuestos comunes. La lógica modal y el problema de los condicionales contrafácticos, planteado por Chisholm y Goodman lleva a considerar que es la necesidad —y no la mera universalidad— lo que constituye la marca de una conexión nómica o de legalidad. “Si esta apreciación es correcta, concluye al autor finlandés, arruina la concepción positivista de la ley, aunque no necesariamente la validez de la teoría por subsunción” (p. 43).

El segundo punto de la crítica de Von Wright es la imposibilidad para la explicación causalista de dar cuenta de ese segundo ámbito de la teleología, definido por las nociones de intención y objetivo. Se apoya ahora Von Wright en las aportaciones de Dray, Winch, Anscombe y Charles Taylor, señalando como el razonamiento práctico “reviste gran importancia para la explicación y

comprensión de la acción. Es un principio del presente trabajo la tesis de que el silogismo práctico provee a las ciencias del hombre de algo durante mucho tiempo ausente de su metodología: un modelo explicativo legítimo por sí mismo, que constituye una alternativa definida al modelo de cobertura legal teórico-subsuntiva” (p. 49).

Comienza el segundo capítulo, *Causalidad y explicación causal*, afirmando que la relación causa-efecto desde Hume es una relación empírica y no conceptual o lógica. Frente a la sustitución propugnada por Russell de la noción de causa por la de función, Von Wright propone el análisis de la causalidad desde el concepto de condición necesaria o suficiente. Este “análisis de las ideas causales por medio de conceptos condicionales no elude ni resuelve los problemas filosóficos involucrados en la causalidad o en la idea de ley natural. Pero es un expediente útil para plantear estas cuestiones con una mayor claridad” (p. 64). El problema fundamental de la causalidad, el problema de la asimetría entre causa y efecto, aparece también en este tratamiento desde la condicionalidad. Von Wright lo enuncia así: “*p* es una condición suficiente de *q*, si y sólo si *q* es una condición necesaria de *p*” (p. 64).

Distingue el autor entre dos tipos de explicaciones causales. Un primer tipo es aquél en que se localiza la condición suficiente del *explanandum*. El segundo es aquél en que se considera una condición necesaria. Este

BIBLIOGRAFIA

segundo tipo es llamado por Von Wright, *explicación cuasi-teleológica*. “En explicaciones del género *¿por qué ocurrió necesariamente?* son decisivas las condiciones suficientes; en explicaciones del género *¿cómo fue posible?*, las condiciones necesarias” (p. 81). Mientras que las explicaciones del primer tipo tienen una función predictiva, las del segundo tipo, tienen una función retrodictiva, pues explicita las condiciones necesarias antecedentes.

Esta distinción permite a Von Wright diferenciar la explicación causal cuasi-teleológica —propia de las ciencias biológicas— de la teleológica, propia de las ciencias de la conducta.

Finalmente en este capítulo estudia el autor escandinavo la distinción entre acción y causalidad. Para establecerla distingue Von Wright entre hacer (*doing*) y dar lugar a (*bringing about*). “Haciendo determinadas cosas damos lugar a otras” (p. 89). Lo hecho es la causa, es decir la condición suficiente, de lo que se origina mediante la acción. La conexión entre la acción y lo hecho no es causal, sino lógica, mientras que la conexión entre lo hecho y lo originado por esa acción, es causal. Mediante su acción el hombre origina algo. Sin embargo la causa no logra el efecto *haciendo* algo, sino que lo logra “gracias al hecho de tener lugar” (p. 93). La conexión causa-efecto es similar a la de hecho-originado, pero no a la de acción-hecho. “Al *hacer* que la causa *ocurra*, logramos o damos lugar a lo mismo que la causa

hace por el hecho de tener lugar. Decir que nosotros causamos efectos no es asegurar que los agentes sean causas. Significa que hacemos cosas que, a título de causas, producen efectos, ‘actuamos’ u ‘operamos’ como causas” (p. 93). Deja así Von Wright establecida una neta distinción entre causalidad y actividad.

Una vez rechazada la explicación causal en el campo de la acción, se enfrenta Von Wright en el capítulo III a la explicación teleológica propia de la conducta.

La conducta que ha de ser explicada teleológicamente es la conducta “activiforme”. Distingue Von Wright en toda acción dos aspectos: interno y externo. “El primero consiste en la intencionalidad de la acción, en la intención o en la voluntad que ‘está detrás de’ sus manifestaciones externas. El segundo puede dividirse a su vez en dos partes o fases. Las calificaré de aspecto externo *inmediato* y aspecto externo *remoto* de la acción. El aspecto interno inmediato es una actividad muscular. El aspecto externo remoto es algún acontecimiento del que esta actividad muscular resulta causalmente responsable” (p. 111). La unidad de este aspecto externo de la acción viene determinado por su aspecto interno, por la intencionalidad. Por ello es posible la inserción de la acción en distintas descripciones. Von Wright inicia ahora la crítica a Descartes, quien considera el aspecto interno como causa del externo. Si la consideración de la volun-

BIBLIOGRAFIA

tad como causa de la conducta fuera cierta, "entonces las explicaciones teleológicas de la conducta serían 'reducibles' a explicaciones causales. Podría sustituirse el objetivo 'que arrastra desde el futuro' por el deseo (la persecución del objetivo) 'que impulsa hacia el futuro'. Una versión extrema de este punto de vista identifica la propia voluntad con algunos estados o procesos corporales (cerebrales) y resulta así una forma de materialismo" (p. 116).

¿Puede ser la intencionalidad una causa humeana de la conducta? Melden ha definido insistentemente la postura negativa por cuanto que intencionalidad y acción se hallan ligadas lógicamente. Von Wright va a ensayar esta solución partiendo de un estudio detenido de la verificación de la intencionalidad y del silogismo práctico.

La rectitud del argumento de la conexión lógica consiste en la interdependencia entre la verificación de las premisas y la verificación de las conclusiones de los silogismos prácticos (cfr. p. 140). Pero pese a esa rectitud "las premisas de una inferencia práctica no implican una conducta con necesidad lógica. No implican la 'existencia' de una conclusión vinculante. El silogismo que conduce a una acción es un discurso 'práctico', no una pieza de demostración lógica. Sólo cuando ya ha tenido lugar la acción y se confecciona un argumento práctico para explicarla o justificarla, damos con un argumento lógicamente concluyente. La necesidad del esquema de inferen-

cia práctica es, cabría decir, una necesidad concebida *ex post actu*" (p. 142).

Finalmente señala el autor que aunque, en principio, la explicación teleológica de la conducta resulta incompatible con la causal —puesto que la corrección formal de la inferencia práctica requiere que la conducta mencionada en la conclusión sea comprendida intencionalmente—, sin embargo en algún caso es posible la redescipción causal de acciones en un principio intencionales. Ahora bien, tal redescipción encuentra un límite en las acciones básicas. "Ningún hombre puede observar las causas de sus acciones básicas" (p. 153), por cuanto que la observación es un modo de dejar ocurrir incompatible con el hacer. Así, "los acontecimientos que resultan de acciones básicas tienen lugar, por lo general, sólo cuando 'invertimos' estos acontecimientos de intencionalidad. *i. e.*, ejecutamos las correspondientes acciones básicas. Que este sea el caso constituye un hecho empírico, pero hecho fundamental para el *concepto* de acción. Por consiguiente cabría decir que la base conceptual de la acción consiste, de una parte, en nuestra ignorancia (inconsciencia) de la intervención de causas y, de otra parte, en nuestra convicción de que únicamente tendrán lugar determinados cambios de situación cuando lleguemos a actuar" (p. 254).

En el capítulo IV se esfuerza el autor por aplicar el aparato conceptual estudiado a la historia y a las ciencias sociales.

Resulta así, en resumen, una obra emprendida y desarrollada con seriedad y honradez, manifestadas en la minuciosidad de los análisis llevados a cabo en sus páginas. Aunque algunas de sus tesis sean criticables, y hayan sido abandonadas por el propio Von Wright, el estudio de esta obra densa constituye un excelente acercamiento al problema de la acción y de su comprensión, tal como se presenta en la filosofía analítica.

JORGE VICENTE ARREGUI

WIDMANN, Joachim, *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens, nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804*². Félix meiner Verlag, Hamburg, 1977, 331 págs.

El libro de Widmann, dedicado a esclarecer la estructura fundamental del saber trascendental en Fichte, según el manuscrito de 1804 (segunda versión), se caracteriza por dos aspectos básicos: de un lado, es un penetrante análisis del contenido y de la forma de la "Doctrina de la Ciencia" de Fichte, según la exposición del referido manuscrito. De otra parte, estudia con profundidad, y de manera original, el ámbito de investigación fichteano, a saber, la estructura universal de la conciencia y de sus leyes fundamentales. Widmann utiliza para el esclarecimiento formal de la Doctrina de la Ciencia de 1804²

métodos modernos hacia los cuales apuntaba ya Fichte —a juicio del autor—, sin poderlos utilizar por entonces, dado el estado de las ciencias formales en su tiempo. Estos medios de investigación se presentan en la obra que reseñamos no sólo como ayudas para esclarecer el texto fichteano, sino que posibilitan al autor para realizar un examen crítico de la Doctrina de la Ciencia 1804² y una consiguiente continuación del punto de partida fichteano a campos que el mismo Fichte no había tocado.

En los *Prolegómenos* ofrece el autor primeramente una panorámica del trabajo que Fichte realizó durante veinte años sobre la Doctrina de la Ciencia, así como sobre el "método *more geometrico*" específico de Fichte. También son expuestos tanto el método de análisis formal, desarrollado por el autor, y la descripción formal exacta de los conceptos capitales ("Grundterme") de la Doctrina de la Ciencia. Estos conceptos capitales representan, para Widmann, una novedad no solamente en la investigación sobre Fichte, sino dentro de la filosofía misma en general, por cuanto ellos ofrecen "fórmulas" exactas para la estructura de los conceptos, comparables a las fórmulas químicas, a las estructuras moleculares (por ejemplo, a H₂O para el agua). Esto es también, según el autor, una novedad frente a los sistemas formales de la lógica matemática, los cuales son captados no con estructuras de conceptos (*Begriff-Strukturen*), sino en todo caso con relaciones

entre conceptos (*Relationen zwischen Begriffen*). El autor ha tocado también este aspecto en un artículo, aparecido ya en este Anuario Filosófico (XI, 1978, n.º 2), que lleva por título *La ordenación del Caos* (p. 133 ss).

En la parte principal, titulada *Manifestación y verdad del saber* se desarrolla, desde la página 45 a la 181, el contenido de la estructura fundamental del concepto, con las fórmulas de los 16 “términos fundamentales” correspondientes a la Doctrina de la Ciencia de 1804² (Conferencias 3-25). Partiendo de aquí establece Widmann (p. 140) que Fichte no ha tenido suficientemente en cuenta un aspecto extremadamente importante para la aplicación práctica de la Doctrina de la Ciencia.

Desde esta perspectiva, el libro de Widmann no es ya solamente análisis y explicación estructural del texto fichteano, sino que completa las exposiciones de Fichte en los ámbitos trascendentales que éste ha pasado por alto. Por eso llama Widmann a su obra una “estructura presupositiva de la objetivación imaginal” (diagrama de la pág. 178).

El análisis de las conferencias 26 y 27 de la Doctrina de la Ciencia ofrece la “estructura básica de la evidencia” con las fórmulas conceptuales de “naturaleza”, “logos”, “historia” y “sentido” (p. 184-201).

Con esto queda concluido el análisis del texto fichteano de la Doctrina de la Ciencia de 1804². En él se muestra que este texto —en la medida en que es

“Fenomenología”, o sea, doctrina de la manifestación— es la estructuración fundamental de “concepto” y “evidencia”. Tal como Widmann mostró en *La ordenación del Caos*, estamos aquí solamente ante dos de las cuatro “dimensiones” de la realidad.

Desde este trasfondo surge el capítulo “Supuestos de aplicación” (p. 202-291) como continuación original del punto de partida fichteano; en él se estudia la dimensión del “ordo”. Esta parte podría considerarse también como fundamentación de una “Topología de conceptos trascendentales”. Parte de considerar el hecho de que las estructuras de la conciencia no pueden formar con propiedad un “caos”. Más bien, ellas forman —como no se cansa de decir Fichte— un tejido “inmutable” de principios: por eso tiene que indicarse el “lugar” que tienen estos conceptos interrelacionados. Tiene que haber conceptos que sean entre sí directamente “casables”, y conceptos que solamente se unan entre sí por medio de otros conceptos. Por eso desemboca esta investigación también en un diagrama simbólicamente “intuible”, el cual es explicado en las páginas 287-290. (El diagrama de la página 289 tiene que ser visto como incluido en el diagrama triangular de la pág. 288; Widmann lo ha dibujado separado para que se logre una mejor visualización).

Para explicar esta “Topología trascendental” se exigía ciertamente la introducción de dos materiales simbólicos ulteriores

BIBLIOGRAFIA

(o sea, de dos “sistemas formales” más en el sistema de los “modi genéticos”): 1) El sistema formal de las “modificaciones genéticas” —caracterizado también como “fórmulas imaginales de la evidencia”—, el cual es explicado en las páginas 227-244; y 2) un uso determinado del sistema de números naturales o, respectivamente, racionales (p. 246-249). Widmann ya explicó en *La ordenación del Caos* el carácter original de las relaciones que hay entre los “términos fundamentales”, ayudado de números cuantificadores.

Widmann piensa que estas investigaciones —a simple vista tan abstractas— tienen una inminente significación práctica pues ofrecen algo que falta en Fichte (y de ahí que la “aplicación” de su filosofía llegase a ser tan difícil): la relación topológica exacta entre “teoría” y “praxis” (p. 271-286).

En esta conexión surge a continuación también la dimensión del “tiempo” (p. 279-284), cerrándose con ello el “círculo” de las dimensiones, en la medida en que se presenta en el marco de la “estructura fundamental” de concepto y evidencia.

La parte final del libro, “La verdad de la razón”, trata el conjunto de temas que Fichte llama, en la Doctrina de la Ciencia de 1804², “Doctrina de la verdad”. El autor considera que aquí es central la determinación del concepto de Dios desde una base trascendental. En este punto piensa Widmann que Fichte —para utilizar su propia metáfora— no ha subido lo suficientemente “alto”. Esto

se muestra sobre todo reflexionando sobre el concepto de “nada”, el cual falta en Fichte. Cuando esta reflexión se lleva con empeño acaba por mostrar que es posible un concepto aún “más alto” que el de la determinación de lo absoluto en la Doctrina de la Ciencia de 1804². En virtud de que este concepto más alto corresponde a la esencia de la concepción cristiana de Dios, Widmann lo designa como “Theos”.

En estas investigaciones tan abstractas, como la de Fichte y la del libro de Widmann, cabe preguntarse qué significación “práctica” tienen. Ahora bien, la significación práctica sólo puede mostrarse naturalmente en la aplicación “práctica”. Pero esto vale igualmente, por ejemplo, para todo el ámbito de la matemática, que es asimismo altamente abstracto. Sin embargo, nadie negará que, por ejemplo, las abstracciones de la teoría de la relatividad de Einstein muestran una asombrosa significación cuando son aplicadas a la física atómica. De igual manera piensa Widmann que ocurre con la filosofía trascendental: antes de que uno pueda “aplicarla”, tiene que ser lograda en su forma más “universal” o más “abstracta”. Y así ve Widmann la “significación” de la Doctrina de la Ciencia y de su propio libro. El utiliza la imagen del “mapa”: sobre el mapa ni se puede pasear “prácticamente”, ni se puede cultivar un campo; sin embargo, el mapa tiene un valor práctico insustituible, cuando uno tiene delante un país desconocido. Y

BIBLIOGRAFIA

un campo desconocido similar es la "conciencia" tanto en su núcleo más íntimo como en su extensión externa. Widmann piensa que Fichte ha trazado la "cartografía" de la conciencia, aunque sea extremadamente difícil captar rectamente su descripción en la Doctrina de la Ciencia. Justo para hacerla más clara e intuible ha desarrollado Widmann los distintos métodos de simbolización exacta (*modi*

genéticos, modificaciones, diagramas).

El libro es imprescindible para comprender los vericuetos del pensamiento de Fichte. El rigor de su método recuerda la iniciativa de la obra de Geroult, aunque la trama de sus distintos pasos está hecha con un conocimiento más profundo y certero que la del francés.

JUAN CRUZ CRUZ