

AMBROSINI, Giacomo, *Negazione e proposta morale in Meister Eckhart*, Liviana Editrice, Padova, 1980, 208 págs.

¿Qué significado puede tener en nuestro tiempo una lectura de las obras del Maestro Eckhart? A este problema se puede responder de diversas maneras: las distintas interpretaciones que se han dado del pensamiento de Eckhart testimonian las múltiples sugerencias presentes en éste.

Muchas interpretaciones privilegian la lectura de la obra alemana e interpretan el pensamiento de Eckhart en clave mística: las obras latinas son consideradas menos importantes y menos originales. En cambio, en el trabajo de Ambrosini son puestas en el primer lugar las obras latinas, mientras que las obras alemanas son consideradas como las consecuencias y el corolario de premisas teóricas contenidas en la obra escolástica latina.

La obra y el pensamiento de Eckhart —a juicio del autor— encuentran su fundamento en una coherente argumentación que halla su comienzo en la racionalidad y en la escolasticidad de las obras escritas en lengua latina.

Desde esta perspectiva viene examinado todo el pensamiento de Eckhart: en la primera parte del texto se considera la dimensión del ser y del conocer; en la segunda parte se examinan las consecuencias en el campo moral. Entre el plano ontológico y el plano moral se crea una relación de correlación: las premisas ontológicas se convierten en dimensión moral: la dependencia de lo moral respecto del ser se orienta hacia la identidad.

El análisis se centra al comienzo en la relación Dios-creatura: tal relación es a la vez una relación de inmanencia y de transcendencia, de división y de unidad. Aquello que liga la creatura al Creador es al mismo tiempo aquello que la separa del principio. La creatura está dividida entre la participación en el ser y su dimensión de no ser, de división, de temporalidad, de diversidad. Por esto la relación "Dios-creatura" se articula ya como "*similitudo*", ya como "*dissimilitudo*", o ya como "*imago*".

En las *rationes* está la plenitud del ser y de la dignidad, al confrontarse con la provisionalidad de las cosas vinculadas al tiempo y al espacio. La inmutabilidad de lo divino se pone de

BIBLIOGRAFIA

relieve en términos de exclusión al confrontarse con todo aquello que propone la división, la multiplicidad y el devenir: lo divino tiene como coordenadas propias la unidad, la inmutabilidad, la simplicidad. Entre lo temporal y lo eterno se viene a instaurar una relación dialéctica de recíproca exclusión y negación: el principio excluye cada cambio, mientras que la creatura debe negarse como tal para volver a la causa: una dialéctica que no admite un momento de mediación.

De este modo el raciocinio, después de haber encontrado la dificultad de dar una justificación del ser creado, se encuentra frente al momento más arduo de su proceso: la tematización del principio. Un raciocinio sobre Dios compromete el proceder del intelecto hasta sus últimas posibilidades. Primeramente salen a la luz todas las limitaciones de un raciocinio que procede "positivamente", sirviéndose de afirmaciones: éstas padecen la relatividad y parcialidad de la experiencia que lleva el propio origen en el tiempo. Un raciocinio que siga la "*via negationis*" se revela por otra parte inadecuado para captar la naturaleza del principio del ser. La negación es privación, obscuridad, no ser; por esto ella no tiene nada en común con Dios. Le queda al raciocinio una última posibilidad: volver la negación contra sí misma. La desaparición de la posibilidad misma de la negación abre el campo de la aparición de la dimensión del principio. Es la "*negatio negationis*",

el último paso que el raciocinio puede completar en su camino hacia la tematización del principio. La "*negatio negationis*" es al mismo tiempo la apertura de la posibilidad del principio y el comienzo de la inefabilidad. Con esta cadencia el raciocinio alcanza el momento más alto, pero, en el instante en el cual niega la posibilidad de cualquier negación, se niega también a sí mismo y a su proceder hecho de negaciones y afirmaciones.

Es en este punto donde la caída de toda ulterior posibilidad para el raciocinio abre una vía hacia una salida mística. La positividad que la "*negatio negationis*" afirma por el principio es solamente formal; su contenido no puede estar dado en el raciocinio ni captado por una inteligencia que opera en el interior de las coordenadas del tiempo. Sale a la luz, en este análisis, cómo el pensamiento de Meister Eckhart, tal como aparece sobre todo en las obras alemanas, tiene en su raíz una sólida reflexión filosófica, que se puede encontrar en las obras latinas. La "*via especulativa*" que parte del análisis de la creatura para llegar a afirmar a Dios como "*negatio negationis*" constituiría el necesario presupuesto para una comprensión del momento "místico" de la obra eckhartiana.

Esta interpretación de Ambrosini se confirma por el análisis del momento práctico de la propuesta moral de Eckhart. En la segunda parte del volumen, en efecto, se examina qué comportamiento debe seguirse en

BIBLIOGRAFIA

consecuencia del momento teórico de la "negatio negationis". El momento práctico ofrece al hombre el modo de escoger el "impasse" en el cual el raciocinio se encuentra después de haber alcanzado el culmen de la "negatio negationis". El hombre puede avanzar más allá solamente pasando del ámbito teórico al ámbito práctico: en el comportamiento del singular le es dado aceptar o refutar este concepto de un Dios como negación de la negación. Por tanto el hombre que quiere ser semejante a Dios debe realizar de un modo concreto esta negación. El momento teórico adquiere un valor y un significado solamente si es puesto de un modo concreto en el momento práctico de la acción. ¿Qué actividad, qué comportamiento propone Eckhart al hombre para realizar esta conclusión del raciocinio, para poder entrar en la realidad concreta de lo divino?

El campo del ser y el campo del valor vienen a coincidir: las articulaciones del campo ontológico llegan a ser las articulaciones de la dimensión moral. La adecuación a la realidad del ser llega a ser condición de realización del deber moral para el hombre.

Así como en el campo del ser es preciso volver a la negación para captar el principio, también en el campo moral, para alcanzar el momento más alto, es necesario volver a la negación: negación no teórica, sino práctica.

La negación de un ser múltiple y dividido se convierte, en el interior de la dimensión mo-

ral, en la negación de todo cuanto replantea la multiplicidad, la división, la lejanía de la unidad del principio.

La negación se concreta como abandono de toda realidad temporal: la pobreza de las cosas temporales se cambia en plenitud, en conquista del ámbito del principio. La verdadera riqueza se encuentra en lo inmutable, en el alejamiento de la división, de los intereses particulares: el ser y lo moral se realizan en la unidad, en la inmovilidad, en la eternidad.

Pero, a juicio de Ambrosini, Eckhart deja abierto un problema difícil de resolver: ¿qué valor se debe atribuir a la historia? ¿qué peso habría que dar a la acción del hombre en la sociedad y en el tiempo? Es de esperar que en un segundo volumen el autor recoja este reto y encuentre una salida a estas preguntas.

JUAN CRUZ CRUZ

ARTIGAS, M.: *Karl Popper: Búsqueda sin término*. Colección Crítica Filosófica, Ed. E.M.E. S.A., Madrid 1979, 179 pp.

La presente monografía es una exposición crítica de la autobiografía intelectual que el propio Popper escribió para la colección *The Library of Living Philosophers*, publicada en Londres en 1974 y que fue posteriormente traducida al castellano en 1977 por la Editorial Tecnos

BIBLIOGRAFÍA

bajo el título *Búsqueda sin término*. En ella Mariano Artigas, Doctor en Física y en Filosofía, hace una exposición ordenada y sistemática del pensamiento de uno de los autores vieneses y neopositivistas más autocríticos respecto al propio Círculo de Viena al que perteneció, ejerciendo una enorme influencia tanto en las actuales interpretaciones de la física relativista y cuántica de Einstein y Heisenberg respectivamente, como en las sucesivas transformaciones que han ido acaeciendo en el análisis filosófico y en la propia hermenéutica existencial. Se trata así de una investigación monográfica en la que se destacan los elementos básicos de la lógica de la investigación científica popperiana, marginando sus derivaciones socio-políticas o sus aplicaciones excesivamente técnicas y especializadas que harían farragosa su lectura (cf. *Introducción*).

La recensión está estructurada en dos partes, expositiva y crítica respectivamente. En la primera parte, después de describir brevemente la vida de Popper (Cap. 1: *Una autobiografía intelectual*), Artigas localiza los cuatro problemas básicos que definen su racionalismo crítico: 1) El problema de la demarcación antisolipsista y antiolecionista, tolerante con una metafísica naturalista y evolucionista que reduce el ámbito de la realidad extramental a lo estrictamente físico-natural (Cap. 2: *El problema de la demarcación*); 2) El problema del método falsacionista que le llevó a adoptar una actitud antiin-

ductivista y antiapriorista, mostrando las virtualidades que el método hipotético-deductivo de contrastación empírica puede tener para anticiparse a los propios hechos de la experiencia (Cap. 3: *El problema de la inducción*); 3) El problema del código deontológico realista que le llevó a adoptar una actitud antipositivista (Mach, Avenarius) y antidialéctica (Marx, Freud), mostrando el carácter meramente conjetural y rectificable de toda ley o teoría científica (Cap. 4: *La lógica de la investigación científica*) y 4) El problema del relieve o significado extra-físico de los hechos y teorías científicas, que le llevó a adoptar ante el problema de los universales una actitud antinomialista y antiplatónica, mostrando el carácter progresivamente subsuntivo que el evolutivo mundo de la lógica tiene con respecto al ámbito de la naturaleza (cap. 5: *“El positivismo”*).

Pero a su vez, en una segunda parte más crítica, Artigas señala las insuficiencias y lagunas más sustanciales que deben señalarse a los planteamientos de Popper, como son: 1) El haber pretendido elaborar una teoría del conocimiento, de la sociedad, e incluso una nueva metafísica, a partir de una teoría de la ciencia que se autodefine como parcial y conjetural (Cap. 6: *Conocimiento y verdad*); 2) El haber introducido un método falsacionista que, con el exclusivo fin de salvar los hechos de la experiencia, justifica cualquier instrumentalización de las teorías científicas

BIBLIOGRAFIA

y metafísicas, valorándolas por criterios estrictamente pragmatistas y verificacionistas (Cap. 7: *La actitud crítica*); 3) El haber introducido un código positivista que, tras su aparente aspecto realista, hace una rígida exclusión de los factores ontológicos, psicológicos y sociales que indudablemente han influido a lo largo de la historia de la ciencia, viéndose obligado a justificar los avances de la ciencia por una progresiva evolución del mundo lógico (Cap. 8: *Una epistemología evolucionista*); 4) y por último, el haber olvidado completamente el problema de la certeza y de la fundamentación metafísica del mundo lógico al que atribuye los éxitos de la ciencia, introduciendo una total confusión entre los planos lógicos, ontológicos y físicos de las leyes y teorías científicas, marginando además completamente los problemas de psicología del conocimiento (cf. *Conclusión*).

Pero con independencia de estas lagunas más o menos sustanciales, Artigas considera que las propuestas de Popper contienen aciertos parciales que deben ser tenidos en cuenta en la elaboración de una nueva teoría de la ciencia que pretenda ser auténticamente cosmológica, experimental, realista y cierta. Para ello propone dos posibles vías de complementación. Por una parte, rectificar su lógica de la investigación científica, incorporando los elementos psicológicos y sociales que han influido de un modo efectivo a lo largo de su historia, tal y como ha sido puesto de manifiesto por

la obra de T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, publicada en 1962 y considerada por Artigas como el eje central sobre el que ha girado la investigación metodológica postpopperiana, ya que mostró la necesidad de proponer una nueva psicología del descubrimiento, distinta del método de ensayo y error, así como una nueva lógica de la justificación, no estrictamente falsacionista, que explicase al menos los períodos normales, no revolucionarios, de la historia de la ciencia. Pero además Artigas considera que en un segundo momento también se debe volver a replantear el viejo problema epistemológico del valor del conocimiento ordinario y del saber simplemente práctico, que fue el causante inicial de toda esta polémica postrelativista actualmente rediviva, teniendo la firme convicción de que una vez más la teoría del conocimiento clásico podrá volver a dar una satisfactoria solución a los intrincados problemas epistemológicos que actualmente tiene planteados la metodología científica. Y mediante una adecuada combinación de ambas estrategias Artigas considera que se podría proponer una contundente contestación, desde una actitud metafísicamente realista, a la postura crítica y racionalista de Karl Popper.

En conclusión: se trata de un diálogo crítico de indudable relieve epistemológico que, además de tener un gran interés para todos los especialistas de metodología científica, también puede atraer la atención de to-

dos aquellos posibles lectores que quieran conocer una clave importante del pensamiento contemporáneo.

CARLOS O. DE LANDÁZURI

FERNÁNDEZ, Clemente, S. I.: *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Madrid. B.A.C. Vol. I: *Filosofía patristica, árabe y judía* (1979, 753 págs.); vol. II: *De Escoto Eriúgena a Nicolás de Cusa* (1980, 1.257 págs.).

El P. Clemente Fernández, profesor de Filosofía en la Universidad de Comillas, en Madrid, ofrece en estos dos volúmenes un elenco de textos correspondientes a pensadores muy alejados en el tiempo, pues gravita su interés entre el siglo II y el siglo XV. Así, pues, incluye filósofos que en una consideración estrictamente cronológica son medievales (del siglo V al XV) y otros que, como los de la patristica, no lo son, aunque pueden ser considerados como precursores o iniciadores de la principal tendencia medieval: la escolástica.

La figura máxima del período patristico es, a no dudar, San Agustín, a quien se dedica aproximadamente medio libro en el primer volumen. Está precedido el Doctor de Hipona por textos de San Justino, Atenágoras, Teófilo Antioqueno, San Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Gre-

gorio Niseno; después se incluyen los del Pseudo-Dionisio Areopagita y Boecio. Todavía dentro del primer volumen, pero en la línea de la filosofía árabe y judía, son introducidos Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena, Avicibrón, Algacel, Averroes, Maimónides e Ibn Khaldun.

En general, aunque puede decirse que no están todos los que son, sí es verdad que son todos los que están; y precisamente los más relevantes. Hubiera sido tarea interminable ofrecerlos todos. Los fines didácticos de la obra impedían realizarla. Incluso de las grandes figuras sólo se han seleccionado los textos más significativos. En conjunto es muy positivo el juicio que nos merece la antología. Por varias razones: la primera, porque los temas capitales de cada autor se ven reflejados en los textos ilustrativos; en segundo lugar, porque el autor ha seguido un excelente criterio pedagógico de ordenación de textos, sin llegar nunca a fracturarlos o enmendarlos, respetando su secuencia original. Un profesor que quiera introducir directamente en la comprensión de los filósofos antedichos puede con su explicación oral, de un lado, y el libro del P. Fernández en las manos de los alumnos, por otro, avanzar con notable profundidad en la enseñanza. Por citar un solo ejemplo, prescindiendo de San Agustín, cuya selección es irreprochable: de Boecio (S. V/VI) se ofrece la doctrina de la libertad, de la felicidad, de la existencia del bien sumo, de la Providencia, del azar, de la prescencia divina, de la eternidad

—que son temas cruciales comentados por filósofos posteriores—, en un conjunto de textos entresacados de la *Consolación de la filosofía*; la distinción entre el ser y la esencia, aplicada al problema del bien, es ofrecida en unos textos del libro *Sobre las semanas*; la distinción entre naturaleza y persona, presente en disputas medievales, se ve reflejada en unos textos recogidos de *Sobre la persona y las dos naturalezas*. Es claro que Boecio no se agota en esta temática; pero también es verdad que con ella se alcanza una intelección precisa de su significación histórica.

El segundo volumen es más extenso. Abarca las figuras de Escoto Eriúgena, San Anselmo, Abelardo, San Alberto Magno, San Tomás de Aquino, San Buenaventura, Roger Bacon, Juan Duns Escoto, Ramón Lull, Eckhart, Ockham y Nicolás de Cusa.

También en este caso se da el debido relieve a quien tiene que tenerlo. Santo Tomás de Aquino, máxima figura de la filosofía medieval, es presentado en 532 págs.; la selección efectuada sobre la obra del Aquinate es precisa y extensa: está recogida no sólo de las grandes obras, sino de opúsculos sobresalientes. No se para el P. Fernández en detalles arquitectónicos: va derechamente a los grandes problemas, justo los que figuran como permanentes requerimientos del pensamiento. Por citar de nuevo otro ejemplo, al margen del Aquinate: el pensamiento neoplatónico de Eckhart, concerniente a

la primacía del entender sobre el ser, a la idea de principio y al sentido de la idea de creación —temas que configuran la entraña de la doctrina de este pensador germano—, son ofrecidos a partir de las *Collationes Parisienses*, el *Opus tripartitum* y la *Expositio Libri Genesis*.

Todos los textos se presentan traducidos al castellano, cosa que no ocurría con las anteriores selecciones que el P. Fernández ofreció de la Filosofía Moderna y Contemporánea, y que, a mi modo de entender, puede impedir su uso normal: no se olvide que muchos estudiantes entran en la Universidad con un solo idioma; y éste es, cada vez con mayor frecuencia, el inglés. En las selecciones a que me he referido, el autor dejaba muchos textos en francés, aún cuando el original fuera alemán (como ocurre con el caso de Fichte, que es presentado en una traducción francesa).

El caso es que el texto castellano facilita el uso normal del libro. Unas veces la traducción es realizada por el autor; otras, se transcribe la que con alguna solvencia otros han realizado, indicándose esta modalidad.

Además el autor es fiel a su intención de “apurar las posibilidades de una versión de todos los términos y fórmulas, poniendo, en contadas excepciones, el término castellano que nos ha parecido expresar más fielmente el pensamiento del autor [...] Hemos puesto a continuación entre paréntesis el término original” (I, p. XIV).

Para cada autor, presentado

BIBLIOGRAFIA

por orden cronológico, se indican las obras principales de interés filosófico; a continuación se citan las ediciones utilizadas y las traducciones; por último se ofrece una bibliografía que, sin el prurito de ser exhaustiva, es suficiente para una primera profundización. Además, a pie de página se indica la bibliografía perteneciente para algunos textos en particular.

Un cuidado y extenso *Índice de materias* facilita, al final del segundo volumen, el manejo de la abundante temática recogida en estas concienzudas 2.010 páginas.

En definitiva, un libro útil, inteligentemente resuelto, que supera en muchos puntos a los anteriores que el autor ha ofrecido en esta misma editorial sobre *Filósofos Antiguos y Filósofos modernos*.

JUAN CRUZ CRUZ

FOURASTIÉ, Jean: *Ce que je crois* Grasset, Paris, 1981.

Jean Fourastié es nombre muy conocido. Economista y sociólogo, de su primer libro dijo Leon Blum en 1948: "Es una oleada de ideas nuevas, claras y fecundas". Sus inquietudes le llevan siempre hacia horizontes amplios: La historia, el peregrinar del hombre a través de los siglos, son problemas en sí apasionantes y que le apasionan. Al escribir este libro, el autor de *Le Gran Espoir du XX^e Siècle* y de *Le Long Chemin des Hom-*

mes va, si cabe, más allá y se plantea el problema del sentido de nuestra existencia.

Publicado en una colección en la que han escrito a lo largo de este último cuarto de siglo personalidades eminentes del pensamiento y de la literatura francesa, Fourastié, ni filósofo ni teólogo, nos ofrece hoy sus reflexiones sobre lo que él cree que es la causa del "mal de nuestro tiempo" y la receta del tratamiento que le cuadra.

Ni filósofo ni teólogo: es útil indicarlo para que los especialistas en estas disciplinas no se sorprendan al comprobar la manera —muy personal— empleada por el autor para abordar el tema: Lenguaje, raciocinio y metodología propios, que dan al libro un carácter peculiar.

Hombre de amplia cultura, Jean Fourastié no la ha olvidado al escribir este volumen. Con todo, el modo de interrogarse y de interrogar la existencia —su "sincera ingenuidad", su "querida ignorancia"— nos recuerda las cualidades que los primeros filósofos exigían a aquellos que querían seguir sus pasos: capacidad de asombro frente a la realidad, capacidad de inquirirla sin descanso. Primera afirmación y primer asombro del autor: "el hombre podría saber mucho más de lo que sabe... pero el hecho de haber subsistido, desde hace millares y millares de años, en condiciones bastante atroces, nos muestra, que, de uno u otro modo, hemos sabido lo necesario para sobrevivir. Hasta ahora, al menos, no ha existido un radical desacuerdo entre el hombre y la natu-

BIBLIOGRAFIA

raleza...". A lo largo de las trescientas páginas del volumen, la queja se repite: ¿Por qué sabemos todos tan poco sobre el mundo y sobre nosotros mismos? ¿por qué, cuando llegamos a almacenar conocimientos en cantidades apreciables, son éstos, en su diversidad, difícilmente realizables entre sí? y ¿por qué nuestro cerebro es incapaz de retener y explotar a fondo los conocimientos adquiridos? Paralela a la queja, la esperanza de que llegará el día en que sabremos ciertamente mucho más, o casi todo. En efecto, lo que ya sabemos son "los conocimientos que emanan de las ciencias experimentales, comprobados hoy por la experimentación científica", mientras que lo que creemos es aquello que "no forma parte todavía del stock actual de las ciencias experimentales, lo que todavía no ha sido comprobado por la observación científica, pero que pensamos lo será en el futuro. Nuevos descubrimientos que, a largo plazo, no sólo no contradirán al saber científico de nuestros días, sino que estarían postulados por ese mismo saber".

Un concepto básico de Fourastie es la *surrealidad*: Aquello que, observable, no es todavía observado científica y experimentalmente, aunque su existencia esté postulada por la realidad sensible observada y, en particular, por la evolución de la realidad sensible a lo largo de milenios. El autor considera —la evolución de la ciencia lo comprueba— que múltiples cosas desconocidas son conocibles.

Otra de sus convicciones: la

verdad es una; no hay una verdad religiosa y otra verdad científica. Se puede, sin duda estar de acuerdo con la unicidad de la verdad, pero el problema que se plantea es el de la naturaleza del conocimiento: ¿Puede predicarse su univocidad? ¿Es el conocimiento experimental de la misma naturaleza que el aportado por la reflexión filosófica? El tema tratado en este último libro de Fourastie es de inmenso interés; pero el lector queda, sin embargo, bajo la impresión de una vaguedad epistemológica considerable. La diferencia entre conocer y querer —clásica y milenaria— apenas aparece señalada, en un texto en el que repetidamente se nos habla del encéfalo y de sus dos componentes, paleocéfalo y neocéfalo.

El autor reconoce que las ciencias positivas nos aportan conocimientos que tomamos por seguros, aunque esos saberes no respondan a la pregunta fundamental de la condición humana. Hoy día, se nos afirma, los hombres de ciencia han renunciado a su pretensión de elaborar a corto plazo una concepción del hombre y del mundo que responda a las necesidades humanas. ¿Permanece la ilusión de un largo plazo en el que ello sea posible?

La situación misma de la ciencia es problemática: "existen ciencias pero no ciencia; la verdadera síntesis del conocimiento científico está por hacer. Y como la realidad observable no ha sido ni puede ser a corto plazo capaz de asegurar la supervivencia del "fenómeno hu-

mano”, es necesario añadir pronto —y es lo que el hombre ha hecho— imágenes de una realidad no observable. La religión sería, en el lenguaje del autor, la pieza clave a esas imágenes tradicionales de la surrealidad.

Considero que el núcleo del mensaje de Fourastié queda expresado cuando, a parte de repetir lo dicho por otros —“vivimos en un tiempo de desastre espiritual en el que los valores culturales y morales tradicionales han desaparecido sin haber dejado sustituciones”—, afirma que ha llegado el momento de concluir una alianza entre filosofía, ciencia y fe “para colmar el creciente vacío abierto entre el poder y la sabiduría. El hombre de hoy tiene necesidad de la ayuda de la ciencia y de la filosofía, pero también de una conciencia y de una imagen de la surrealidad”. Y, en su propio lenguaje, ello postula “el hecho religioso”, es decir, “el reconocimiento por parte del hombre de realidades no observables a corto plazo mediante el método experimental, y de realidades no observadas por la ciencia actual, de las que dependen, no obstante, nuestra vida y nuestro destino”.

Un grupo humano, continúa el autor, no puede perdurar si no cuenta con una imagen, pulimentada y probada por los siglos, de la surrealidad. Ahora bien, “sólo la religión está en condiciones de ayudarnos hoy a construir esa imagen”.

Buen observador del proceso histórico, Jean Fourastié añade que los valores que hacen progresar a la humanidad no son

siempre los mismos que los que la ayudan a durar. El eterno problema de la evolución y de la tradición. En este sentido, observa certeramente que el hombre que, prescindiendo de la experiencia secular del pasado, cree poder construir su propia imagen de la surrealidad, termina engendrando proyectos infantiles y nocivos.

“Si la religión careciera de futuro, la humanidad también carecería de futuro”. El autor espera, no obstante, “una religión capaz de ofrecer a la gran mayoría de nuestros contemporáneos, hombres marcados por la impronta científica y filosófica del Occidente de nuestros días, una imagen de la surrealidad que esté a la vez, de acuerdo con nuestros saberes actuales y con nuestras necesidades a largo plazo”.

En estas circunstancias, recuerda Jean Fourastié, el Cristianismo puede prevalecer de dos milenios de experiencia, en el curso de los cuales, además de haber asegurado el relevo de mitos, que caducaron ante los primeros ejercicios del pensamiento racional, acogió e hizo posible el desarrollo de dicho pensamiento racional y del experimental. “Ninguna otra religión ha engendrado parecido desarrollo de las facultades científicas”. La causa de la des cristianización, prosigue, reside en la concepción que ha defendido la ciencia de los siglos XVIII y XIX y de los primeros tercios del XX, según la cual era posible percibir, describir y explicar, a partir de la realidad ya observada, la totalidad de la realidad.

BIBLIOGRAFIA

Semejantes pretensiones son hoy ridículas. El autor cree, pues, posible la convivencia funcional de un cristianismo fiel a sus propias esencias, y de una ciencia experimental dispuesta a reconocer los límites de su competencia propia. Lo que, en todo caso, le parece indiscutible, desde el punto de vista del espíritu científico, es que las sociedades sin "creencias surreales" —en definitiva, religiosas— carecen, a largo plazo, de credenciales históricas.

Independientemente de un lenguaje y de un vocabulario demasiado personales, independientemente también de las reservas epistemológicas que ya hemos hecho, y del optimismo que envuelve su razonamiento —¿abandonará la ciencia sus "pretensiones imperialistas", es la religión capaz de proporcionar un "conocimiento científico" de la condición humana?— el libro de Jean Fourastié plantea, con lucidez no falta de audacia, un problema fundamental.

PIERRE LAFONTAINE

HINTIKKA, J.; MACINTYRE, A.; WINCH, P.T.; y otros, *Ensayos sobre Explicación y Comprensión*, compilación de J. Maninen y R. Toumela, Alianza Universidad, Madrid 1980, 204 págs.

La obra de G. H. Von Wright, *Explicación y Comprensión* (Alianza, Madrid 1979, reseñada en "Anuario Filosófico" 14/1

1981), suponía un intento de establecer el estatuto científico de las ciencias humanas. Distinguía el autor finlandés la explicación causal nomológica de la explicación teleológica, la comprensión de la acción intencional. El trabajo de Von Wright se perfilaba como un intento de ofrecer una teoría alternativa a la doctrina causal de la acción, tal y como aparece, entre otros, en Davidson (cfr. la recopilación de sus artículos *Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980) y al modelo de explicación por cobertura legal, defendido entre otros por Hempel.

Generaliza Von Wright y enmarca en el ámbito de la historia de la filosofía, la ya clásica polémica dentro de la analítica en torno a la reductibilidad de las razones a las causas, concluyendo la anterioridad de la noción de acción intencional sobre la de causa.

La presente obra, considerablemente reducida respecto del original inglés, viene constituida por una serie de artículos que inciden en los principales puntos de la temática abierta por *Explicación y Comprensión*. La serie se cierra con la réplica de Von Wright y un estudio en el que este autor compendia su nueva posición.

Los artículos recogidos en la versión castellana son los de Hintikka, *Las intenciones de la intencionalidad*; Winch, *Causalidad y acción*; MacIntyre, *Causalidad e Historia*; Stoutland, *La teoría causal de la acción* y Martin, *Explicación y Comprensión en Historia*.

El artículo de Winch cuestiona la demostración de Von Wright de sus tesis sobre la imposibilidad de explicar la acción humana en términos de causalidad humeana y la dependencia del concepto de causalidad del de acción intencional (pp. 41-52). El trabajo de MacIntyre mantiene la tesis "de que algo muy parecido a lo propuesto por Von Wright se halla presupuesto tanto en la práctica como en la teoría de los historiadores pluralistas" (p. 59). Tal concepción, según MacIntyre, está abocada al fracaso.

Según reconoce el propio Von Wright (cfr. p. 182), el artículo de Martin muestra que en las ciencias históricas y sociales existen patrones de explicación distintos al de la inferencia práctica, propuesto por Von Wright. Este se ha centrado indebidamente en la acción singular, descuidando las acciones colectivas, de extraordinaria importancia en las ciencias sociales.

Dado su interés, se considerarán ahora más despacio las aportaciones de Hintikka y Stoutland. Jaako Hintikka se propone sustituir la caracterización teleológica, o propositiva, como dirección hacia, de la intencionalidad, por una caracterización intensional. "Un concepto es intencional si y solo si entraña la consideración simultánea de varios estados de cosas o procesos posibles" (pp. 12-13).

La tesis central de Brentano establece la irreductibilidad de los fenómenos mentales a los fenómenos físicos por el carácter intencional de los primeros.

Tal carácter hace que mientras que los mentales se encuentran sujetos a la comprensión, los físicos caen bajo los paradigmas de la explicación. Husserl, señala Hintikka, identifica la intencionalidad de los fenómenos mentales con la conceptualidad. Este tratamiento de la intencionalidad como objetividad o como dirección a un contenido, como *tendere in* —en el que concuerda también la tradición wittgensteniana de V. Wright—, es rechazado por Hintikka. Lo intencional no es lo dotado de dirección, sino lo que exige una semántica de mundos posibles. "Es un asunto intermundano, no intramundano" (p. 13).

Se propone, pues, Hintikka mostrar esa demanda en los fenómenos intencionales, comenzando por aquellos que más se resisten al tratamiento de la intencionalidad como dirección hacia. El arte, la creación artística, parece presentarse como una actividad no regulada por fines. Según Hintikka, tal creación artística exige una pluralidad de mundos posibles, pues "toda valoración artística envuelve comparaciones entre lo real y lo posible y toda creación artística envuelve la elección entre alternativas de las que sólo una puede llegar a actualizarse" (p. 15).

Tras discutir el tratamiento husserliano de la intencionalidad de la percepción, y una referencia poco afortunada a Aristóteles, propone su propia interpretación. "La percepción es intencional porque es informativa, y toda comunicación de información entraña distintos

estados de cosas o procesos posibles al involucrar una distinción entre los compatibles con esa información y los incompatibles con ella" (p. 21). Según Hintikka, esta intencionalidad de la percepción implica "cierto nivel de conceptualización de parte del receptor" (p. 22).

La caracterización tradicional de la intencionalidad ha establecido la relación entre ésta y la conceptualidad según Hintikka de un modo que puede inducir a error. Si se afirma que "los conceptos son los *sentidos* (*Sinne* fregeanos) de nuestros actos lingüísticos y, más en general, los sentidos generalizados o *Sinne* (en la terminología de Husserl) noemáticos de todos nuestros actos conscientes", si se dice que "actuamos como si apuntáramos hacia objetos" y que estos objetos a los que se apunta en los actos lingüísticos son las *referencias* de nuestras expresiones, se puede caer con facilidad en una cosificación.

Para Hintikka, los conceptos, los sentidos, son funciones de mundos posibles a referencias. "Los conceptos, como los sentidos, son, con arreglo a la semántica de los mundos posibles, funciones de mundos posibles a referencias (extensiones). Este es su carácter lógico y dista literalmente mundos del estatuto lógico de los individuos ('entidades')" (p. 27). Así, al entrañar una pluralidad de mundos posibles, los conceptos son intrínsecamente intencionales.

El trabajo de Stoutland opone explícitamente la teoría de la acción mantenida por Von Wright a la de Davidson. Se-

gún Stoutland, las cuestiones que ha de resolver una teoría de la acción son: a) cómo analizar correctamente el concepto de acción intencional (comprensión de la acción); b) qué requisitos ha de satisfacer un esquema proposicional para constituir una explicación adecuada de un acto (explicación); c) cómo es posible para el agente llevar a cabo un acto intencional (cfr. p. 77).

Tanto Davidson como Von Wright admiten que la única frontera no arbitraria entre acciones del agente y cosas que le suceden o que provoca sin actuar, es la intencionalidad (cfr. p. 78). La posición de la teoría causal estriba en el mantenimiento de estas tres tesis: a) la conducta del agente da lugar al resultado del acto; b) hay un objetivo pretendido por el agente y éste cree que su conducta le dará ocasión de producirse; c) tal pretensión y creencia causan la conducta. Es decir, la teoría causal de la acción considera reductible la noción de acción intencional a las de deseo, creencia y causa. La acción intencional es la causada por un deseo y una creencia.

Por el contrario, Von Wright mantiene el carácter primario de la noción de acción intencional. Lo requerido para que un acto sea intencional es que a) la conducta del agente dé lugar al resultado del acto; b) el agente haya pretendido este acto *a través* de su conducta (cfr. p. 81). El concepto de acción intencional es irreductible. La explicación es teleológica porque implica la comprensión de la ac-

ción intencional. "Para ser explicable teleológicamente... la conducta ha de ser primero comprendida intencionalmente" (p. 85).

Davidson sustituye en el esquema de la teoría causal el deseo por la *actitud pro* para poder mantener la diferencia entre acciones intencionales y voluntarias, puesto que puede haber acciones intencionales que no sean voluntarias.

Señala Stoutland cómo las discusiones en torno a la posición de Davidson se centran en el presunto carácter monológico de la tercera tesis: actitud pro y creencia causan la acción. Tal tesis parece asumir implícitamente, al menos, una ley general. Según Davidson, todo lo que se requiere es "la existencia de una ley general que vincule acontecimientos de un tipo al que pertenece esta actitud pro específica con acontecimientos de un tipo al que pertenece el acto, aunque probablemente no sepamos de qué ley se trata o no podamos formularla" (pp. 89-90). Esta tesis es la que obliga a Davidson a optar por el monismo, aunque sea anómalo (en el sentido de que Davidson niega la existencia de leyes psíquicas o mentales). Si la causalidad que aparece en la tercera tesis postula, al menos implícitamente, una ley general nomológica, y al mismo tiempo se rechazan las leyes psíquicas, hay que postular una identidad de fenómenos mentales y físicos. Davidson postula así un monismo metafísico manteniendo una irreducibilidad de las descripciones de los fenómenos físicos y menta-

les. Lo que cabría preguntarse entonces es qué sentido tiene esto, desde el punto de vista del análisis del lenguaje.

Según Stoutland, la problemática tercera premisa de tal teoría causal es aceptada por Davidson para poder distinguir entre las *actitudes* con las que se actúa, de las *actitudes en base a las cuales se actúa* (cfr. p. 91). Desde este planteamiento, Stoutland va a mantener que la tesis de la causalidad de la actitud pro a) no es condición necesaria de la actuación del agente sobre la base de una actitud pro; b) no es tampoco condición suficiente de ello; c) en cualquier caso, tal premisa no es plausible (cfr. pp. 92-106).

Tras estos artículos, la obra se concluye con una réplica de Von Wright. La edición castellana no recoge más que una tercera parte de los trabajos que contiene la edición original, y ello se hace notar en la lectura de las réplicas. Sin embargo, su utilidad es manifiesta desde el momento en que Von Wright reformula y puntualiza algunas de sus tesis mantenidas en *Explicación y Comprensión*, sobre todo referentes a la inferencia práctica. En el último trabajo, *El determinismo y el estudio del hombre*, rehace el finlandés algunas de sus afirmaciones acerca de la intencionalidad.

Se trata de una obra que permite aclarar puntos importantes de la aportación de Von Wright, quien ha pretendido establecer una alternativa viable a la teoría causal de la acción. Aunque en ocasiones la obra puede parecer en exceso técnica, o que se

BIBLIOGRAFIA

hipertrofia la capacidad de análisis, no ha de olvidarse que en la cuestión de la intencionalidad de la acción se involucra la peculiaridad de lo humano.

JORGE VICENTE ARREGUI

HUBBELING, H. G.: *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981, 161 págs.

El autor, nacido en 1925, es profesor de filosofía de la religión y de ética filosófica en la Universidad de Groninga (Holanda) y ha publicado otros trabajos sobre Spinoza.

Enfoca la obra de Spinoza ateniéndose a tres intenciones fundamentales del filósofo, a saber: Primera, liberar al hombre de la servidumbre, llevándolo a una felicidad eterna. Segunda, conectar al hombre en la necesidad del tejido cósmico. Tercera, indicar que la necesidad cósmica es una expresión de Dios, del cual es el hombre parte. El hombre es considerado así *sub specie aeternitatis*, de manera que en esta relación consigue la verdadera felicidad. El hombre no tiene una voluntad libre; tampoco Dios, ya que en su esencia todo se sucede con necesidad. Parte, pues, Spinoza de un enfoque moral del sujeto que recibe una aclaración ulterior mediante la visión antropológica y la teología panteísta. Acentúa, pues, la doctrina de salvación moral extracristiana como camino que lleva a la libertad relativa y absoluta.

Hubbeling resalta dos tipos

de influjo en la obra de Spinoza, por este orden: el judío y el cartesiano. Más para él "no está claro que en la filosofía espinosista se pueda ver la consumación del cartesiano, tal como creyeron Hegel y sus discípulos" (44). Llama el autor también la atención sobre el parentesco estructural del espinosismo con el estoicismo.

La parte expositiva comienza con la doctrina de Dios (45-61), pues según Spinoza Dios es fuente de conocimiento; el autor, para explicar la noción de Dios y creaturas, repite, sin profundizar, las definiciones que Spinoza ofrece sobre sustancia, atributo y modo. Cuando el lector siente el deseo de aclaraciones pertinentes, es remitido a otras obras escritas sobre el filósofo, como la de Guérault, que es bastante citada.

A continuación (62-69) estudia los principios de las ciencias naturales, introduciendo apartados sobre la coincidencia y diferencia con respecto a Descartes, así como la discusión con Boyle. Sigue con la doctrina antropológica concerniente a la relación de cuerpo y alma (69-74), indicando que cuerpo y alma son modos respectivos de la extensión y del pensamiento divino y que la solución espinosista "se distancia favorablemente de las cartesianas" (71); también observa que de sus principios se sigue el determinismo para la voluntad humana (73).

Otro apartado está dedicado a la teoría del conocimiento (74-81), y en él expone los tres grados (experimental, racional e intuitivo) que explica Spinoza

en la *Etica*. Considera el autor que en este punto la *Etica* coincide con el *Tratado sobre la reforma del entendimiento* (74). A este apartado sigue otro sobre los afectos (8-88); de nuevo, las definiciones escuetas dejan en el aire la intelección cabal de los problemas; otro sobre la inmortalidad —que para Hubbeling “mantiene un cierto carácter personal” (89)—; otro sobre teología (91-103), en el que se explica que Spinoza tomaba la Escritura como un intento imaginativo e inadecuado de expresarse Dios a los hombres, siendo el más importante el filosófico-intuitivo. Por último, en la teoría del estado (104-113) se subraya la influencia que Maquiavelo y Hobbes tuvieron en la construcción de las teorías políticas de Spinoza.

Un capítulo dedicado al estado de la investigación sobre Spinoza cierra el libro, propiamente dicho. En él se destaca que sólo a finales del siglo XVIII es descubierto Spinoza por los investigadores, especialmente por Lessing, Herder, Jacobi, Mendelssohn y el idealismo alemán. El autor da información sobre las dos interpretaciones que han sido sustentadas en Holanda: la racionalista, que acentúa el influjo cartesiano, defendida por la asociación de Rijnsburg *Het Spinozahuis* (con Meyer y Van der Tak); y la mística, que subraya el influjo judío, defendida por la *Societas Spinozana* de La Haya (con Gebhardt). Asimismo destaca el autor que en Noruega se han llevado a cabo investigaciones sobre Spinoza que proporcionan

solamente los instrumentos, pero no el contenido de la doctrina (Arne Naess y Wetlesen).

Antes de concluir el libro con una bibliografía comentada bastante útil, pero con notables lagunas, hace Hubbeling profesión de fe espinosista, rechazando con ligereza la doctrina tomista sobre Dios: “La debilidad de las demostraciones tradicionales de Dios, por ej. la desarrollada por Tomás de Aquino, estaba en que éste se consideraba como miembro primero (o último) de una cadena causal. Dado que Tomás sólo conocía el concepto potencial de infinitud, pero no el actual, podía afirmar que la serie de las causas no es prolongable hasta el infinito, y que por eso Dios ha de presuponerse necesariamente como causa última. Spinoza ofrece un concepto de infinitud actual” (120). Que Tomás de Aquino ofrecía un concepto de infinitud actual es algo obvio para todo aquél que se haya molestado en abrir siquiera la *Summa Theologica*.

Aparte de esta extraña salida, cabe decir que el libro resume bien las doctrinas de Spinoza, aunque de manera bastante somera. En algunos manuales, como el de Copleston, puede encontrar un no iniciado explicaciones más claras sobre contenidos introductorios que en esta obra. En verdad el libro no parece dirigido a jóvenes universitarios que se proponen profundizar en una filosofía, sino a bachilleres adolescentes todavía faltos de conocimientos filosóficos. Algunas definiciones generales, como la de racionalismo

BIBLIOGRAFIA

y empirismo (75), carecen del conveniente rigor, debido quizás a que el autor está escribiendo para un público no iniciado.

JUAN CRUZ CRUZ

LACROIX, Jean, *Filosofía de la culpabilidad*. Versión castellana de Antonio Martínez Riu. Herder, Barcelona, 1980 (Original: *Philosophie de la culpabilité*, Presses Universitaires de France, París, 1977).

Tiene como fin principal el presente libro esclarecer la culpabilidad penal, distinguiéndola de la moral y de la religiosa. Lo repite sin cansancio el autor, cfr. pp. 11, 57, 95, 106, 117, 123, 145, 173, etc. Es, de hecho, un conjunto de pretensiones filosóficas al servicio de la justicia penal.

Para conseguir el mencionado objetivo el autor sigue un método que podría compararse, sin intención alguna peyorativa, a la escalera automática. Quiero decir que se deja subir plácidamente por otros autores cuyas tesis va exponiendo sucesivamente, ¿progresivamente?, sin saberse a veces cuándo hablan ellos y cuándo él. Esto le obliga a un cambio continuo de terminología que convierte este libro en ardua, irritante y desesperada gimnasia intelectual. Por otra parte, ese desfile de autores tiende a producir en los lectores no iniciados, no digo que intencionadamente, la falsa impresión de estar contemplando

la total panorámica bibliográfica sobre el tema.

En el capítulo I: "*El sentimiento de culpabilidad*" (pp. 13-55), se pretende analizar filosóficamente la dimensión mórbida de la culpabilidad, sus manifestaciones extraviadas. Y, como era de temer, desfilan por él Nietzsche, Freud, Hesnard, Diel, Solignac, Schelaye, Bertrand, etc. Concluye Lacroix que se destacan dos tendencias esenciales: una "de naturaleza filosófica, que rechaza radicalmente toda noción de culpabilidad; la otra, de naturaleza más bien psicológica, renovada por la psiquiatría y el psicoanálisis contemporáneos, que critica la culpabilidad mórbida y, por ello mismo, reconoce implícita o explícitamente que puede existir otra forma de culpabilidad normal, incluso útil y necesaria". Continúa el autor afirmando que "una y otra se la toman a menudo con el cristianismo, al que se acusa como favorecedor de la culpabilidad anormal": pp. 44-45. Por esta causa quiere conocer la actitud exacta del "cristianismo". Y para ello, —enrolando en ese mismo término, sin la más mínima advertencia ni matización, a luteranos y católicos—, expone, como representante unívoco e indiscutible, el pensamiento de Kierkegaard.

El capítulo II: "*La culpabilidad moral o el sentido de la falta*" (pp. 56-92) pretende ser una exposición de la verdadera culpabilidad moral normal —cuyo exponente es la falta, no el pecado, que lo es de la culpabilidad religiosa—, horra de connotaciones mórbidas, estable-

BIBLIOGRAFIA

ciendo las bases para el análisis de sus relaciones con la culpabilidad penal. Digo que "pretende ser", porque hasta la página 68 inclusive, al menos, mientras se estudia el remordimiento, persiste la misma tónica de morbilidad que en el capítulo anterior. A partir de aquí, al hilo del arrepentimiento van exponiendo sus teorías Max Scheler, Sagne, Nabert, Bertrand, Bachelard, Kierkegaard, Lagache, etc. Y concluye el capítulo sin ofrecer una respuesta coherente al interrogante de la culpabilidad moral porque de lo que piensa Sagne a lo que piensa, por ejemplo, Kierkegaard, hablándonos en la misma mesa redonda, media un océano. Quizá pudiera aventurarse que para Lacroix culpabilidad moral es todo aquello que está implicado y promueve el afán de superación y de creatividad humana; cfr. p. 91. Y con este bagaje acomete el análisis de las relaciones entre culpabilidad moral y penal en el capítulo siguiente.

Baricentro del libro es el capítulo III: "*La culpabilidad penal*" (pp. 93-152). Parte del supuesto que "la culpabilidad moral concierne sólo (...) a las personas en cuanto personas" y que, por el contrario, "la justicia penal nada tiene que ver con la persona", si no es "respetarla": p. 95. Y esto por el hecho de que, excepto Dios, nadie —ni el propio interesado— puede precisar el grado de libertad con que actúa. Siendo esto así, ¿en qué puede apoyarse el juez para juzgar "moralmente" a otro con objetividad? En

consecuencia, a la concepción clásica de justicia penal que connota un juicio en conciencia sobre la culpabilidad moral del delincuente, Lacroix opone la concepción de la nueva defensa social, que él mismo resume así: El juicio penal "no debe ser ni un juicio automático, que establezca una simple relación lógica entre el acto delictivo y su comisión por el delincuente, ni un juicio moral que toque el aspecto espiritual y trascendente de la persona, sino un juicio social, fundamentado en la obligación de respetar los valores de la sociedad y preservar la paz, que encuentra su norma en el comportamiento social del 'hombre normal'. Es, si se quiere, un juicio de defensa social; lo cual no significa ejemplaridad. Se trata de tener en cuenta, todo lo que sea posible, la personalidad del acusado, utilizando todo aquello que se conoce 'por fuera' (...); de la búsqueda de la personalidad por medio de todas las observaciones posibles, para que se haga todo en orden a facilitar al delincuente el paso de individuo subsocial a hombre normal": p. 123; cfr. p. 106-7.

Los portadores de esta tesis, en distintos tramos y aspectos, son: Dupréel, Jacques Ellul, José Vidal, Daskalakis, Hegel, Wahl, Gurvitch, Mme. Favez-Boutonier, Greef, Durkheim, Plawski, etc. Es preciso añadir que en este capítulo se hallan las aportaciones más personales y valiosas de Lacroix.

El capítulo IV: "*Situación actual*" (pp. 152-171) estudia, aunque someramente, las condicio-

nes contemporáneas de la sociedad que pueden favorecer y pigmentar de un modo propio la culpabilidad actual, por ejemplo, la angustia y frustración juveniles, la droga, las exigencias y los deseos, la ciencia especializada, la responsabilidad colectiva —pensemos en la energía nuclear o en el tráfico de armas—, el arte, etc.

La "Conclusión" (pp. 172-185), imprevistamente, fuera de cualquier expectativa fundada en el esquema, recoge una serie de peregrinas reflexiones sobre la culpabilidad religiosa, entiéndase cristiana. Insiste en la afirmación, ya hecha en la p. 56 (cfr. p. 183), de que la culpabilidad moral es de orden racional, extensible a todos los hombres; y la religiosa, de orden sobrenatural, dependiente de una revelación, con características propias, que la razón puede intentar comprender. Lacroix lo intenta, estudiando de la mano de Bataille, Bruaire y Michelet las relaciones entre deseo y necesidad, deseo y palabra, y el influjo de la confesión en la extinción de los pecados. Y acapa queriendo endosar como enseñanza unívoca —"ortodoxa"— del cristianismo en relación con el pecado original, la interpretación de Paul Guilluy. Según este autor no se trata del pecado personal de Adán que, transmitido a todos por propagación, no por imitación, está como propio en cada uno; sino de un pecado colectivo, más en concreto, de "una actitud de toda la humanidad original —colectividad histórica, concretamente solidaria en el bien y en el mal—

que, al rechazar a Dios, se divide a sí misma y se convierte en una torre de Babel, una relación con agresividad contra sí misma, contra los demás y contra Dios": p. 181. Guilluy se esfuerza por hacer coincidir su interpretación —y no parece disgustarle a Lacroix— con los atisbos de Marx y de Freud de que en el principio tuvo que existir una falta o error, verdadero origen del sentimiento de culpabilidad en los hombres.

Termina, al fin, el libro contrastando la culpabilidad moral con la religiosa. En la moral prima la confianza en el esfuerzo personal para asegurar con la ayuda de los demás un desarrollo o re-creación siempre mayor de sí mismo por sí mismo. En la religión prima la confianza en la gracia.

* * *

No se puede hurtar un aplauso fervoroso al empeño del autor por afrontar un tema de hondas raíces humanísticas. Esto no obstante, hay que oponer serias reservas a esta obra tanto desde el punto de vista metodológico, como filosófico, jurídico y religioso. Solamente esbozaré unos apuntes, renunciando a una refutación a fondo.

Desde la perspectiva metodológica anotaré en primer término la dificultad, casi continua, de saber, si no es a fuerza de atención, cuándo habla el autor y cuándo sus invitados. A esto hay que añadir el esfuerzo adicional que supone la lectura de las 50 ó 60 páginas de cada capítulo, sin un respiro, sin una

indicación de progreso marcada tipográficamente, quiero decir, sin un subtítulo siquiera. Y si uno busca los criterios seguidos en la selección de los autores extractados, que antes llamé porteadores, pierde el tiempo. ¿Cómo es posible que al hablar, por ejemplo, del concepto cristiano de pecado, se cite sin más a Kierkegaard y sólo se aluda de soslayo dos veces —y una de ellas erróneamente, como veremos—, a Santo Tomás de Aquino? El precioso ensayo de Pieper sobre *El concepto de pecado*, que tan acertadas respuestas hubiera dado a las preguntas de fondo sobre la culpa planteadas en los dos primeros capítulos de *Filosofía de la culpabilidad*, no me explico cómo viene recogido en la bibliografía, puesto que ésta se limita a los autores extractados —y no a todos— y, por otra parte, *El concepto de pecado* está en los antípodas de *Filosofía de la culpabilidad*.

Desde el punto de vista filosófico me parece un error o al menos un notable defecto, del que se resiente el libro en cada página, el no haber recogido —críticamente, por supuesto—, el pensamiento de la filosofía perenne sobre la culpa. Porque un libro que trata monográficamente, aunque sea con intencionalidad jurídica, de “la filosofía de la culpabilidad”, no puede desentenderse, dándola por resuelta con dos citas de Nietzsche o del que sea, de la cuestión filosóficamente radical: si es o no posible la existencia del pecado sin revelación sobrenatural, es decir, si una falta o infracción

contra la naturaleza o los valores no es a la vez infracción de una norma puesta por Dios, en lo cual consiste la esencia del pecado. Pero demos esto de paso y no exijamos demasiado a un libro que no acaba de despegarse del sentimiento mórbido de la culpa, sin llegar jamás a esclarecer al lector qué es ésta o en qué consiste exactamente. Porque situarla en el arrepentimiento como un eficaz mecanismo de promoción —recreación personal de sí y por sí mismo, como le gusta repetir a Lacroix—, es dejar el problema sin resolver. Porque ¿en relación a qué o a quién siente el hombre la culpa, limpia y racional, sin difuminaciones mórbidas e irrefrenables? No en relación a sí mismo, pues sin trascender a otro u otros nadie se experimenta culpable, aunque se sienta limitado y llamado a superarse. Ese otro, en un primer tanteo rudimentario y provisorio, pudiera ser la comunidad concreta donde el hombre en cuestión viva, la infracción de cuyas normas de convivencia esté penalizada. Sin entrar en más averiguaciones, quede claro cómo la vivencia racional y limpia de la culpa reclama una cierta alteridad personal. Y como acaece con frecuencia vivir la responsabilidad de la culpa antes de o aunque no se exteriorice el acto ofensor o, si se exterioriza, aunque se desconozca en absoluto su autoría, este dato brinda la posibilidad —¿impone la necesidad?— de avizorar un Otro, testigo y juez de nuestra intimidad.

Desde el punto de vista jurí-

BIBLIOGRAFIA

dico hay que dejar constancia, antes que nada, de logros muy plausibles: crítica de la justicia penal entendida *exclusivamente* como restauradora del orden mediante la sanción, expiación y ejemplaridad; repudio de todo intento de juzgar *moralmente* al delincuente; insistencia en los aspectos resocializadores de la pena, etc. Pero quede también constancia de que, a mi juicio, el concepto fundamental, lo que Lacroix llama "nivel de la personalidad" y que pretende ser la aportación del libro, permanece fluido y escurridizo en la teoría y, me temo que más aún, en la práctica. Porque, dejando para ocasión más propicia otras razones, no se fundamenta en una concepción de la sociedad y del ordenamiento jurídico enraizados, siquiera sea formal e intencionalmente, en el ser de las cosas, en el sentido de justicia último e infalsificable de la humanidad, dicho de una vez, en la ley natural, inmutable y progresiva; sino en la tabla de valores imperantes —Lacroix dice que "mayoritariamente aceptados"— en una determinada sociedad. (Huelga recordar que las costumbres aceptadas de convivencia y los ordenamientos jurídicos injustos por contrarios a dicha ley, son factores potenciales criminógenos por imperativo de su radical y activo desorden). Así pues, si delictuoso y antisocial es todo acto que quebranta las normas establecidas para proteger dichos valores; si la pena tiene que apuntar en primer término a la reinserción del delincuente en esa escala de va-

lores *reinantes*; y si para su más adecuada imposición el juez tiene que conocer —exhaustivamente, a ser posible—, la personalidad del culpable ¿no aboca *necesariamente* esta teoría a una especie de coacción mental, lo matizada que se quiera, a una despersonalización, en suma, del reo en orden a facilitarle la aceptación, sin alternativa, de los valores *reinantes*, que por ser *reinantes* o mayoritarios no son, *ipso facto*, verdaderos? Uno se echa a temblar, sin poder ni querer poder reprimirlo, cuando lee en el libro que recensionamos, sin una simultánea enajodada refutación y nítida diferenciación con el sistema de la "culpabilidad a nivel de personalidad", que un sistema penal de orientación resocializadora con previo conocimiento de la idiosincrasia del delincuente se emplea *con éxito* en los países comunistas, donde el modelo de sociedad no permite la más mínima crítica o reserva al reeducando.

Desde el punto de vista religioso, los errores son de bulto y ponen de manifiesto un apreciable desconocimiento del tema. No pretendo hacer, insisto, una refutación, sino entresacar *algunos*, indicando a la vez la vereda que lleva a su corrección. Así pues, señalo como primero y a propósito para confundir, el facturar con la misma genérica etiqueta de "cristianismo" o de "cristianas" las afirmaciones hechas sobre la culpabilidad religiosa o pecado, como si en este punto no mediasen diferencias esenciales entre católicos y protestantes. Hay que

que leer, por tanto, esta temática con la precaución del que camina sobre tremedal. Como parece ser que el autor alude a la doctrina católica, desde ella se harán las precisiones siguientes.

Es totalmente quimérico y arbitrario afirmar que Santo Tomás y los escolásticos distinguían estas “dos clases de pecados. Aquel —cito literalmente para que el lector juzgue por sí mismo— que es olvido de Dios, que no lo rechaza, pero que lo descuida volviéndose hacia las cosas creadas sin tener en cuenta para nada a su creador. Lo llamaban *conversio ad creaturas*, y decían de él que era habitual entre los hombres, de no mucha gravedad y, por así decirlo, natural, dada su situación histórica. El verdadero pecado era el de orgullo: negar a Dios y hacer del hombre un dios. El rechazo del amor divino, su reconocimiento y libre negación, de una forma continuada y voluntaria, son los constitutivos de lo que llamaban *aversio a Deo*”: p. 52. No se refiere Santo Tomás con esta terminología a dos clases de pecados, sino a las dos caras —material y formal— de todo pecado actual grave o mortal, primer analogado del concepto pecado; cfr. *Summa theologiae*, 22, q. 20, a. 3; q. 34, a. 2; q. 162, a. 6.

Visto lo anterior, a nadie le extrañará encontrarse en este libro con una idea fraccionaria de pecado original, en la que se subraya *exclusivamente* el acto personal y libre de Adán y Eva, sin aludir siquiera —más bien negando (cfr. p. 52)—, a que

este pecado, en sentido verdadero —no sólo metonímico—, aunque misterioso, se trasmite juntamente con la naturaleza humana, “no por imitación, sino por propagación”, y “se halla como propio en cada uno”, según caracterizaciones del Concilio de Trento. Es cierto, como afirma Lacroix, que no se trata de un pecado “originario”, como si la naturaleza fuera mala de por sí o hubiera salido mala de las manos de Dios. Se trata de un acto histórico, pero que grabó sus consecuencias en la naturaleza humana: no quedó ésta pervertida, como afirman los protestantes, pero sí dañada en sus fuerzas naturales y privada de la santidad y justicia original, y así la transmitió Adán a sus descendientes. En este sentido, nacemos en pecado. En consecuencia, equivocadamente rompe Lacroix una lanza en pro de la ortodoxia de Rousseau, pues cuando éste afirma que el hombre “es bueno por naturaleza, tal como sale de las manos de Dios”, no se refiere al primer hombre, sino a cualquier “Emilio”, antes de ser influenciado —maliciado— por la sociedad.

Con no mejor fortuna vuelve Lacroix a insistir, ya en la *Conclusión*, sobre el pecado original, haciendo suyas las pretensiones de Paul Guilluy. Confiando quizás en las intenciones de ortodoxia afirmadas por éste, no ha sospechado siquiera el ovillo de dificultades que habría que desenredar para que tal interpretación concordase con la definición dogmática tridentina. Para un primer contacto

BIBLIOGRAFIA

con el tema remito a Cándido Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios. Comentario teológico*. BAC., Madrid, 1968, pp. 134-150.

La fe no proviene del deseo de encontrarse uno plenamente a sí mismo y de encontrarse con el otro y con el Otro, como se da a entender en la p. 175. La fe divina es, en esencia, el asentimiento confiado a Dios *revelador*. Pero renuncio a tocar éste y otros temas que no estén inmediatamente relacionados con el pecado.

En relación con el perdón de los pecados y de la confesión, prescindiendo de errores secundarios, son insostenibles las siguientes aseveraciones: "La culpabilidad religiosa (...) posee el extraordinario poder de negarse, o, más bien, de destruirse, en el mismo momento en que se la reconoce": p. 174. El cristiano "es consciente de que la acusación misma borra los pecados": p. 177. "La contrición es un acto y, cuando se formula con palabras, afirma que aquel a quien se acusa le concede *ipso facto*, por la confesión misma, 'el perdón, la absolución y la remisión' de todos los pecados. El error común consiste en confundir esta 'remisión del pecado' con la remisión penal, la gracia y la remisión de la pena": pp. 177-78. "En la perspectiva evangélica (...) la confesión es el acto de dos seres —el hombre y Dios— que declara el uno al otro, dándose plenamente el uno al otro. Comprender la confesión es compdender que constituye la misma cosa con la comunión": p. 178. Etc. Recuérdese

que quien perdona los pecados es Dios, no el hombre a sí mismo, sólo Dios, mediante los sacramentos del bautismo y de la penitencia. Si la contrición perfecta, es decir, la que está perfeccionada por la caridad, perdona los pecados, esto se entiende provisoriamente, a saber, en dependencia esencial de dichos sacramentos, cuyo voto o deseo necesariamente incluye. Recuérdese también que no es confesión cualquier manifestación de los pecados; tiene que tener carácter de autoacusación a un legítimo confesor, nacida de verdadero arrepentimiento y proyectada al futuro con sincero propósito de la enmienda. En resumen, que son falsas todas estas afirmaciones y el sustrato de donde brotan.

La frase que a continuación cito textualmente y con la cual concluyo, puede calificar en bloque este libro, al menos en el aspecto religioso. El lector quizá hubiera preferido leerla al comienzo de la recensión pues es definitoria, y ahorra tiempo. La frase es ésta: "En el cristianismo, es la misma la actitud con la que uno ora a sí mismo, ora al prójimo y ora a Dios": p. 190.

ILDEFONSO ADEVA

MURPHY, Richard T., *Hume and Husserl. Towards radical subjectivism*, ed. Martinus Nijhoff, The Hague, Boston, London, 1980, 148 págs.

El presente estudio de Richard T. Murphy, "associate

professor” de filosofía en el Boston College, es el último y uno de los más decisivos frutos del esfuerzo comparativo de las filosofías husserliana y humeana.

Consta de introducción, cuatro capítulos y una breve, aunque valiosa, conclusión final.

En la introducción el autor pone de manifiesto el carácter teleológico que para Husserl posee la Historia de la Filosofía. La fenomenología sería, en este sentido, la culminación del esfuerzo especulativo de los pasados siglos y, paralelamente, la solución a la crisis de la ciencia y la humanidad europeas.

El giro cartesiano hacia el “cogito” supone para el filósofo alemán el arranque decisivo del progreso del pensamiento occidental hacia una filosofía como rigurosa ciencia. De aquí que su interés se centre básicamente en la época moderna. Consecuentemente, los esfuerzos comparativos han ido dirigidos, sobre todo, a esclarecer las relaciones entre los más significativos filósofos modernos y Husserl. “Mucho se ha escrito, dice el autor, sobre las relaciones entre Husserl, por un lado, y Descartes, Kant y los neokantianos, por otro. Sin embargo, sus conexiones con Locke, Berkeley y Hume no han sido examinadas tan escrupulosamente, a pesar de las frecuentes alusiones de Husserl a los empiristas británicos” (p. 1).

El estudio de los vínculos entre Hume y Husserl, afirma el autor, ha seguido una curiosa trayectoria. Se han puesto de manifiesto, acertada y correctamente, las críticas que, de for-

ma tan decidida como infatigable, Husserl dirigió al planteamiento puramente empirista del conocimiento sostenido por el filósofo edimburgués. Semejante tratamiento deriva de una inadmisibles naturalización de la conciencia, y conduce necesariamente al solipsismo y al escepticismo. Sin embargo, continúa Richard T. Murphy, la favorable actitud de Husserl hacia algunos temas decisivos de la filosofía del escocés no ha sido explorada en profundidad. Más aún, después de realizar el giro genético (“genetic turn”), central para su idealismo, Husserl acentuó con mayor intensidad si cabe su afinidad con la filosofía de Hume. Para justificar estas afirmaciones, el autor hace un largo e interesante recorrido histórico por algunas de las obras centrales de Husserl, cuyos textos confirman sin género alguno de ambigüedad la afinidad indicada. En este sentido, la tesis nuclear de la obra que reseñamos consiste en poner de manifiesto que “conforme la fenomenología de Husserl adoptaba un sesgo más genético y subjetivista, el filósofo alemán iba tomando progresivamente conciencia de su afinidad con Hume” (p. 5).

En el primer capítulo —“Scepticism and genetic phenomenology”—, el autor sienta la siguiente tesis: “Husserl y Hume comparten la convicción de que hasta el presente la filosofía ha fracasado en su empeño por encontrar una fundamentación segura de la ciencia y, en general, de toda experiencia humana” (p. 10). Para remediar semejan-

te insuficiencia, Hume vuelve su mirada hacia la subjetividad, y adopta un solipsismo radical como punto de partida de sus reflexiones. Para justificar esta afirmación, el autor pasa revista a la conocida teoría humeana de las impresiones e ideas.

Por su parte, "la reflexión fenomenológica de Husserl no es menos solipsista en su punto de partida que la reflexión psicológica humeana" (p. 12). A la luz de este indudable parentesco, adquiere todo su sentido la afirmación husserliana según la cual el "*Treatise*" humeano vendría a ser el primer bosquejo de una fenomenología pura.

El solipsismo adoptado en el inicio de sus reflexiones acarreará similares consecuencias en Hume y Husserl. El primero llegará a postular que la existencia del mundo exterior no rebasa jamás el estatuto cognoscitivo de la creencia; el segundo, aún convencido de que su método eidético lograba proporcionar evidencia racional al mundo fenoménico, sigue, sin embargo, a Hume en su negativa a aceptar ingenuamente la existencia de un mundo exterior independiente.

La actitud humeana conduce al escepticismo, tanto en el tema de la existencia del mundo exterior, como en otros no menos decisivos de su filosofía. Y, "aunque la fenomenología genética persiga superar el contradictorio escepticismo humeano por medio de un subjetivismo aún más radical" (p. 17), Husserl no deja de reconocer que en el comienzo de toda teoría del conocimiento el escepticis-

mo es absolutamente esencial. Gracias a semejante actitud, el filósofo se ve obligado a ceñirse a lo fenomenológicamente dado.

El segundo capítulo, "The a priori and evidence", comienza por el análisis de la interpretación husserliana del concepto humeano de "a priori". Para ello, se examina brevemente la concepción kantiana del "a priori", y se deja constancia del juicio que a Husserl le merece: "la teoría kantiana de los juicios sintéticos a priori debe ser rechazada, y la de los analíticos a priori debe someterse a modificaciones y correcciones fundamentales" (p. 30).

La decisiva distinción humeana entre las "matters of fact" y las "relations of ideas" contiene, como acertadamente observa Richard T. Murphy, el núcleo fundamental de la doctrina que sobre la noción de "a priori" sostuvo el filósofo escocés. Por eso, tras descalificar el "a priori" kantiano, Husserl pasa a examinar escrupulosamente la referida distinción. Su conclusión le proporciona plena satisfacción, pues, como él mismo, Hume establece una equivalencia inequívoca entre las nociones de "a priori" y evidencia. Quizás convenga expresar esta decisiva apreciación husserliana de una doctrina central del escocés con las precisas y exactas palabras de Richard T. Murphy: "Resulta claro que, en contraste con las creencias enraizadas en la experiencia pasada de las "matters of fact", la "comparison of ideas" humeana es razonamiento en el sentido más propio. Este razonamiento o

comparación no se basa en la experiencia; es, más bien, a priori, puesto que se apoya en lo puramente inmanente, a saber, en las relaciones intuitivamente alcanzadas que las ideas mantienen entre sí. De este modo, Hume ha igualado a priori con evidencia, y esta última, por su parte, con lo que es puramente inmanente y, por ello, intuitivamente dado" (p. 32). En resumen, la interpretación husserliana del concepto humeano de "a priori" hace equivalente esta noción con la de dación inmediata y, por tanto, con la de evidencia.

Este capítulo termina con una exposición, ajustada y precisa, de la doctrina husserliana sobre el "a priori" material y formal que, a juicio de Richard T. Murphy, constituye el objeto de la ontología completa (*vollen Ontologie*) del filósofo alemán. Pues bien, y esta es a nuestra juicio la conclusión más importante del presente capítulo, "al identificar esta ontología con la fenomenología trascendental, Husserl afirma que el pensamiento de Hume fue su auténtico, aunque imperfecto, precursor" (35).

Una vez establecido que, tanto para Hume como para Husserl, la evidencia está basada en lo puramente inmanente y, por tanto, en lo intuitivamente dado, el capítulo tercero —"From static to genetic analysis"—aborda el tema del carácter constitutivo de la intuición. En Hume, "las relaciones son evidentes en la medida en que son objetos de una dación intuitiva. En este sentido, puede decirse

que las relaciones se constituyen, por medio de la asociación, en la dación evidencial" (p. 60). Por tanto, "la intuición es constitutiva" (*ibid.*). En Husserl, "las objetividades intencionales son evidentes en la medida en que se constituyen en una dación adecuada" (*ibid.*). Por eso, de forma semejante a lo que ocurría en Hume, la intuición es constitutiva.

Después de indicar este sugerente paralelismo, el autor se detiene en el estudio del análisis constitucional husserliano. La conclusión más importante al respecto consiste en dejar constancia de que, mientras en su primera época, el análisis constitucional husserliano es estático o estructural, cuya tarea consiste en "describir eidéticamente los diversos tipos de correlaciones noético-noemáticas" (p. 61), en la segunda, las investigaciones constitucionales husserlianas se desplazan desde el análisis estático al genético. Según Richard T. Murphy, Husserl debió acometer semejante análisis para afrontar el problema que, antes que ningún otro, planteara Hume: ¿cómo puede la subjetividad reducida fenomenológicamente alcanzar objetividades transcendentales?

La siguiente sección del capítulo tercero expone cuidadosamente "la crítica husserliana a la teoría humeana de la abstracción, con objeto de mostrar que, al llevar a cabo semejante crítica, Husserl vino a reconocer la necesidad de un análisis genético en el que la asociación desempeña un papel predominante" (p. 62). Para ello, el au-

tor observa, en primer lugar, que como Hume, Husserl vio la función necesaria de la asociación en la argumentación científica; posteriormente, desarrolla de forma que nos parece acertada la crítica en cuestión. "El error fundamental de la teoría berkeleyana y humeana de la abstracción, concluye Richard T. Murphy, tras seguir de cerca la crítica husserliana de semejante teoría, consiste en no diferenciar, los actos que se refieren a individuos de los que se refieren a ideas universales o especies. La teoría es nominalista precisamente porque intenta transformar lo que es universal en el objeto y en el acto del pensamiento en individual" (p. 65). Sin embargo, a pesar de criticarlo agudamente, Husserl reconoce que a Hume le corresponde la gloria de haber mostrado el camino hacia una teoría psicológica de la abstracción, pues el filósofo escocés plantea dos cuestiones que exigen una respuesta genética. La primera de ellas se puede formular así: "¿cómo adquiere la idea individual su función representativa? Y la segunda del modo siguiente: ¿cómo pueden los círculos de objetos similares mantener su estable coherencia y no confundirse mutuamente en nuestro pensamiento? Según Husserl, Hume fracasó al responder esta cuestión, porque carecía de una teoría intencional del significado. Pese a ello, el intento humeano contiene, a juicio del filósofo alemán, valiosas secuencias de pensamiento que sería injusto pasar por alto.

Termina el capítulo tercero, a nuestro juicio el más elaborado y decisivo para el intento comparativo anunciado en la introducción, con una exposición de la crítica husserliana a la *distinctio rationis* humeana, y con una descripción del giro husserliano desde el análisis estático al genético e intencional.

El giro en cuestión se produce, según palabras del autor, "cuando Husserl descubre la decisiva importancia de la temporalidad inmanente de la conciencia" (p. 83). La descripción minuciosa de la sustitución husserliana del análisis estático por el genético proporciona al autor la oportunidad para establecer una comparación, interesante pero forzada en ocasiones, entre algunas importantes nociones filosóficas de Hume y Husserl.

En primer lugar, se pasa revista a la teoría de la asociación. Para ello, se exponen las de ambos autores, y se concluye expresando la estrecha relación que mantienen entre sí: "a pesar de su carácter empirista, la teoría humeana de la asociación es similar a la de Husserl, quien insiste en que 'el entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos, y que incluso la ley de causa y efecto, examinada estrictamente, se resuelve en una asociación habitual de ideas'. En otras palabras, Hume viene a decir que la asociación no envuelve lo que Husserl llamaría constitución activa; es decir, una síntesis efectuada por los actos categoriales del entendimiento" (p. 74).

La "belief" humeana, segunda noción sobre la que se centra el interés comparativo, no es, en cambio, compartida por el filósofo alemán, pues, incluso en su sentido más amplio, el acto del juicio incluye alguna actividad del sujeto ("ego-activity") y, por tanto, no debe confundirse con la noción de creencia pasiva que Hume y el positivismo asumen como un dato de conciencia. En consecuencia, concluye Richard T. Murphy, "Husserl rechaza el concepto empírico-psicologista de creencia pasiva como un dato o sentimiento sensible" (p. 76).

El tercer tema objeto de comparación es la teoría de los datos sensibles. En un primer momento, el autor descubre una marcada semejanza entre las que sostienen, sobre ese asunto, el filósofo inglés y el alemán. Después, Husserl abandonará la doctrina de los datos sensibles, aunque "sigue viendo en la filosofía asociacionista de Hume el anuncio de un auténtico análisis genético-intencional" (p. 77).

Por último, se pretende encontrar un estrecho parentesco entre las concepciones humeana y husserliana del "yo". En Hume, como es sabido, al carecer la idea de "yo" de la ineludible impresión correspondiente, queda privada de toda legitimidad y reducida, como es habitual en el filósofo escocés, a una magna ficción de la naturaleza humana. Pues bien, de manera semejante, al menos en las Investigaciones Lógicas, "el yo para Husserl se constituye por medio de la asociación de diferentes

datos o contenidos sensibles" (p. 81).

El cuarto y último capítulo, "Time and subjectivity", es el menos interesante para el propósito comparativo anunciado al principio. En él se persigue una clarificación constitucional de la conciencia del tiempo inmanente. Desde un punto de vista noemático, la constitución de un tiempo inmanente y, a la vez, fenomenal, en el que tiene lugar la duración y alteración de los objetos intencionales, es descrita eidéticamente.

La constitución de las vivencias, como fases temporales del flujo de la conciencia, debe ser, igualmente, explicada desde un punto de vista noético. En resumen, puede decirse que en este nivel hallamos un flujo temporal constituido, que es, a la vez, noemático y noético. Este flujo es constituido, por su parte, en el flujo constitutivo original de la conciencia absoluta.

En la conclusión, "Problematic subjectivism", Richard T. Murphy establece que, al negarse a abandonar el subjetivismo radical, en cuyo corazón se aloja un enigma insoluble, Hume tuvo que renunciar a su anhelo declarado: lograr un sistema completo de las ciencias asentado sobre una base nueva y esperanzadora, a saber, la ciencia de la naturaleza humana. El abandono de semejante ideal autoriza al filósofo a mantener aquellas certitudes prácticas, que, aunque injustificables racionalmente, sean indispensables para conducirse en la vida cotidiana.

Por su parte, la filosofía

BIBLIOGRAFIA

husserliana no alcanza a producir el total y definitivo esclarecimiento racional del flujo original de la conciencia absoluta. Semejante carácter enigmático de la reducción fenomenológica ha inducido a algunos seguidores de Husserl (a Merleau-Ponty, por ejemplo) a abandonar su subjetivismo radical, y, a otros, a progresar continuamente en la tarea interminable de clarificar el flujo primario de la conciencia del tiempo inmanente.

Aunque evidentemente elaborado y sugerente, nos parece que Richard T. Murphy ha llevado demasiado lejos su afán comparativo. Hay una interpretación de Hume forzada en ocasiones, excesivamente "fenomenológica", que, posteriormente, aspira a establecer con mayor facilidad conexiones y relaciones entre las filosofías de los dos autores. Si, de antemano, introducimos categorías husserlianas en la filosofía de Hume, no será difícil después encontrar lazos de unión entre sus respectivos pensamientos. Pero, a pesar de este deseo desmesurado por encontrar relaciones, creemos que el estudio que reseñamos es de una importancia decisiva, pues, junto a su indudable elaboración y altura especulativa, acomete un tema apenas explorado.

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS

ORTEGA Y GASSET, José: *Origen y epílogo de la filosofía*, Espasa Calpe, Colección Austral, 1980, 139 págs.

En este libro aborda Ortega dos temas capitales de su filosofía: la permanencia del pasado en el presente histórico y la verdad como perspectiva.

En la "Nota Preliminar", Paulino Garagorri advierte que la obra fue anunciada por Ortega allá por el 1946; pero a la muerte del filósofo, ocurrida en 1955, todavía no estaba editada.

Por lo que hace a la pervivencia del pasado en el presente, repite aquí Ortega sus tesis capitales defendidas en *Historia como sistema* y en el "Prólogo" a la *Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier. Los pensamientos, dice el filósofo, pueden estar ligados entre sí de dos modos: por implicación y por complicación. En el primer caso, un pensamiento aparece como explicitación de otro primero. En el segundo caso, un pensamiento requiere otros ajenos para que el hombre pueda seguir pensando. Allí tenemos una serie analítica; aquí, una sintética o, como gusta llamar Ortega, dialéctica (sin que este término tenga connotación sistemática con Hegel o Marx). Pues bien, Ortega se propone pensar el pasado filosófico desde el ángulo del pensar sintético, de la serie dialéctica.

Primeramente el pasado filosófico se presenta como un conjunto de errores; cada nueva filosofía comienza por denunciar el error de la precedente. La Historia de la Filosofía siembra el tiempo de cadáveres, del mundo muerto de los errores.

En segundo lugar, cada nueva filosofía es un esfuerzo por eliminar los errores anteriores, los

BIBLIOGRAFIA

cuales se convierten en involuntarios instrumentos de la verdad. "En el primer aspecto, el error era una magnitud puramente negativa, pero, en este segundo, los errores como tales errores adquieren un cariz positivo". Los errores se convierten en auxiliares de la verdad.

En tercer lugar, los errores pasados son no errores absolutos, sino verdades insuficientes; y lo son porque los filósofos que las sustentaron se pararon en la serie dialéctica de sus pensamientos antes de tiempo: el error consiste en detenerse. El filósofo siguiente acoge aquella verdad y la completa. Las ideas mueren no por aniquilación o "refutación", sino por superación. Los antiguos errores son partes de la razón. El filósofo anterior hizo una "experiencia de pensamiento" justo para que no la vuelva a hacer el siguiente. El pasado filósofo es así "la ingente melodía de experiencias intelectuales por las que el hombre ha ido pasando".

Por fin, en cuarto lugar, las experiencias hechas no quedan a nuestra espalda, "sino que nuestra filosofía actual es, en gran parte, la reviscencia en el hoy de todo ayer filosófico". El pasado filosófico no es una línea tendida horizontalmente; es una línea vertical, porque ese pasado sigue actuando, gravitando en el presente que somos. Nuestra filosofía "estatal cual es porque se halla montada sobre los hombros de las anteriores".

Y lo que acontece en el pasado filosófico, acontece con todo pretérito humano. El pasado nos sigue pasando a nosotros. El

hombre está hecho de pasado (historicismo).

Esta tesis, unida a la que sólo captamos las perspectivas que tienden hacia nosotros las cosas cuando sobre ellas proyectamos nuestra mirada intelectual, cierra este punto de reflexión, obligándonos a un incesante logro de puntos de contacto, de "contextos", en virtud de los cuales se aclaran las cosas, pero no quedan definitivamente "explicadas" (perspectivismo).

El libro que comentamos tiene capítulos muy enjundiosos, como el primero y el segundo, los cuales merecen por sí solos el honor de la publicación. Menos elaborado está el resto del libro, debido sin duda al carácter de inédito que tiene.

JUAN CRUZ CRUZ

PIEPER, Joseph, *El concepto de pecado*. Versión de Raúl Gabás Pallás. Herder. Barcelona, 1979, 119 pp., 8,5×15 cms. (Original: *Ueber den Begriff der Sünde*, Kösel-Verlag, Munich, 1977).

Es éste uno de esos libros que honran la editorial que los publica y la colección que los incluye. Lo leerán con gusto los especialistas y con inmenso provecho y no menor deleite los lectores cultos interesados por temas filosóficos y humanísticos.

Es breve. Atractivo y pródigamente sugerente. De corte ensayista, casi coloquial. Pero

BIBLIOGRAFIA

ambicioso en los planteamientos y lanzado a la búsqueda de últimas respuestas. Ocho capítulos lo componen. Quizá fuera bueno compararlo con una escalada a la cumbre conceptual del pecado en ocho jornadas, en las que Pieper, experto guía y consumado maestro, sabe combinar el esfuerzo discursivo con la cita literaria, el risco y la sima con el rellano y la pradera. Y la ascensión se hace fácil, casi emocionante, porque un cierto "suspense" redaccional empuja al desenlace: cada capítulo se cierra abierto al posterior. Añádase a esto que el método seguido tiene la complicada sencillez de lo sabio: razonar desde lo inmediato y conocido; descubrir el trasfondo metafísico que anida en el lenguaje usual y cotidiano, en la experiencia personal infalseable, etc.

Del esmero que el autor ha derrochado en la confección de esta obra levantan acta las cinco redacciones que de ella hizo: en 1953, en 1962, en 1967, y por cuarta y quinta vez en 1976.

* * *

No tienen título las supuestas jornadas; sólo un resumen de contenidos en el índice. Las resumiré, pues, y las titularé por mi cuenta y riesgo, en la esperanza de que el simple enunciado del título indique, además del argumento en quintaesencia el proceso ascendente de la exposición.

En la primera jornada (pp. 9-22) —que bien podría denominarse *Toma de posiciones*—

Pieper se niega a aceptar la exclusión de algo real de la temática filosófica. Se encara, por tanto, con Nicolai Hartmann, Heidegger, Nietzsche y otros que consideran el pecado totalmente fuera del ángulo de visión de la filosofía a causa de su carácter teológico: ofensa a Dios. Piensa que el filósofo debe estar abierto a la realidad total. Y que, como la teología o verdad creída hace perceptibles dimensiones de la realidad una del mundo, de otro modo inaprehensibles, cabe aceptar esa información como posibilidad o sospecha radical y someterla a reflexión en campo y con métodos estrictamente filosóficos. Una tal sospecha es el origen y núcleo de este librito. Helo aquí: "El hombre, en tanto se hace culpable 'ante el foro de la propia conciencia y de los valores' (Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlín, 1949³, p. 817), infringe a la vez una norma puesta por Dios, en lo cual consiste la esencia del 'pecado' según la información diáfana de la tradición humana": p. 22.

La segunda jornada (p. 23-42) es y podría titularse *Definición descriptiva del pecado o Notas elementales del pecado*. Pieper hace patente la realidad pecado poniéndola en contraste con el contenido originario y premoral del verbo griego "hamartanein" (fallar el blanco), y analizando el famoso axioma "artifex non culpatur", en cuyo análisis esclarece de paso y luminosamente la ética de las artes y de la técnica. Y sintetiza en estos puntos su encantadora exposición: a) el pecado es acción an-

tes que estado; b) y antes que el fallo del blanco o la pérdida del fin es la infracción de una norma de conducta cuya razón de ser y entrañal orientación es conseguir dicho fin; c) el fin, en cuya pérdida consiste el pecado, no es establecido por el hombre como ocurre en las artes y en la técnica, sino dado de antemano, sin previa consulta, e interior: el hombre gravita hacia él; d) como dicho fin afecta a la totalidad de la existencia humana, su pérdida vulnera necesariamente el núcleo de dicha existencia, siendo el pecado, por tanto, lo único que hace al hombre malo simplemente: malo en cuanto hombre; y e) el pecado es un acto que se halla por completo en nuestro poder: plenamente voluntario.

Caracterizaciones inauténticas del pecado podría titularse la tercera jornada (pp. 43-57). El traductor escribe "inauténticas" en bastardilla, percibiendo sin duda la ineptitud del término castellano para significar que son reales, pero no últimas y definitivas, sino provisorias y penúltimas. Se trata en concreto de la triple consideración del pecado como acto desordenado, contrario a la naturaleza y contrario también a la razón, a ese saber concienical que es para el hombre, en boca de Aristóteles, algo divino. Finísimas observaciones ha desgranado Pieper a lo largo de esta excursión. Destaco sólo la siguiente: El pecado es siempre un acto "contra la naturaleza", es decir, contra su inclinación radical —más profunda que el plano empírico-sicológico— impresa

por la creación e indestructible por el hombre. Por tanto éste jamás puede pecar con la fuerza íntegra de su voluntad, sin cierta resistencia interna. Sólo haciendo el bien está totalmente de acuerdo consigo mismo. El mal y el bien manan de las raíces de su ser; no son algo preceptivamente añadido. Se vislumbra, por ende, que una falta formal contra la naturaleza sea a la vez infracción de una norma suprahumana y, en consecuencia, culpa ante Dios, *el creador*.

Justificación del método. A mitad de escalada Pieper dedica la cuarta jornada (pp. 58-66) a justificar su estrategia. Es consciente de que las características anteriores, aunque no plenamente adecuadas, son reales y dan un presentimiento de lo esencial, puesto que en sus últimas consecuencias el orden, por ejemplo, connota el fin último que es Dios, y la contradicción a la naturaleza "fit iniuria creatori". Sabe y demuestra que es históricamente insostenible la tesis de que el pecado como tal —ofensa a Dios— es concepto ajeno al paganismo y al hombre natural. Esto no obstante, se ha extendido tanto en las notas provisorias, porque "queríamos precisamente —dice— que quedara en claro cómo el carácter de contradicción a Dios no procede, por así decir, 'desde fuera', no viene puramente de la teología. Más bien, la infracción contra Dios está contenida como dimensión fundamental en las tres caracterizaciones que resultan más plausibles para el pensamiento usual

BIBLIOGRAFIA

(...). Brevemente, la tesis de que el 'hombre natural' no sabe nada del pecado, más allá de su inexactitud y refutabilidad histórico-fácticas, antropológicamente hablando se demuestra como algo tan improbable que de antemano no merece ningún asentimiento": p. 63.

La jornada príncipe es la quinta (pp. 67-78), titulable *Caracterizaciones auténticas del pecado*. Dentro de la profunda oscuridad del tema Pieper expone con lucidez y con referencias constantes a la experiencia la definición aquiniana: "ratio peccati consistit in voluntaria aversione a Deo". No, "in conversione ad creaturas" —error maniqueísta—, porque todo lo creado es ontológicamente bueno, incluso la acción pecadora, la "conversio", en lo que tiene de ser, en su radical proceder de la voluntad. A la "conversio" empuja la "cupiditas"; y la "superbia", dando el matiz esencial a todo pecado, a la "aversio". ¿Y cómo puede el hombre querer la aversión de Dios? Según Pieper, bajo la máscara de la libertad, es decir, enfrentándose a su condición creatural y eligiendo ante esta alternativa: "o bien autorrealización como entrega a Dios, es decir, con reconocimiento del propio carácter creado; o bien 'absoluto' amor propio y el intento de una autorrealización sobre la base de la negación o ignorancia del hecho de ser criatura. Esta es la decisión fundamental en todas las decisiones concretas, por encima de ellas y con anterioridad a ellas": p. 77.

El pecado mortal sería el título y es el contenido de la sexta jornada (pp. 79-87) en esta ascensión a la cumbre conceptual del pecado. Mortal y venial no se distinguen entre sí como especies de un mismo género, sino como lo perfecto de lo imperfecto. Y lo perfecto en este caso, pecado en sentido pleno y cabal, es sólo el mortal; que es, por eso, de suyo, —por disposición interna del que se aferra al pecado—, incurable e imperdonable. Intenta Pieper esclarecer esta tremenda dimensión "mortal" del pecado con la analogía del error en los principios y de las injusticias emanadas de legislaciones injustas, que son incorregibles desde dentro. Y también, con las rupturas de la amistad y del matrimonio, en las que las partes quedan definitivamente separadas, sin capacidad de restablecimiento, cada una muerta para la otra. Por otra parte explica el pecado venial más por la imperfección del acto humano que por la parvedad de la materia, debido a que el hombre actúa sin pleno dominio de sí mismo, sin responsabilizarse en el centro personal de su ser. En ese centro acaece el pecado mortal y Santo Tomás lo subraya llamativamente afirmando que afecta a lo "eterno" del hombre; por eso se consume en el reducto más íntimo y callado de su responsabilidad, sin más testigos que Dios: "Dios y el propio 'corazón' saben del pecado"; p. 86. Y por fin Pieper opta por la división entre pecados leves, graves (aquellos cuya materia es grave, pero cometidos en el

BIBLIOGRAFIA

hervor de la pasión, sin clara conciencia de autodominio), y mortales.

El pecado, disparate antropológico sería un buen título para la séptima jornada (pp. 88-98) que pretende responder a la angustiosa pregunta ¿cómo es posible que el hombre peque, que cometa en serio tal monstruosidad? No son respuesta válida ni la ignorancia, ni un originario principio malo, ni un pecado original trastornador de la realidad y transmisor de una herencia de culpa y castigo, ni la libertad humana, pues “el querer el mal no es libertad ni parte de la libertad”, aunque sea un signo. Pieper recoge de la doctrina tradicional una respuesta que califica de “desazonadora y que a la vez induce a confusión”: la posibilidad de pecar promana de la condición de creatura, porque la voluntad creadora no es norma absoluta de su querer y porque, además, procede de la nada. Advierte Pieper que no es ésta una respuesta aquietante, pero que se ha llegado “hasta el límite del misterio en sentido estricto, el cual ya no puede seguir esclareciéndose, sino que, o bien se respeta y venera, o bien se niega y rechaza”: p. 98.

Pecado habitual, castigo eterno y perdón titularía yo la última jornada. (pp. 99-115). En ella se explica magistralmente en qué consiste la “macula” dejada por el acto de pecado y el reato de pena eterna. Va éste implícito en la intención de eternidad o definitividad que conlleva el pecado mortal: “lo definitivo del castigo es sólo la

respuesta a lo decisivo de la decisión”: p. 107. Por otra parte, la esencia del castigo —la separación definitiva de Bien infinito—, no es otra cosa que el pecado mortal: el cerrojo en el infierno está echado por dentro. Y llegados a la cúspide del tema, Pieper hace correr una brisa refrescante introduciendo la cuestión del perdón. Es éste posible, porque, aunque las decisiones humanas pueden ser definitivas, no lo son de por sí como en los espíritus puros, y cabe el arrepentimiento. En todo caso el perdón requiere, por parte del pecador, estas condiciones: conocimiento, reconocimiento y rechazo de la propia culpa, amén de su confesión ante alguien. Y, siendo el pecado una ofensa personal, se barrunta la necesidad de alguna intervención por parte de Dios. Y aunque el filósofo no puede pasar al terreno de la teología, encuentra muy razonable el “ego te absolvo” sacramental.

* * *

Finalizada la descripción del libro, es preciso destacar, junto a la claridad de las ideas, su cautivante exposición.

A mi juicio este ensayo es un modelo de lo que es filosofar a la luz de la fe, sin ceder un ápice ni en el método ni en el campo estrictamente racional; es decir, racionando, filosofando a niveles más profundos de los que se hubiera arriesgado a bucear la sola razón, si no hubiera tenido en cuenta la información de la fe.

Contribuye no poco a la fia-

bilidad de este libro el recurso continuo a pensadores precristianos e incluso afanosamente ateos como Sartre y Nietzsche, porque se pone de relieve —también por contraste— la coherencia básica, a veces sorprendente, entre el pensamiento puramente natural y el de inspiración cristiana, al menos en este asunto.

Entre las sombras que resaltan las luces de este libro, sorprende no leer ni siquiera una alusión a la famosa polémica sobre el pecado filosófico, como si el tema no tuviera raíces anteriores a Nietzsche, Heidegger, Hartmann y similares.

No puedo, aunque quisiera, ocultar mi desacuerdo con Pieper a propósito de la división ternaria en pecado venial, grave y mortal, tanto porque no encuentra apoyatura en la tradición doctrinal, a la que justamente tanto apela, como porque desde el punto de vista estrictamente filosófico aparece insostenible. Sin entrar en una refutación a fondo, esbozaré estas razones apuntadas.

La doctrina tradicional, dando criterios al hombre para su examen de conciencia, ha considerado el pecado mortal como un acto humano perfecto malo, y lo ha expresado exigiendo como requisitos y signos de tal perfección y malicia los tres siguientes: advertencia *plena*, consentimiento *pleno* y materia *grave*. Según esta enseñanza, cualquier disminución en cualquiera de los tres componentes degrada la perfección del acto y en consecuencia la “mortalidad” de su malicia. No hay sitio

para ese pecado mestizo, llamado “grave”, mezcla de mortal y venial.

La gravedad de la materia, supuesta la advertencia plena, desempeña, además de su oficio específico en el producirse del pecado, otro que podría llamarse inductivo e indicativo de la plenitud del consentimiento —que es, de los tres, el elemento formal—, es decir, da una primera presunción de tal plenitud ¿Por qué y cómo? Porque el hombre no se enfrenta con idéntica responsabilidad ante todas las cosas, ante una broma hiriente, por ejemplo, y ante un asesinato. Ante lo liviano fácilmente se sitúa con frivolidad, desatención y automatismo, con irresponsabilidad en suma, descomprometido. Ante lo gravemente malo, sin embargo, son *con frecuencia* tales las repugnancias instintivas y tan fuertes las resistencias morales que hay que supe- rar para cometerlo, —es cierto que a veces la tentación encuentra incondicionales complicidades interiores—, que el hombre se ve precisado a tomar una decisión *plenamente* consentida y arriesgada, empeñando hasta el último céntimo de su responsabilidad: el que asesina se lo piensa dos veces...

Se concluye con lógica y razón que un acto realizado sobre materia *grave*, con advertencia *plena* a dicha gravedad y con pleno consentimiento reúne las condiciones necesarias para poderse predicar de él que es humanamente perfecto; que su autor se ha comprometido en él personalmente, entregándose con armas y bagaje; que tal ac-

BIBLIOGRAFIA

to es pecado mortal: "voluntaria aversio a Deo"; y que, en fin, un pecado de tales características no es fácil de cometer a causa de la inclinación radical de la naturaleza (no digamos de la gracia) hacia el bien (cf. Santo Tomás, *De veritate*, 27, a.1, ad 9).

¿Acontece de hecho la mencionada radicalidad en todos y cada uno de los actos que se presentan a la conciencia del sujeto como cometidos con tales condiciones? La doctrina común tradicional ha afirmado siempre que dichos criterios, en su aplicación concreta, a causa de la deficiente autocompreensión del hombre, no arrojan *de modo automático* evidencia absoluta de la perfección del acto y de su consecuente compromiso personal, sino sólo certeza moral, aunque suficiente para obrar con rectitud. Y si el propio individuo encuentra a menudo cerradas las puertas a la evidencia de su culpa, qué decir de los demás. *De internis non iudicat neque Ecclesia*. En suma, que el verdadero e inapelable juez es sólo Dios.

Esta es en síntesis la herencia común doctrinal sobre la división teológica de los pecados y sobre los criterios para su discernimiento prudencial. La reciente división tripartita está motivada por reducir la obligación de la confesión sacramental a solos los pecados "mortales", esto es, aquellos que por la gravedad de su materia y, sobre todo, por la lucidez y libre voluntariedad con que se cometen, entrañan un rechazo expreso y reflejo de Dios en cuanto tal.

Dejando de lado esta cuestión, ajena a la filosofía, a ésta corresponde, sin embargo, —y con esto inicio la segunda razón arriba apuntada—, interrogarse si es posible un pecado mestizo, cruce de mortal y venial; dicho de otro modo, ¿ese llamado pecado "grave" rompe la relación con Dios o no; es o no "aversio a Deo"? Si la respuesta es afirmativa, es pecado mortal sin más. Si es negativa, es venial, más o menos venial, pero venial a fin de cuentas. Porque la distinción entre venial y mortal no es de grado, sino de esencia. No es cuantitativa, sino cualitativa: la suma de infinitos pecados veniales no será jamás ni siquiera un solo pecado mortal. (No cabe aplicar la analogía de la amistad humana que no raras veces se quiebra por una ofensa —real o imaginaria— *insignificante*, diciendo el que se siente ofendido y toma la iniciativa de la ruptura que es la gota que "colma el vaso". Tema totalmente distinto es la debilitación de las energías morales causada por los pecados veniales en el propio sujeto, el cual puede terminar cediendo ante tentaciones que antes superaba con facilidad). En consecuencia, objetivamente hablando, no existe un pecado intermedio que es y no es "aversio a Deo". Subjetivamente, claro que existen estados de conciencia dudosos, perplejos, oscilantes, en los que el acto parece y no parece pecado mortal, a causa de la imprecisa comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de la realidad exterior. Como es de todos conocido, para tales casos,

BIBLIOGRAFIA

para discernir en concreto si ha habido o no advertencia plena o pleno consentimiento y para juzgar de la gravedad de la materia o de la obligatoriedad de un determinado acto, existen normas prudenciales, suficientes para obrar con lealtad y rectitud moral.

Será deseable que en próximas ediciones se revise esta división tripartita que, si en sede litúrgico-sacramental es insostenible, en sede filosófica parece poco afortunada.

ILDEFONSO ADEVA

