

BRANDS, Hartmut, *Cogito ergo sum. Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Alber, Freiburg/München 1982, 318 págs.

El objeto de este libro se centra en la proposición que Descartes estableció como principio fundamental de su *Metafísica: cogito, ergo sum*. El argumento del «cogito» ha ejercido una fascinación especial entre los filósofos modernos y contemporáneos.

Hartmut Brands (nacido en 1944) explica filosofía en la Universidad de Düsseldorf y ha publicado con anterioridad un meritorio libro sobre la doctrina de las ideas innatas (1977). En esta investigación sobre el «cogito» expone, en primer lugar, la formulación que Descartes le da al «*cogito* como argumento». A continuación desarrolla la historia de las interpretaciones que, desde el ángulo teórico del filósofo, se han dado sobre el argumento del «cogito». De éste se ocuparon Kant, Fichte, Schelling y Hegel (estudiados en el tercer capítulo), así como Maine de Biran, Feuerbach, Schopenhauer y Nietzsche (estudiados en el cuarto capítulo).

La elección de los autores que han interpretado el «cogito» carece, en el fondo, de un criterio conductor. Bastaría recordar el corte

histórico que en el libro se refleja, al dejar fuera de cuestión los planteamientos sobre el tema realizados, primeramente, por Malebranche y, recientemente, por Husserl y su escuela. Pero, en general, la dignidad de los autores seleccionados no deja dudas sobre el interés del libro.

Brands observa al comienzo que Descartes, en ninguno de sus trabajos publicados, dio la formulación que encabeza el libro: *cogito, ergo sum*. En cuanto al modo de operar en esta investigación, Brands parte de la hipótesis de que el estado sistemático de la interpretación ofrece una panorámica curiosa: en la medida en que una interpretación es recogida por otra, es sistemáticamente superada. El libro ofrece así una pequeña historia de interpretaciones fracasadas. Es más, el autor piensa que «todas las interpretaciones han de fracasar y se puede pronosticar que las que vengan también fracasarán. En verdad no es posible una interpretación consistente de todas las expresiones relevantes de Descartes sobre el argumento del *cogito*, porque este argumento, como un todo, es también inconsistente» (p. 14).

Metódicamente el libro es una reconstrucción sistemática, basada en el principio de que la teoría debe estar expresada de una manera que la exposición esté en conso-

BIBLIOGRAFIA

nancia con las ideas fundamentales del filósofo respectivo; esa teoría debe ser desarrollada como una teoría consistente, si es posible. Por tanto, el autor reconstruye las interpretaciones del argumento del *cogito* atendiendo a la consistencia y a la adecuación.

La estructura de los capítulos sigue un orden expositivo claro: comienza caracterizando el núcleo que estudia, tanto desde el punto de vista del tiempo como del contenido; sigue una exposición histórica o reconstrucción racional por autores; indica a continuación la literatura filosófica apropiada al tema (siguiendo el estilo de un elenco bibliográfico críticamente comentado); y termina con una síntesis sistemática y una valoración crítica.

El autor es consciente de que el trabajo no queda completo, tanto histórica como sistemáticamente. Pero desde luego cumple el objetivo que se había fijado.

Interesantes son las observaciones que, a propósito de Kant y el idealismo alemán, hace sobre el carácter analítico y sintético del principio cartesiano.

JUAN CRUZ CRUZ

DÍAZ DÍAZ, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, C.S.I.C., Instituto de Filosofía «Luis Vives», vol. I, A-B, Madrid 1980, 656 págs.; vol. II, C-D, Madrid 1983, 643 págs.

Hombres y documentos de la Filosofía española, cuyo segundo volumen acaba de aparecer, es una obra monumental que viene a cu-

brir una importante laguna en nuestro panorama bibliográfico y que, sin duda, habrá de prestar un nuevo aliento a las investigaciones en torno a nuestro pasado filosófico. Con un criterio amplio de Filosofía y con un criterio asimismo amplio de español, en esta obra encontramos recogidos una ingente cantidad de filósofos españoles, y cumplida noticia de su biografía, de los rasgos fundamentales de su pensamiento, de su producción escrita y, en su caso, de los trabajos que de ellos se han ocupado.

El mérito de la obra de Gonzalo Díaz no radica tanto en el número de autores consignados, que si no conocido era al menos sospechado por quienes alguna vez han prestado atención a la Historia de la Filosofía española, cuanto en el número de fuentes consultadas (más de 200 revistas periódicas y una amplísima bibliografía general), y el cuidado puesto en la elaboración y presentación de la documentación recogida.

Gonzalo Díaz ha afrontado en esta obra una ardua y difícil tarea (una tarea, además, sumamente ingrata por ser por su propia naturaleza perfectible) y ha demostrado con los dos volúmenes ya publicados una rara habilidad para llevarla a cabo. Gonzalo Díaz ha puesto en nuestras manos un precioso instrumento sin edad que, cuantos de una u otra manera nos hemos ocupado de nuestro pasado filosófico, no podemos sino celebrar y agradecer. Gonzalo Díaz merece por ello nuestra felicitación, y nuestro apoyo para llevar a término la obra emprendida.

ANGEL D'ORS

BIBLIOGRAFIA

HASLER, Ludwig (editor): *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, 318 págs.

El libro recoge las conferencias y ponencias aportadas al pequeño Congreso (Tagung) celebrado en septiembre de 1979 en Zürich con motivo del 125 aniversario de la muerte de Schelling. Los participantes han llevado sus investigaciones a tres secciones; dedicadas respectivamente a la Filosofía de la Naturaleza, a la Filosofía de la Historia y a la Filosofía de la Política en Schelling. En general, este pensador no es visto como mero objeto, distante, de estudio, sino como un impulso estimulante a la comprensión actual de la naturaleza y de la historia.

Los estudios sobre la Filosofía de la Naturaleza se centran especialmente en la primera filosofía de Schelling, la cual trataba la naturaleza como fundamento posibilitante de la subjetividad. En cambio, los estudios sobre la Filosofía de la Historia focalizan la última filosofía de Schelling, en la que se desarrollan los temas de la libertad finita y el mal, así como el poder y la impotencia de la razón.

La obra se inicia con una presentación sintética —hecha por L. Hasler— de los temas implicados en los objetivos del Congreso. A continuación vienen las conferencias vespertinas, a cargo de Walter Schulz— el eminente estudioso de Schelling—, Wolfgang Trillhaas y Werner Marx.

Schulz, quien escribió hace unos 30 años *La culminación del idealis-*

mo alemán en la última filosofía de Schelling, explica, en su conferencia sobre *El poder y la impotencia de la razón*, que Schelling, a pesar de que tenía plena conciencia del mal y de lo irracional, procuró reducir el mundo al plano de una historia de acontecimientos divinos, otorgándole así un sentido racional último. Dice Schulz que en Schelling «estuvo siempre presente la dialéctica de lo racional y lo irracional. Y esto significa que sin la suposición de lo racional en el ámbito subjetivo y objetivo, sin un resto de fe en la razón, no es posible en el mundo una relación con sentido en el plano de la teoría y de la praxis. Este es un hecho que no podemos discutir, incluso aunque, llegado el fin de la gran Metafísica, no confiemos ya en dar una respuesta tan unívoca a la cuestión sobre el sentido del ser en general como Schelling la dio» (p. 33).

Por su parte, Trillhaas, en su conferencia sobre *El Dios de los filósofos y la función crítica de la Religión: Sobre la Filosofía de la Revelación de Schelling*, muestra que Schelling no concibió su Filosofía de la Revelación como una Teoría racional —la cual acogería aquello que la razón sola permite conocer de Dios—; la Revelación no es, por otra parte, lo que se le ofrece a una razón todavía inmadura, sino la comunicación de Dios, cosa que ni la razón más madura podría obtener por sí misma. Trillhaas piensa además que Schelling careció de una visión adecuada de la Religión existencialmente vivida, la cual hubiera tenido, respecto de las pruebas de la existencia de Dios, una función crítica. «Pues esta Religión —dice Trillhaas— no

soporta un pensamiento sin la experiencia; no permite que el yo personal y concreto se hunda en el Absoluto, ni que al contemplar el drama de una historia especulativa de la salvación, de una «historia superior», quedemos contentos en el mero papel de espectadores» (p. 47).

En fin, Werner Marx, en su conferencia sobre *La esencia del mal y su función en la historia, según el tratado de Schelling sobre la libertad*, indica la actualidad de Schelling en la fundamentación ontológica del riesgo inexorable del ser humano; plantea la cuestión desde un distanciamiento de la concepción platónico-aristotélica.

La primera parte del libro, en la que se recogen las aportaciones sobre la Filosofía de la Naturaleza, resalta la influencia de Schelling sobre la concepción orgánica de la Medicina contemporánea. Se tocan aquí planteamientos generales de la Filosofía de la Naturaleza (Krings, Engelhardt, Moiso, Dietzsch), las aportaciones de Schelling que conservan cierta vigencia (Löw, Poser, Querner), la influencia de Schelling en la Medicina y en la Psicología (Tsouypoulos, Toellner, Rothschild, Uslar), así como la relación de esta Filosofía de la Naturaleza con la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

La segunda parte, en la que se exponen las perspectivas de Schelling sobre la Filosofía de la Historia, es extraordinariamente sugestiva. Baumgartner traza una panorámica de la evolución de este problema en la filosofía de Schelling. Tilliette, gran conocedor de Schelling, condensa el sentido de la «historia superior». Marquard expone

el desencanto de los milenarismos emancipatorios, relacionando el moderno proceso de desmitificación del mal con el problema del mal en la historia, según Schelling. Sandkühler, a quien le debemos además una acertada introducción a Schelling, enfoca la Filosofía de la Historia de Schelling como una teoría del sujeto histórico. Fuhrmanns, editor y conocedor como pocos de la última filosofía de Schelling, explica la teoría schellingiana del pecado original como el «hecho primitivo» de la historia. Manfred Buhr toca el problema de la Filosofía de la Historia destacando el paso de la historia racional a la irracionalidad histórica. En fin, Ehrhardt y Buchner exponen el problema de la presencia del Absoluto en la historia. Alfred Jäger termina el cuadro recordándonos la necesidad que tenemos todavía de Schelling.

La tercera parte, dedicada a confrontar a Schelling con la primera filosofía política de Hegel, recoge la presencia de Schelling en Hegel (Zimmerli), compara la filosofía práctica de Schelling y Hegel en el período de Jena (Siep), estudia sintéticamente la filosofía política de Schelling (Jacob) y completa con observaciones particulares lo expuesto (Brecht, Schöneburg, Hollerbach, Cesa, Wild).

Tras la lectura de este bello libro, queda la inquieta impresión de que Schelling es todavía un desconocido para la filosofía contemporánea. Su Filosofía de la Historia, en particular, ha de ser reconstruida paso a paso. Desde que escribiera su disertación *De malorum origine* (en 1792), hasta sus exposiciones de la *Filosofía de la Mitología y de*

BIBLIOGRAFIA

la Revelación (1841-54) no dejó Schelling de afrontar el problema de la historia, el cual, visto al principio como estudio del acontecimiento por el que la razón llega a sí misma, acaba siendo el acontecimiento que se adelanta a toda razón.

JUAN CRUZ CRUZ

JACOBI, Friedrich Heinrich, *Briefwechsel*, I-1 (1762-1775), I-2 (1775-1781), Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1981-1983.

Si el interés intrínseco de una filosofía hubiera de estar vinculado al favor de que gozara entre el público universitario de su tiempo, Jacobi apenas merecía hoy una docena de páginas. Pero el curso de la corriente histórica saca a flote, en puntos temporalmente lejanos del nacimiento de una idea, la fecundidad de planteamientos, críticas y logros sistemáticos que esa idea suscitara en varios niveles. Desde nuestra atalaya, tan distante del cruce entre el siglo XVIII y XIX, vemos la figura de Jacobi agigantarse en perspectiva filosófica. Tanto, que no es exagerado decir que los filosofemas entonces surgidos tomaron un rumbo concreto forzados por las críticas, las anticipaciones y las posiciones propias de Jacobi. Ni Kant, ni Herder, ni Goethe, ni Fichte, ni Schelling, ni Hegel pudieron quedar al margen de su potente mirada.

Mirada que se extiende al panorama cultural de su época especialmente a través de sus cartas. El estilo epistolar de Jacobi es único.

En ese estilo plasmó una novela (*Allwill*) y un libro filosófico (*Sobre Spinoza*). A través de sus cartas advierte, anticipa, corrige y reflexiona con una profundidad pasmosa.

Jacobi vive los acontecimientos políticos, literarios y filosóficos que más agudamente han marcado la historia reciente de Europa. Baste recordar, desde el punto de vista político, la Declaración Americana de la Independencia (1786), la Revolución Francesa (1789), la invasión de Europa por Napoleón, así como el ocaso de éste. En el campo literario y filosófico, la edición del *Emilio* (1760) y del *Contrato Social* (1761) de Rousseau; la publicación del *Werther* (1774) y del *Fausto*, de Goethe; el estreno de las mejores obras dramáticas de Schiller; así como las tres *Críticas* de Kant (1781, 1787, 1790), la *Doctrina de la Ciencia* (1794) de Fichte, el *Sistema de Idealismo Trascendental* de Schelling y la *Fenomenología del Espíritu* (1806) de Hegel.

Nació el 23 de enero de 1743 en Düsseldorf. Era hijo de un comerciante culto y acaudalado. En su casa predominaba un ambiente religioso muy profundo. Sin regentar cátedra universitaria alguna —pues siguió los negocios de su padre— estuvo inmerso con enorme fuerza intelectual en la atmósfera literaria y filosófica de su época. Entre otras cosas, él fue quien enseñó a sus contemporáneos a tener en cuenta la Historia de la Filosofía, o sea, les indicó —él, un filósofo no universitario— que la reflexión en el presente filosófico es necesariamente una recapitulación pensante del pasado. Hasta su muerte, ocurrida en 1819, Jacobi ofrece en sus

BIBLIOGRAFIA

cartas un jirón de la vida intelectual de su tiempo.

La actual edición de su epistolario es modélica por varios conceptos. El apartado crítico que introduce logra el justo equilibrio para una obra de esta clase: apenas se hace notar, pero está presente en los encabezamientos de todas las cartas, en pequeña letra cursiva en anotaciones breves entre paréntesis.

Se recogen aquí las cartas que ya fueran publicadas en las *Obras* (*Werke*) por él mismo revisadas (1812-1825). Pero allí figura sólo una décima parte del epistolario. Recoge también la edición del Epistolario preparada por Roth en dos volúmenes (1825-1827); así como el Epistolario póstumo no impreso todavía, editado por Zoeppritz en dos volúmenes (1869). Asimismo se han integrado a esta edición las cartas de Jacobi que habían sido publicadas en los Epistolarios de Hamann (1819) y Goethe (1846). También se han recogido las cartas del período de formación de Jacobi en Suiza, editadas por Booy Mortier (1966).

Los actuales editores (hasta el presente Brügger, Sudhof, Bachmaier, Lauth, Scheider), han podido comprobar que en las anteriores ediciones, las cartas fueron acortadas, modificadas, completadas y estilísticamente corregidas. Han tenido que ser ajustadas ahora a su primitiva redacción. Esto por lo que hace a las cartas ya publicadas.

Pero Siegfried Sudhof realizó una labor de pesquisa sobre correspondencia inédita que ha dado por resultado el hallazgo de un montante de cartas que suponen dos tercios de las publicadas.

Esta edición de la *Correspondencia* de Jacobi es, por lo tanto, un instrumento absolutamente imprescindible para lograr una reconstrucción adecuada del pensamiento y de la influencia de nuestro filósofo

JUAN CRUZ CRUZ

KANT, E., *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México - Madrid - Buenos Aires 1981 (segunda reimpresión), 150 páginas.

Se recogen en esta obra, traducida al español y prologada por Eugenio Ímaz, una serie de trabajos de Kant publicados entre los años 1784 y 1789, unidos por su común preocupación por los temas históricos, políticos y por el futuro destino de la humanidad en su progresivo caminar hacia la venidera sociedad cosmopolita. Sólo *La paz perpetua*, orientada igualmente hacia ese tipo de cuestiones, ha quedado fuera de esta recopilación, por la razón ciertamente singular de ser un trabajo «ya muy conocido en lengua española» (p. 2 del prólogo). Los demás trabajos importantes de Kant sobre aquellos extremos sí quedan recogidos: *¿Qué es la Ilustración?* (1784); *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784); *Comienzo presunto de la historia humana* (1786); *Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor* (1798); *El fin de todas las cosas* (1794).

El primero de ellos —*¿Qué es la Ilustración?*— se abre con una abrupta definición: *La ilustración es la liberación del hombre de su*

BIBLIOGRAFIA

culpable incapacidad (p. 27). Por incapacidad entiende Kant la imposibilidad del hombre de servirse de su inteligencia, y la calificación de «culpable» alude a que la causa es el hombre mismo, su pereza y cobardía, y no precisamente la ausencia de dotes intelectuales suficientes. La salida de este «estado de pupilo» sólo podrá lograrse mediante el ejercicio de la libertad, o más bien de uno de sus usos, el público, pues el otro, el privado, sí podrá ser restringido sin merma significativa para la ilustración del hombre.

Aunque Kant se esfuerza por mostrar la compatibilidad del ejercicio irrestricto de la libertad cuando se hace de ella un uso público —«aquél que, en calidad de *maestro*, se puede hacer ante el gran público del mundo de lectores» (p. 28)— con la necesaria limitación de la misma cuando el uso es meramente privado —«el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de *funcionario*» (ibid.)—, no acierta, en nuestra opinión, a justificarlo adecuadamente, pues, al final, viene a admitir que, como funcionario, la restricción que se puede imponer a la libertad tiene este ineludible límite: no caer en incongruencia con lo que se podría afirmar al hacer uso, como maestro, de ella.

Dilucidada ya la noción de Ilustración, Kant aborda un segundo problema: «¿es que vivimos en una época *ilustrada*? (p. 34). Su respuesta es negativa, aunque, en cambio, afirma que sí es la suya «una época de *ilustración*» (ibid.), pues «ahora —afirma Kant— es cuando se les ha abierto el campo para trabajar libremente en este empeño, y perci-

bimos inequívocas señales de que van disminuyendo poco a poco los obstáculos a la ilustración general o superación, por los hombres, de su merecida tutela» (pp. 34-35).

A desarrollar su concepción de la historia, como curso regular del libre juego de las acciones humanas, se encamina el segundo trabajo de Kant: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. La exigencia primera de este proyecto es clara: debe excluirse cualquier concepción de la libertad que la considere como nómeno, dejándola reducida a su ser y manifestaciones fenoménicas, pues sólo así puede aparecer regida, como todo otro fenómeno natural, por «las leyes generales de la Naturaleza» (p. 39). No es este el único requisito. Apenas se anuncia el primero, cuando ya asoma un segundo postulado, tan ineludible como el otro, si la anunciada historia quiere ser construida. Consiste éste en suponer que, dada la ausencia de constancia y regularidad de las acciones humanas —«a pesar de la esporádica aparición que la prudencia hace a veces», dice Kant, «a la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles»—, debemos admitir una *intención de la Naturaleza* (pp. 40-41).

Las meras presunciones sólo pueden tener validez, como procedimiento legítimo de investigación histórica, en un supuesto básico, a saber, cuando se las destine a cubrir razonablemente lagunas que de otro modo permanecerían irremisiblemente vacías. Pero construir la totalidad de la historia sobre tan

BIBLIOGRAFIA

débil basamento, «no parece diferenciarse mucho del proyecto de una novela» (p. 67). Pero sí es razonable y legítimo —y a ello se endereza el siguiente trabajo de Kant, *Comienzo presunto de la historia humana*— trazar, con ese único apoyo, los orígenes de la historia. «Lo que no puede osarse en el curso de la historia de las acciones humanas —dice Kant—, puede intentarse en sus *origenes*, en la medida en que se deben a la Naturaleza» (ibid.). Es decir, que mientras la serie de los sucesos históricos sólo puede narrarse a partir del hecho histórico conocido, de la noticia, el origen mismo de aquella puede descubrirse sin ese requisito, pues, según el principio de analogía de la naturaleza, suponemos que la experiencia de las acciones humanas en los comienzos «no fue ni mejor ni peor que la que ahora conocemos» (pp. 67-68).

Este es básicamente el contenido de la obra kantiana que reseñamos. Sobre núcleos temáticos semejantes, con diferencias de escasa relevancia, insisten los últimos trabajos de esta obra. La inclusión en ella de *La paz perpetua* hubiera reunido todos los trabajos kantianos conectados por la afinidad de intereses que hemos ido exponiendo. En todo caso, es un empeño meritorio y útil el que esta traducción representa, que el investigador sabrá agradecer.

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS

LAUTH, R., *Die Konstitution der Zeit im Bewusstsein*, Meiner, Hamburg, 1981, 129 págs.

Esta apretada exposición del pro-

fesor Lauth es una profunda meditación sobre el entronque del tiempo en la conciencia, cuyas raíces se hunden en el pensamiento agustiniano y cuya savia es aportada por la filosofía trascendental.

En la idea agustiniana del tiempo hay dos tesis capitales: a) El tiempo real es sólo el presente; b) El presente se da tan sólo en una conciencia.

Que solamente el presente sea un tiempo real, se comprende de suyo, pues cuando pasa el tiempo, puede sentirse y medirse; pero cuando ha pasado, no, porque ya no existe.

De ello resulta que el presente sólo se da en una conciencia, es decir, que la realidad del presente no es de orden espacial, sino anímico. Lo que mido del presente es la repercusión que en mí producen las cosas que pasan, repercusión que permanece, una vez que ellas pasan. El tiempo es, pues, en la conciencia una síntesis de instantes sucesivos, una distensión abarcadora de momentos en el movimiento. El tiempo existe en acto por la conciencia, por el espíritu, que mediante la memoria conserva el pasado y mediante la expectación anticipa el futuro. El tiempo realiza su existir en la medida en que la conciencia «mide» el cambio, o sea, suma o sintetiza el antes y el después.

La exposición del engarce del tiempo en la conciencia viene animada, en Lauth, con los principios de la filosofía trascendental. En él han incidido decisivamente, por una parte, las concepciones de Descartes, Hume, Kant y Fichte; por otra parte, las de Bergson y Péguy.

Con Descartes reconoce la discontinuidad del tiempo y la crea-

BIBLIOGRAFIA

ción continua, de las que se sigue inmediatamente la aguda distinción entre el *propter hoc* y el *post hoc* que Hume realiza. La aprioridad del tiempo, establecida por Kant, queda también recogida. Con Maimon piensa que no se debe transformar la relación fundamento-consecuencia en la relación causa-efecto. Con Fichte considera que ningún medio lógico de implicación permite explicar la conciencia del objeto: ello llevó a Fichte a introducir el movimiento pendular (Schweben) de la imaginación, y a Lauth el movimiento de aposición; con Fichte reconoce también que el acto de causación sólo se puede captar en la propia ejecución de la voluntad.

Pero contra Bergson —y también contra Spinoza— mantiene Lauth que es imposible una concepción del tiempo completamente cualitativa. No obstante, reconoce con Bergson y Péguy que en cada uno de sus actos vuelve la conciencia a sus actos precedentes y que así acumula y altera el presente.

El especial mérito de la meditación de Lauth estriba en la superación de la postura kantiana. Lauth está parcialmente de acuerdo con Kant cuando éste trata el tiempo tan sólo como forma de la intuición; mas para Lauth el tiempo no es una mera intuición (intuición pura), sino una intuición del entendimiento. La aportación del entendimiento a la representación del tiempo es doble: el tiempo queda fijado por medio de un sistema aposicional estático (semejante al sistema numérico); pero también queda entendido el devenir, precisamente por medio del sistema aposicional dinámico (sistema de *dynamia*, dice

Lauth). Ambas funciones se entrecruzan referidas a la intuición pura (intelección) del tránsito, justamente en el querer. Sólo entonces es transferida la temporalidad —y con ella la causalidad— al mundo externo; en verdad aquí se da únicamente una secuencia (estáticamente hilvanada) de impedimentos o represiones. Con lo cual la Naturaleza es vista en devenir por medio de un uso regulativo de la forma temporal y de la causalidad.

Lauth alcanza así una vigorosa síntesis de los conocimientos que hasta ahora han logrado las grandes filosofías sobre la esencia del tiempo; en ella adquieren intelecciones parciales un puesto sistemático.

JUAN CRUZ CRUZ

MANN, Th., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad. y nota preliminar de A. Sánchez Pascual, Bruñera, Barcelona, 1984, 251 págs.

Esta obra recoge cinco ensayos, compuestos entre 1924 y 1947, sobre Schopenhauer, Nietzsche y Freud. El primero de ellos es una clara exposición del pensamiento de Schopenhauer. Comienza Mann señalando la dependencia de este autor respecto de Platón y Kant, la interpretación de Schopenhauer de la cosa en sí como voluntad de vivir, el pesimismo schopenhaueriano y el arte como redención. La felicidad procurada por la contemplación estética de las ideas es efímera. Por eso, el arte no es la redención definitiva. A continuación expone Mann la ética schopenhaueriana.

Según el literato alemán, la filo-

sofía de Schopenhauer es la concepción de un hombre joven y lleva el sello de la edad en que predomina lo erótico y el sentido de la muerte. «Erotismo de la muerte como sistema lógico-musical de pensamientos, nacido de una enorme tensión entre espíritu y sensualidad, nacido de una tensión cuyo resultado y cuyo detalle es precisamente erotismo: esta es la experiencia vital que hace con esta filosofía una juventud que sale a su encuentro con afinidad» (p. 70). A continuación Mann señala el conservadurismo político que resulta de la concepción schopenhaueriana (cfr. pp. 75-81) y el carácter romántico de su pensamiento. El desgarramiento entre sexualidad y conocimiento, que hace de Schopenhauer un pesimista, es, según el autor del *Doctor Faustus*, un desgarramiento romántico (cfr. pp. 89-94).

Mann dedica a Nietzsche dos ensayos. En el segundo de ellos, el más extenso, centra la exposición de Nietzsche en lo que según Mann constituye el núcleo de su pensamiento: la tesis de que la vida sólo es justificable como fenómeno estético. La vida es arte y apariencia, nada más (p. 130). Apunta también Mann la constitución en Nietzsche de la psicología como saber último. El diagnóstico —debido ya a Schopenhauer— de que el intelecto depende de y sirve a los intereses de la voluntad, es el punto del que brota toda psicología, toda psicología de la sospecha y el desenmascaramiento.

En la interpretación de Thomas Mann, la propia vida de Nietzsche aparece como un moralismo extremo. E insiste en que su concepto de verdad es un concepto ascético.

«Para él, la verdad es lo que hace daño y afirma que desconfía de toda verdad que no haga daño (...) El immoralismo de Nietzsche es, por tanto, la autosupresión de la moral por pura veracidad» (p. 142).

«No hay fuera de la vida, había escrito Nietzsche, ningún punto fijo desde el cual se pueda reflexionar sobre la vida, no hay ninguna instancia ante la cual, la vida pueda avergonzarse». Frente a esta tesis, mantiene Mann que en el hombre, la naturaleza y la vida van más allá de sí mismas. En el hombre, la naturaleza y la vida adquieren espíritu, y el espíritu es la autocrítica de la vida (cfr. p. 145). Para Mann, hay dos errores en Nietzsche: pensar que se ha de defender el instinto frente al conocimiento y la falsa articulación que establece entre vida y moral (cfr. pp. 145-47).

Los dos últimos ensayos vienen dedicados a Freud, y más en concreto, a la posición de Freud en el espíritu moderno. Para Thomas Mann, Freud es, en el fondo, un ilustrado. Aunque el pensamiento de Freud supone una profundización en el lado oscuro, instintivo, irracional, de la naturaleza humana, la última pretensión de su pensamiento terapéutico es la sustitución de lo inconsciente por lo consciente. Freud es, en ese sentido, un ilustrado y un revolucionario, puesto que la revolución verdadera está del lado de la pretensión ilustrada de racionalización creciente y de extensión del dominio de la consciencia. Freud es por tanto un ilustrado del mismo modo que Novalis, aunque no sea un racionalista ingenuo. Señala también Mann, y analiza cuidadosamente, el punto

central de contacto entre Freud y Schopenhauer: la tesis de que la realidad es obra del alma, de que el alma es la dadora de lo dado.

Es, en definitiva una obra de considerable interés. No se trata sólo de cómo tan insigne literato recibió el influjo temprano y juvenil de Schopenhauer y Nietzsche y cómo enjuició ya en su madurez la obra de Freud. A ese valor, la obra añade el de una exposición y una interpretación que une la claridad con la brillantez.

JORGE VICENTE ARREGUI

PIEPER, J., *El fin del tiempo* (Meditación sobre la filosofía de la historia), Ed. Herder, Barcelona, 1984, Trad. de Claudio Gancho, 169 páginas.

A una primera inspección, y tal como sugiere el título, parecería que estamos no ante consideraciones sobre la formalidad de lo histórico, ni sobre la epistemología de la historia, sino que más bien la obra incidiera en aspectos teológico-escatológicos que sólo tangencialmente tendrían que ver con los contenidos históricos determinados —y no con el hacerse formal de los mismos, ni con los fundamentos de su ciencia. Sin embargo, no es así. Análogamente a como la vida humana cobra su perfil unitario e incluso recibe dimensiones constitutivas, como es la responsabilidad de los actos humanos, desde la *idea* de la muerte, que en tanto que anticipada no se asimila a la noción de un simple término externo o final de un trayecto (de lo cual ya se había ocupado el mismo autor

en *Muerte e inmortalidad*), también la existencia de un fin de los tiempos guarda relación intrínseca con el ser de lo histórico, curvándolo y ortorgándole la posibilidad de un *sentido*, imposible de extraer si la sucesión histórica hubiese de ser equiparada a una repetición cíclica indefinida. Asimismo, desde el saber de un Juicio último como desenlace de la historia se acierta a vislumbrar que en el fondo del quehacer del historiador late un interrogante, estimulado por el acopio de los materiales y por las indagaciones causales a que su ciencia le conduce, a saber, el relativo al hecho de la salvación y condenación eternas, en juego en cada uno de los sucesos históricos. «El historiador, como cultivador de una ciencia particular, puede reducir explícitamente su campo visual a lo empírico y palpable de la realidad histórica. Pero así como el hombre existente y vivo, que actúa y sufre en la historia, no puede «retirarse» de ese núcleo del acontecer (la salvación y la condenación) a una actividad «puramente» científica, política o económica (pues, querámoslo o no, lo veamos o dejemos de verlo, lo que «de verdad» acontece en la historia es nuestra propia salvación o desgracia), así tampoco puede mantenerse la pretensión de la búsqueda histórico-filosófica de apuntar al conjunto y al fondo de la realidad, si se excluyen metódicamente los conceptos de salud y condenación» (pp. 18-19).

Lo peculiar de este caso está en que el dato prefilosófico que como *mirandum* inicia la inquisición del filósofo no puede pertenecer *per definitionem* a la experiencia común, ni entrar dentro de una cien-

cia particular, sino que se prefigura como lo aceptado por el creyente en la Revelación a título de profecía. Más aún, la verificación de la profecía, interpretativa de toda una serie de acontecimientos, no se logra al filo de estos, como si se fuese imponiendo con incontestable evidencia, sino que sólo puede ser ratificada al final, cuando se ha cumplido *del todo*, no dispensando, por tanto, en ningún momento del acto de fe en su contenido. Si tomamos en cuenta que la visión filosófica lo es de un todo y, por otra parte, que el todo de lo histórico se sitúa entre un comienzo y un fin, llegaremos a concluir que la filosofía de la historia depende para su propia constitución y ordenación internas de las verdades que son objeto afirmado en Teología sobrenatural, en una medida más próxima que otros apartados filosóficos. El viejo lema «*crede ut intelligas*» se hace aquí particularmente exigente. «Puede darse una doctrina filosófica del ser, aunque sea en un sentido rebajado, que no se plantee de forma explícita la cuestión acerca del «Yo soy el que soy». Pero en el caso de la filosofía de la historia queda excluida semejante legitimidad «provisional», pues, sin más, pierde de vista su objeto en tanto que rechaza la remisión a la teología; no puede en modo alguno considerar seriamente el conjunto de la historia; de antemano es incapaz de hacer justicia a lo que su nombre proclama» (pp. 22-23).

El capítulo segundo examina el alcance que hay que dar al concepto de «fin» en su aplicación a la historia. Me limito a hacer hincapié en dos observaciones centrales. En primer lugar, el fin-acabamien-

to se sitúa en función del comienzo: si éste es extrínseco al ser temporal, también lo será aquél, pero no como cesación o reducción a la nada, sino como culminación o acceso positivo a lo que es suprahistórico. Es decir, igual que el hombre no ha puesto su comienzo, tampoco puede producir su cese absoluto. La criatura remite a su origen tanto por lo que tiene de ser absoluto —que ha de ser mantenido— como por su regreso al no-ser absoluto —que desde ella es impensable, con encontrarse ya siendo—. «La criatura, precisamente por serlo, es decir, porque procede de la nada, es tan dependiente en su propio ser que ni siquiera puede destruirse ni aniquilarse. Por otra parte, en razón de que es criatura, es decir, por haber sido producida por el Ser en sentido supremo, es tan indestructible, que absolutamente hablando sólo podría ser destruida por el propio creador. Ahora bien, él la ha creado para que exista» (pág. 65).

En segundo lugar, no sólo la historia se torna últimamente inteligible desde un fin externo a ella, sino que éste a su vez va implícito en el ser de lo histórico, en tanto que ordenado a un término *todavía no poseído*. El ser afectado por el transcurso temporal tiene estructura potencial: es no ser todo a la vez, no siendo plenamente inteligible para sí mismo —ya que en el momento anterior no está implicado el subsiguiente—, ni pudiendo disponer enteramente de sí, en la medida en que temporalidad es pasividad (si duro, no me abarco, sino que he de descomponer mi ser en fragmentos de duración). La conclusión es la misma de antes:

BIBLIOGRAFIA

lo temporal está vertido a un comienzo y un término no temporales. «Lo temporal está íntimamente sostenido, penetrado y entretejido por lo intemporal; de ese modo, la mirada de quien filosofa sobre la historia se hunde de hecho en una especie de abismo» (pág. 69).

A la vez que proyecto por realizar, la historia es ocultamiento, visualización constitutivamente parcial. La visión plena del presente trasciende la historia. Ello da pie a Josef Pieper para mostrar la insuficiencia básica de las diversas formas de optimismo ilustrado y de su contrario dialéctico, el pesimismo desesperanzado, ambos relativos al marco del acontecer intrahistórico, en que falta la transposición de lo temporal a lo extratemporal.

En el capítulo tercero se cree encontrar indicios de la figura del Anticristo, con las características que le asigna la profecía, en ciertas proclamas del mundo contemporáneo. Tales indicios son posibles porque el Anticristo viene predicho como un poder mundano con pretensiones totalitarias, falsificador de la imagen de Dios en el hombre. «El poder político, que se impone de manera absoluta, introduce una «absorción sin reservas» de la existencia y aspira a posesionarse de todo el hombre..., por cuanto que a la vez se adueña de la inmediata existencia física del individuo mediante un boicot económico» (pág. 139).

A modo de conclusión se patentiza que el carácter suprahistórico que define al objeto de la esperanza no impide, sino que presupone, el valor de la criatura que es sujeto de la espera, así como la complejidad —más o menos inadver-

tida— de la propia actividad humana en el advenimiento de la consumación de la historia (lo cual había sido ya abordado en otros estudios de Pieper, entre los que destaca el artículo *Eperanza e historia*, traducido en la Revista «Nuestro tiempo»).

URBANO FERRER SANTOS

RICHHELLE, Marc, *Skinner o el peligro behaviorista*, Biblioteca de Psicología, Herder, Barcelona 1981, 190 págs.

Este libro, escrito con ocasión de las polémicas suscitadas en torno a Skinner (nac. 1904) tras la aparición de su libro «ideológico» *Más allá de la libertad y de la dignidad* (1972), pretende ser una exposición desapasionada de las posiciones «ideológicas» de Skinner y constituye un alegato en favor de los principios metodológicos, técnicas experimentales y conceptos fundamentales del conductismo skinneriano. De sus nueve capítulos, los siete primeros están dedicados a la presentación del conductismo, sus conceptos y sus técnicas, y sólo los dos últimos a la exposición de las posiciones propiamente «ideológicas» de Skinner.

En el primer capítulo —*¿Quién no temerá a Burrhus Frederic Skinner?* (11-27)—, el autor traza el perfil biográfico y científico de Skinner, y realiza su congruencia biográfica y la significación de su figura, tanto en el marco específico de la escuela conductista, cuanto en el más amplio de las escuelas psicológicas contemporáneas; Skinner es

BIBLIOGRAFIA

presentado como un «behaviorista radical» que persigue la aplicación de los métodos de las ciencias naturales al estudio de los «fenómenos psíquicos» (cuyos límites no se definen), y que, sin negarlos, reduce el posible valor explicativo de los «acontecimientos interiores» o del «patrimonio hereditario».

El capítulo segundo —*El condicionamiento. Algunas aclaraciones* (29-49)—, está dedicado a la exposición, en contraste con Pavlov y en el marco de la disyuntiva formalismo o funcionalismo, de los conceptos fundamentales del funcionalismo skinneriano (refuerzo, condicionamiento operante, caudal de respuestas, estímulo discriminativo, contingencia de refuerzo y programa de refuerzo); se nos presenta al ser vivo como un ser que actúa sobre un medio en virtud, inicialmente, de su dotación biológica y, posteriormente, de las consecuencias que su actuación tiene (consecuencias que controlan, seleccionan o modulan sus ulteriores actuaciones), pero cuya dotación biológica es entendida a su vez como fruto de una actuación precedente que ha configurado la especie (evolucionismo/selección natural) a partir de accidentales acontecimientos iniciales.

En el capítulo tercero —*La naturaleza del hombre* (51-64)—, el autor vuelve sobre el examen, en contraste con Lorenz, del papel que en el comportamiento desempeñan los factores hereditarios, con especial atención a las cuestiones de los límites del aprendizaje y de la realización cultural del instinto, con objeto de defender la continuidad de naturaleza y cultura: la naturaleza se nos presenta como «una primera cultura».

El capítulo cuarto —*¿Qué sucede en la caja negra?* (65-79)—, está dedicado al examen del papel que en la explicación del comportamiento cabe asignar a los «fenómenos interiores», cajón de sastre en el que encontramos al mismo tiempo la conciencia, las intenciones o las ideas, y los acontecimientos neurofisiológicos; Skinner es presentado como un antimentalista metodológico (que renuncia al análisis de la conciencia —que es concebida como subproducto de la actividad lingüística— por no ser ésta susceptible de observación directa), antifinalista (que sustituye los fines por estímulos discriminativos de índole verbal), siempre atento a los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por los neurofisiólogos (a los que ha prestado sus propias técnicas experimentales), pese al reducido valor explicativo de los mismos.

El capítulo quinto —*Lenguaje y comportamiento verbal* (81-95)— está dedicado a la polémica Chomsky/Skinner; el autor señala, con frecuente recurso a los argumentos «ad hominem» y de nuevo bajo el signo de la disyuntiva formalismo o funcionalismo, la radical diferencia entre el análisis formal chomskyano de la «lengua» (cuyo recurso al nivel mental y al nivel innato crítica), y el análisis funcional skinneriano del «comportamiento verbal», y defiende la mayor riqueza de éste, ya que tiene en cuenta al mismo tiempo al sujeto y al medio, al locutor y a la audiencia, al código lingüístico y a los datos extralingüísticos.

En el capítulo sexto —*Pensamiento y creatividad* (97-108)—, ahora en diálogo con Piaget, el

autor defiende la concepción del pensamiento como comportamiento no manifiesto (y la posibilidad de su análisis mediante los conceptos y técnicas de las ciencias naturales), ya frente a quienes lo reducen a un comportamiento verbal subvocal, ya frente a quienes le asignan el papel de principio de los comportamientos, y señala la importante coincidencia entre Piaget y Skinner a propósito de la relevancia asignada al concepto de «actuación sobre el medio». El autor atiende asimismo a la importante distinción entre el «comportamiento modelado por contingencias» y el «comportamiento gobernado por reglas» (entendidas éstas como estímulos discriminativos y comportamientos precursores), y a la cuestión de la creatividad, que reduce a la del comportamiento novedoso.

En el capítulo séptimo —*Aplicaciones educativas. Terapia y modificación del comportamiento* (109-134)—, se examinan las contribuciones de Skinner al desarrollo de la enseñanza programada y de las máquinas de enseñar, y sus críticas a las desviaciones de éstas, y se exponen las posiciones de Skinner respecto a la educación, centradas en la definición y evaluación de objetivos y en la enseñanza individualizada, y en contraste con los partidarios de la enseñanza tradicional o de la enseñanza no directiva, y sus posiciones respecto a la terapia y modificación del comportamiento, en contraste con la psicología dinámica y la antisiquiatría.

El capítulo octavo, primero de los dedicados a los escritos «ideológicos» de Skinner —*La Utopía* (135-155)— constituye una exposición del modelo de sociedad pro-

puesto por Skinner en su novela utópica «Walden Two» (1945/48); se propone un modelo comunitario, de relaciones familiares debilitadas, anticonsumista y anticompetitivo, cuyo gobierno, experimental y no democrático, es confiado a los científicos que estudian el comportamiento y es ejercido fundamentalmente a través de la educación, y cuyas principales virtudes son las que se refieren a la distribución del trabajo (que trata de eliminar la contraposición entre «cerebrales» y «manuales»), al horario laboral y a la condición femenina, y que hacen posible la dedicación de los ciudadanos «a la música y a la investigación científica».

El capítulo noveno —*Más allá de la libertad* (157-181)—, constituye una exposición, y defensa, de la crítica de Skinner de los conceptos de libertad y mérito; se sostiene aquí que el concepto de libertad no es sino un fruto de situaciones históricas pasadas (liberación de situaciones aversivas), útil para aquellas situaciones, y hoy principio de una nueva esclavitud (en cuanto que constituye una interiorización de los mecanismos punitivos muy útil para «el poder» ya que libera a éste de su responsabilidad), y que el concepto de mérito (y de dignidad) no es sino un recurso para eludir el análisis de las verdaderas causas del comportamiento humano: el hombre no es dueño de sus actos sino que éstos se inscriben en una red de interacciones con el medio físico y social.

A través del libro de Marc Richelle, Skinner se nos presenta como un científico «monometódico», enredado por los problemas de la potencia y de la finalidad (antifina-

BIBLIOGRAFIA

lista obsesionado por los objetivos educativos) para quien la psicología se constituye como una «ciencia primera», que nada puede relegar hasta una ulterior explicación de otra índole, y cuya insatisfacción ante la vida social le mueve a extrapolar al ámbito socio-político sus investigaciones en torno al comportamiento animal.

El libro de Marc Richelle está escrito con un estilo ágil y ameno, pero padece sin embargo de una gran pobreza teórica y argumentativa, que no alcanza a ser escondida por el buen despliegue de algunos recursos retóricos; ideológicamente, puede quedar caracterizado mediante el siguiente texto: «Si el paso del tiempo no hubiese ayudado a calmar las pasiones, la idea de que la tierra da vueltas alrededor del sol, la idea de que el hombre sólo sea un eslabón en la evolución de las especies, de que la vida se explica no por una fuerza o un impulso misterioso insuflado a la materia sino por la presencia de condiciones psico-químicas particulares, parecería aún tan ofensivas como la noción de condicionamiento» (p. 29 y s.). Quien este libro reseña, ajeno al parecer al paso del tiempo, no ha podido calmar todavía sus pasiones y hasta llega a dudar del pleno sentido de la afirmación de que la tierra da vueltas alrededor del sol.

ANGEL D'ORS

SCHREY, Heinz-Horst (editor), *Säkularisierung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981, 449 págs.

En su introducción, señala

Schrey que la secularización es fundamentalmente, en el ámbito occidental de la cultura, un problema de la relación entre cristianismo y mundo.

Y, en esa relación, quien parte exclusivamente de premisas teológicas considera a menudo reprochable la mundanización; y el que se ha fijado con firmeza en el más acá, considera las estructuras teológicas como momentos de alienación o pérdida humana. He aquí dos polarizaciones radicales que repercuten en el modo de entender la secularización.

Es interesante destacar en el libro la frecuente identificación que se hace entre sacralización y clericalización. De haberse distinguido con sumo cuidado estas dos actitudes, se hubiese sacado más partido a la crítica realizaba en uno o en otro sentido. Porque si por secularización ha de entenderse la desclericalización del mundo— o sea, la pérdida del poder del clérigo como tal en el orden mundano— es posible que muchos movimientos culturales de inspiración religiosa sean colocados en la línea de la secularización, manteniendo, no obstante, la idea de un orden sagrado del mundo. En cambio, un paso más adelante dan quienes exigen también la desdivinización del mundo, la reducción de éste al orden puramente humano. En este caso, todo tipo de humanismo ateo exige la secularización total de los órdenes políticos, sociales, técnicos y económicos. El libro de Feuerbach sobre *La esencia del cristianismo* (1841) y el de Nietzsche sobre *Zarathustra* (1883) van en esta última dirección.

Otro modo de desmontar la pre-

BIBLIOGRAFIA

sencia de Dios en la creación consiste en identificar a Dios con la naturaleza, como ocurrió en el Renacimiento, o en separar rotundamente a Dios de la naturaleza, como aconteció en el deísmo de la Ilustración.

Pero hay todavía maneras más subrepticias de exigir la secularización; por ejemplo, la efectuada mediante la sacralización de la política, o sea, mediante la institución de una «religion de la patrie», en la cual se pone la religión al servicio del estado. El estado es ahora el orden humano negador de lo divino supra-mundano.

Se exige, pues, la secularización en nombre de la personalidad, de la sociedad, de la nación o del pueblo, en definitiva, de la razón autónoma del hombre expresada como pueblo, como nación, como sociedad o como personalidad individual.

En torno a estos temas, el libro que comentamos tiene siete partes.

La primera está dedicada a los orígenes históricos de la secularización; y recoge artículos de H. Lübke (1966), E. W. Böckenförde (1967) y D. Sölle (1973).

La segunda parte estudia el secularismo como categoría crítica de la civilización. Se hace hincapié en la lucha contra el secularismo (K. Heim, 1930; y pastoral de los obispos católicos USA, 1948), así como en la superación del secularismo en la ciencia (F. K. Schumann, 1950).

En la tercera parte se aborda el problema de la secularización en la teología protestante continental, con aportaciones de P. Tillich (1948), F. Gogarten (1953) y E. Jüngel (1972).

La cuarta parte trata de la pre-

sunta teología que sigue a «la muerte de Dios», estudiando la secularización como un problema interno a la teología. La teología es el nervio de los debates (D. Sölle, P. M. v. Buren, H. Cox).

En la quinta parte aparece el problema de la secularización en la teología católica postconciliar; y se recogen las reflexiones de K. Rahner, H. R. Schlette, O. Semmelroth, J. Comblin y J. B. Metz.

Se toca la secularización como tema de la sociología de la religión en la sexta parte, con aportaciones de D. v. Oppen (1958), J. Matthes (1962) y T. Rendtorff (1966).

Por último, en la séptima parte se recogen dos trabajos de E. Bloch bajo el epígrafe de crítica filosófica a la teología en el horizonte de la problemática de la secularización.

En general, la secularización es enfocada desde la óptica de los teólogos, aunque lo por estos expresado haya de examinarse ante el foro de la razón crítica y filosófica. Una idea que se repite bastante debe ser tenida en cuenta por su contenido filosófico: la secularización equivale al surgimiento de la fe auténtica (entendida bajo el prisma de la Ilustración como «fe racional», frente a la «fe eclesial») y, por tanto, se identifica con el idealismo, con la descristianización y con la sociedad industrial (p. 318). Dicho con otras palabras: el programa que Hume y Kant realizaran sobre el sentido de la religión racional es el programa mismo de toda secularización.

JUAN CRUZ CRUZ

BIBLIOGRAFIA

TOPITSCH, Ernst - STREMIINGER, Gerhard, *Hume*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981, 192 págs.

Los editores nos recuerdan que Hume fue el autor que despertó a Kant de su «sueño dogmático»; y a pesar de esto, en el ámbito alemán no se ha realizado una exposición global del empirismo escocés desde 1929, fecha en que Rudolf Metz publicó su libro sobre Hume. Frente al aluvión de libros que en los círculos anglosajones se publican sobre el empirismo inglés, esta introducción de Topitsch-Streminger puede considerarse como una aportación lateral. Sin embargo, la lectura de esta obra ofrece puntos de síntesis sistemática que rebasan el simple intento de aproximación a Hume.

Streminger, un joven filósofo de 32 años, de la Universidad de Graz, ha realizado la exposición de la mayor parte del libro; concretamente, la introducción, y, a renglón seguido, lo concerniente al entendimiento (52-107), a los sentimientos (108-116) y a la moral (117-139). Topitsch, Profesor de Filosofía en la Universidad de Graz (nacido en 1919), ha redactado el apartado correspondiente a filosofía de la religión (140-167).

En todas las secciones se esfuerzan los autores en indicar las recientes aportaciones que la investigación anglosajona ha realizado sobre Hume.

El estudio del entendimiento da pie a Streminger para recordar el programa filosófico de Hume, subrayando el papel del método que éste utiliza, «el modo experimental de proceder, como acceso único y

sentido a una ciencia objetiva del hombre» (p. 55). Para Hume, «sólo» las proposiciones empíricas pueden ser fundamentadas. Por otra parte, indica Streminger que las proposiciones no-científicas son para Hume productos de «la facultad metafísica de la imaginación» (p. 59).

Es de agradecer el esfuerzo pedagógico que Streminger realiza para exponer a Hume, ayudándose de esquemas sumamente útiles, como los siguientes: sobre las percepciones —divididas en impresiones y representaciones— (p. 63), sobre las relaciones— divididas en relaciones naturales y relaciones filosóficas— (p. 79) y sobre las impresiones —primarias y secundarias— (p. 112). Un apartado interesante es el dedicado a la función de la fantasía (126-133) en el ámbito de la moral. Aquí, la fantasía viene a ser «aquella facultad que le permite al hombre salir de la propia subjetividad y participar en el destino de los otros» (p. 131).

Topitsch, en fin, esboza una exposición certera sobre la filosofía de la religión de Hume. El rechazo temprano que Hume realizó de su educación calvinista no le mantuvo en actitud hostil ante el fenómeno religioso en general; simplemente quedó indiferente ante él. No obstante, pensaba que la religión influía perniciosamente sobre el hombre, en el sentido de que impedía que las personas obraran por el simple amor a la virtud y al deber, introduciendo motivaciones externas al deber mismo. El paso del politeísmo al monoteísmo lleva, según Hume, una carga de fanatismo y una humillación del hombre mediante el ascetismo. A pesar de to-

BIBLIOGRAFIA

do, Hume estima que hay una verdadera religión, aunque en sus obras no precisa cuál puede ser. A explicarlo se encamina la exposición de Topitsch. Especialmente resalta las dificultades que el pensamiento de Hume ofrece sobre este tema, porque sus *Diálogos sobre la religión natural* se desarrollan entre tres interlocutores, cuyas posturas correspondientes no parece que puedan ser identificadas con las del propio Hume. Quizás el verdadero sentir de Hume sobre este punto sea el reconocimiento de una proposición: la causa suprema del orden universal tiene una remota analogía con al inteligencia humana; pero esta proposición, para Hume, sólo tiene carácter probable, y no puede sacarse de ella una conclusión legítima referente a la conducta humana. No niega, pues, Hume categóricamente que haya algo por encima de las cosas que se presentan en la experiencia. Pero no hay mayor compromiso en él. El análisis que de la causalidad había hecho, le impedía admitir una prueba válida del teísmo. De cualquier forma, Topitsch reconoce que la crítica lanzada por Hume «afecta, por encima de las religiones por él consideradas y de la teología racional o cristiana, a estructuras básicas, arcaicas y universalísimas de la interpretación que el hombre hace de sí mismo y del mundo» (p. 162).

JUAN CRUZ CRUZ

VICENTE ARREGUI, J., *Acción y Sentido en Wittgenstein*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona 1984, 258 págs.

J. Vicente Arregui ha buscado

una clave conductora plenamente antropológica: la acción del hombre es la de una esencia no clausurada, no cosificada, una esencia que busca la plenitud a la que puede llegar; y a esa plenitud llega a través de sus acciones. En este punto tiene Wittgenstein un gran interés: desde el punto de vista histórico, por la superación del neopositivismo —tan pobre frente a la acción—; y sistemáticamente, porque la acción —en el pensamiento de Wittgenstein— es creadora de sentido. Acción y sentido son la clave que el autor propone en el estudio del pensamiento de Wittgenstein; claves que —se esfuerza en señalar— abarcan todas las obras de Wittgenstein: sobre todo el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas*, pero también —de ahí la unidad— la transición en el interregno.

La Primera Parte del libro tiene cuatro capítulos: «la interpretación lógica del sentido», «la filosofía como actividad de clarificación lógica del pensamiento», «la actividad cogitativa», «voluntad y acción moral. Lo místico». Una Primera Parte titulada «Acción y sentido en el Tractatus», y que desde la interpretación lógica del sentido —teoría pictórica del significado— nos lleva al sinsentido de la filosofía, al sinsentido del *Tractatus*, a la imposibilidad del metalenguaje, al solipsismo, a una acción entendida como punto inextensional que imposibilita la razón práctica. Mantiene Wittgenstein en esta obra que ni el pensamiento ni la voluntad son meros procesos mentales. Ningún proceso psicológico es capaz de la inefable actividad de conferir significado. La voluntad trascendental— conferidora en último término de significa-

BIBLIOGRAFIA

do— se relaciona con el mundo como totalidad: «la acción no es un hecho, y tampoco se relaciona con los hechos. La acción moral se relaciona con el mundo como totalidad, con los límites del mundo, con el sujeto, en definitiva, pero no con los hechos. La acción moral transforma los límites del mundo, el sujeto, pero no a los hechos. Por eso, la acción voluntaria ha de ser considerada en el ámbito de lo místico» (p. 87).

«La fundamentalidad de la acción» es el título de la Segunda Parte. También tiene cuatro capítulos: «sentido, juegos de lenguaje y formas de vida»; «la filosofía como actividad en el último Wittgenstein»; «la fundamentalidad de la acción»; «la crítica wittgensteniana al paralelismo psicofísico». La filosofía ha dejado de ser una clarificación lógica del pensamiento. Dada la nueva concepción semántica, la filosofía deviene una actividad terapéutica y descriptiva. A través de la noción de juego de lenguaje y forma de vida, la acción —la praxis humana— funda a la verdad y la certeza. Verdad y certeza no son ya los pilares firmes del lenguaje, sino que aparecen como algo inmanente a los juegos de lenguaje. Es la praxis la que funda —en última instancia— el sentido. En el último de los capítulos se aborda la consideración de las aportaciones wittgenstenianas más relevantes para la antropología filosófica —entendida aquí como filosofía de lo mental.

Bajo bastantes aspectos podría mostrarse la continuidad entre las primeras tesis de Wittgenstein y las últimas, pero el que más nos interesa —y al que Vicente Arregui hace referencia principalmente— es

el antropológico. Esa continuidad a lo largo de las obras de Wittgenstein ha quedado reflejada en el orden de aparición de los principales conceptos: el *Tractatus* comienza centrando su atención en un estudio del sentido, y al final se ve abocado a una consideración de la acción moral en el ámbito de lo místico; las obras posteriores, reflejan cómo la acción, que en el *Tractatus* quedaba más allá de toda verdad y de todo sentido, va a fundar ahora toda verdad y todo sentido. Se produce también un claro desplazamiento de la acción individual ética extramundana hacia la activa participación en el mundo social; el lenguaje es eminentemente público y social. Mostrar esto hace que la obra de Vicente Arregui no sea simplemente el intento de ver cuáles son las tesis antropológicas de Wittgenstein, sino también «hasta qué punto todo su pensamiento responde a una cuestión antropológica. Porque si la cuestión antropológica es ya básica en el *Tractatus* —desde el momento en que el fin de esta obra es desvincular a la ética de cualquier fundamento intelectual—, la antropologización que supone la pragmatización de los criterios de sentido en su pensamiento ulterior, es manifiesta» (p. 21).

Tenemos que hacer también alguna referencia a las interpretaciones que se han dado del pensamiento de Wittgenstein; el autor del libro ha procurado huir de la inconcinencia interpretativa —muy abundante en la bibliografía wittgensteniana—, pero también procura, «al hilo de la exposición de la articulación entre esas dos nociones —acción y sentido—, comprender el

BIBLIOGRAFIA

despliegue de su filosofía desde dentro. Se ve así cómo ese despliegue resulta mucho más unitario de lo que habitualmente se dice. Además, la consideración de ese par de nociones permite dar razón de la disparidad de interpretaciones del pensamiento de Wittgenstein» (p. 17). Así trata de mostrarlo, señalando las principales coincidencias entre las interpretaciones de sesgo kantiano —Stenius, Apel, Pears, Stegmüller, Engelmann—, existencialistas y logicistas —éstas, más o menos próximas al Círculo de Viena o a Frege: Anscombe, Black, Kenny—. Los puntos de coincidencia entre las diversas explicaciones suelen depender sobre todo de la continuidad que se pretenda establecer entre el saber y la vida.

La abundancia de monografías y artículos que Vicente Arregui ha utilizado en la redacción del libro, así como la originalidad del planteamiento interpretativo, dan idea del profundo conocimiento que el autor posee de las fuentes, y demuestra que nos encontramos ante un hito importante en la bibliografía castellana sobre Wittgenstein.

JOSÉ M.^a ORTIZ

VON HILDEBRAND, D., *Sobre la muerte*, Ed. Encuentro, Madrid 1983, 156 págs.

Esta obra póstuma de Von Hildebrand sobre la muerte se encuadra en la perspectiva existencial. Se trata de unas reflexiones existenciales sobre la muerte y «sobre la actitud verdaderamente válida ante ese acontecimiento misterioso y decisivo que sucederá a todo hombre» (p. 9). El autor aborda el tema desde una doble perspectiva: primero

se considera la muerte desde el plano natural, para pasar después a estudiarla desde el plano sobrenatural cristiano.

Dentro del plano natural, analiza la experiencia de la muerte de un ser querido, y de la muerte propia. Señala también cómo la convicción radical de la inmortalidad no suprime ese carácter horrible de la muerte. Tras afirmar que la muerte puede ser considerada como el acto más íntimo, total, personal y decisivo de una persona, Von Hildebrand plantea la muerte solidaria de dos amantes tal como aparece en el *Tristán e Isolda*, de Wagner, subrayando la incompatibilidad en esa obra entre la *intentio unionis* del amor sponsal y la distensión temporal.

A la luz de la fe cristiana, la muerte se presenta como puerta de entrada a la vida definitiva. La creencia en la vida eterna no resta valor a la terrena, sino que le confiere significado y relevancia. En ese plano sobrenatural, la muerte aparece bajo un doble aspecto. En ese plano sobrenatural, la muerte es pavorosa, pero como encuentro con Cristo misericordioso, nos llena de esperanza. Y «la esperanza ha de tener incluso cierta preeminencia sobre el temor» (p. 84). Por último analiza el sentido punitivo de la muerte.

La obra no tiene pretensiones sistemáticas ni exhaustivas. Más que de un tratado sobre la muerte, se trata de un conjunto de reflexiones existenciales y de lúcidos análisis. Pero el lector encontrará sin duda algunos puntos de vista muy luminosos respecto de esta decisiva cuestión.

JORGE VICENTE ARREGUI