

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

BIBLIOGRAFIA

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-escolásticos 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-