

BIBLIOGRAFIA

vo más para considerar que el libro de Juan Cruz Cruz, bien articulado, repleto de sugerencias y altamente clarificador, es indispensable no sólo en orden al conocimiento de la filosofía viquiana, sino también para adentrarse por los derroteros del pensamiento filosófico contemporáneo.

DANIEL INNERARITY

CUELLAR BASSOLS, Luis, *El hombre y la verdad*, Col. Biblioteca de Filosofía, Ed. Herder, Barcelona, 1981.

Radicalidad en el planteamiento y en la búsqueda de respuesta es la nota que más destaca al leer este estudio. No es una cuestión particularizada, metodológicamente circunscrita, lo aquí abordado, sino el mismo acceso a la verdad tomada en toda su generalidad: su posibilidad, sus supuestos, lo que en su caso se revela. De los logros obtenidos en el inicio queda pendiente el curso posterior de la empresa filosófica. De aquí que el espectro del escepticismo aparezca desde el comienzo, amenazando con paralizar todo esfuerzo. ¿No es posible introducir en todo momento la cuña de la duda, que pone al descubierto supuestos no lo suficientemente asegurados, y ya en primer término la propia creencia en la Verdad absoluta, de la que pende el éxito en la búsqueda de cada verdad particular? ¿No significaría tal creen-

cia una ilusión inevitable de la razón, según entendiera Kant? La única actitud congruente es la abstención de toda afirmación, abonada por la pluralidad irreducible de sistemas filosóficos. Ahora bien, si frente al escepticismo creemos en la Verdad, se hace posible trastocar la anterior visualización y hacer patentes desde esta creencia fundamental las credenciales que a su vez como supuestos no temáticos permiten formular la tesis escéptica. La primera parte del libro la constituye un análisis riguroso del fenómeno de la duda, como aspecto temático del escepticismo. Cada vez percibimos con mayor claridad que la definitiva superación de la situación desalentadora en que nos encontramos sólo podrá ser conseguida si nos enfrentamos directa y abiertamente con ese típico representante de la desconfianza sistemática: el escepticismo" (pág. 11).

La duda tiene como carácter específico el estado inestable de la mente cuando empieza a alumbrar una hipótesis. La actividad de la que surge la duda apunta a un término, a saber, la verdad de una de las alternativas que caen bajo la duda; a su vez, es posibilitada por la creencia en la verdad, de la que es modalización: lo dudoso es lo que no sé todavía si es verdadero; lo que se desconoce no es la existencia de la verdad, sino su fisonomía particular en un ámbito. La duda estrictamente no recae sobre la verdad —en la cual está anclada—, sino sobre un juicio ante-

BIBLIOGRAFIA

riormente formado, hacia el que proyecta la interrogación dubitativa, cuya intención terminal de verdad la duda reconoce. El escepticismo resbala sobre la contextura interna de la duda, convirtiéndola arbitrariamente en una tesis y renunciando a proseguir en la dirección de búsqueda que la duda incoa. Del escéptico se puede decir que "encubre o desconoce que quien duda, duda porque cree en la Verdad y para salir finalmente de la duda" (página 31). "...Al hallazgo de la Verdad prefiere su búsqueda. Sin parar mientes en que una búsqueda que se busque a sí misma es un sin-sentido... Es la persistencia de esta interrogación, condicionante fundamental del estado de duda (como estado estabilizado en el escéptico), lo que hace de ella una actitud de no escasa insinceridad" (pág. 35).

El estudio de la creencia en la Verdad, cualquiera que sea su contenido específico, como único estado definitivo en la mente, permite poner de manifiesto el carácter de la relación veritativa como tal, propenso a ser olvidado cuando lo que se ventilan son sólo verdades particulares. Ocurre, efectivamente, que mientras que respecto de alguna verdad en particular el estado mental pertinente puede ser la certeza, la opinión, la duda, o bien la ignorancia, la creencia fundamental en la Verdad es, en cambio, el origen común que posibilita la adopción de tales estados. De esta vivencia se destacan descriptivamente los tres momen-

tos de certeza, evidencia y verdad ontológica, consistentes respectivamente en el sentirse constreñido por la cosa manifestándose actualmente y la capacidad en el ser de manifestarse a un yo. Una tal noción de verdad no es abstracción conceptual a partir de distintos ejemplos, sino una vivencia en concreto que admite distintas modalizaciones. Pues la adecuación que se realiza en la verdad no significa una relación externa entre dos términos ya dados e independientes, sino que la relación sigue, tratándose de la verdad, al modo de ser de sus dos términos, que se definen por la capacidad respectiva de su adecuación con el otro. "La verdad no puede encerrar, primariamente, un dualismo; en su más originaria acepción, se limita a ser una llamada, percibida por el yo vital, a abrirse de raíz para posibilitar la manifestación a él de "aquello que es", sea ello lo que sea; la Verdad es, ante todo, para nosotros, una exigencia de pureza y radicalidad, un simple imperativo de receptividad pura" (pág. 64). Atentividad en el sujeto, como actitud de la voluntad que hace que la capacidad cognoscitiva se abra receptivamente a la Verdad —el autor prefiere el término "atentividad" al más usual de atención, que connota un "acto psicológico determinado"— e imperatividad por parte de ésta son los rasgos que sitúan respectivamente a los dos términos de la relación veritativa. "El olvido de la Verdad es el olvido de aquella relación fundamental en la cual y sólo

BIBLIOGRAFIA

en la cual puede aparecer toda verdad; a saber, la relación imperatividad normativa-receptividad atenta" (pág. 133).

Se llega a tal conclusión tras haber dialogado con Kant, Dilthey, Nicolai Hartmann, A. J. Ayer y Sartre, ninguno de los cuales llega a enunciar con fidelidad descriptiva la tesis de la creencia en la Verdad absoluta. Especialmente aguda encontramos la crítica a N. Hartmann. Los problemas, inevitables e insolubles, no pueden ser objeto de hallazgo para una simple inspección fenomenológica, como creyó Hartmann, ya que no se presentan de un modo puramente objetivo, sino que son posibles desde alguna interpretación previa que se interpone impidiendo ver con pureza los datos objetivos. Un "ver problemático" supone un "mirar defectuoso". "La aporética no surgiría jamás entre datos; surge del cotejo entre dos interpretaciones de datos o entre un dato y una interpretación de otro dato" (pág. 77). Por lo que respecta al conocimiento, sus elementos le aparecen a Hartmann aporéticos entre sí tras haberlos entresacado del conocimiento erróneo, que, por ser la única forma de conocimiento de la que se puede decir que el sujeto tiene ante sí un dato que no es real, le permite inferir la existencia de una imagen mental. Pero la verdad del conocimiento sólo puede ser descrita desde dentro del mismo. La proyección de datos no originarios del conocimiento verdadero sobre éste obstruye la aceptación del dato

primero que es la atención a la Verdad absoluta.

Sobre la certeza-creencia en la Verdad absoluta no hacen mella las cautelas y desconfianzas que pudieran adoptarse en relación con las certezas singulares. Tal certeza es justamente lo que prescribe aquellas cautelas. Certeza que no es conformidad del pensamiento con..., porque no tiene en el pensamiento su origen, sino en la llamada que la verdad dirige. "Cabe dudar de que hayamos limpiado debidamente nuestra pupila y, consiguientemente, de que veamos, en un caso concreto determinado, "aquello que es"; de lo que no cabe duda es de que "aquello que es", prescindiendo de su particular contenido, debe regular mi capacidad puramente receptiva" (pág. 131-132). Por motivos opuestos el autor encuentra deficientes el racionalismo y existencialismo: si el primero sentencia en nombre de una razón impersonal, desatendiendo la acogida necesaria del yo que es interpeleado, el segundo pasa por alto la normatividad de la Verdad, confundiendo la intervención libre del yo atento en la recepción de la verdad con un momento arracional no exento de gratuidad subjetivista.

La segunda parte es un esbozo positivo de la actitud ante la Verdad, implícita en la interrogación filosófica. Las más de las veces se ha destacado como supuesto de toda interrogación la necesidad de un saber previo sobre aquello acerca de lo cual se pregunta (así, en el diálogo platónico "Menón") y se ha des-

BIBLIOGRAFIA

cuidado cómo sin el convencimiento absoluto en que existe la Verdad el preguntar deja de ser auténtico. Cuando este preguntar llega al punto de la radicalidad filosófica, el yo que pregunta aparece como pura receptividad ante lo que la Verdad le muestre. "Al tratar del preguntar filosófico, se impone decir que el yo-que-pregunta-filosóficamente debe ser un "yo al desnudo", abierto desde su más honda intimidad a la luz de la Verdad, radicalmente expuesto a ella... La actitud filosófica hace prorrumpir en un entrañable "Fiat Veritas!", en el que, por su misma fundamentalidad, sentimos comprometidos todo nuestro ser y nuestro obrar" (pág. 151-152). Pocos ejemplos más representativos de esta actitud que el de Agustín de Hipona. Pensamiento y conducta, entrelazados desde la apertura a la Verdad total, como acto de elección radical ante la Evidencia fundamental de su imperativo. Desde esta elección se desenmascaran las diversas cosmovisiones, subsiguientes a concesiones de la voluntad, acaso no fácilmente confesadas. La creencia en el fatalismo, por ejemplo, la ve Agustín desde la nueva luz como exponente de su rendición al pecado, que ha creado en la voluntad un hábito inerte domnante. El escepticismo juvenil agustiniano fue un paso motivado desde la creencia en la Verdad —la cual todavía no se le había manifestado—, que le llevó a dejar de prestar su asentimiento a las diversas alternativas poco claras que por

entonces se le ofrecían; prueba de que la Verdad le guió también entonces es que no se trató de un escepticismo académico, sino de una falta de asentimiento —correlativa de una creencia— a un modo de conducta que se le presentaba dudoso.

En contraposición, la actitud cartesiana aparece suspicaz, proyectada desde un yo que está bloqueado en la inmanencia de sus *cogitationes*. Para Descartes la verdad habría de comparecer en las ideas, frente a la actitud de Agustín, en que el yo pone las condiciones para que se revele ante él la Verdad. "Aquella actitud supone estar en el pleno convencimiento de que sólo pueden aparecer verdades una vez puestas las condiciones posibilitantes de su aparición a mí, esto es, una vez abierto máximamente el yo a la Verdad en general, sea ella la que sea. La actitud cartesiana, en cambio, supone dar por sentado que no es tanto el yo como las ideas quien debe ponerlo todo de su parte: ellas son las que, con su evidencia resplandeciente, deberán, en todo caso, sacarme de mi sistemático recelo y ganar mi asentimiento" (pág. 168). Descartes únicamente ha reparado en los aspectos abstencionistas que se resumen en la no precipitación. Igual que la escéptica, la duda cartesiana tan sólo se ejerce a propósito de convicciones particulares, haciendo surgir frente a ellas hipótesis opuestas igualmente particulares que retiren el asentimiento a las primeras;

BIBLIOGRAFIA

ambas dudas pasan por alto el ámbito de la Verdad.

También Husserl ha descuidado el momento fundamental de la creencia en la Verdad, como lo que hace posible el tránsito de la actitud natural a la "epokhé". Sólo desde tal creencia puede presentarse la "ingenuidad" de la primera. Ello le hubiera permitido concluir, no en un yo puro constituyente, abierto intencionalmente al mundo, sino en un yo receptivo, referido a la Verdad, que le determina a no dar sin más por válida la tesis natural, según la cual se tiene a la conciencia por una res más, no advirtiendo su lugar central respecto de los objetos. "Aquello en relación con lo cual el "ego" percibe como ingenua la actitud natural no es otra cosa que la Verdad. Así, pues, el yo que lleva a cabo la "epokhé" fenomenológica no es, como piensa Husserl, ese "ego puro" que se definiría esencialmente por su apertura al mundo, sino un "ego" fundamentalmente abierto a la Verdad acerca del mundo, cualquiera que sea la forma que esta revista" (pág. 186).

Para Husserl el principio de evidencia, formulado en los inicios de las *Meditaciones cartesianas*, se convierte tan sólo en un principio metodológico, no tomando en cuenta la naturaleza de la evidencia en tanto que dimanante de la idea de Verdad. Pero la evidencia que Husserl se propone como exigencia supone contar con la naturaleza receptiva del yo ante la Verdad, que la evidencia no hace más que patentizar. La

naturaleza de la evidencia se hace presente como evidencia en la *exigencia* de evidencias que Husserl reclama para la ciencia; no es una regla metodológica, sino el primer encuentro con la Verdad. "Toda duda o incertidumbre acerca del valor del contenido de la pretendida "idea" o "hipótesis" de la verdad absoluta presupone ya su vigencia y su valor: en efecto, el yo que sospecha que tal vez su relación con "aquello que es" —sea ello lo que sea— no es la receptiva que la evidencia-convicción propugna sospecha gracias a sentir en lo más profundo de sí mismo un hondo respeto por "aquello que es" —sea ello lo que sea—, respeto bajo el cual palpita potente, aunque veladamente, la misma convicción que trata de poner en duda, esto es, la de que "es" de la realidad "ella misma" de donde ha de venir el hacerse de la Verdad y no de mí, mera pupila atentivamente receptiva de esa Verdad" (pág. 191). Husserl tiene por indubitables las verdades particulares por comparación con su piedra de toque, que es la evidencia, más no puede tener a su vez por indubitable la evidencia si no es a partir de algo que no sea la evidencia misma pero que se haga presente en ella, como aspecto de su naturaleza, y tal es la *precedencia de la verdad* sobre la evidencia. "¿Cómo no ha advertido Husserl que si la exigencia de evidencia es, para nosotros, una auténtica "exigencia", es ello en virtud de que la naturaleza misma de la evidencia (en tanto que donación

BIBLIOGRAFIA

de la realidad misma a nuestra conciencia) es ya, para nosotros, una evidencia, la "primera evidencia?" (págs. 190-191).

Queda por describir en una Tercera Sección los aspectos primordiales que se revelan en la Evidencia Fundamental. En lo que concierne a la naturaleza del yo, se destaca la atentividad como caracterizadora esencial, en la medida en que se pone de relieve con anterioridad al ejercicio específico de las capacidades cognoscitiva y volitiva, en la raíz común de ambas en que el yo está tendencialmente orientado hacia la Verdad y el Bien. La conexión entre atentividad y libertad psíquica de especificación, como dos dimensiones coexistentes en los actos libres, permite identificar la primera con la libertad moral, llevando a cabo a la vez una profundización en su noción. La libertad moral no es sólo que se adquiere en diversos grados de intensidad a través de la libertad de elección, sino que tiene un carácter central en la vida psíquica, condicionando el que ésta se ejerza en una u otra dirección. La libertad moral como atentividad ilumina nuevos aspectos del conocimiento que guiará la elección. "Centrada, la libertad moral, en ese estrato más profundo del yo —la atentividad—, en el que conocimiento de la Verdad y apetito del Bien se entrecruzan e influyen recíprocamente, ya no se nos aparece tan sólo como un poder de elección que se proyecta sobre tales o cuales actos previamente conocidos como buenos o malos,

sino, básicamente, como un poder capaz de influir ya en la apreciación cognoscitiva de los mismos a través del control que ejerce de la intensidad atenta del conocer" (pág. 221). Inversamente, la actuación inmoral sólo es posible desde una previa deformación cognoscitiva de la realidad por la que aquella se rige. Esta deformación afecta primordialmente a la dimensión del orden, como ya viera San Agustín; tal intervención activa trae consigo el abandono de la atención receptiva exigida por la Verdad. "(Al preferir el mal moral) el yo no permanece receptivo ante la realidad, no se deja conducir y guiar por "aquello que es", como cuando su autenticidad es máxima... No quiere la realidad por lo que ella verdaderamente es, sino por lo que él la hace ser en virtud de esa actividad disfrazadora que despliega sobre ella" (pág. 219).

Esta tercera parte se cierra con el capítulo que trata de la vinculación del hombre con el Absoluto, como Ser Personal del cual parte en último término la imperatividad que caracteriza a la Verdad. Imperatividad y atentividad son correlativas, pero no reversibles: es la primera la que hace posible la segunda. Del ser procede la intencionalidad, como llamada al yo para que éste lo evidencia. La nueva presentación del argumento deontológico acerca de la existencia de Dios hace necesarias algunas precisiones de tipo histórico. Por fin, el excursus por el materialismo dialéctico y la Ontología funda-

BIBLIOGRAFIA

mental de Heidegger pone de manifiesto las respectivas insuficiencias de aquellas posturas en el modo de entender la vinculación al Absoluto. En el primero queda ésta falseada al atribuir a la materia los caracteres con que desde Parménides es definido el ámbito de lo Absoluto; tal atribución proviene de un postulado que hace irrecognocible la índole espiritual de lo Absoluto. Heidegger, por su parte, ante su negativa a dar concreción existencial al ser, se sitúa en una posición inestable entre la imperatividad del ser, por un lado, y la ausencia de una consistencia correspondiente que pudiera responder de aquélla, por otra parte.

URBANO FERRER SANTOS

DOMENACH, J. M., *Enquête sur les idées contemporaines*, Ed. du Seuil, París 1981, 125 págs.

El intento del libro es acercar al gran público las principales corrientes de pensamiento vigentes en Francia. Esta presentación tiene mucho de diagnóstico de la situación cultural francesa.

La tarea de descubrir las ideas actuales que conformarán el futuro es sumamente arriesgada. Sin embargo, Domenach cree ver un desplazamiento de la crítica encrespada al racionalismo, que ha sentenciado al hombre, a una nueva racionalidad, y del nihilismo consumado, a una nueva consideración del sujeto, un despla-

zamiento del compromiso político al compromiso ético.

La situación cultural contemporánea viene determinada, en primer lugar, por la crisis del marxismo. En el epígrafe tercero, *Les avatars du marxisme* (pp. 23-32), Domenach considera cómo el marxismo, rota su identidad como doctrina, ha llegado a ser más que una doctrina o una filosofía, una mentalidad o un hábito casi inconsciente. El marxismo es hoy un fantasma sin identidad.

El marxismo no es mantenible como doctrina unitaria porque está lleno de paradojas. Los revisionismos son inevitables, especialmente desde el fracaso del stalinismo. La tentativa de racionalizar la historia ha dado lugar al mayor absurdo de la historia (Gulags). La clase proletaria ha sido sustituida paulatinamente por la clase burguesa. La filosofía cuya verdad es la praxis, no ha dejado de ser desmentida por los hechos. Pero si la realidad niega la doctrina, el marxismo deviene un mito, y goza de la ventaja de manifestar la superioridad de la razón sobre la estupidez de los hechos. De Marx a Hegel.

La unión de verdad y praxis que el marxismo propugnaba permite superar filosóficamente la filosofía e instalarse en la técnica. El marxismo es la filosofía de la revolución industrial, la filosofía del capitalismo, porque éste carece de fines y el marxismo se los presta: optimismo racionalista, mística de la producción, confianza en los medios de la naturaleza, utopía