

BIBLIOGRAFIA

PENSAMIENTO HISPANICO Y FILOSOFIA FRANCESA DE LAS LUCES

En el curso de una emisión de *Apostrophes*, en televisión, Vladimir Jankélévitch declaró, recientemente, que había llegado la hora de escuchar el mensaje de la filosofía española... Tal es la convicción del equipo del Centro de investigaciones de filosofía ibérica e iberoamericana de la Universidad de Toulouse, Francia, animado desde hace trece años por Alain Guy, que nos ofrece hoy su séptimo volumen colectivo dedicado a la influencia de los filósofos franceses del siglo XVIII sobre los filósofos españoles de los tres últimos siglos.

Como lo observa en su *Prefacio* el profesor madrileño José Luis Abellán (renombrado historiador de la filosofía española), "vivimos todavía bajo el impulso intelectual de la filosofía de las Luces, de la que los filósofos y los pensadores, todavía hoy, sacan las últimas consecuencias". En el diálogo plurisecular entre el pensamiento hispánico y el pensamiento francés, los intercambios no han sido exclusivamente en sentido único: Vives y Huarte, por ejemplo, fueron abundantemente traducidos al francés desde el siglo XVI; Gracián fue ampliamente practicado por el siglo de Luis XIV; Balmes, Unamuno, d'Ors y Ortega han sido traducidos y meditados feacientemente. Se encontrará también a un cierto número de españoles y latinoamericanos que, durante doscientos años, se han inspirado directamente del "filosofismo" liberal francés de las Luces. Como lo destaca también J.L. Abellán, este nuevo tipo de filósofo "ilustrado" que se debe a la Francia de la Enciclopedia y de la Primera república, irreductible a los griegos, a los medievales, a los humanistas y a los metafísicos del Gran siglo, reconcilia, en efecto, la teoría y la práctica, encarnando muchas preocupaciones de innovación: "tolerancia religiosa, sentido crítico hacia el pasado, optimismo ante el porvenir, confianza en el poder de la razón, oposición a la autoridad eclesiástica y al poder tradicional de la Iglesia, interés por los problemas sociales y por el desarrollo técnico de la sociedad, amor a la naturaleza y valoración positiva de la experiencia, exaltación del progreso y del conocimiento (*Ibid.*).

Los estudios presentados en esta obra obedecen al orden cronológico. Se ve primero cómo el ilustrado de Murcia Ramón Campos (muerto en 1808), psicólogo, lógico, lingüista y economista, sigue el sensualismo de Condillac (incluso su teoría del lenguaje) desviándose hacia cierto naturalismo en el cual denuncia a Destutt de Tracy; su concepción ambigua de la desigualdad debe tanto a Montesquieu como a Rousseau. Sigue luego la evocación del rousseauiano argentino Mariano Moreno (1778-1812), traductor del *Contrato Social*, periodista

liberal y miembro del gobierno autóctono de Saavedra, revolución de mayo de 1810. Se nos muestra seguidamente la evolución del sincero católico avanzado Jovellanos, liberal y antinapoleónico, muy próximo a los fisiócratas franceses (Quesnai, Le Trosne, Turgot, Mercier de la Rivière) y al despotismo ilustrado, pero orientándose finalmente hacia los liberales economistas ingleses que rechazaban todo intervencionismo del estado. Viene en seguida un análisis metódico de las tendencias (desigualmente liberales) de las Cortes de Cadiz (1811-1812), que admiten en la Constitución el veto real, suprimen la Inquisición y establecen cierta libertad de edición y de prensa que suscitó una curiosa proliferación de periódicos. Se encuentra, en quinto lugar, una minuciosa recensión de temas de un gran periódico anarquista, la *Revista Blanca* (en su primer periodo: 1989-1905), dirigida por Federico Urzales, en la medida exacta en que estos temas se refieren a Voltaire, Condillac, Rousseau, Diderot, Volney, Mirabeau o Mme. Roland, y al socialismo francés (de Mably y Morelly a Babeuf, Saint-Simon, Fourier y Proudhon); estos ácratas insisten en la educación revolucionaria, más que sobre el determinismo económico. Después de este fresco de los libertarios, se nos propone en la obra una original discusión de un acercamiento, sugerido por A. Sánchez Barbudo, entre Rousseau (*Vicaire Savoyard*) y Unamuno (*San Manuel Bueno, mártir*): revelación apasionada del espíritu y del cuerpo contra el intelectualismo; esta interpretación es contestada en función de la disparidad de tonalidades (deísmo optimista de un lado, cristianismo angustiado y trágico, del otro). El penúltimo artículo remite a la presencia de Rousseau en Joaquín Xirau (1895-1946), célebre personalista y socialista catalán muerto en el exilio, autor notablemente de *Amor y mundo*; se escrutan ahí su axiología del amor, su pedagogía liberal y su filosofía política espiritualista y hostil al extrinsecismo o al autoritarismo. En fin la obra termina recordando la influencia de las luces francesas en las Antillas españolas y francesas (Rousseau, y Billaud-Verenne sobre todo, pero también Grégoire, Raynal y Pétion) en la Revolución, a través de una obra del cubano Alejo Carpentier.

En su *J.P. Forner et la crise de la conscience espagnole au XVIIIème siècle*, Francois López confiesa su atracción por el "Siglo de las Luces" que fue "el siglo de esta Revolución francesa que preparó, que acompañó, que siguió una formidable explosión de ideas de las que todavía resuena nuestro tiempo" (p.7). Animada por esta misma simpatía, la nueva obra que presentamos aquí es susceptible de interesar no sólo a los filósofos y a los

hispanistas, sino también a los especialistas del siglo XVIII, los lingüistas, los economistas. Los teólogos, los americanistas y los literatos, porque constituye una verdadera galería de ciertos ilustrados ibéricos (de 1780 a 1958) que se vinculan explícitamente a los progresistas franceses del las Luces.

Puede obtenerse más información escribiendo a Association des Publications de l'Université de Toulouse-le Mirail, 56 rue du Taur - 31000 Toulouse, Francia.

N. de R.

Varios: *Beiträge zum Philosophie-Unterricht in europäischen Ländern. Ein Integrationsversuch*. Editores Aschendorff, Münster-Westfalia. 1978, 390 pp.

El origen de la filosofía europea está en Grecia, tanto en los temas filosóficos como en la manera de enseñarlos. Sócrates es el primer filósofo que plantea problemas filosóficos sin intentar solucionarlos. El establecimiento del tema en la pregunta y su solución en la respuesta son para él de igual importancia. Así se señala la equivalencia entre la filosofía y la enseñanza.

A Sócrates le siguen Platón y Aristóteles. En la filosofía de la Edad Media rige la filosofía aristotélica. La enseñanza filosófica de los Escolásticos es esencialmente aristotélica. Marcelino Menéndez y Pelayo habla del antagonismo entre Platón y Aristóteles en estos términos:

"La cuestión platónico-aristotélica... es la cuestión más vieja de la tierra; es, digámoslo así, la expresión más clara del dualismo en el pensamiento humano. Históricamente, se ha presentado más de una vez y seguirá presentándose hasta el fin del mundo: como que su resolución es el *desideratum* de la filosofía". (Edición Nacional de las Obras completas de Menéndez y Pelayo. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, números 58-6); "La Ciencia Española", parte II (59), p.54).

En el contrapunto entre el Idealismo y Realismo se refleja, según Menéndez y Pelayo, el más claro tránsito de Platón a Aristóteles. Hasta el final del siglo XVIII, se ha enseñado tanto en los liceos católicos como en los protestantes la filosofía en formas aristotélicas. Es el idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel el que ha roto definitivamente esta unidad tradicional.

Poco a poco diversificándose va avanzando la enseñanza de la filosofía en los países europeos: en Grecia no se ha perdido del todo hasta el día de hoy la tradición de los grandes filósofos griegos. En Italia, siguiendo la inspiración de Giambattista Vico, se desarrolló el idealismo histórico y especialmente, el hegelianismo. Las formas de la enseñanza italiana son múltiples, como en Francia en donde Descartes ocupa el lugar que ocupa Vico en la filosofía italiana; esto referido tanto a la materia como a la enseñanza de la filosofía.

En norte de Europa (sobre todo en Inglaterra, Suecia, Finlandia) el centro de la filosofía ha llegado a ser la filosofía analítica ("ordinary language philosophy"), de manera que se distingue esta forma de filosofía, de la "filosofía continental", a la que se atribuye una orientación tradicional que sigue más de cerca las diversas

ramificaciones que se han desarrollado en el siglo XIX y comienzos del siglo XX, mientras que la filosofía analítica lleva rasgos anglo-americanos, con los que traspasa las fronteras europeas.

Hemos aludido a la diversificación de lo que se enseña como filosofía en los países europeos y cómo se enseña. Para describir tales diferencias, de las que muchas veces los representantes de la filosofía no se han dado cuenta ni se dan cuenta, los Editores Aschendorff han publicado el presente libro.

Las contribuciones son estas:

Austria: Franz Pree, "La enseñanza propedéutica de la filosofía en Austria".

Alemania: Gunter Klemm, "Historia de la enseñanza de la filosofía en Alemania".

Países Bajos: Marcel F. Fresco, "Filosofía y enseñanza de la filosofía en los Países Bajos".

Francia: Erwin Lebek - Vittorio Telmon - Jean Lefranc, "Enseñanza de la filosofía en Francia".

Italia: Vittorio Telmon - Eduard Fey, "La enseñanza de la filosofía en Italia".

España: Eduard Fey, "La enseñanza de la filosofía en España".

Portugal: Eduard Fey, "La enseñanza de la filosofía en Portugal".

Inglaterra: Eduard Fey - Gabriel Nuchelmans, "Filosofía y enseñanza de la filosofía en Inglaterra".

Suecia: Eduard Fey, "Enseñanza de la filosofía en Suecia".

Finlandia: Eino Mikkola, "Enseñanza de la filosofía en Finlandia".

Grecia: Linos Benakis - Georg Dimitrakos, "Enseñanza de la filosofía en Grecia".

Artículos menores:

Bélgica: Eduard Fey, "La enseñanza de la moral en Bélgica".

Luxemburgo: Jules Prussen, "La enseñanza de la filosofía en Luxemburgo".

Noruega: Eduard Fey, "La enseñanza de la filosofía en Noruega".

Dinamarca: Eduard Fey, "La enseñanza de la filosofía en Dinamarca".

Suiza: "La enseñanza de la filosofía en Suiza".

N. de R.

Roger J.A. Lebeuf: *Cosmic Presence: a dynamic vision of life* Les Editions Bellarmin, Montréal, 1980. 560 págs.

Todo nuevo libro de filosofía puede ser visto desde dos ángulos distintos: en primer lugar desde el contenido propio de la obra, y en segundo lugar desde la tradición filosófica dentro de la cual se inscribe. Para que la obra merezca ser leída debe reflejar una tensión entre ambos aspectos. Tensión que consiste en el intento de sobrepasar la propia tradición filosófica expresando, al mismo tiempo, los más valiosos aportes de esa tradición.

La obra de Lebeuf manifiesta muy vívamente esta tensión. En efecto, su valor intrínseco se une con la tradición de las numerosas síntesis "espiritualistas" posteriores a la obra de Teilhard de Chardin. En "El fenómeno

humano" (1955) el autor trataba de lograr una síntesis con los elementos constitutivos de la ciencia y de la filosofía contemporánea, con las categorías centrales de la teología y de la mística. La tradición, sin embargo tiene otros notables exponentes. Bergson con su obra "L'évolution créatrice" (1907) en cierto sentido se inscribe en esta tradición; también la metafísica espiritualista del Whitehead de la segunda época, para quien el principio de la relatividad constituía la clave para la comprensión de la metafísica, por ejemplo en "Process and Reality" (1929). Recientemente ha habido interesantes trabajos en el mismo sentido, tales son los casos del psicólogo Bateson, con su obra "Hacia una ecología del espíritu", 1972, así como el libro "The Tao of Physics" (1976) del físico y especialista en religiones orientales, Fritjof Capra.

Lebeuf propone una nueva síntesis relacionando dos aspectos que generalmente se consideran de modo separado: la partícula primaria de la materia y los elementos básicos de la psicología humana. Con esta base investiga los múltiples aspectos de la cosmo-física, de la ontología y de la estructuración de los patrones conductuales del "átomo humano". Esto le permite superar la concepción de un universo dualista (materia-espíritu) y a la vez proponer una teoría unitaria y dinámica sobre el universo y sobre el papel del hombre dentro de él. Afirma el autor que el universo es "unidimensional", donde todo acontecimiento forma parte de lo que llama "energía cósmica". Cada cosa en el universo ("un mono o el átomo de hierro") manifiestan esa "Cosmic Presence", más allá de las relativas determinaciones del espacio y del tiempo.

La obra se divide en cinco partes. En la primera, titulada "La partícula primaria, un Atomo-existencial?" se refiere al fenómeno de individuación, al concepto de partícula en general. El primer principio es el "Atomo-existencial" (Existential-Atom), término en el que unifica la cosmo-física con la ontología. Esto está representado en la ecuación cósmica: $U = X (E:A)$, donde U representa al universo, X representa millares y E:A la partícula primaria o Atomo existencial. Los méritos de representar el universo de esta manera son, "el de fundamentar la objetividad y la verdad libremente y de garantizar, al mismo tiempo, la conservación de toda energía" (P. 24).

La segunda parte, "Poder", se refiere a la energía. Poder y energía son sinónimos y están en relación directa con el concepto expresado en el neologismo "sináctico" con el cual se afirma que el poder es un factor sin el cual el Atomo-existencial no podría existir (p. 253). Con esto intenta demostrar que el poder es un "hecho", un "dato", pero un dato siempre dinámico. De esta manera la partícula primaria pasa de Atomo existencial a Hecho dinámico. Con estas categorías emprende la investigación de la velocidad y la estructura del Universo. La velocidad es una unidad rígida y adimensional; es absoluta. Este existente, sin determinaciones, pero presente en todo lugar es la "Cosmic Presence". La materia y la fuerza mental forman parte de este proceso, centrado en la velocidad absoluta. Así también se unifica el campo de lo animado y lo inanimado en el mundo físico.

En la tercera parte, "Presencia Cósmica y relación", el autor nos presenta las diversas formas que asumen las relaciones cósmicas. Después de revisar los intentos de Teilhard y de Whitehead, que considera

fallidos, nos habla de algunos aportes de las teorías físicas contemporáneas, aportes que como el Principio de incertidumbre de Heisenberg, contribuye a elaborar la unificación de la física y la metafísica.

Así, las diversas paradojas (continuo-discontinuo, finito-situación-infinito) pueden ser revisados con el concepto de "sinaxis", ya expuesto.

Este capítulo sugiere otras cuestiones. Este universo atómico puede ser estudiado por una nueva ciencia centrada en el concepto de relación, la que él llama "relationy". Debe tomarse en cuenta no sólo lo que es el "Hecho dinámico" sino también lo que podría ser. Los nuevos descubrimientos de la química, física, lógica, genética y cosmología contribuyen a reafirmar esta noción de Universo ya intuido por Demócrito.

La cuarta parte "Muerte, entropía y una teoría de la paz cósmica", se apoya en las consideraciones científicas estudiadas en los capítulos anteriores. Plantea aquí algunas consideraciones ontológicas y éticas de importancia. La teoría de la "Paz cósmica" afirma que cada Atomo existencial constituye un motor inmóvil, o, inversamente, que el verdadero estado del universo es el de una continua tensión. Para el autor, una apreciación correcta del Universo, tal como ha sido esbozada, conduce necesariamente a proponer un imperativo ético. Este concepto ético ha sido visto intuitivamente a través de las edades como un último lugar de paz (Nirvana, Cielo, Verdes praderas, etc.). La teoría de la Paz cósmica arroja nueva luz sobre el concepto del universo ya que cada átomo crea su propio universo personal, dentro de este contexto de movilización continua y tensional. La agresión y el conflicto constituyen, por lo tanto, una función de la paz en el momento presente. De ahí que el futuro del universo unidimensional sea el mismo que el que proponen las diversas religiones.

La última parte, "El amor y el esplendor del hombre cósmico" estudia al hombre como un átomo existencial lleno de presencia cósmica y regido por un código de jurisprudencia cósmica. El Código Cósmico (Cosmic Code) contiene cinco leyes de las cuales se derivan todas las demás y dos principios.

Principios

- a— **Absoluto:** La modalidad del Universo y de sus procesos es un absoluto de absolutos.
- b— **Oposición:** La modalidad de todos los procesos y el orden del presente es de agresión.

Leyes

- a— **Oposición:** Cuando en la lucha el fuerte domina al débil.
- b— **Extremos:** Todos los motores operados entre dos extremos de eficiencia, llamados 0% y 100 %.
- c— **Puntos críticos:** La presencia en el presente requiere un mínimo de eficiencia en todos los puntos críticos.
- d— **semejanzas:** La modalidad de todo proceso es semejante.
- e— **Unidad:** La eficiencia de la parte y del todo es una

relación de unidad (pág. 520).

Siendo un universo unidimensional, la aplicación de estos dos principios y cinco leyes tiene validez para cualquier ámbito de la existencia, es decir, de la Presencia Cósmica. En correspondencia con estas cinco leyes están la verdad y el amor. Verdad y amor son dos elementos dinámicos, ya que el hombre (Hombre cósmico formado por el Atomo existencial) es un hombre de conquista.

El autor, Roger J.A. Lebeuf, nació en Edmonton (Canadá en 1920). Su principal preocupación es la investigación social, la cual considera inseparable de la filosofía. Una sólida base filosófica es esencial para cualquier reforma social. Fruto de estas inquietudes es el presente libro.

Esta obra, "Cosmic Presence", se inscribe dentro de lo mejor de la tradición metafísica ya mencionada. El intento de unificar las ciencias con las preocupaciones místicas, que ya encontrábamos en Platón, Spinoza, etc., parece que constituye una constante en el pensamiento filosófico occidental. El libro está escrito en un estilo atractivo y agradable. Son especialmente interesantes las dos últimas partes ya que hace consideraciones de carácter social, ético y psicológico que otras obras contemporáneas descuidan.

En síntesis, una obra interesante, vivaz y muy sugerente. Creo que a pesar de que la teoría propuesta encontrará pocos adherentes —es difícil aceptar una mística de las ciencias físicas— aún así la obra puede ofrecer valiosos caminos para la reflexión filosófica de alto nivel.

José Miguel Rodríguez

Wolfgang, Röd: *La filosofía dialéctica moderna*. Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1977, 460 p., 21,5 x 14,5 cm.; traducción del alemán y Prólogo de Juan Juan Cruz.

"Los filósofos dialécticos de distintas direcciones pretenden haber construido o por lo menos poder construir una lógica, una metodología y una ontología dialécticas o una teoría dialéctica de la praxis en competencia con la lógica tradicional, con los métodos tradicionales de la ciencia y con la ontología tradicional". Con esta caracterización general, que el autor adelanta en su Introducción (p.43), queda indicado, desde ya, lo vasto de la temática que el libro se aboca a examinar. En efecto, ese examen abarca —como Röd subraya (p. 44 ss.)— la "dialéctica" según ella se manifiesta desde tres grandes caras: como ontología, como método y como lógica, como estructura de la experiencia. Ambitos que se encuentran entrelazados por la idea central de que aquello que será calificado —en el plano que fuere— como "dialéctica", siempre está constituido por "una relación existente entre dos /o más/ momentos de una totalidad que se condicionan recíprocamente entre sí, donde la totalidad es determinada por la relación entre los momentos y a la vez los momentos están condicionados por la totalidad" (p. 47).

Nuestro autor despliega un análisis pormenorizado de las constantes y las variantes que tales relaciones

presentan en la óptica de quienes se afilian, de una u otra manera, a dicha tendencia, desde Kant hasta el presente. Los pensadores cuyas ideas aparecen estudiadas con mayor detalle son el propio Kant, Hegel y Marx; también se consideran con cierta detención los aportes de Fichte, Schelling, Schleiermacher, Engels, Lenin, Croce, Gentile, Bradley, Lukács y Sartre; e incluso hay páginas dedicadas a autores como Lefèbvre, Schaff, Marcuse, Adorno, Markovic y otros.

Como un Protocolo acerca de las maneras en que ha ido siendo concebido eso, mejor dicho, todo eso que unos u otros imputan al término "dialéctica" —la que viene a ser algo así como un *logos* universal, y también el "sésamo ábrete" para aprehender las conformaciones en que ese *logos* se hace carne al moldear toda clase de realidades—, este libro me parece difícilmente superable, dentro de los límites de una monografía general (no digo una Enciclopedia) sobre el tema, tanto por la amplitud de ideas que en él hallan lugar como por el nivel en que allí son desarrolladas. La exposición es más bien "neutra", si así puede decirse; el autor no concentra sus esfuerzos en presentar las opiniones propias, sino que consagra lo fundamental de los desarrollos a recoger —o, en su caso, alcanzar a interpretar— lo que esos pensadores mismos quisieron comunicar. Y lo hace, por cierto, con todo conocimiento de causa. Claro que la *presentación* misma de las ideas de cada uno de ellos pasa, como no puede ser de otro modo, por el tamiz del expositor. Pero se trata, aquí, de un "filtro" que ofrece los beneficios propios de los buenos comentarios de texto. Y la minuciosa remisión a los pasajes correspondientes de las obras originales permite que el lector verifique por su cuenta, si así lo desea, la fidelidad de la versión que en cada caso le es presentada.

Sobre la terminación del libro, Röd dedica algunas páginas (p. 424 ss.) a subrayar cuáles serían, a su propio juicio, "los principales resultados de los precedentes análisis sobre la estructura, supuestos e implicaciones teóricas del intento dialéctico en filosofía" (p. 424). Tales consideraciones desembocan, en cuanto al *método* dialéctico, en la conclusión de que este, al fin de cuentas, se distingue poco o nada de los métodos científicos en general, por lo que hace a las explicaciones *mismas* de los hechos. Lo peculiar sería simplemente la manera en que estos son *interpretados* por parte de los dialécticos, esto es, como manifestaciones de un cierto "esencialismo dinámico", según lo llama Röd. "Siempre que los representantes del método dialéctico formulan determinadas explicaciones para los hechos, su procedimiento no se diferencia del de los demás científicos. Esto está claro tanto en Hegel como en Marx. Sólo en la interpretación ontológica aparece la diferencia: entre la concepción dialéctica y la no-dialéctica. Esta última puede ser, como la dialéctica, esencialista e incluir el supuesto de la constancia de las esencias; o puede no ser esencialista, como la concepción empirista del método analítico" (p. 431).

Sea o no que se esté de acuerdo con esta conclusión de nuestro autor, lo cierto es que el libro ofrece sobrados elementos de juicio para que cada uno saque sus propias conclusiones sobre el sentido y el alcance de la o las dialécticas. Por mi parte, creo que Röd ha dado en el centro del asunto cuando destaca que las

tesis básicas de los dialécticos constituyen, en definitiva, "una suposición metafísica" (p. 430), una *manera* de "interpretar" la realidad. Ahora bien, *todas* las maneras de "interpretarla" son, de uno u otro modo, tesis de orden "metafísico", si se trata de las *bases* últimas de una forma de comprender el mundo. Por lo demás, estas nunca logran ser lo suficientemente intersubjetivas como para integrar el cuerpo *mismo* de las ciencias positivas. En ese plano, la dialéctica no es ni más ni menos "filosófica" que cualquier otra *Weltanschauung*.

Hay dos cuestiones que convendría distinguir respecto al alcance de la "dialéctica": por un lado, su o sus tesis metafísicas; por el otro, las consecuencias que de ello se sacan, o se podrían sacar, sobre la metodología y las conclusiones prácticas de las ciencias positivas. Desde este último punto de vista, el asunto no alcanza concreción sino allí donde el dialéctico esté en condiciones de señalar qué conocimientos de la ciencia corriente son *falsos* (¡no más o menos limitados, simplemente!), cómo esa falsedad se conseguirá acreditar por vías intersubjetivas (esto es, independientes de la fe en unas controversiales tesis metafísicas), y cuáles son los conocimientos concretos (¡intersubjetivos!) llamados a *sustituir* a aquellos otros. Pero difícilmente se halla respuesta precisa a estas cuestiones en los estudios de esas tendencias.

Lo que en tales estudios se encuentra son más bien, además de las tesis metafísicas mismas, algunas otras cosas. A veces, sugestivas hipótesis sobre aspectos (importantes) de la realidad social; observaciones cuya verificación o falsación no se halla todavía al alcance (en todo o en parte) de una prueba por métodos científicos intersubjetivos. Ese tipo de "intuiciones" puede tener, en su caso, un significativo valor *heurístico*, con frecuencia ofrece respuestas tentativas que tienen una plausibilidad y en cierta forma iluminan, mientras no lleguen a ser refutadas por las ciencias, áreas para las que las disciplinas científicas actuales no proporcionan conocimientos suficientes. Mas también, por el otro lado, la "dialéctica" ha servido y sirve, merced a las oscuridades y vaguedades propias de su vocabulario básico, como "ideología" de la propaganda política, esto es, para disimular cosas incómodas y presentar visiones mitificadas del acontecer social. Es el caso, sobre todo, del marxismo vulgar, que bajo el nombre de "marxismo-leninismo" funciona como ideología en favor o en contra del *status quo*, según cuáles sean las clases dominantes del país en que se la utiliza como escudo propagandístico. (Cuando digo "marxismo vulgar" me refiero a los "marxistas" corrientes, quienes están bastante lejos de sospechar los matices y las vacilaciones que el propio Marx muestra en sus escritos: cf. la excelente exposición de Röd, p. 262 ss.).

Esa ambigüedad esencial de la dialéctica —ambigüedad como lenguaje (sugestivo pero impreciso), ambigüedad como trampolín heurístico (a medio camino entre la poesía y la ciencia), ambigüedad como ideología (de izquierda en los países capitalistas, de derecha en los Estados que se proclaman "socialistas")— hace que todo juicio global sobre ella resulte unilateral. Por lo demás, sobre quien no comulgue con sus presupuestos metafísicos y con su terminología, es inevitable que recaiga la acusación de no haber "comprendido". A decir verdad, esta sospecha puede tener su grano de acierto: por tratarse de un lenguaje que no ofrece la intersubjetividad del de las

ciencias, y ni siquiera la del habla cotidiana, siempre es posible que, en efecto, el "dialéctico" nos esté diciendo algo que no alcanzamos a descifrar, algo para lo cual carecemos del "sexto sentido" indispensable.

Los conocimientos "dialécticos" representan —en la medida en que no sean comprobables por parte de las ciencias corrientes, ni susceptibles de ser parafraseados en lenguaje laico— una forma de aprehender las cosas, que, verdadera o no, escapa a la posibilidad de controles intersubjetivos. Está más allá (o más acá) de una discusión racional con no-dialécticos. Sin embargo, es innegable que el mundo de la "dialéctica" regala, a quien consigue penetrar en él, toda la fascinación de un tejido lingüístico propio, un universo de sugerencias que se abre al conjuro de la familiaridad con ese lenguaje —llo incluso para muchos que, como el autor de esta nota, no depositan toda su fe en tal lenguaje. El gran mérito del libro comentado es que ofrece, tanto para convencidos como no convencidos, la posibilidad de interiorizarse a fondo sobre la letra y el espíritu de esta liturgia, en unas y otras versiones. Inmejorable oportunidad para enterarse realmente de qué se trata.

E. P. Haba

Hans-Georg, Gadamer: *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, 691 p., 21,5 x 13,3 cm.; traducción del alemán por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

La versión original de esta obra, en alemán, data de 1960. Pero fue sobre todo a partir de la segunda edición (1965) que una discusión en torno a los alcances de la "hermenéutica" como dimensión básica ("universal") del comprender humano, idea central del libro, alcanzó su mayor énfasis en Alemania. El impacto se explica porque las tesis del autor, aunque no demasiado novedosas en cuanto a lo esencial (principales antecedentes: Dilthey y Graf Yorck, mas sobre todo Heidegger y Bultmann), vienen a prolongar y reafirmar el anticientismo heideggeriano cuando había ido perdiendo actualidad. Gadamer renueva y desarrolla esas tesis en un lenguaje de poderosa riqueza sugestiva, que además es bastante menos hermético que el de su maestro. Su elegante prosa vuelve una y otra vez, tanto en la exposición (y discusión) de antecedentes de ese pensamiento en la historia de la filosofía como desde ángulos generales (la "verdad" estética, la "verdad" de la comprensión —*Verstehen*— en general, la "verdad" del lenguaje), sobre algunas nociones claves; las va retomando en paráfrasis y desenvolvimientos sucesivos, que enhebra en una terminología cuyo colorido plástico toma el lugar que en otros pensadores ocupa el afán por alcanzar una rigurosidad de los delineamientos lógico-conceptuales.

Ahora bien, que el "impacto" de esta obra dependa tanto de la *forma* en que el autor presenta lingüísticamente sus ideas, o tal vez sería mejor decir sus imágenes, hace que sea particularmente difícil alcanzar efecto similar por medio de la traducción a otro idioma. La versión en castellano que tenemos por delante topa con esa dificultad. Los traductores presentan de un modo honesto el "contenido" *conceptual* de la obra; han traducido con

esmero (erratas aparte) las *ideas* de Gadamer, aunque a veces puede resultar dudoso el acierto del equivalente utilizado en castellano para ciertos giros del original. Pero tal vez sea una ventaja que el lector, estando aquí menos sometido a la "seducción" que ejerce la prosa de ese original, pueda acaso llegar a percibir más directamente de qué se trata en *el fondo*, si así puede decirse. El inconveniente es que, por la falta de vuelo (o frialdad) del texto español, la obra no está en condiciones de "llegarle" de la misma manera que al lector de habla alemana. Se pierde mucho del poder de sugestión. Y como quiera que, según creo, buena parte del interés de la obra se ubica en este último plano, nos queda algo así como el argumento de la novela, pero no la novela misma.

De todos modos, para que el lector de la presente nota pueda hacerse alguna idea sobre las tesis básicas del libro en cuestión, trataré de adelantarle algo al respecto, aunque ello no podrá menos que verse afectado por el inconveniente que acabo de señalar. Por lo demás, según creo, el valor principal de ese trabajo reside antes bien en sus desarrollos pormenorizados que en dichas tesis tomadas en sí mismas.

Según nuestro autor, el conocimiento humano es siempre un saber mediatizado por la historia. Nunca podemos alcanzar conocimientos totalmente objetivos en lo que se refiere a ella y en lo que se encuentra afectado por ella. Porque en todo comprender (*Verstehen*) humano, la historia está presente *desde ya*, como tradición que en él se hace *efectiva* y le determina así un "horizonte" a nuestro pensamiento. En este sentido, somos hechura y formamos parte de una "historia efectiva" (*Wirkungsgeschichte*), que a su vez desarrollamos hacia el porvenir. El *Verstehen* consiste siempre en ubicarse dentro del acontecer de una tradición (p. 360). Por eso, no existe posibilidad alguna de alcanzar una racionalidad absoluta en el plano del conocimiento humano; toda razón se nos presenta a nosotros, en su forma real, como algo de naturaleza histórica, nunca como verdadera dueña de sí misma (p. 343). "En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella". Y de ahí que, en definitiva, "los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser" (p. 344).

Todo esto tiene que ver con la propia condición ontológica de nuestro estar-ahí (*Dasein*), nuestra historicidad, que se despliega precisamente como seres que "comprendemos". De este *Verstehen* es inseparable la categoría de la "pre-comprensión" (*Vorverständnis*); mejor dicho, esta le es consustancial a aquel. Los contenidos históricos que en cada caso van llenando esa categoría constituyen la guía por excelencia de nuestros modos de abordar el conocimiento de las cosas. El lenguaje que hablamos y que escuchamos (o leemos) es la sede ontológica de esas precomprensiones, pues él trae consigo ideas previas, anticipaciones, pre-juicios (*Verorteile, Vormeinungen*), anclados en las maneras habituales de comprender ese lenguaje. Al hacer uso de él, nos sumergimos dentro "de un juego del lenguaje mismo que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y que se cumple a sí mismo en la respuesta" (p. 584), con todas las precomprensiones que son propias de la tradición dentro de la cual se ubica el lenguaje en cuestión. En esa atmósfera (lenguaje-tradición) nos movemos, él nos mue-

ve, espontánea e inconscientemente, al hablar y al pensar en general; y lo mismo se da para las maneras de entender textos (p. 334; cf. también la noción de "círculo hermenéutico", p. 363 ss.).

En síntesis: el comprender no es separable de la utilización de un lenguaje, con todas sus precomprensiones, pues ese lenguaje es el medio en que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la "cosa" comprendida (p. 462). Tal la "constitución ontológica fundamental" del *Dasein*, "según la cual el ser es *lenguaje*" (p. 581).

Estas observaciones implican una cierta rehabilitación de los "prejuicios" como elemento activo del conocer. En efecto, Gadamer subraya que, a diferencia de lo que pensaba la Ilustración, no todo prejuicio es condenable, en cuanto opinión anticipada y tradicionalmente recibida sin cuestionamiento. Tradición y autoridad no son de por sí cosas desechables, también tienen una valiosa función productiva (p. 344 ss.). No quiere decir, sin embargo, que la actitud del sujeto que comprende sea totalmente pasiva; los prejuicios son corregibles hasta cierto punto, pues aunque no se pueda dejarlos de lado globalmente, sí es posible ir llegando a "distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios *falsos* que producen los malentendidos", lo cual se logra a medida que el conocimiento humano progresa en la historia (p. 369) —pero Gadamer no nos aclara *cómo* se logra ese progreso y por qué medios específicos este podría ser comprobado inequívocamente.

La comprensión "auténtica", esa que permite distinguir unos prejuicios de otros y profundizar nuestro conocimiento de las cosas a partir de aquellos que son "verdaderos", se produce en la forma de un "diálogo", sometido a una "lógica de pregunta y respuesta". Planteamos una pregunta cuando nuestra conciencia apunta hacia la "cosa" por comprender, queremos saber sobre ella. Y lo que se dice, en ese contexto, son respuestas al interrogante planteado, tanto si se trata de un diálogo entre interlocutores presentes (o contemporáneos) como si están contenidas en un texto (con el cual el lector "dialoga"). Todo ello en medio de una "fusión de horizontes": el del presente con el de la tradición, como asimismo el del que escucha (o lee) con el del que habla (o escribe). En estos diálogos, lo esencial es que el que comprende se "deja decir" algo por parte de un "tú" —el texto, el interlocutor, la tradición— y trata de aprehenderlo, para así llegar a penetrar más profundamente en el conocimiento de la "cosa" preguntada (p. 18, 373 ss., 447 ss.). Es así, precisamente, que quien pregunta logra ir más allá de su conocimiento previo de la "cosa", verificar (o rectificar) y desarrollar sus precomprensiones, pues en el diálogo "se dejan abiertas posibilidades de sentido, de manera que aquello que tenga sentido pueda introducirse en la propia opinión. (...) Comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta" y dejarse aleccionar por esa respuesta (p. 454). De modo que, allí donde se trata de un diálogo logrado, auténtico, los interlocutores "van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma, y es ésta la que los reúne en una nueva comunidad" (p. 458). Lo mismo ocurre cuando se trata de comprender textos: buscamos respuestas en lo que nos dice su autor, aunque pertenezca a otras épocas, pues compartimos con él una

pregunta sobre la "cosa"

Solo por tales vías se puede alcanzar unas *verdades* propiamente dichas. No, por cierto, aquello que persiguen las ciencias mediante sus *métodos*, los que no son otra cosa que técnicas para alcanzar algo seguro; este es un saber unilateral, parcializante, engañosamente objetivista. En cambio, el comprender, que es de naturaleza *hermenéutica*, está por encima del saber de las disciplinas científicas; más aún, estas lo presuponen, se asientan sobre aquel. "Lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad" (p. 585).

En efecto, nuestro autor subraya, siguiendo a Heidegger, "que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de 'hermenéutica'. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo" (p. 12). Por eso se trata de "algo que no supone tanto limitación o restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que la (la traducción dice: "le") precede y que en parte la hace posible" (p. 11). En síntesis, se trata de "rastrear la experiencia de la verdad, que supera (la traducción omite la palabra; "supera") el ámbito de control de la metodología científica, allí donde se encuentre, e indagar su legitimación. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica" (p. 23 s.). Dicha "hermenéutica" tiene carácter propiamente "universal", pues constituye la base misma de *todas* nuestras formas de comprender (cf. p. 567 ss.). Según Gadamer, solo ella es capaz de abrirnos, en el seno del lenguaje, dialogando, el camino hacia la *verdad*.

Hemos llegado, así, al centro mismo de la posición de autor: la oposición, o por lo menos la diferenciación tajante, entre "verdad" (hermenéutica) y método (científico). Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente esta idea de "verdad"? A este respecto, Gadamer no nos dice mucho más que lo siguiente. La "verdad", a diferencia de los resultados que se obtienen por aplicación de la metodología científica, es aquello que se hace valer como tal, como verdad, cuando en el comprender tenemos "una experiencia auténtica, un encuentro con algo que vale como verdad" (p. 583). Es ese "algo" lo que se nos manifiesta justamente en el lenguaje (no en el técnico-científico), por supuesto. Y de ninguna manera podemos concebirlo fuera de este. Pues "las palabras con las que una cosa accede al lenguaje son ellas mismas un acontecer especulativo. Lo que se dice en ellas es también aquello en lo que consiste su verdad, no una opinión cualquiera encerrada en la impotencia (la traducción dice: "importancia" (sic)) del particularismo subjetivo" (p. 583).

La experiencia de la poesía y la del juego sirven como ilustración para el punto: "... la expresión poética se nos ha mostrado como el caso especial de un sentido

introducido y encarnado por completo en su enunciación. En el marco de un poema el acceso al lenguaje es como un entrar en ciertas relaciones de ordenación que son las que soportan y avalan la 'verdad' de lo dicho. Todo acceso al lenguaje tiene en sí algo de este testimonio, no sólo la expresión poética. 'Que no haya cosa alguna allí donde falte la palabra'. (...) Son en verdad *juegos lingüísticos* los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices —¿y cuándo cesaríamos de serlo? —... el comportamiento del que juega no debe entenderse como un comportamiento de la subjetividad, ya que es más bien el juego mismo el que juega, en cuanto que incluye en sí a los jugadores y se convierte de este modo en el verdadero *subjectum* del movimiento lúdico" (p. 584). En definitiva, pues, es la *objetividad* del lenguaje mismo, quien "juega" con sus hablantes, la mejor garantía de la "verdad" que se abre paso en él.

Hasta aquí, Gadamer. Desgajaré, por mi cuenta, dos conclusiones esenciales de su libro: (1) que nuestro conocimiento es siempre tributario de precomprensiones, aquellas que la tradición nos infiltra por medio del lenguaje que utilizamos y de las cuales a menudo no somos conscientes; (2) que solo el *Verstehen* brinda conocimiento de unas auténticas "verdades", y no así el uso del método científico, siendo el primero y no el segundo la condición "universal" de nuestras maneras de aprehender toda cosa.

Ahora bien, un análisis elemental basta para notar que estas dos conclusiones no están ubicadas sobre el mismo plano exactamente. La primera es, si lo expreso de manera laica, una afirmación de orden psicológico y sociológico, una tesis avalorativa de alcance epistemológico general. La segunda, en cambio, constituye sobre todo una afirmación de carácter valorativo; se vale del efecto emocionalizante del término "verdad", recurriendo a una "definición persuasiva" (Stevenson) de su sentido, para hacer la apologética de algunas clases entre los fenómenos de conciencia —arte, filosofía, "ciencias del espíritu" tradicionales, etc.— y así prevenir la posibilidad de someterlas a (o criticarlas en nombre de) métodos científicos en sentido estricto —una "estrategia de inmunización", le llama H. Albert.

En cuanto a (1), me parece difícil que, formulado con esa generalidad, encuentre objeciones por parte de pensadores actuales, sean de la dirección filosófica que fuere (con la excepción, tal vez, del "marxismo vulgar"). Pero el verdadero problema, ahí, es el siguiente: ¿cómo hacer para tomar conciencia de nuestros prejuicios, aunque sea en cierta medida? ; y sobre todo, ¿mediante qué *criterios* distinguiremos los prejuicios "buenos" de los "malos", supuesto que no se trate simplemente de una cuestión del gusto de cada sujeto? Lo que los métodos científicos tratan es de encontrar pautas *intersubjetivas* para proceder a ese deslinde, esto es, para fundamentar y controlar lo que es afirmado sobre la base de ellos, Gadamer, por su lado, en vez de tal control nos propone una divisa, la de buscar experiencias "auténticas", para zanjar tal cuestión. Lo menos que puede decirse es que este es un "criterio", por llamarlo de algún modo, bastante vago. No veo cómo pueda servir para dilucidar controversias entre ideologías que proclaman, todas ellas, ser quienes detentan la "verdad" (y esto en función, justamente, de *no* admitir que sus "verdades" sean

controladas por métodos científicos).

En cuanto a (2), esta tesis no es susceptible de ser sometida a discusión realmente. Se trata antes bien de una cuestión de fe, por no decir de "gustos"; es una especie de hipótesis metafísica omnicomprendiva, que por su alcance ilimitado y su carácter de (supuesta) evidencia última escapa a toda posibilidad de prueba o contraprueba —se supone que es ella misma quien suministra la base de cualesquiera comprobaciones posibles. Esa "definición persuasiva" del término *verdad* no es ni más ni menos correcta —por tratarse de esto precisamente: de una *definición* (estipulativa)— que cualquier otra de las definiciones más o menos usuales de dicha palabra; por ejemplo, que las implícitas en el vocabulario corriente de las ciencias. Si prescindimos del aspecto emotivo-valorativo, estamos ante un mero asunto de convencionalismos lingüísticos.

Tomando el vocablo "verdad" en esa su acepción predominantemente axiológica, nada queda para discutir en torno a si la ciencia proporciona conocimientos que sean más o sean menos "verdaderos" que los de ciertas experiencias a las que se puede llamar *Verstehen*. Si bien se mira, lo cierto es que estos son "conocimientos" de tipo *distinto*; y cada quien puede, por supuesto, depositar más confianza o hallar más satisfacción en este o en aquel tipo, sea de una manera general o según los casos. Es imposible probarle a unos que tienen razón los otros, precisamente porque la fundamentación o la evidencia que aduce cada parte responde a presupuestos últimos que son inconmensurables: ciencia vs. hermenéutica.

Si prescindimos de la impostación valorativa, del llamarle Verdad a aquello que pueda alcanzarse por uno de esos caminos solamente, acaso lo más prudente sería no embarcarse en ninguna afirmación de índole completamente general ("universal") a ese respecto. ¿Por qué no reservarse, frente a cada clase de objetos y situaciones, la libertad de decidir, con los resultados a la vista, si en ese caso (y hasta más ver) nos bastan o no los conocimientos que los métodos científicos están en condiciones de proporcionarnos sobre el punto? Es indudable que las ciencias no han resuelto, ni se ve perspectiva cercana de que logren hacerlo, muchos interrogantes fundamentales relativos a las experiencias de los hombres. Una "hermenéutica" tal vez sea, para siempre o por ahora, la única vía que nos resta para acercarnos, mal que bien, a algún modo de entender o tratar de entender ese tipo de cuestiones (por ejemplo, las del gusto artístico). Pero hipostasiar al infinito el papel de esa vía, y vistiéndola con el manto sagrado de un lenguaje ontologizante que la inmune *a priori* frente a toda posible crítica científica, no me parece que conduzca a resultados menos "unidimensionales" que los postulados, en la vereda de enfrente, por el más angosto de los positivistas cientistas.

En definitiva, mis conclusiones sobre el papel de la "hermenéutica" no están muy lejos, *mutatis mutandis*, de las que he señalado respecto a la "dialéctica". Pienso que los "hermeneutas" nos llaman la atención acerca de caminos que son ricos en ideas, las que pueden ser valiosas si no las tomamos demasiado al pie de la letra. Vale decir, si esa dimensión la tenemos presente como una posibilidad *heurística* frente a posibles insuficiencias de los métodos científicos; pero *solo* en la medida en que estas se den realmente y mientras no consigan ser superadas por

la ciencia misma. Tomado con esas precauciones, el libro de Gadamer constituye por cierto un trabajo pleno de reflexiones extremadamente sugestivas, una obra fundamental.

E.P. Haba

E. L. Fortin: *Dissidence et Philosophie au Moyen Age. Dante et ses antécédents*. Coll. "Cahiers d'études médiévales", 6, Bellarmin/Vrin.

Este estudio se propone atraer la atención sobre un problema particular: la reacción de ciertos pensadores medievales, cuya ortodoxia podía parecer sospechosa, ante las amenazas o las censuras que pesaban sobre ellos.

Los historiadores modernos han estudiado ampliamente las innumerables querellas doctrinales de la época y, en particular, las luchas descarnadas que enfrentaron al poder espiritual y al poder temporal, las medidas tomadas por la Iglesia para extirpar la herejía o impedir la difusión de las doctrinas que juzgaban falsas o nefastas. Sin embargo, se han interesado poco en la manera como, sin abandonar su posición, numerosos filósofos y poetas-filósofos llegaron, si no a resolver, por lo menos a tenuous el conflicto que los oponía a su medio religioso o social; si bien la verdadera naturaleza de este conflicto sigue siendo oscura en gran parte. Podría darse, empero, que hubiera ahí uno de los aportes más curiosos y destacados de todo el período.

Entre los pensadores en los cuales el autor podía detenerse hay uno que parecía el más indicado particularmente: Dante. Es en su época cuando el problema en cuestión adquirió toda su amplitud en el mundo cristiano; para comprender esto, se encuentra en Dante la información más adecuada. Algunas de las conclusiones del autor arriesgan parecer atrevidas. El lector podrá decidir por sí mismo lo que hay que pensar al respecto con la ayuda de ricas indicaciones que le son suministradas en la obra.

N. de R.

Bibliografías sobre Sartre, Husserl, Whitehead

El prof. François Lapointe, del Philosophy Documentation Center de la Universidad estatal de Bowling Green, ha dado a luz la segunda edición de *Jean-Paul Sartre and his Critics: an International Bibliography (1938-1980) with Annotations* Second Edition.

En la misma línea de trabajo publicó en 1980: *Edmund Husserl and his Critics: an International Bibliography (1894-1979)*.

El mismo Centro publicó bibliografías sobre Whitehead, Bergson, Heidegger y Santayana.

El prof. Lapointe ha colaborado ya varias veces en nuestra Revista, con bibliografías sobre Lukacs, Wittgenstein y otros.

Para obtener información o hacer pedidos, es preciso dirigirse al Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Bowling Green, Ohio 43403 USA.

N. de R.