

Crítica de libros

CADEVALL I. SOLER, Magi: *La estructura de la teoría de la evolución*. Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, (Enrahonar. Monografies), Barcelona, 1988, 114 pp.

Dos suelen ser los malentendidos básicos entre los filósofos de la ciencia y los científicos. El primero de ellos consiste en que los científicos suelen quejarse de que cuando los filósofos de la ciencia construyen sus teorías lo hacen desde el desconocimiento de las ciencias y desde la ignorancia de la práctica diaria de la investigación científica. Y, a pesar de ello, los filósofos intentan regimentar las ciencias imponiéndoles direcciones prohibidas y caminos obligados, que —por su bien— los científicos respetan las menos de las veces. El segundo malentendido radica en que también los científicos suelen llevar a cabo sus investigaciones desde la ignorancia de la más elemental filosofía de la ciencia, con lo que suele acontecer que la mayoría de ellos llevan a cabo sus investigaciones de acuerdo con alguna filosofía de la ciencia, pero que —como le pasaba al burgués gentil-hombre de Molière cuando hablaba en prosa sin saberlo— no son conscientes de la implicaciones filosóficas de sus prácticas científicas.

Junto a estos dos problemas generales, que afectan a las relaciones de la filosofía de la ciencia con las ciencias particulares, hay otro problema particular que afecta al caso concreto de la biología y que consiste en que la filosofía de la ciencia ha solido caer más de lo debido en el error de hacer sonónimo «ciencia» de «física y química», con lo que acontece que lo que muchas veces se escribe bajo el rótulo general de «filosofía de la ciencia» no pase de ser, en lo mejor de los casos, «filosofía de la física» o «filosofía de la química» (ver, pág. 8). Aunque hay honrosas excepciones, a las ciencias del hombre, a las ciencias formales y a la propia biología se les expulsa del olimpo de las ciencias por parte de muchos filósofos de la ciencia, bien tácitamente porque sus problemas y sus métodos están ausentes del estudio de los filósofos, bien explícitamente porque se les niega el estatuto de *ciencias verdaderas*.

A estos tres malentendidos y a los perjuicios y prejuicios que los acompañan creo que se intenta contestar en *La estructura de la teoría de la evolución*, demostrando su autor que los tres son nocivos para una correcta filosofía de la ciencia. Con respecto al primero, el profesor Cadevall muestra ejecutivamente que a él no le afecta la acusación de hacer filosofía de la ciencia sin conocer a fondo la ciencia sobre la que filosofa, al hacer

patente a lo largo de las páginas del libro un excelente conocimiento de la biología actual, lo que le permite que su reflexión sobre el estatuto teórico de la biología siga muy de cerca la praxis de los propios biólogos. Con respecto al segundo, porque el profesor Cadevall pone un especial empeño en hacer ver al lector cómo Darwin sí fue consciente de las implicaciones teóricas de sus investigaciones, de modo que en él hay una teoría científica solidaria de una filosofía de la ciencia, inspirada esta última muy especialmente en Whewell y Hurschel. Y con respecto al tercero, porque justamente la intención central del libro consiste, a mi entender, en hacer ver que la biología es una ciencia verdadera cuyo estatuto teórico es perfectamente parangonable con el de la física o el de la química. Y esto es así porque, para Cadevall, la biología actual se rige de acuerdo con un marco teórico paradigmático, que es el establecido por la teoría de la evolución. De ahí que, aunque el libro sea en realidad un estudio del estatuto teórico de la biología en general, su título haga especial referencia a la teoría paradigmática de acuerdo con la cual se hace ciencia normal biológica en nuestros tiempos.

Para exponer sus tesis sobre el estatuto teórico de la biología el profesor Cadevall comienza pasando revista a las más importantes filosofías de la ciencia del siglo XX (pp. 13-37) —Popper, Kuhn, Lakatos, la concepción semántica y la concepción estructural— para resumirlas en sus posturas con respecto a la biología y tomar nota de las más graves acusaciones en las que se han buscado argumentos para expulsarla de entre las ciencias dignas de tal nombre. En síntesis, creo que estas acusaciones se pueden resumir en tres: 1, que la biología carece de un marco teórico análogo al de la física; 2, que no es una ciencia predictiva, sino histórica; y 3, que no es posible una axiomatización de la biología.

Para contestar a la primera de las acusaciones Cadevall, con buen tino, en vez de intentar entrar de frente en el enmarañado e inabarcable campo de la biología actual, aísla para su estudio el caso concreto de la obra de una gran figura de la tradición biológica. Ello hace de su libro un *case study* del que se pueden extrapolar conclusiones más generales para la filosofía de la ciencia biológica. El caso en el que se centra el autor es el de la obra del fundador de la ciencia biológica moderna (Ch. Darwin), completando las tesis darwinianas con las correcciones que la teoría de la evolución ha sufrido después de Darwin, especialmente de la mano de la genética desde que se redescubrió y tomó en consideración por la comunidad de los biólogos la obra de G. Mendel. A partir de los textos de Darwin, Cadevall va haciendo ver cómo la biología moderna goza de un marco teórico que la dota de un estatuto parangonable al de la física postnewtoniana o al de la química posterior a Boyle y Lavoisier y que la separa radicalmente de la mera taxonomía de las especies tal como se practicaba desde Linneo. Dentro de este marco y en congruencia con él es como Darwin pudo formular ciertas leyes empíricas (pp. 67-75) que fueron perfectamente contrastables y de las cuales algunas, en contra de las acusaciones de Popper, han sido falsadas.

Justamente en la medida que la teoría de la evolución ha proporcionado leyes contrastables se muestra su capacidad predictiva y no meramente histórica, aunque en razón del largo espacio de tiempo requerido para constatar los cambios evolutivos, las más de las veces estas predicciones deben hacerse con respecto a datos desconocidos del pasado y, las menos, con respecto al futuro.

Finalmente, en tercer lugar, Cadevall muestra la falsedad de la tesis que mantiene la

imposibilidad de axiomatizar la biología, haciendo ver, en el capítulo VIII de su libro, cómo es posible esta axiomatización al desarrollar el modelo de axiomatización de la teoría de la evolución de M. B. Williams, con lo que queda zanjado este escollo.

Así pues, creo que a lo largo de las páginas de *La estructura de la teoría de la evolución* el profesor Cadevall consigue con creces los objetivos que se había propuesto en la página 7, ofreciendo un libro novedoso y de sumo interés como punto de partida para un fecundo diálogo entre la filosofía de la ciencia y la biología, diálogo que se promete tan fructífero, al menos, como el que se ha llevado a cabo tradicionalmente entre la filosofía de la ciencia y la física.

Pedro José Chamizo Domínguez
Universidad de Málaga

GONZÁLEZ, Wenceslao J. (Ed): *Aspectos metodológicos de la investigación científica*. Un enfoque multidisciplinar. Universidad de Murcia, 1988, 302 pp.

La Universidad de Murcia publica, gracias al trabajo del Profesor Wenceslao J. González, un libro precioso, «antipático», porque apasiona del principio al fin incluso al menos versado en su contenido, que abarca: Un marco general sobre «Ambito y características de la Filosofía y Metodología de la Ciencia» (por Wenceslao J. González), un segundo capítulo sobre «Principales orientaciones metodológicas» (con aportaciones de Rivadulla, Martínez Freire y el propio Wenceslao J. González) y un último sobre «Cuestiones interdisciplinarias de la ciencia» (Matemática, Cosmología, Electromagnetismo, Relatividad Especial, Biología Molecular, Sustrato Neural del Pensamiento, Psicología del Descubrimiento Científico, Metodología de la Historia, Predicción y Economía, Unidad de la Ciencia y Concepción Estructural, todo ello por sendos y acreditados especialistas en las materias respectivas).

Desde luego no se puede entrar en detalle en un libro tan plurimorfo y complejo, pero sí puede decirse que la ciencia lejos de rehusarla se mete a hoz y coza en la metafísica; basta asomarse a su superficie para ver a los científicos divididos en platónicos, realistas, psicologistas, nominalistas, materialistas, emergentistas, etc.; tiene uno la sensación a veces de que, por desconocimiento de la antigua que repiten, incurren en neocolásticas más pomposas; de todos modos, ahí está esa metafísica que, imposible de ser decapitada, se asemeja a la mítica Hidra recapitalizada, viendo rebrotar nuevas cabezas de la antigua cercenada.

Y lo más curioso de todo esto es que la metafísica resurge tras el cientismo positivista del Círculo de Viena de principios de siglo, de las posteriores psicologías conductistas, así como de las historias sin sujeto, de las éticas nihilistas, de las sociologías metaideológicas, etc., etc. Reconforta ver renacer de sus cenizas al Fénix.

En todo caso aquella distinción del empirista lógico Hans Reichenbach entre «contexto de descubrimiento» desechable, y «contexto de justificación» asumible por la ciencia, hoy no vale; como dice Lakatos, «la Filosofía de la Ciencia sin la Historia de la Ciencia es vacía; la Historia de la Ciencia sin la Filosofía de la ciencia es ciega».

Por no remontarnos mucho, frente al verificacionismo neopositivista y el falsacio-

nismo de Popper (donde las contrastaciones cruciales sirven para abandonar lo considerado no científico), a partir de los «paradigmas» de Th. S. Kuhn la primacía de lo sistemático deja paso a una tendencia histórica donde lo relevante es la Sociología de la Ciencia, el recurso a factores exógenos para explicar el progreso científico, no entendido ya como incremento de verosimilitud, como aproximación a la verdad, o al conocimiento ontológico de lo real. Si no hay baremos supraparadigmáticos, si toda revolución científica es un cambio irracional comparable a una conversión mística, la ciencia pertenecería a la sociopsicología de la investigación y —como se ha escrito— el cambio científico devendría una especie de cambio religioso. Y así I. Lakatos enfatizará los «programas de investigación» entendidos como sucesiones históricas de teorías, L. Laudan las «tradiciones de investigación», P. Feyerabend el anarquismo epistemológico, etc. Para este último, la ausencia de criterios que dicten cuándo un programa debe ser abandonado hace que toda decisión del científico sea metacientífica, o si se quiere, metafísica, pues no puede ser testada; en todo caso, siendo el juego de la ciencia ilimitado por principio, como cualquier otro juego, quien un día decida no comprobar más sus reglas se excluye de él; por lo demás, las hipótesis propuestas y corroboradas no pueden ser abandonadas sin motivo, sino sólo por otras mejores: Un cierto código de la honestidad científica sustituiría al desmesurado defensor de la ciencia «riguroso» (pues ni siquiera lo es la propia matemática).

Una consecuencia parece deducirse de todo esto: Aquí el cartesiano «Discurso del Método» (Odos) no aparece en forma de «Sínodo» o comunidad de científicos compartiendo saberes sabidos, sino más bien de Odisea o búsqueda. Y ello de tal manera, que la ciencia se humaniza, recuperando su carácter metacientífico, esto es, metafísico; incluso, si se quiere, religioso. Más modesto que el filósofo vuelve a ser el científico, auténtico fautor hoy de la mismísima Teodicea.

Resulta, pues, dice Lakatos, que los científicos no abandonan una teoría sólo porque los hechos la contradigan, pues normalmente o bien inventan alguna hipótesis de rescate para explicar los océanos de anomalías, o las ignoran centrándose en otras cuestiones, pudiendo ser científica una teoría pese a las evidencias adversas, y pseudocientíficas contando con todos los pronunciamientos favorables hasta el momento. Un «programa de investigación» conlleva, pues, no sólo conjeturas y refutaciones, sino programas heurísticos: He aquí que lo que otros como Albert llamaron «estrategias teológicas de legitimación» asoma su oreja en la ciencia sin ningún rebozo o complejo inferiorizante, pues el único estratega de esa estrategia es quien no la reconoce.

Empero, paradójicamente, en autores como Feyerabend lo que cuenta en una discusión pública no son tanto los argumentos como ciertas formas de presentar esos argumentos, no existiendo el método científico como conjunto de reglas fijas e infalibles, ni progreso sólo por medio de la ciencia, y así este rescate de lo metafísico se da de forma «posmoderna», es decir, no al modo de la metafísica clásica, global, sino como metafísica metamoderna, pues comparte las dos tesis posmodernas de que la razón no es autosuficiente («racional») y de que el mythos está en el logos como éste en aquel, de ahí el «todo vale» (anything goes) y la reivindicación de una sociedad en que todas las tradiciones tendrían iguales derechos, lo mismo la magia que la física, la astrología que la astronomía. Y a la vista de ello uno se pregunta si este «todo vale» no será equivalente a un «nada vale» nihilista y sin valor, o si ese «todo vale» no será a la postre sino un descanso

del neopositivismo para retomar fuerzas frente a una sinrazón omniabarcante pero inane, de la que no puede salir demasiado fruto.

Toda la cuestión estriba, pues, en la opción que se tome relativa al criterio de racionalidad, si por la crónica de un anacronismo o por un acronismo, o por un método que no abola las reglas sino que amplíe su inventario proponiendo pluralidad de usos de las mismas, sin que ellas sustituyan al genio científico. Ciertamente el método debe adecuarse a la historia y al sujeto, pero sin olvidar que ciertos patrones de descubrimiento que permiten una rutina segura en el uso de las reglas, no son antitéticos respecto del carácter hemeneútico de la razón. Dar, pues, al César lo que es del César, o seguir intentándolo, parece constituir el mejor interés de los metodólogos de la investigación científica. Todo estriba al parecer en el gato de Cheshire desvaneciéndose ante la Alice de Wonderland: «Muchas veces he visto a un gato sin sonrisa, pero ¡una sonrisa sin gato! ¡Esto es lo más raro que he visto en mi vida!»

Por lo demás, calma; nosotros los filósofos, siempre tan admiradores de los matemáticos, debemos contentarnos con su modestia: Ellos son usualmente platónicos durante la semana y formalistas los domingos, pues cuando hacen Matemáticas están convencidos de que tratan con una realidad objetiva, «sensación que probablemente es una ilusión pero muy conveniente» según N. Bourbaki, pero cuando han de dar una explicación encuentran más cómodo sostener que en el fondo no creen en ella. Según el profesor Gómez Pardo («Observaciones sobre la naturaleza de la matemática») en su gremio hay un 65% de platónicos, un 30% de formalistas, y un 5% de constructivistas, pero no se llevan mal entre sí, pues hablan como formalistas cuando tienen que enfrentarse a la esencia mística del idealismo platónico, pero vuelven al platonismo cuando comprenden que el formalismo como descripción de las Matemáticas tiene sólo un lejano parecido con su real conocimiento de las mismas.

Vivan, pues, las crisis matemáticas, vivan sus incapacidades para acceder a los tan buscados «fundamentos» que constituyen la piedra filosofal tan desiderativamente anhelada, incapacidades que sin embargo no les impiden hablar del «inepto anacronismo "Ciencias Exactas"», ni de ironizar sobre la matemática formalizada, algo de hecho «difícil de encontrar tanto en la tierra como en el cielo, fuera de los textos y revistas de Lógica Simbólica» (N. Bourbaki). Junto al matemático, el hombre: «Ningún matemático idea una demostración, se sienta y suspira feliz sabiendo que ya está seguro de la verdad de su teorema. Lo que hace es salir corriendo al pasillo en busca de alguien que quiera escucharle... si no genera excitación o convencimiento entre sus amigos, el matemático prudente la reconsidera. Pero si éstos la encuentran tolerablemente interesante y creíble, entonces la escribe. Después de que ha circulado en borrador durante algún tiempo, si todavía parece plausible, entonces hace una versión refinada y la presenta para su publicación... ¿Y qué le ocurre a una demostración cuando es creída? El proceso más inmediato es probablemente una internalización del resultado. No es probable que dos matemáticos internalicen un concepto matemático de la misma forma...». Y así sucesivamente.

Nosotros, filósofos, deberíamos ser más modestos, por lo menos tanto como los admirados matemáticos; pues nosotros deberíamos al menos considerar mucho más frecuente y detenidamente la función del sujeto en la elaboración del mensaje y en la facturación del método. Y ya que no lo hacemos, dejemos otra vez que sean profesionales de otras disciplinas quienes nos lo recuerden. El constructo «Yo» entendido como hipótesis

autorreferente, dice el Profesor Puelles aunque desde una instancia emergentista, es el primordio que subyace y hace posible el procesamiento de lo real, a modo de ideograma que da sentido a los cómputos realizados. Método, pues, sin metodólogo no cabe, y metodólogo sin comunidad tampoco. La condición y el estatuto del ser personal están a la base de cualquier dedicación, por formalizada y rigurosa que sea. Díme, pues, qué hombre eres, y te diré que filosofía y qué ciencia llevas adelante. Después de las fiebres positivistas y empiricistas es gozoso poderlo recordar con normalidad.

Así es. Tras el ramplón planteamiento de la «Logic of Science» ha se producido el «pragmatic turn» que recuerda que todo es humano, y que no hay decir sin hacer, sin performar (aunque la austriana «performativity» sea un palabra que al propio Austin no le gustaba). Todo pensar y todo hablar va más allá de lo constatativo locucionario —locutionary— (verdadero/falso) para ser también ilocucionario —illocutionary— emotivo portador de advertencias, etc., o perlocucionario —perlocutionary— capaz de desplegar poderosas emociones sobre el oyente. Lo serio no es prescindir de lo afectivo, sino evitar los abusos o infortunios (infelicities) de la performatividad: a) ateniéndonos al procedimiento convencionalmente aceptado cuando enunciamos performativamente, b) diciéndolo a personas apropiadas, c) de forma correcta, d) y entera, esto es, siguiendo cuidadosamente todos los pasos requeridos, e) de modo que los usuarios adopten ciertas actitudes en su pensar y actuar, f) yendo más allá de las actitudes y comportándose tal y como el enunciado requiere, g) con total sinceridad y reciprocidad intencional.

Resumiendo y concluyendo: Que la filosofía ha de ser dialógica para que sea asimismo personal, y personal para ser dialógica. Si lo que la moderna metodología científica resalta es esto, bienvenida; si lo que promueve es irracionalidad, no cuente con los filósofos en general, pues nunca el río revuelto fue su ecosistema, ni con los teólogos si es que decir teólogo no es ya una expresión pleonástica para referirse a filósofos y a científicos, pues todo pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia, sea para su respuesta afirmativa, o negativa, ateológica.

Y nada mejor que este reciente libro, «Aspectos metodológicos de la investigación científica» para constatarlo. Homenaje, pues, a la Universidad de Murcia que lo publica, y a Wenceslao J. González, su «Editor» en el sentido anglosajón del término.

Carlos Díaz

CORETH, E. NEIDL, W. M. PFLIGERSDORFFER, G. (Ed.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und. 20. Jahrhunderts*. Band 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, (Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los ss. XIX y XX. Volumen 2: Recurso a la herencia escolástica). Verlag Styria, 1988, 870 pp.

Este segundo volumen de la ambiciosa trilogía promovida por los editores sobre la filosofía cristiana de los siglos XIX y XX está consagrado a la reapropiación de la herencia escolástica. Si la propia filosofía cristiana ha sido no pocas veces gravemente preterida, se puede sospechar *a priori* que el tratamiento dado a la sección (neo) escolástica no habrá tenido mejor fortuna. Exponente de ello es cierto dicho orteguiano: pretendiendo matar dos pájaros de un tiro, motejaba nuestro filósofo a los manuales escolásti-

cos de «remediavagos de seminario». Algunos se sacaban este aguijón alegando otro dicho, formulado por Garaudy en los años sesenta, según el cual el tomismo figuraba como una de las cuatro corrientes filosóficas vivas de aquel tiempo.

El hecho es que estos hombres (y alguna mujer), en buena proporción clérigos de la Iglesia Católica y miembros de Ordenes religiosas, han cultivado las disciplinas filosóficas con profusión. Testimonio de ello son las actividades de cátedra, los Congresos, las Sesiones de estudios, las publicaciones (manuales, monografías históricas y sistemáticas, diccionarios, revistas). Se precisaba, pues, una digna y apretada memoria de toda la vitalidad que han venido desplegando. Es verdad que les han prestado atención historiadores más «domésticos» (piénsese en las historias publicadas por Fr. Copleston y T. Urdánoz, o en la monumental *Enciclopedia Filosófica* y el *Dizionario dei filosofi* editados por el Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate). Y hasta sorprenderá el inusitado trato que les dispensa Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*. Pero quien echara de menos un compendio que le iniciara con cierto detalle y con fiabilidad sobre este mundo dispone ahora de una obra que le informará cualificadamente.

¿Qué ha sido esta filosofía? ¿Un movimiento conservador y restaurador de las glorias medievales, deplorablemente anacrónico? ¿La recuperación de una rica herencia vivificada en el encuentro y la confrontación con el pensamiento moderno y los problemas del tiempo? ¿Cuáles, de haberlos, han sido sus interlocutores? ¿Constituye un bloque monolítico, o integra más bien un haz de tendencias drásticamente diferenciadas? ¿Qué fases ha recorrido en su sexquicentenaria carrera? La presente obra, escrita por especialistas, ofrece cumplida respuesta a estos y otros interrogantes.

El plan ideado por los editores se ajusta a una sencilla secuencia histórica, dividida en dos grandes periodos (siglo XIX y siglo XX), entre los que funge como paso o transición una presentación de la Encíclica leonina «Aeterni Patris» (1879) y un relato sobre las peripecias de esta filosofía en el giro de siglo, bajo el comprensible rótulo «modernismo y antimodernismo». En cada gran periodo se va acotando el objeto por ámbitos geográficos. Italia, Alemania y Austria, países francófonos, España y Portugal, el espacio anglosajón y Europa oriental desfilan a lo largo de más de 200 páginas dedicadas al primer periodo. En el siglo XX engrosarán la lista anterior Norteamérica, Hispanoamérica y el Suroeste europeo. Por lo general, alternan presentaciones panorámicas de cada área con breves y densas monografías dedicadas a una o varias figuras de cada ámbito. Apuntamos algunos nombres: los cardenales Mercier y Ceferino González, del s. XIX. Roussetot, Maréchal, Sertillanges, Maritain, Gilson, Przywara, la escuela marechaliana germanoparlante (Lotz, Rahner, etc.), Steinbüchel, E. Stein, Zamboni, Gemelli, Bontadini, Padovani, Fabro, Lonergan, Zaragüeta. Menor espacio se otorga a la escuela marechaliana de lengua francesa. De los miembros del Instituto de Lovaina (de Wulf, de Reaymaecker, Van Steenberghen, De Waehrens, Dondeyne, etc.) se dan apuntes sucintos.

Quien esté familiarizado con los nombres citados se habrá percatado de que una de las facetas cultivadas por estos filósofos ha sido la publicación de ediciones críticas (por ej, la edición leonina de los escritos de santo Tomás, o las ediciones de san Buenaventura y Escoto cuidadas por los franciscanos) y la investigación del pensamiento filosófico medieval. Por otro lado, diversos pensadores y corrientes (sobre todo de inspiración tomista) han tratado de entablar un diálogo con el idealismo trascendental, el vitalismo, la fenomenología, el existencialismo, o ciertas infraestructuras filosóficas pre-

sentes en la teología protestante, señaladamente en la de K. Barth. Otros se han propuesto elaborar una filosofía tomista de estricta observancia y no han eludido la que juzgaban isoslayable confrontación con la modernidad. Los ha habido con ambiciones de más originalidad. Bien se puede, pues, advertir que en la casa de estos herederos de la escolástica hay muchas moradas y que los cultivadores de este pensamiento (en el que tienen un puesto privilegiado la metafísica del ser y las cuestiones de otros muchos asuntos, incluidos los políticos y estéticos) componen un mundo abigarrado, que no estuvo exento de violentas y estruendosas polémicas.

Tanto las presentaciones de conjunto como las pequeñas monografías sobre filósofos individuales están elaboradas por especialistas en las respectivas áreas. Una bibliografía selecta completa cada estudio. Habría sido de desear, a la hora de ofrecer la literatura sobre los distintos autores y corrientes, un mayor esfuerzo por proponer un elenco algo más amplio.

Pablo Largo

ABELLAN, J. L., FLOREZ, R., HEREDIA, A., NÚÑEZ, D., REULA, J. A., RIELO, F.: *¿Existe una filosofía española?* Fundación Fernando Rielo, 1988, 174 pp.

El problema de la existencia de la Filosofía Española, ha originado en nuestro país durante muchos años enconadas discusiones. De alguna manera, la famosa discusión sobre *La Ciencia española* que en el siglo XVII iniciase el francés Masson de Morvilliers, y que, con su habitual fogosidad, llevó a su punto álgido Marcelino Menéndez y Pelayo, no era sino la misma pregunta en torno a *si ha habido en España verdadera ciencia, verdadero pensamiento racional o filosófico*, y sobre si los españoles hemos sido capaces de crear «productos mentales», al margen de nuestras indudables creaciones artísticas y literarias, a los que se les pueda considerar objetivamente como verdaderas formulaciones científicas o filosóficas.

En medio de un clarísimo despertar del Hispanismo en todos los continentes, de los Congresos, Simposios, Conferencias, Seminarios... que se celebra continuamente, a la opinión documentada de los pioneros de esta causa que así lo confirman, basados en el interés que encuentran en sus viajes y contactos internacionales, *nos parece totalmente irrenunciable y de suma actualidad y urgencia el plantearnos la pregunta sobre si existe una filosofía española, y sobre cuáles son sus rasgos definitorios*; en definitiva, interrogarnos sobre cuál es nuestra última y radical realidad nacional.

Este despertar del Hispanismo ha tenido su más reciente expresión en la creación de la *Asociación de Hispanismo Filosófico*, que hace pocos meses se ha fundado en Madrid, impulsada por las figuras más señeras del Hispanismo nacional o internacional y cuyo *Presidente* es José L. Abellán, Catedrático de Historia de la Filosofía Española de la Universidad Complutense de Madrid.

Pues bien, dentro de este clima de interés y estudio por lo hispánico hay que situar las *conferencias* impartidas hace poco tiempo por destacados profesores especialistas, cuya trayectoria intelectual e investigadora los sitúa entre las voces más autorizadas para hacernos comprender los fundamentos básicos del pensamiento español. Han sido recién

temente publicadas por la *Fundación Fernando Rielo*, cuyo noble empeño es interesar al profesorado y a todos los españoles en el conocimiento de lo que supone nuestro patrimonio filosófico, nuestras raíces culturales. Estas conferencias, presentan enfoques originales, útiles elementos de juicio, argumentos sólidos, amplia documentación para abordar la espinosa cuestión.

JOSÉ A. REULA titula su conferencia: *Literatura versus filosofía sistemática en España*, y parte de un hecho real para él: La existencia de una *Historia de la Filosofía Española*, cuyo caudal han incrementado investigadores de la talla de Bonilla San Martín, Alain Guy, Méndez Bejarado, Abellán, Ortega, Llull, Pedro Hispano o Xavier Zubiri. Ha existido un *complejo secular en nuestro país* que consiste en el reconocimiento, manifiesto o tácito de *nuestra incapacidad filosófica* y de que siempre tenemos que importar productos foráneos.

El profesor Reula advierte que, para indagar acerca del pensamiento español, hay que conocer antes el conjunto de nuestra historia cultural, intelectual, socio-política, económica. Sobre estas realidades surge la reflexión filosófica. La *Filosofía Española*, como tal filosofía, lejos de sustentarse en «sucedáneos», debe construirse «sobre su propia lógica y desenvolverse como verdadero sistema».

Las dos primeras cátedras de Filosofía Española en nuestras Universidades (Madrid y Salamanca) pueden juzgarse como un paso importante en la conquista de nuestra identidad.

Mientras, en general, *la mente hispánica ha sido más bien repetitiva cuando se ha expresado en lenguaje filosófico*, resulta innegablemente creativa al manifestarse en el lenguaje literario. *La cultura española es poseedora de un cualificado pensamiento filosófico*; su expresión, sin embargo, es predominantemente literaria, por lo que *filosofía y literatura deben buscar interdisciplinariamente la Verdad*, ya que detrás de cada poema, de cada novela, de cada obra literaria se esconde una concepción del mundo y del hombre expuesta desde una determinada perspectiva epistemológica. Es decir, el filosofar hispánico mantiene la constante de un vigoroso vitalismo ajeno a otras culturas, y tiende a expresarse en un lenguaje más emocional, intuitivo y simbólico que el estrictamente lógico, demostrativo y analítico.

Por otra parte, «lo nouménico, lo irracional, lo emocional, lo vital, lo sentimental, lo trascendente...», que son ingredientes substanciales del pensamiento hispánico, encuentran en el simbolismo la más adecuada de las expresiones¹. Junto al simbolismo, aparecen los rasgos de *intuicionismo, irracionalismo y vitalismo*, como definidores del carácter hispánico.

¿Existe la filosofía española? fue la pregunta que formuló al Prof. José Luis Abellán en su conferencia. El asunto viene de lejos, afirma él. La fecha puede situarse alrededor del siglo XIX. Ya en esa época se propone una Cátedra denominada «*Historia de la Filosofía Ibérica*». Aparte de Menéndez y Pelayo, máximo adalid de la disciplina, aparece la gran figura de su discípulo Adolfo Bonilla San Martín y su gran obra *Historia de la Filosofía Española*, obra que, como sabemos, quedó sin terminar, dejando sólo los dos primeros volúmenes redactados.

¹ REULA José Antonio, «Literatura versus filosofía sistemática en España», en *¿Existe una filosofía española?*, Fundación Fernando Rielo, Sevilla, 1988, p. 25.

Estudia Abellán lo que él llama los *datos elementales del problema*: Temas de la lengua, de los géneros literarios, de las obras filosóficas metafísicas y de los sistemas filosóficos.

En primer lugar, realiza un *estudio histórico referente a la lengua*, y llega a la conclusión de que *en España existían nada menos que el latín, el árabe, el hebreo, el catalán y el castellano*, y en ellas se podía escribir de Filosofía con más riqueza, pues, que en el resto de Europa, por lo que «no hay razón para sospechar diferencia, y menos aún insuficiencia, de la historia del pensamiento español con respecto al resto del pensamiento de filosofía europea²».

Por lo que respecta a los *géneros literarios* utilizados por los filósofos españoles, afirma Abellán que han sido múltiples y diversos: diálogos, tratados morales, cartas, epístolas, comentarios de texto, tratados.

Aunque a partir del siglo XVII la filosofía española se ha expresado más a través de *obras filosóficas no metafísicas*, sin embargo, hasta ese momento, no podemos olvidar los nombres de Averroes, Ibn-Hazan, Gabirol, Maimónides, Lull, Luis Vives, Francisco Suárez... que *escribieron obras auténticamente metafísicas*, que no desdican en nada respecto de lo que se había hecho en el resto de Europa.

En lo que hace relación a los *sistemas de filosofía* que se producen en España, el Profesor Abellán afirma que son múltiples los que han aparecido en la península: El senecismo, el lulismo, el averroismo, el suarismo, el erasmismo... pueden ser plenamente aceptados. Posteriormente, el krausismo español, el existencialismo unamuniano, el racio-vitalismo orteguiano, el ruibalismo, el realismo zubiriano... son corrientes filosóficas que podrían perfectamente sumarse a las anteriores.

¿Por qué, entonces, a pesar de todo lo visto, se sigue planteando la cuestión de si existe una *filosofía española*? La razón es muy sencilla.

«El hecho establecido es que no podemos hablar de historia de la filosofía, con un sentido mínimamente científico, antes de la mitad del siglo XIX... Una verdadera historia de la filosofía, con dicho carácter, sólo se produce en la mitad del siglo XIX, en Alemania, como consecuencia de dos elementos filosóficos: el idealismo y el positivismo³».

Hay un producto del idealismo, la filosofía como dialéctica, y un producto del positivismo, los hechos empíricos sobre los que se ejerce la reflexión de carácter dialéctico. Se trata de los *textos filosóficos*, examinados a través de una *técnica de análisis de los mismos*. Estos *textos* quedan potenciados a raíz de una *dialéctica hegeliana* que busca precisamente el «ordo et conexio idearum». Este planteamiento que surge en el siglo XIX se va a difundir por el resto de Europa y deja fuera a todas las filosofías que no han escrito sistemas y que no se ajustan a las coordenadas alemanas.

«¿Qué hacer entonces con Nietzsche, Schopenhauer, Voltaire, Montesquieu, Unamuno?», se pregunta Abellán. «¿Qué haremos», dice, «con la historia de la filosofía española?».

«Si la fundamentación científica expuesta no da razón de la filosofía española, el tema de nuestro tiempo será precisamente ampliar y fundamentar, bajo otros cimientos y considera-

² ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *¿Existe la filosofía Española? Razones de un pseudo problema*, Fundación Fernando Rielo, Sevilla, 1988, p. 35

³ *Ibidem*, p. 39.

ciones, *la historia de la filosofía como disciplina científica*, en el sentido de que quepa dentro de ella todo lo que tiene que haber en sentido estricto y riguroso⁴.

A esto nos ayuda el *gran crecimiento y desarrollo de las ciencias sociales*, que aportan nuevos fundamentos teóricos y metodológicos a la historia de la filosofía, lo cual permite *dar cabida a otra serie de áreas filosóficas*, que no cabían en el riguroso y estrecho planteamiento centroeuropeo. Ya hemos visto que, aunque se escribieron en España obras de carácter metafísico, quizá han predominado las de matiz y tema ético-jurídico-político-moral... Todas ellas son filosofía.

Pasando, después, José L. Abellán a *caracterizar la filosofía española*, admite que ésta tiene una *peculiaridad propia*, que es la de ser la *conciencia disidente* que muchos filósofos españoles han representado en relación con la propia sociedad en que estaban insertos. En casi todos los tiempos y circunstancias *se han reiterado las persecuciones, destierros, proscripciones, exilios...*

La cultura española a lo largo de la historia ha sido *cultura de frontera*: Los árabes, los turcos, los protestantes, Europa progresista frente a nuestra Contrarreforma, el comunismo (en los años del franquismo)... han sido hechos históricos configuradores de una *filosofía de resistencia*.

Puesto que uno de los presupuestos metodológicos de la historia de la filosofía española, dice Abellán, es la *existencia de mitos subyacentes a casi todas sus expresiones*, habrá que buscar cuál es el mito subyacente a la *filosofía de la resistencia*.

«Hay un mito de esa "filosofía de la resistencia" que ha caracterizado reiteradamente nuestra actitud psíquica ante el decurso histórico. Me refiero al *mito de Numancia*, es decir, al de aquella ciudad que resistió el asedio romano, hasta que, no teniendo ya posibilidades de subsistir a la invasión, decide morir antes de entregarse... Ese mito de Numancia se construye literariamente en la obra de Cervantes, aunque sufriría una serie de elaboraciones en las que yo no había caído en cuenta hasta épocas muy recientes⁵».

El mito numantino se convierte a través del exilio de la guerra civil en la más importante encarnación vivencial de una situación política. Juan Marichal llama este exilio del 39 *Numancia errante, Numancia sin tierra*, pero que resiste y espera.

«Este gran mito numantino», finaliza José L. Abellán, «anda su última razón de ser en lo que constituye un arquetipo clásico de la filosofía española: el *senequismo filosófico...*, que sería expresión profunda del carácter nacional y armonización perfecta de lo estoico y lo numantino⁶».

El profesor Antonio Heredia, de la Universidad de Salamanca, abordó su temática desde este título: *Existencia y consistencia de la filosofía española*.

Comienza su disertación afirmando que hablar de la filosofía española «continúa provocando en muchos hilaridad, asombro, perplejidad, escepticismo...» El hecho manifiesta que, a pesar de un siglo largo de hispanismo filosófico interior y exterior, aún perviven ciertas convicciones que no sólo están poniendo freno al desarrollo intrínseco de nuestra historia filosófica, sino que están entorpeciendo su normal curso socio-académico y cultural.

⁴ Ibidem, p. 42.

⁵ Ibidem, p. 45.

⁶ Ibidem, p. 46.

Ante esta enojosa situación hay que afirmar ante todo que la filosofía española se nos presenta como un *hecho inmediato de conciencia*, como un *conjunto de materiales que se impone por sí mismo* y que constituyen la base elemental de la realidad histórica de que tratamos. Legítima o no, existe. «Basta para sentir su presencia el contemplarla como lo que es antes que otra cosa: texto o lenguaje, pura expresión o convicción, radical apelación a un intérprete o lector para que en actitud dialógica reconstruya su sentido».

Estos textos (buenos, regulares, malos), están ahí en los archivos, bibliotecas e instituciones, *constituyendo los materiales de la única filosofía española posible como realidad histórica* y con los que hemos de construir la única historia posible de ella como ciencia.

Ahora bien, la pregunta por la *existencia*, implica necesariamente una referencia a la *consistencia*, si no queremos quedarnos en la pura especulación abstracta, unidimensional y a-histórica.

«Resumiendo: El problema no está en discutir si la filosofía española existe o existió, sino en averiguar cómo existió, qué consistencia ha tenido y por qué, y cuál le conviene tener, atendiendo a las circunstancias del momento ⁷».

La filosofía española ha existido a lo largo del tiempo con una *consistencia móvil y progresiva*, por lo general, tanto bajo el punto de vista de la lengua, como desde el punto de vista institucional, consiguiendo en todos estos aspectos cotas más altas de autonomía, extensión y libertad.

Atendiendo a la filosofía española entendida como *historiografía* o *ciencia de su discutir histórico*, puede decirse que no alcanza *consistencia formal* hasta bien entrado el siglo XIX, y sobre todo hasta el XX. *Hasta ese momento le faltó consistencia vital y científica*, es decir, no se la asumió en la conciencia personal y social como un producto vivo de la propia cultura y circunstancia, no se organizó su contenido bajo un estatuto científico pertinente, ni, en consecuencia, se establecieron las instituciones adecuadas para su fomento.

«La existencia de la filosofía española, que es además parte de un todo relativo a la filosofía del mundo hispánico, no será verdaderamente consistente a la altura de nuestro tiempo *hasta que no logre encerrarse en un cuerpo científico bien trabado* que le asegure su progreso formal y le dé la estabilidad epistemológica necesaria. En definitiva, la consistencia de la filosofía española o hispánica no se nos da hecha; hay que construirla sobre una ancha base de esfuerzos personales y colectivos, concretos y diferenciados... para conseguir así un *estatuto científico* de disciplina rigurosamente académica bajo la teoría y la práctica de un buen método histórico filosófico ⁸».

Del resto de las conferencias, remitimos al lector a la obra editada por la Fundación Fernando Rielo (de la que ya apareció en *Diálogo Filosófico* —N.º 15, p. 451— una breve reseña) en donde se puede leer el original trabajo que Ramiro Flórez lleva a cabo sobre la *Razón Mística y Razón Metafísica en San Juan de la Cruz*, la sugerente conferencia de Fernando Rielo: *Hacia una nueva concepción metafísica del ser*, y la vieja, y siempre apasionante, polémica de la Ciencia Española, que, en una conferencia perfectamente docu-

⁷ HEREDIA, Antonio, «Existencia y Consistencia de la Filosofía Española», en *¿Existe una filosofía española?*, Fundación Fernando Rielo, Sevilla, 1988, p. 33

⁸ *Ibidem*, pp. 54-55.

mentada, recrea y plantea Diego Núñez. *La Historia del pensamiento Español y el problema de España*, es el título del trabajo.

José L. Rozalen Medina

AZAM, Gilbert: *El modernismo desde dentro*. Anthropos, Barcelona, 1989. 187 pp.

El modernismo, que constituye una de las manifestaciones culturales más representativas de la llamada «crisis de fin de siglo» —nos estamos refiriendo, claro está, a ese lapso de treinta años aproximadamente situado a caballo de los siglos XIX y XX— ha sido objeto de numerosos estudios e interpretaciones. No es posible en una breve reseña dar cuenta de la sobreabundante bibliografía que existe sobre la cuestión; pero conviene poner de relieve esta dimensión meramente cuantitativa de la crítica, pues su sola consideración nos está indicando dos aspectos preliminares altamente significativos: la gran atracción que ese movimiento singular de entre siglos ha ejercido desde sus mismos orígenes y —lo que parece de mayor enjundia— su proyección relativamente universal por un lado (su influjo se extiende a casi todos los sectores de la cultura y de la vida en general: literatura, arte, filosofía, religión, política...) y su enorme complejidad interna por otro, que hace estéril e ilusorio todo intento de caracterización rígida.

Aparte del nombre con que se designa dicho movimiento —ambiguo de suyo— hay una diversidad de puntos históricos y doctrinales enrevesados de muy difícil esclarecimiento, por lo que a pesar de la innegable erudición desplegada y de los meritorios ensayos realizados, podemos afirmar que todavía nos hallamos a bulto ante una *quaestio disputata* en toda regla. Dando por sentado ser aquél un fenómeno renovador en la línea de la modernidad, ¿de qué lo fue en realidad? ¿Se trató de un negocio meramente formal, estilístico, de puro revestimiento..., o detrás de la reivindicación estética y de la revolucionaria técnica expresiva se ocultaba una verdadera filosofía del lenguaje, y por tanto una lógica y una metafísica de peculiares características? ¿Fue un asunto de selectos, de unas minorías con sentido aristocrático, de unas escuelas o corrientes culturales determinadas..., o más bien una llamada universal a la calidad y autenticidad, una reacción en cadena de modo que acabó siendo un «espíritu de época»? ¿El «escribir bien» —una de las pautas genuinas del modernismo— estaba desligado en verdad del «pensar bien»? O dicho de otro modo: ¿Puede tener ideas valiosas, llenas, quien no sabe expresarlas con claridad ni comunicarlas con un mínimo de «elegancia»? Quien expone oscuramente, ¿no será que su pensamiento también es oscuro, y por consecuencia forma y fondo están complicados en un *tertium quid transcendental*? ¿Sigue siendo pensamiento un pensamiento oscuro? ¿Quien tiene ideas oscuras, tiene ideas? ¿Da en el *quid* quien falla en la expresión? ¿Qué relación hay pues entre modernismo literario y modernismo filosófico?

Por otra parte, la estrecha relación que ha podido establecerse entre dicho movimiento y la generación Krausista y la del 98, ¿no suscitan un cúmulo de cuestiones sobre su índole más esencial, sobre su razón última de ser? ¿Estaremos ante una evasión estereotipada —como se ha dicho— o más bien ante un «estado de cultura», cuyo designio básico habría consistido en corregir el rumbo de la modernidad sin salirse de ella; una moder-

nidad recortada en sus posibilidades por el imperio despótico del positivismo y naturalismo del XIX? ¿Implicaba el rechazo de esos ídolos un regreso a la ciencia romántica e indisciplinada, una vuelta al espiritualismo ecléctico y desvaído, o más bien la afirmación del genuino espíritu científico, que no renuncia a interrogarse por el sentido? Y qué decir de su cosmopolitismo de rostro doméstico (concretamente hispano), de su religiosidad transida de moralismo y sentimiento, de su anárquica actitud regulativa, de su esfuerzo por encontrar lo universal en lo particular histórico, de su entrega —a veces heroica— a la tarea redentora del propio espacio vital y cultural..., ¿no trasluce todo ello un *spiritus intus* difícilmente clasificable? ¿No estaremos ante una de las múltiples formas de la llamada postmodernidad, precisamente porque ambicionó conocer precisamente la significación más profunda y genuina del modernismo español: La penetración de lo moderno en la tradición, no para negarla, sino para buscar en ella lo vivo permanente?

A algunas de estas cuestiones y a otros aspectos que iremos señalando intenta responder el libro de Gilbert Azam (1940-1985), hispanista francés de Toulouse desgraciadamente desaparecido en plena madurez intelectual, aunque sin sorpresa para quienes lo conocieron personalmente por lo debilitado de su cuerpo joven, nunca en forma desde su nacimiento. Admira ciertamente que una materia tan opaca y encogida pudiera haber albergado un ánimo tan lúcido y tan amplio. Pero así es para confirmación de unos y escándalo de otros, aunque tristeza en todos. Arrastrando su carne con entereza levantó alto el espíritu, y construyó al calor de su hogar familiar y profesional un tipo de hispanismo profundo, más preocupado por lo metafísico y religioso que por lo meramente formal y literario, si bien no despreció estas dimensiones de todo texto, como catedrático de Literatura Española que era. Pero sobre todo hizo honor a una de las dimensiones fundamentales del modernismo español, el ímpetu de la interioridad; y ello se nota en primera instancia en el intenso deseo de ver la cosa *desde dentro*. Así lo proclama el autor en el mismo título de su libro, y así lo repite insistentemente a lo largo y ancho de sus páginas. ¡Cómo se nota en esto la huella de ese maestro de hispanistas filósofos que es Alain Guy, uno de los hogares intelectuales de Azam en Toulouse!

El propósito del autor queda claramente expuesto en estas palabras del capítulo introductorio: «... quiero rebasar aquí los límites formales del estilo poético que se llama *modernismo* para buscar más allá del arte los sentidos o el sentido que traduce, crea o propaga, a veces de modo explícito, a veces implícitamente» (p. 12). El mismo declara que fue Juan Ramón Jiménez, a cuya obra y pensamiento dedicó su tesis doctoral, quien le inspiró «la voluntad de no ahogar la crítica literaria en los límites de un comentario formal» (p. 13). Declaración que no podemos pasar por alto, por más que tampoco podamos sacar todas las consecuencias debido a la índole restrictiva de una reseña. No obstante, conviene subrayar que las palabras de Gilbert Azam apuntan a esclarecer un fenómeno típico de nuestro tiempo: el paso de una práctica hispanista centrada mayoritariamente a comienzos de nuestro siglo en lo formal y literario, o en lo meramente histórico, a otra de mayor calado filosófico, y el papel activo que en este proceso han podido desempeñar ciertos escritores y poetas modernistas. Este punto, como digo, merecería ser investigado con minuciosidad, por la trascendencia que va adquiriendo el fenómeno en nuestros días.

Instalado pues en la perspectiva del *intus legere*, va desentrañando nuestro autor de la mano del krausismo —calificado de premodernista siguiendo a P. Jobit y de las grandes

figuras del modernismo hispano (R. Darío, Unamuno, Juan Ramón Jiménez, Ortega y Gasset, entre otros), los elementos más universales y esenciales de dicho movimiento en España; llegando a la conclusión de algo que ya sabíamos, pero que en estas páginas cobra nueva fuerza: que el modernismo fue ante todo «un fenómeno global, una actitud del hombre frente a su destino espiritual y al mundo en el que vive» (p. 12). El modernismo vendría a ser entre nosotros un criterio regulativo y valorativo de toda forma cultural históricamente realizada; un intento de purificación interactiva sobre la base del libre examen y de la experiencia interior y trascendental, concreta y vital, no abstracta. Pero Azam no se queda en lo genérico, sino que desciende a lo característico de cada autor estudiado, siendo especialmente lúcidos sus juicios sobre el modernismo de Unamuno, Ortega y Gasset y Juan Ramón Jiménez. También compara y relaciona continuamente el modernismo español con el europeo y americano, con la intención de caracterizar el nuestro en su conjunto. He aquí algunas notas distintivas: 1) La íntima religiosidad transida de moralismo, a pesar de su carácter predominantemente laico; 2) El retorno a la tradición más lejana, pura y viva, como vía renovadora; 3) La continuidad interna entre las generaciones krausistas, noventayochista y modernista; 4) El interés y preocupación por el «problema» de España y de la Hispanidad; 5) La estrecha conexión entre el modernismo literario y el teológico-metafísico... Sin embargo, el esfuerzo de caracterización no impide a Gilbert Azam integrar lo español en el concierto filosófico europeo, siendo este aspecto de su metodología uno de los aciertos más notables del libro, pues en realidad lo que hace el autor es un estudio *comparado* de nuestro pensamiento modernista, práctica poco frecuente entre los hispanistas filósofos del interior. ¡Y sin embargo tan útil y necesaria!

El libro ofrece mucho más de lo aquí señalado, pero baste lo dicho para persuadir de su interés y valor. No obstante, conviene hacer algunas observaciones con vista a mejorarlo en lo posible, si ha lugar a futuras ediciones:

1.ª La obra —como cualquiera otra hecha de artículos ya publicados— adolece de cierta debilidad estructural, por más que mantenga la unidad esencial enunciada en el título. Los capítulos IV al VI, siendo interesantes en sí, no encajan fluidamente en el argumento del «modernismo», aunque indirectamente tengan algo que ver.

2.ª Gilbert Azam escribe bien el español, y su mérito es doble en este punto por su condición de pensador francés. Domina la gramática y su estilo es directo y natural. Sin embargo emplea algunos términos supuestamente castellanos; y porque los oigo decir con relativa frecuencia a otros colegas de allende los Pirineos, preciso es advertir de su uso incorrecto: «Parcialización» (p. 100) por participación; «responsabilización» (p. 110) por responsabilidad; «desnaturarla» (p. 111) por desnaturalizarla; «distan-ciación» (p. 115) por distancia; «conservatismo» (146) por consevadurismo... en otro orden de cosas, la palabra «abad» que acompaña a Loisy (p. 156) debe ser substituída por *abate*, *padre* o *sacerdote*, pues aquélla tiene en español un significado restrictivo, que no corresponde a cargo eclesiástico alguno desempeñado por ese clérigo francés.

3.ª Algunas imprecisiones históricas deben ser matizadas: a) P. Gómez de la Serna no fue el creador de la Universidad Central de Madrid, como se dice en la página 26. A él se debió únicamente la creación —fallida, por lo demás— de la Facultad completa de filosofía, en 1843 y en esa Universidad; b) No puede ser dicho sin precisar que en el

pensamiento árabe andalusí había sólo aristotelismo neoplatónico (pp. 43-44). ¿Qué papel habría desempeñado entonces Averroes?

Resumiendo, el libro del malogrado Gilbert Azam constituye en sí mismo una clara muestra de lo más valioso y esencial del espíritu modernista: tensión creadora a todos los niveles entre las trascendencia y la inmanencia... Un libro lleno de fuerza y un buen ejemplo de esa práctica ascendente que hemos dado en llamar «hispanismo filosófico».

Antonio Heredia Soriano

ZUBIRI, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989, 556 pp.

El día 19 de diciembre de 1989 tuvo lugar en Madrid la presentación de este nuevo libro inédito del filósofo español Xavier Zubiri. Fue organizada por la Fundación Xavier Zubiri. Intervinieron, entre otros, Pedro Lain Entralgo y Diego Gracia. Ambos tuvieron emocionadas palabras de recuerdo para Ignacio Ellacuría, uno de los más ilustres discípulos de Zubiri, asesinado recientemente en El Salvador.

En él se nos ofrece un curso de once lecciones que dio Xavier Zubiri en noviembre y diciembre del año 1958, seis años después de la publicación de su libro *Sobre la esencia*. El material ha sido distribuido en un prólogo, doce capítulos repartidos en tres partes y una breve conclusión.

La aparición del libro *Sobre la esencia* provocó en muchos una desilusión visceral ante la filosofía zubiriana. Poco se podía esperar de un pesador que resucitaba viejos conceptos escolásticos y nos ofrecía una visión estática de lo real.

En esta investigación, cuyo contenido debe considerarse como la prolongación natural de su libro *Sobre la esencia*, se defiende contra tales interpretaciones. El dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal como la ha descrito en ese libro. La realidad no se reduce a lo que es actualmente, sino que las cosas *devenien*.

Dedica la primera parte a exponer el significado que da al título «Estructura dinámica de la realidad». Ya ahí aparece la idea clave en torno a la cual gira todo lo demás: la idea de «dinamismo de la realidad», desde la cual se entiende el *devenir*.

Con el fin de orientarse sobre lo que es el dinamismo de la realidad, comienza criticando la concepción griega del devenir. Examina especialmente la concepción de Aristóteles, para quien «el devenir es el resultado de la naturaleza de cada una de las cosas, y de la interacción de unas cosas con otras» (p. 43). Luego analiza y critica la «visión sistemática» del Universo que está en la base de la física del siglo XIX.

Ambas concepciones «parten de un dualismo entre las cosas que son y el devenir» (p. 55). Pero Zubiri piensa que la realidad es *en sí* formalmente activa, es decir: «*da de sí*». Dicho con otras palabras: las cosas, porque son *de suyo* —realidad—, «tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*» (p. 6). *Dinamismo* es la realidad en su constitutivo

dar de sí. El mundo no *tiene* dinamismo ni *está en* dinamismo sino que *es* un dinamismo estructural, por ser la realidad estructural.

El dinamismo entendido como un dar de sí no es forzosamente un cambio. Dios, por ser infinito, da de sí (creación) todo cuanto existe en el universo sin perder ni cambiar nada. Quiere esto decir que el momento del cambio no constituye al dinamismo. Sucede, más bien, que, tratándose de los dinamisismos del universo, el cambio resulta del dinamismo o le da su interna estructura .

De este modo Zubiri pretende integrar y radicalizar el problema del dinamismo tal como se presenta en Aristóteles y en la física del siglo XIX, entender la evolución del universo desde los niveles más imperfectos de realidad hasta el hombre, superar el idealismo y el materialismo (Hegel y Engels) con una metafísica más rigurosa que las de Bergson y Teilhard de Chardin. Las estructuras de las cosas son estructuras de actividad. La realidad es lo que instantáneamente es y todo aquello que puede dar de sí.

En la segunda parte, más amplia, se detiene a describir las distintas estructuras dinámicas. Lo hace desde una perspectiva filosófica o causal, entendiendo la causalidad como la «funcionalidad de lo real en tanto que real» (pp. 71-104). Interpreta los dinamisismos en el sentido de dinamisismos *causales*. No le convence, por tanto, la concepción de la causalidad que halla en el pensamiento aristotélico y en la ciencia moderna. Tampoco acepta, por semejantes razones, las críticas de Hume y Kant al principio de causalidad.

¿Qué tipos de dinamismo causal existen en el universo? Zubiri describe cinco tipos: los dinamisismos de la variación, alteración, mismidad, suidad y convivencia. Estos dinamisismos, apoyados los unos sobre los otros, en el proceso emergente de unas estructuras a partir de otras, le sirven para comprender la evolución del Universo.

Los dos últimos tipos de dinamismo, aunque se apoyan en los tres anteriores, son propios de la realidad humana. El hombre ejecuta una operación, en la que el Universo adquiere una innovación fabulosa: «hacerse cargo de la realidad», lo cual significa que las cosas ya no son mero estímulo, que se presentan como algo que son *de suyo* y «que el hombre es radical y constitutivamente una *esencia abierta...* ante todo y sobre todo (y por eso es persona) a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas precisamente en tanto que reales» (pp. 106-107). Por ser una realidad abierta a sí misma, la realidad humana —cada hombre— no sólo es «de suyo» sino que es «suya».

En esa peculiaridad de lo humano consiste el «dinamismo de la suidad», del que depende el «dinamismo de la convivencia» en sus dos aspectos fundamentales: la sociedad y la historia. Cada hombre tiene en sí mismo, en su propia estructura, algo que concierne a los demás hombres. Esto hace que los demás hombres queden vinculados a cada hombre en forma de estricta *convivencia*.

No obstante las personas como tales no forman parte de la sociedad o de la historia: «La historia y la sociedad están hechas para el hombre y no el hombre para la historia y la sociedad» (p. 274). Ni Hegel ni Teilhard de Chardin habrían acertado. Zubiri rechaza la tesis de que la sociedad sea resultado de la historia y la de que la evolución de la especie humana continúe en eso que se llama «historia». Son especialmente interesantes las reflexiones que nos ofrece acerca de estos temas.

Una vez descritos los distintos dinamisismos de la realidad en la segunda parte, la tercera y última parte considera el dinamismo como modo de estar en el mundo y recoge

los frutos de su investigación en una síntesis iluminadora. En relación con el dinamismo se desarrolla una metafísica original del tiempo que trata de superar las de Aristóteles, San Agustín, Kant, Hegel, Bergson y Heidegger. Además se insiste en la «respectividad» de los dinamisismos. Las cosas del universo estarían en respectividad emergente las unas de las otras, sin querer apelar con esto a una especie de idea de gran Todo, un poco al modo como pretendían hacer Espinosa con su sustancia única o Hegel con su espíritu absoluto: «En ambas concepciones del mundo, el Todo, aparece como una magna sustancia, como una magna cosa. Y esto es absolutamente insostenible. No hay más cosas que cada una de las cosas reales» (p. 314). Las cosas existentes, en consecuencia, no son momentos del Todo. La unidad dinámica, a la que Zubiri llama «mundo», está constituida por la respectividad de todas las cosas entre sí. La idea de «dinamismo de la realidad» está unida con la de «respectividad». El mundo es una gran estructura dinámica que, gracias a su dinamismo, está en constante, constitutiva innovación, «dar de sí», cuyo único límite «es la intrínseca caducidad dinámica de lo real en tanto que real» (p. 327).

Un apretado resumen del contenido de *Estructura dinámica de la realidad* nos lo da Diego Gracia, uno de los que mejor conocen actualmente el pensamiento de Zubiri, en su presentación: «La tesis general de *Sobre la esencia* es que la realidad no es "en sí", ni "para sí", ni "en mí", sino que es "de suyo". La tesis de *Estructura dinámica de la realidad* es complementaria de la anterior, y afirma que la realidad "da de sí". El problema de este libro no es otro que el del modo de articular el "de suyo" con el "dar de sí". La respuesta de Zubiri es que ambos términos no se relacionan como lo "constitutivo" con lo "operativo", sino de un modo mucho más radical y profundo, como "sustantividad" y "respectividad". Por tanto, no es que el "de suyo" dé consecuentemente "de sí", sino que el "de suyo" es constitutivamente un "dar de sí". Cabría decir que las realidades son estructuras que "de suyo-dan-de-sí"» (pp. IV-V). Acaban de aparecer nuevas expresiones propias del lenguaje de Zubiri que, lo mismo que otras manejadas antes, requerirían una explicitación de su significado. Pero la mejor manera de captar su riqueza semántica será acercarnos a la obra de Zubiri.

En ella asistimos a una valiente incursión en el enigma de la realidad. Más allá del ruido de las urgencias inmediatas, de la perspectiva utilitarista o pragmática, Zubiri adopta la actitud de un serio enfrentamiento con el problema de lo que las cosas son en realidad, de lo que nosotros mismos somos verdaderamente. Y no se queda dentro de las fronteras de las ciencias, a las que alude con frecuencia y cuyos logros aprecia. De modo semejante al intento de Leibniz con su *Monadología*, construye, a la altura de nuestro tiempo, un marco de sentido donde se pueden integrar las investigaciones particulares de las ciencias, la vida humana personal, la sociedad y la historia.

¿Que adolece de las desagradables sutilezas de algunos escolásticos decadentes? ¿Que nos desanima con el frío, espinoso y tenebroso laberinto de una filosofía llena de distinciones sutiles? ¿Que posee el prurito esnobista de acuñar nuevas expresiones? Aunque pueda dar pie para tales acusaciones, Zubiri, tanto en ésta como en otras de sus obras, es un pensador original, coherente, riguroso y preciso. Su lectura, prescindiendo de sus teorías, con las que podemos estar o no estar de acuerdo, es sin duda un ejercicio intelectual provechoso.

Ildefonso Murillo

REINACH Adolf: *Sämtliche Werke*, Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. herausgegeben von Karl Schumann und Barry Smith. Philosophia Verlag, 1989.

Constituye todo un acontecimiento editorial la aparición de esta nueva y ampliada edición de las obras completas del filósofo germano Adolf Reinach, uno de los primeros discípulos de Edmund Husserl cuando éste aún enseñaba en la Universidad de Gotinga. Reinach representa uno de los primeros fenomenólogos más destacados hasta el punto que se cuenta la anécdota de que Husserl decía que Reinach le había explicado a él sus *Investigaciones Lógicas*. Ya contábamos con una edición de las obras de Reinach del año 1921 llevada a cabo por una de sus colegas: H. Conrad-Martius. Sin embargo, esta nueva edición en dos volúmenes, el segundo de ellos dedicado al análisis crítico de los textos, recoge diversas obras inéditas del fenomenólogo germano. Los editores, Karl Schumann y Barry Smith, han recogido los textos ya conocidos de Reinach como, por ejemplo, el dedicado al concepto de causa, a William James y el pragmatismo, a la concepción kantiana del problema de Hume, el artículo dedicado a la teoría del juicio negativo así como la obra dedicada al análisis de los fundamentos aprióricos del derecho civil (de la que, por cierto, disponemos de una traducción, ya antigua, de Luis Recasens).

Sin embargo, es dentro de los escritos menores donde nos encontramos con interesantes aportaciones de Reinach a la investigación filosófica: desde una breve investigación acerca de los juicios impersonales, una investigación sobre la universalidad y necesidad en los estados de cosas hasta una introducción a la filosofía y un análisis del concepto de número así como un esbozo de una filosofía de la religión que, al parecer, escribió poco antes de morir.

En resumen, la obra filosófica de Adolf Reinach es, aunque breve de una gran importancia. El panorama de las investigaciones filosóficas actuales se ha visto, sin duda, enriquecido, por la aparición de esta cuidada edición de las obras completas del filósofo alemán.

Mariano Crespo