

# Crítica de libros

APEL, KARL-OTTO: *La transformación de la filosofía*. Taurus. Madrid, 1985, 2 vols. (Versión castellana de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill).

En los dos volúmenes que Taurus nos presenta bajo el título «La transformación de la filosofía» se contiene la totalidad de artículos que con este mismo título publicó en 1973 la editorial Suhrkamp. Su autor, K. O. Apel, es profesor de filosofía en la Universidad de Frankfurt y cuenta en su haber con numerosos trabajos sobre filosofía del lenguaje, hermenéutica y filosofía moral. Tras largos años de magisterio destaca como uno de sus discípulos más conocidos Jürgen Habermas, quien ha llegado a decir con ocasión del 60 aniversario de Apel: «de entre los filósofos vivos ninguno ha determinado la orientación de mi pensamiento de un modo más persistente que K. O. Apel».

En su conjunto la obra de Apel podría considerarse como una enciclopedia de las corrientes que tienen una mayor incidencia en el ámbito de la filosofía contemporánea. Con ellas dialoga reiteradamente, e intenta corregirlas y rebasarlas desde su propia propuesta de filosofía transcendental transformada.

«Transformación de la filosofía» significa transformar la filosofía transcendental clásica de la conciencia, que parte del individualismo metódico, en una filosofía transcendental del lenguaje que reconoce el carácter dialógico, comunicativo, de la razón. De ahí que *La transformación de la filosofía* se alinee junto a las corrientes que hoy en día intentan desarticular el dogmatismo objetivista en la doble versión en que se presenta: como dogmatismo cientificista que niega la racionalidad de la acción, y como dogmatismo político, afecto al compromiso total, ajeno al discurso teórico.

Con el fin de llevar adelante la misión teórica que a la filosofía le está encomendada como anticipación contrafáctica del ideal a perseguir mediante la praxis, se inscribe Apel abiertamente en la tradición que rescata mediante reflexión al sujeto de la ciencia y de la historia: la hermenéutica, la semiótica y la pragmática, aun cuando siempre en sentido transcendental.

Esta recuperación permite fundamentar una ética dialógica, capaz de responder racionalmente —argumentativamente— a los retos que a la humanidad se presentan en la era de la ciencia.

En cuanto a la estructura de la obra, es la siguiente: en el primer volumen se recogen los artículos inspirados por Heidegger, aunque el impulso metódico de carácter heurístico esté motivado en casi todos ellos por la confrontación entre la hermenéutica del ser y la crítica analítico-lingüística del sentido. A estos artículos precede una excelente Introducción, en la que se exponen las líneas maestras del proyecto filosófico de Apel. En el segundo volumen se contienen los trabajos motivados primordialmente por el intento de lograr una orientación normativa en la línea de la justificación trascendental del conocimiento válido. La primera parte de este segundo volumen reúne algunos esbozos globales y programáticos de una «teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica». La segunda parte agrupa los trabajos centrados en la propuesta de una nueva filosofía trascendental, fundada en el *a priori* de la comunidad de comunicación.

En este mismo sentido afirma nuestro autor: «Por su radical dependencia del lenguaje ordinario, *irrebasable* aunque *reconstruible*, la comunidad ilimitada de argumentación constituye el núcleo y el presupuesto de una autocomprensión *hermeneútica-transcendental* de la filosofía. A mi juicio, en ello radica la unidad sintética de la transformación de la filosofía». Apel cree, pues, posible suministrar una fundamentación última, tanto de la filosofía teórica y práctica como de la ciencia, mediante una filosofía trascendental que responda a la pregunta por las condiciones subjetivo-intersubjetivas de posibilidad y validez de las convenciones; porque «transformación de la filosofía» significa transformar la filosofía trascendental del sujeto privado en una filosofía trascendental de la intersubjetividad teórica y práctica.

La obra de Apel que comentamos es ya, sin lugar a dudas, una obra maestra —un «clásico»— de la filosofía contemporánea. Se ha convertido en un *topos* ineludible para cuantos no hayan «desesperado» todavía de la filosofía, porque trata de superar el «sutismo» filosófico, el dogmatismo de las escolásticas, negándose a rechazar cualquier aportación, sea cual fuere su origen. El peligro de eclecticismo que tal actitud de apertura podría comportar queda, sin embargo, evitado por el hecho de que Apel presente valientemente un proyecto filosófico propio.

Adela Cortina y Jesús Conill

TRÍAS, EUGENIO: *Los límites del mundo*. Editorial Ariel. Barcelona, 1985. 284 pp.

Saludo con agrado la aparición de esta nueva obra de Eugenio Trías. Su planteamiento y solución de las cuestiones nos sitúan en un plano radical de filosofía primera. Podemos estar de acuerdo con sus tesis o no estarlo. En todo

caso nos obliga a bucear en los problemas *últimos*. Se niega a tomar la coartada del anacronismo como legitimación de una impotencia ante una de las tareas filosóficas más arduas e ingratas, pero más necesarias, de todas las que pueden hoy emprenderse en el terreno de la cultura. Inscribe sus afanes, con decisión, sin vergonzantes complejos, en la tradición de la metafísica occidental.

Quiere ofrecernos «la estricta culminación y la fundamentación *metódica y lógica*» de las ideas expuestas en *Filosofía del futuro*. Conforme avanza explicando su método, revela al lector su visión de las distintas disciplinas filosóficas. Método y contenido van íntimamente unidos. Pero esto no supone que la posesión de un método capacite al filósofo para la elucidación del mundo empírico. El método nunca es un fin, sino sólo un medio indispensable.

Cuando habla de los límites del mundo se refiere a una problemática que se ha debatido ampliamente en la época moderna y contemporánea. Kant y Wittgenstein, a los que con frecuencia alude, serían los dos principales protagonistas de ese debate. Los límites del mundo somos nosotros. Si queremos trazarlos de forma rigurosa, por tanto, necesitamos definir lo que somos.

Claro que la tarea filosófica no termina ahí. Desde lo que soy y somos, habitantes del límite o frontera, materia de inteligencia y pasión, debemos avanzar hasta la determinación conceptual de *eso que es*: la proposición ontológica, donde se expresa una ontología dual, trágica y pluralista. Ni siquiera conviene que nos paremos en esa meta. Hay que saltar al ámbito del espacio-luz, en que se nos revela toda la realidad como lo puramente finito.

Inspirándose en un comentario de Thomas Mann a la filosofía de Schopenhauer, divide su obra en dos *sinfonías de ideas*. La primera muestra el camino que permite acceder a la proposición ontológica: a la definición del ser como devenir o suceder que remite a un *fundamento en falta* y a un *fin sin fin*. La segunda parte o sinfonía indica el modo de pasar a la proposición topológica, que fundamenta el ser desde el espacio-luz o concepción de la verdad como pura transparencia. En definitiva, su compleja reflexión metodológica tiende a fundamentar una filosofía primera cuyo núcleo es el *principio de variación* o repetición siempre distinta de lo mismo.

### *El camino de la proposición ontológica y el sujeto fronterizo*

Su metodología se inspira en la modernidad, especialmente en Kant, cuyas tres críticas recrea dentro de un nuevo contexto científico y filosófico. Modernidad que se caracteriza por el puesto central que en ella ocupa el método: «la filosofía, desde Descartes, sólo puede ser metódica, lo que es sinónimo de modernidad» (p. 26). Dentro de su noción de modernidad caben Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger y Wittgenstein. En su obra notamos resonancias de todos estos pensadores y de algunos otros. Utiliza, por ejemplo, la categoría kierkegaardiana de «salto».

El método debe conducir a que el sujeto gnoseológico o lingüístico *muestre* el ámbito de su poder o cerco. ¿Es posible avanzar más allá del cerco o coto dentro del cual hay lugar a conocimiento (Kant), a saber fenomenológico (Hegel), a comprensión (Heidegger), a proposición con sentido (Wittgenstein)? ¿Qué o quién habita tras el cerco? A la primera etapa del método corresponde una tarea crítico-epistemológica consistente en establecer, desde entro del propio mundo, los límites de lo que puede conocerse o decirse. No extrañe, por tanto, que la filosofía moderna halle en la filosofía crítica de Kant su propio autoesclarecimiento: «*La filosofía moderna es, desde Kant, moderna porque es crítica y crítica porque es moderna*» (p. 34). Es decir, encuentra en ella la exacta medida de lo que pretendía realizar a través de su programa metódico.

Kant distingue entre cosas que sólo pueden pensarse (*decirse* en forma de interrogación perpleja y de respuesta hipotética), las ideas problemáticas del sujeto como libertad, del mundo como totalidad y de Dios como fundamento incondicionado, y aquellas que pueden ser conocidas. Esto le permite y exige trazar la línea o límite que define el *cerco* de lo que puede ser conocido y aquel *más allá* que no podemos conocer. Durante años creyó Trías que el mejor acceso a ese más allá —metafísica— lo constituía el hecho estético. Ahora modifica su punto de vista. En la obra de arte, la metafísica logra decirse, desplegarse, pero el mejor acceso a la metafísica tiene lugar a través del hecho moral. Lo cual es algo que, sin duda, captaron Kant, Heidegger, Wittgenstein y Freud hace bastante tiempo. Pone su perspectiva en relación con la de estos pensadores: «Creo que estos cuatro pensadores percibieron, de forma instintiva algunos, otros de modo plenamente consciente, que el *salto* al suceso moral abre regiamente el *acceso* a la metafísica. En este discurso se asume esta ligazón intrínseca del hecho moral y del hecho metafísico. En la proposición moral se produce, sucede o acontece el suceso metafísico y la proposición metafísica» (p. 48).

Deseo destacar un elemento importante. Su obra, como la de Nietzsche, va surgiendo sin remedio desde el fondo de un existir que intenta ganar claridad sobre sí mismo (Cfr. *Aurora*, libro V). En muchas de sus expresiones, con todos los matices que se quiera, permanece fiel a aquella anotación póstuma de Nietzsche: «Somos parte de la constitución del mundo... y no tenemos más acceso hacia él que a través de nosotros mismos». Cuando habla de los límites del mundo, no sólo me hace recordar al Kant de la *Crítica de la razón pura* o al Wittgenstein del *Tractatus*; oigo resonar también al Nietzsche de *Más allá del bien y del mal* (& 45): «El alma humana y sus límites, la esfera de la experiencia recorrida hasta el presente por el alma humana, las cimas, las profundidades y la extensión de esta experiencia, toda la historia del alma *hasta nuestros días*: he aquí el coto de caza reservado al psicólogo de nacimiento, al amigo de la *caza mayor*».

El primer presupuesto de su filosofía es el solipsismo metodológico —el *ego-cogito sum* o *eso que soy*—. Ahondando en él, se abre a un itinerario jalonado por cuatro etapas: las tres antes aludidas —física o gnoseológica, ética y

estética— y la histórica. Se nos hacen accesibles tres mundos de experiencia: el físico, el ético y el estético. A la cuarta etapa no corresponde un nuevo campo objetivo de experiencia distinto de los otros tres.

Pero tal solipsismo es sólo *provisional*. En sus respectivas conclusiones, los juicios correspondientes a esas cuatro etapas anticipan ya el *segundo ciclo*. *Lo que soy* se desvela como subjetividad implantada en *lo que somos*: «del *ego* solitario e individual como *lugar* en donde se producía o acontecía el pensar, el decir, el comprender y el proyectar, y en última instancia el ser, brotaba un sustrato más hondo de la experiencia yoica, la que erradicaba al *yo* de modo radical e intrínseco en un *campo de interacción* con otros sujetos y otros yos, campo comunitario o social en el cual se cumplía el desbordamiento del ser que soy en el ser que somos» (p. 144). El campo de interacción comunitaria o lo que somos, sin anular los logros de la experiencia solipsista, se convierte en punto de partida de una nueva andadura o ciclo. El solipsismo es conservado y a la vez trascendido.

Por otra parte, lo que soy y lo que somos me conduce a *lo que es*. El sujeto de la experiencia llega a ser, tema de la filosofía primera. Es el ciclo tercero y último de la primera parte, en el que se explicita lo que es a la luz de lo que soy o somos: habitantes de la frontera «cuyo mundo histórico se abre dentro del horizonte de la modernidad crítica en crisis» (pp. 204-205). Trías concibe el hombre como el habitante de la frontera —el fronterizo—. Existimos en el límite que diferencia y articula el mundo y el sinmundo —lo físico y lo metafísico—. La proposición ontológica, con la que culmina la primera parte, despliega la ontología correspondiente al habitante de la frontera: una ontología *dualista*, porque aloja el mundo y el sinmundo, *trágica*, por el desgarró que esa dualidad produce y por la naturaleza del fronterizo («materia animada de pasión y de inteligencia lingüística»), y *pluralista*, porque caben múltiples modos de dibujar con la propia existencia la línea de la vida en la frontera.

¡Lástima que la filosofía española no haya arraigado antes en la tierra firme de la filosofía moderna! Las «notas a pie de página» que la modernidad poscartesiana añade al filosofar griego son «absolutamente necesarias» (p. 25). Ni siquiera puede abrirse hoy un debate con el modelo griego o medieval de filosofar sin mediación moderna, pues la filosofía tradicional partía del *supuesto* ingenuo de una ligazón no cuestionada entre sujeto empírico y realidad. Zubiri habría pretendido «un imposible reencuentro con el pensamiento precartesiano y precrítico» (p. 24). Por algo Trías ha querido recrear la modernidad en la primera parte de su obra. Está convencido de que sólo asumiéndola integralmente será posible, acaso, superarla. A la modernidad no se la puede superar sin pasar por ella.

La verdad es que noto en esta primera parte una supervaloración del pensamiento moderno en la línea metodológica y una minusvaloración del pensamiento antiguo y medieval. Leibniz nos advertiría que tan lamentable es prostituirse combatiendo a la vez las verdades y los errores de los modernos

como negarse a investigar el oro de la verdad en los orientales, en los griegos, en los Padres de la Iglesia y en los escolásticos (GP IV 346.— GP II 344). ¿No se simplifica demasiado al identificar modernidad con progreso, de modo que cuanto no entre en ella equivalga a reacción: oscurantismo o dogmatismo y despotismo? Dejo otras reflexiones críticas para más adelante.

*La proposición topológica*

La segunda parte o sinfonía comienza donde concluye la primera: «Todo lo que hay, cuanto puede darse o suceder, lo físico, la naturaleza entera, la que habita el cerco o la frontera, se halla determinada por ese límite infranqueable que le permite determinarse como ser finito, despedido de una falta originaria imposible de colmar y remitido a un 'fin sin fin' imposible de cumplir. Hay un hiato en el origen y en el fin: por esa razón el ser es constitutivamente finito. Ser finito es hallarse marcado por la falta... Esa falta apreciada en el origen y el fin de todo cuanto sucede, sea en la materia sin emoción ni palabra, sea en la materia animada y verbal..., exige la referencia a un ámbito más radical que el puro ser o suceder, un plano último o instancia última que da al ser o suceder razón y fundamento radical. A dicha instancia, a la cual el fronterizo se refiere y a la cual remite también todo lo físico, la llamé ámbito o espacio-luz. Ella constituye la clave de bóveda del edificio racional» (pp. 225-226). Lo ontológico remite a una instancia última y jerárquicamente superior: lo topológico. Hay que superar la ontología, que mantendría una relación circular de mutua fundamentación con la experiencia del sujeto fronterizo, en la *topología*, por la que nos situamos en el espacio-luz o pura transparencia, donde la realidad se nos revela en toda su pureza como lo finito: lo singular sensible en devenir. Una vez fundamentada metódica y empíricamente «la síntesis ontológica del ser sensible singular en devenir», eso que llama, de forma más depurada, *devenir*, a fin de consignar su radical imbricación con el tiempo-espacio, Trías salta al espacio-luz. La puerta de ese ámbito se abrió ya en la primera parte, cuando el sujeto fronterizo refería todo su ser, a través de la pasión y la inteligencia, al límite infranqueable de lo que falta o sinmundo.

Al final pone la estética sobre la ética. La lámina de vidrio o Gran Vidrio de Duchamp sería un símbolo adecuado del espacio-luz. Y el Gran Vidrio es una construcción estética. Toca al artista promover «la visión resplandeciente de la línea o de la bisagra —el límite como límite—, que es la verdad de todo ser o suceder», aunque contribuya el filósofo edificando la idea lógica correspondiente (p. 246).

Desde el ámbito radical de la razón que constituye el espacio-luz se abandonan los conceptos fantasmales y teratológicos de la metafísica tradicional: Absoluto, Idea Absoluta, Sustancia o Mónada absoluta... La expresión «sinmundo», lo mismo que otras expresiones negativas, pierden todo su sentido. No se necesita un Creador. Todo queda absorbido en el *suceder*. Los conceptos de

*recreación y variación* repiensa la noción de *creación* dentro de una nueva perspectiva, «vaciándola de irracionalidad teológica o teológico-estética» (p. 233). Ha muerto un modo ilusorio de hacer metafísica, lo mismo que con el movimiento artístico moderno murió cierto modo empírico-ilusorio de hacer arte y surgió otro procedimiento que revienta el cuadro entendido como espejo, «con el fin de que se libere radicalmente la *materia*, es decir, *lo que es, lo que sucede*, en toda su brutalidad 'sin fundamento', puesta y expuesta *abí* en toda su carnalidad pura y rabiosa» (p. 250). Poco antes ha escrito: «Desde la perspectiva topológica, el 'otro mundo' o el 'sinmundo' se desvanece en *puro reverso*» (p. 240). La fina distinción entre mundo y sinmundo, que parecía abrir su filosofía a horizontes insospechados, en la línea de Kant, Heidegger o Wittgenstein, no excluye el más total inmanentismo.

El espacio-luz sería fundamento último del ser, en el sentido de que esta idea piensa radicalmente el *límite* del ser: «El límite se muestra, en el marco del método y de la ontología trágica, como límite referido a dos cosas que le son externas, como *límite de* o *límite entre*: límite *del* mundo, límite *del* ser, límite *del* cerco físico. O bien como límite *entre* mundo y sinmundo, *entre* cerco físico y acceso a lo que trasciende. En el marco topológico radical (espacio-luz) el límite es *sólo límite*; es límite absoluto y reflexivo; es límite *puro*, límite de sí a sí, *límite de lo mismo*: es el *límite en tanto que límite*. La topología dice lo que es el límite *como* límite, límite interior y reflexivo, referido a sí, a su propia mismidad. Piensa el límite como *diferencia en tanto que diferencia* interna a la *mismidad en tanto que mismidad*» (p. 258). Llega así al contenido de la proposición topológica: «La proposición topológica enuncia que lo mismo es lo mismo en su absoluto diferenciarse. O que la diferencia es diferencia en su absoluto 'ser lo mismo'» (p. 258). Todo lo explica, pues, el *principio de variación*. Proposición topológica y principio de variación equivalen.

La experiencia de lo topológico nos abriría el camino hacia la proposición filosófica o principio de variación. Trías derrocha ingenio para fundamentar gnoseológicamente este principio, que no es más que un intento de repensar la articulación nietzscheana del *devenir* y de la idea de *retorno de lo mismo* (pp. 262, 281). Insisto en la última afirmación. El meollo de su proposición topológica, de toda su filosofía primera, sigue siendo nietzscheano. El desarrollo de esta proposición al hilo de la metáfora o arquetipo del *Gran Vidrio* de Duchamp, nos viene a decir que los dos ámbitos —el mundo y el sinmundo—, en cuyo borde el sujeto fronterizo —el hombre— crea la ontología trágica, son la misma realidad. Concluye su obra con las siguientes palabras: «El ser es, en su estructura misma, un insistente *volver*. El término ser debe pensarse como *un suceder que vuelve*: es, pues, un insistente *volver a suceder*» (p. 282). Sus extensas consideraciones metodológicas han querido conducir a este puerto.

Para semejante viaje no necesitábamos tantas alforjas. Nietzsche se hubiera extrañado de esa artificiosa escalera construida con materiales tomados o recreados de varios pensadores modernos, principalmente de Kant, Hegel y

Wittgenstein. Sus procedimientos intelectuales eran menos sinuosos. Uno siente la tentación de pensar que se ha construido la escalera después de haber saltado a donde se quería llegar. No veo que la primera parte sea el necesario camino de ascenso a la segunda. Esa compleja metodología, quizás inconscientemente, más que un papel fundamentador cumpliría una función justificadora ante los demás de su filosofía primera.

La recreación que propone de la doctrina de *los límites del mundo* tiene poco que ver *radicalmente* con el planteamiento kantiano y wittgensteiniano del problema. En un momento nos dice que los límites del mundo son los límites de nuestro conocimiento del mundo y de nuestro lenguaje significativo. Se situaría, por consiguiente, cerca de Kant y Wittgenstein. Pero, luego, cuando habla de la verdad como transparencia del espacio-luz, desemboca en una metafísica de cuño nietzscheano. No existe más realidad que el «ser sensible en devenir». Toda la ontología trágica de la primera parte queda superada por el salto al espacio-luz. Lo decisivo, a pesar de las apariencias, de la extensión que concede a la recreación de las tres críticas kantianas, es la ontología de Nietzsche.

Algo semejante habría que afirmar respecto a su recreación hegeliana de la filosofía de la religión. Aparentemente asume el modelo hegeliano. Todas las creaciones religiosas, situadas en una etapa previa a la filosofía, serían meras premoniciones o barruntos de la verdad, cuyo terreno propio es la filosofía. Esta secularizaría «lo que, de modo premoderno y precrítico, realizaba la teología»: diría: «la verdad de lo que existe, de su origen y su fundamento» (p. 105). Pero, en el fondo, actúa su convicción nietzscheana de la muerte de Dios adornada con algunas reflexiones freudianas. Su misma interpretación del lenguaje religioso tampoco coincide con Hegel, quien pone la religión en un nivel sapiencial superior al arte. El mundo simbólico de la religión, donde no se mantiene tensa la diferencia entre *lo que dice* y el *decir* porque se concibe este mundo «como efecto de otro mundo *verdadero*» (p. 83), desnaturalizando su propio carácter simbólico, habría sido superado en la modernidad por el simbolismo artístico: «Ese mundo de símbolos alcanza su estatuto crítico y moderno como mundo del arte emancipado de la tutela mágico-mítica o religiosa» (p. 84).

Contra lo que acabo de exponer, algunos textos sugieren un cierto agnosticismo. Aluden a un ámbito enigmático, el ámbito de las sombras, reino que «pudiera hallarse acaso habitado o poblado de ciertas *naturalezas* (ángeles o estrellas inteligentes, divinidades o demonios, estilizaciones sublimadas de progenitores míticos ancestrales)» (p. 176). No parece excluirse absolutamente que Dios pueda habitar el ámbito del sinmundo, aunque, de acuerdo con un agnosticismo consecuente, se critica a Tomás de Aquino por inferir la existencia de un ser del sinmundo —Dios— a partir de los datos que ofrece nuestra experiencia del mundo —la contingencia, etc.— y a Hegel por mezclar las categorías del mundo y del sinmundo —pp. 176-177). Aquí podríamos discutir las razones de un agnosticismo teológico. ¿Por qué a partir de aquello de lo que tenemos experiencia resulta totalmente imposible establecer de algún modo la



existencia y la naturaleza de algo o de alguien inaccesible a nuestra experiencia? Por supuesto juzgo injusto e inexacto el unir, casi sin excepción, la noción de Dios con el régimen patriarcal-despótico. El dios cristiano ha sido con frecuencia, históricamente, y lo sigue siendo en bastantes lugares de nuestro planeta una fuerza transformadora de la sociedad y liberadora del hombre.

Sin embargo Trías, aun parándose a razonarla, no se muestra partidario de una actitud agnóstica. La proposición topológica o principio de variación implica un ateísmo indudable. No existe nada que trascienda o desborde el cerco —la naturaleza física— y el sujeto fronterizo —el hombre—: «hay lo que hay y sucede lo que sucede, es decir, ser que deviene, o se recrea, o varía, o es en el modo de suceder o del ser-tiempo» (p; 219), «nietzscheano devenir absolutamente puesto desde el comienzo» (p. 232). Si no estamos de acuerdo con su sistema, la crítica conviene dirigirla ante todo contra este punto neurálgico: *el principio de variación*.

Sobre este principio creo que conserva plena validez lo que escribí en el primer número de Diálogo Filosófico (p. 54): «El principio de variación, que funciona en la explicación de muchas obras artísticas, no justifica suficientemente su metafísica del 'ente singular sensible en devenir', pues la repetición siempre distinta de lo mismo o principio de variación no exige de acudir a otro principio para fundamentar la existencia del mundo». Serviría en cierto modo para descubrir lo que es la naturaleza y el hombre en su devenir constante, pero no para fundamentarlos. El problema del *fundamento* no se reduce a presentar el anverso y el reverso del cuadro; nos podemos referir, con la expresión fundamento, a algo distinto del *cuadro en sí mismo* y de *nuestro conocimiento del cuadro*, como atisba el Wittgenstein del *Tractatus* (6.432-6.44). Trías cree que en el despliegue de la proposición topológica muestra que el *ser* es finito y que no necesita fundamento fuera de él mismo. El suceder se bastaría a sí mismo. Esto sería lo descubierto y conquistado con la expresión *espacio-luz*.

Pero la ingeniosa pirueta estética acerca del Gran Vidrio, literariamente bella, no justifica suficientemente que la realidad se reduzca a lo finito: no esclarece *por qué* el suceder se basta a sí mismo, excluyendo el problema de una causalidad trascendente. El espacio-luz valdría sólo como fundamento de nuestra experiencia del mundo empírico en su finitud. Trías acusa a la ontología tradicional de acudir a un *Deus ex machina* —a un artificio ilusorio— para resolver el problema del ser y de la verdad (pp. 229-230). El echa mano de una *topología* no menos ilusoria. El principio último de su metafísica no es suficientemente radical. Más razonable hubiera sido mantenerse a la espera de soluciones mejores en los aledaños de un agnosticismo no dogmático, reconocer la ignorancia sobre el «sinmundo».

Asistimos a una brillante siembra de *vacío* en la región del fundamento. La proposición topológica, a pesar de su pretendida transparencia, nos deja sumergidos en la oscuridad del sinsentido. ¿Quién no siente la angustia de hundirse en las tierras pantanosas del devenir sin principio ni fin? La filosofía de Trías, a

pesar de estar convencido de haber propuesto una alternativa optimista al nihilismo distinta del superhombre de Nietzsche, es profundamente pesimista: hace que se extienda por doquier el horizonte de lo provisional y banal. Su ética individual y social, su mundo de valores, se apoya sobre unos cimientos muy frágiles.

*Reflexiones finales*

A Eugenio Trías le intrigan los problemas últimos: el problema de la vida y de la muerte, el problema del principio y del fin, el problema de la verdad y del error. Y procura resolverlos. Pero sus logros me parecen decepcionantes. Sin querer negarle agudeza y pretensiones de radicalidad, encuentro reduccionista y no suficientemente fundamentada su concepción del método y del contenido de la metafísica o filosofía primera. Las líneas generales de la crítica que hice de *Filosofía del futuro* valen también para *Los límites del mundo* (Cfr. Diálogo Filosófico, 1 -1985- pp. 52-56). En mi opinión no abre nuevas perspectivas sobre las filosofías del pasado. Por otra parte, al menos en cuanto a su aprovechamiento actual, limita demasiado la tradición filosófica. ¿De veras bastará, para superar el horizonte donde estamos, «el horizonte histórico mismo de la modernidad o crisis» (p. 145), la recreación de la modernidad cartesiana y kantiana, poscartesiana y poskantiana? ¿No se requerirá, además, acudir, como insinúa Heidegger en una entrevista publicada después de su muerte, a fuentes más antiguas? Su recreación de la modernidad metódica no se plantea críticamente el problema de la legitimidad de su ruptura con la metodología anterior. Echo de menos una valoración más justa del pensamiento antiguo y medieval.

Su solución del enigma me deja insatisfecho. La pura transparencia de la proposición topológica oculta bajo bellas apariencias un dogmatismo arbitrario. Utiliza un gran aparato metodológico para seguir apresado dentro de la cárcel filosófica de Nietzsche. A pesar de sus críticas juzgo más lúcidas las filosofías de Hegel, Heidegger y Leibniz, tres figuras destacadas de la modernidad con las que dialoga en su discurso metafísico. No se puede excluir, por principio, un régimen suprahumano mediante una vía distinta de la restauración despótica de *lo inhumano*.

Su originalidad la veo más en las *expresiones lingüísticas* que en el método y contenido de su filosofía. Da la impresión de que se abandona irracional o dogmáticamente — sin razones consistentes— a la magia de un arquetipo estético: el Gran Vidrio de Duchamp, como si a través de él se resolviera de modo total el enigma de las realidades existentes. Después de haber leído con atención sus dos últimas obras, no opino que su pensamiento conduzca a soluciones satisfactorias de los problemas metafísicos.

¿No exagera al identificar la esencia del hombre con la esencia de la modernidad? Considero derrotista su intento de establecerse en la modernidad o crisis, como «ámbito infinito de una tarea infinita» (pp. 120-121), aunque

reflexiona «desde el horizonte de nada absoluta —muerte del hombre— que abre, como posibilidad bien real, bien positiva, el arma nuclear» (p. 193). Las crisis han sido históricamente auroras o crepúsculos, no pleno día.

En resumidas cuentas, sospecho que en la obra de Trías late una sincera inquietud por la verdad. Lamento que en el camino hacia ella haya caído en la ilusión de un bello espejismo, pues Eugenio Trías posee madera de filósofo. No obstante, más de una vez, aflora una nube de vacilación sobre su propia filosofía. Ojalá no se pare definitivamente en su principio de variación como explicación última de la realidad o caiga en las redes de un estéril escepticismo o agnosticismo. El corazón de la verdad no se deja fácilmente apresar. Por mi parte opino que la última razón de lo existente se esconde en las profundidades de un Ministerio sin límites.

Ildelfonso Murillo

DÍAZ, ELÍAS: *De la maldad estatal y la soberanía popular*. Ed. Debate. Madrid, 1984.

I. Publicado este libro en una Editorial que incita a la polémica, necesitando yo poco para darme a ella, y siendo este libro un monumento afectivo, porque afecta a lo medular de la relación entre ética y política, con una afección que esté íntegra en cada una de las 270 páginas que laten por su gran corazón, nos lanzamos a la lid no sin antes reconocer nuestra simpatía por un académico honesto y culto, Elías Díaz cuyo nombre va ligado indiscutiblemente a la más clásica oposición al franquismo desde su «Estado de derecho y sociedad democrática», cuya primera edición de 1966 guardo subrayada. Ha llovido mucho desde entonces, pero *De la maldad estatal* es una nueva planta surgida al lado de aquella primera y de las posteriores, cada una de ellas progresivamente más rica en determinaciones conceptuales y en madurez. Esto, por delante sea dicho.

Yo comprendo que para Elías Díaz, que ya ha sembrado, con mimo de jardinero y sudor de labriego, un buen huertecillo jurídico que da sombra y frutos, debe resultar algo menos grato el manoseo de la palabra «derecho» por parte de un pueblo más bélico que jurídico, y más eufórico en su opinión que en su estudio. Debo reconocer que tampoco yo soy muy ducho en iusfilosofía, a lo que habría que añadir otras desventajas como crítico: ¿Cómo se verá Elías Díaz analizado por un apenas aficionado al Derecho, muy enemigo de la socialdemocracia y del socialismo al uso, anarquizante incluso aunque con precisiones, y por último con ciertos ribetes de iusnaturalista eternizante al que por si fuera poco, como filósofo todos los iusfilósofos, incluido Elías Díaz, le parecen imprecisos, menos rigurosos de lo que fuere menester?

Y sin embargo pocos libros merecen para mí tanto como éste su análisis y su discusión. En una España donde los pragmáticos del poder ya no tratan de

pensarle, y donde los antiguos enemigos abandonan para darse el relajo escéptico, me siento muy cerca de Elías Díaz —no por la fuerza de un apellido muy común— por un mismo esfuerzo, un mismo objeto material, y una afición apasionada idéntica. Así pues, en la crítica que viene a continuación y en el rechazo de la tesis central del libro no se vea sino expresión de vínculos a la vez agónicos y antagónicos.

II. *De la maldad estatal* está escrito con un poco de maldad, al menos dialéctica. Una argumentación con fuerte pregnancia ilocucionaria y emotivista se hace presente ya en un prólogo que, si bien parece un epítome al margen del libro, sin embargo le condensa: «¿Por qué los Estados son tan malos si los individuos son tan buenos; quién vota, por ejemplo, a gobernantes tan malvados y estúpidos; por qué incluso los Estados democráticos son tan insensibles, reaccionarios y aviesos cuando la sociedad civil es tan sana, inteligente y abierta;... por qué los buenos son tan torpes y débiles para dejarse gobernar así por los malos más fuertes o más listos... Todo el mundo se autoexime de cualquier responsabilidad: El único y total culpable es 'el Estado', es decir, los demás, los otros, en definitiva nadie».

A mí me gusta este planteamiento, que muchos anestatas superficiales no se hacen. Lo que no me gusta es que, hecho este planteamiento, se suponga una cierta debilidad intelectual congénita al que, pese a todo y pese a la autocrítica, responde con un *Non serviam* al Estado.

Parece que según el Prof. Díaz habría dos clases de *hipócritas* (término que empleo yo) que verían todos los males en el Estado y ninguno en el individuo: Los neoliberales y los neolibertarios. El *neoliberalismo*, más «optimista», desde la derecha negaría todo posible Estado intervencionista y de planificación social con carácter progresivo y democrático; el *neolibertarismo* (¡qué vocablo tan desafortunado!), más «pesimista», desde la izquierda rechazaría todo Estado para recalar en la pura abstracción y agotarse en una visión escatológica que supone al hombre en estado de inocencia preadamítica, tan buena como en consecuencia no necesitada de instituciones mediadoras. Incluso cabría todavía en este saco común de hipócritas las *izquierdas de inspiración leninista* que aún postulasen la supresión y desaparición del Estado en la sociedad sin clases futura.

Estos hipócritas serían los *culpables del monstruo*, es decir, del *político de profesión*, que haciéndose fuerte en la sinrazón de sus críticos apalearía a la «razón de Estado» y endosaría todos los errores y todos los horrores y arbitrariedades a las estructuras y a las condiciones objetivas de los aparatos del Estado y de la Administración cuando el partido en el poder es el contrario, y que se vanagloriaría de todos los progresos sacralizándolo cuando quien está en el poder es él.

Barridos ya maniqueos foráneos y monstruos domésticos, parecería el Estado Bueno aunque —eso sí— Perfectible, pues «lo peor no es el Estado: Lo peor son ciertos poderes, instituciones y organismos que aquí y todos todavía

toleramos en su seno, poderes que operan de manera más o menos *incontrolada* en torno a él. La crítica total, indiscriminada y generalizada, negadora sin más del Estado, de todo Estado, pienso que lo único que logra en su aparente radicalidad es precisamente el encubrimiento y la perenne conservación de dichos ilegítimos poderes y retardatarias instituciones» (p. 16 subrayado nuestro). Tal es la opción del autor del libro comentado, que pasa de lo deíctico a lo epidíctico y así recae en lo herístico: No es, en efecto, lo mejor para establecer la razón apoyarse en la culata de las propias pistolas.

¿Cuáles son las razones por las que tengamos que darle más crédito aún al Estado? ¿Son pocos los siglos de paciencia que le hemos concedido? ¿Por qué identificar el «hacia adelante» con el «hacia lo mejor»? Esas preguntas no sólo no están respondidas, sino que su respuesta es para nosotros inaceptable en este libro. A Elías Díaz no le gusta que se diga que el Estado (todo Estado, los libres y los menos libres) favorecen a unos pocos en detrimento de muchos; habla de la «falacia de una no probada ni admisible total identidad entre democracia representativa y modo de producción capitalista» (p. 38), cuando todo el mundo lo sabe y es público y notorio menos para los que viven del Derecho. Y aunque la identidad entre democracia formal y capitalismo no fuese «total» ¿no vale ya con ser «parcial»? Todo el capítulo III («Marx y la teoría marxista del Derecho y del Estado», (pp. 149-218) no puede ser, así las cosas, más que un intento de añoranza, pues Marx queda en las antípodas de Elías Díaz. Nada más antitético con Lenin que la tesis de nuestro Profesor, dado que para Lenin la democracia es «la disposición más eficaz y fiable para la perpetuación del dominio de clase capitalista». Por lo mismo, el capítulo IV y último (pp. 219-266) está destinado a rechazar las tesis del marxista Claus Offe sobre «lógica del capital y democracia representativa», ya que según Offe la identidad entre capitalismo y estado democrático formal es tanta, que ninguno de los parlamentarios se pregunta hoy por la legitimidad de su representatividad, ante lo que Elías Díaz salta como un resorte: «Depende, habría que contestar: Posiblemente haya acuerdo, y es lógico, sobre la legitimidad básica del sistema democrático y sobre la necesidad de no ponerlo en peligro *irresponsablemente*» (pp. 225-226 subrayado nuestro).

Ya se ve cuán parvas son las respuestas; más bien parece que el autor del libro *De la maldad estatal* tenga poca confianza en su propia opinión, en cualquier caso no razonada: «Lo que habría que preguntar —dice— es si esas formas 'democrático-burguesas' agotan por entero el contenido y las posibilidades todas de la democracia representativa... No digo que sea fácil: en modo alguno; pero sí que es, y debe ser, posible; y que además no existe otra alternativa» (p. 230). ¿Hace falta escribir un libro para un simple opinar?

Democracia formal y capitalista van juntos en todo el mundo: Los hechos no son discutibles, antes bien su tozudez difícilmente admite réplica. Así que la pregunta de Elías Díaz de «¿cómo podemos demostrar que es un *Estado capitalista* y no meramente un *Estado en la sociedad capitalista*?» (p. 243) tiene

una sencilla respuesta: Porque siempre fue así, dada la estructura de clase y las determinaciones infraestructurales de su disposición, como ya fuera señalado en el siglo XIX, desde antes incluso de Marx.

Por lo demás, el mero decisionismo en favor del Estado no prueba; habría que exigir la carga de la prueba a quien supone presuntivamente una inocencia cuya culpabilidad es puesta en evidencia por la realidad. No vale alabar en abstracto las virtudes formales del Estado libre y de la democracia, tal sería presuponer (¡iusnaturalmente!) un Estado anterior al Estado, de noble planta y platónica configuración, dispuesto desde la eternidad para ser imitado. Pero tal no existe. Al menos yo estoy con Montero Ballesteros en que «la democracia no nos dice *nada* acerca de si lo que quiere es recto, justo», y por mi cuenta añado que el país más demócrata del mundo, el que más lecciones da de tal cosa y al que imita Europa y el civilizado Occidente, desde Mercacomún y su inevitable OTAN, son los Estados Unidos de América del Norte. Y a mí, francamente, su líder me resulta tan nefasto como otros sobre los que los demócratas cuentan horrores. Ese líder, ay, es su pueblo, y la hechura de éste es, ay, la democracia formal capitalista. La democracia sólo legaliza al que manda, pero no lo legitima, y mucho menos aquello sobre lo que manda el que manda.

¿Por qué, entonces, proponer al Estado democrático como el Estado Bueno, con respecto al cual pide Elías Díaz paciencia y correcciones, tratando de realizar la cirugía plástica en un esfuerzo por dar razón de la sinrazón? Al menos en lo que yo he leído, Elías Díaz defiende ese estado porque en él se da la *libertad*. Veamos si es cierto, y cómo lo sería.

III. Frente a los Estados Malos, totalitarios y dictatoriales, «donde no hay libertad de crítica, ni de expresión, (y donde resulta mucho más difícil o incluso imposible, exteriorizar (y hasta interiorizar) la falta de legitimación, la discrepancia y la oposición, con el efecto de que puede darse en ellos (y se da con frecuencia) la apariencia de una menor fáctica deslegitimación, una mayor incluso fervorosa e incondicionada adhesión» (p. 371), estaría el Estado Bueno.

No seré yo quien defienda al Estado Malo, aunque tampoco veo que el Estado Bueno sea un angelito, ni entraré a discutir cosas que —frente a lo que cree Elías Díaz— ya ha demostrado la psicología social, como por ejemplo que en las libertades formales el pueblo no tiene mayor conciencia crítica, ni está más liberado de los ideologemas, ni alcanza tasas menores de entusiasmo consumístico respecto de los aparatos ideológicos de Estado, etc. A Elías Díaz le convendría estudiar estos aspectos. A falta de ello defiende la libre crítica en los sistemas democráticos incidiendo en la legalidad vigente, exige la libre crítica de expresión y participación en consultas y comicios, opta por *las libertades*, y cree que «la democracia no puede coherentemente suprimir la libertad;... que es necesario instaurar como método de trabajo la crítica y la plural comunicación; que buena dosis de tolerancia y hasta de relativismo y sano escepticismo son necesarias para no caer en cualquier irreversible y, con frecuencia, interesado dogmatismo; y que... en las cuestiones de alcance colectivo hay que optar,

escuchando a todos, por las vías del más amplio 'consenso' posible en el marco siempre de la soberanía popular y el sufragio universal y, cuando el total acuerdo no resulte posible, por el criterio de las mayorías, más o menos cualificadas, como regla final de decisión» (p. 99). Aplaudimos por nuestra parte lo que sea rebelión contra la opresión, para lo que volveríamos a padecer persecución por la justicia. Pero no basta con estar contra el Estado Malo para aceptar al Estado Bueno, y menos aún cabe aceptar identificar Estado Bueno con Libertad. No me opongo a la libertad, sino a quienes la hacen florecer en el Estado, y no en la sociedad civil.

Pero ya que el Profesor Díaz vincula Estado y Libertad, ¿por qué no hacer un esfuerzo más serio por explicitar esa articulación nodal y central en nuestra cuestión, en lugar de darla por supuesta, del mismo modo que se daba por supuesto que democracia y Estado y justicia eran lo mismo? Lo que sobra son presupuestos, y lo que falta son razón. En efecto ¿cuál es el nexo entre Estado y Libertad? De esto el libro no habla. Lo único que sabemos es que precisa una «buena dosis de tolerancia y hasta de *relativismo* y *sano escepticismo*». Pues la verdad, decir eso y venirse abajo lo poco que se había construido conceptualmente es todo uno, de tal modo que en lugar de un tratamiento iusfilosófico nos encontramos con una opción arbitraria de derecho político. Por eso mismo, cuando no se profundiza en la cuestión se apela de inmediato a la noción de *consenso*: Cuando se quiere ahorrar razones, cuando entra la prisa, para justificar la articulación entre Libertad y Estado te hablan del consenso. Esta circularidad mágica para ilusionistas es lo que hoy por hoy se oferta de continuo.

Por el consenso todo está O.K. Lo que en sus miembros era masa de opiniones subjetivas, por mor de no se sabe qué filtro (¿el de la libertad, quizás? ¿*quale libertá?*?) termina siendo depurada cristalización de una idea sustantiva. El consenso objetiva lo subjetivo, da lustre racional a lo fáctico, pasa del ser al deber, torna mena epistémica lo que era ganga dóxica: Demasié pal body del ciudadano medio. De las razones estratégicas y de las opciones instrumentales no sólo resulta la voluntad de todos y cada uno más o menos ajuntados, sino la mismísima voluntad general y armónica. Mirífico y admirabilísimo, sobre todo teniendo en cuenta la magia que lo produjo: ¿Cómo fue el paso de una acción instrumental a una racional axiológica? ¿qué relación hubo entre las opiniones y los valores alcanzados en coherencia con el fin perseguido? Nada soluciona situar el consenso en el Parlamento o en la calle, en el Estado como poder constituido, o en algo previo a él y constituyente, cual sería la soberanía popular (p. 137): ¿Cómo se da el paso del consenso fáctico a la racionalidad? A menos que se rechace tal pregunta como fruto bastardo de un lexnaturalismo confuso, ésa es la cuestión.

Sin respuesta, antes al contrario con la decepcionante y desventurada relación libertad-consenso, suele concluir la defensa del Estado Bueno, incluso entre quienes como Elías Díaz me parecen lo mejor de la Filosofía del Derecho en nuestro solar patrio (o, si se prefiere, aunque no es lo mismo, en «el Estado

español»). No me extraña, así las cosas, que Rousseau prefiriese retirarse al bosque a disfrutar de Natura, a la vista de que él mismo no supo cómo racionalizar el paso de la Libertad al Estado, una vez que se avergonzó del «deus ex machina» del consenso.

Casi un milagro parece —la verdad— eso de que «de la libertad de todos deriva, y con aplicación para todos, la necesidad de seguridad y asimismo la igualdad, tanto la jurídicopolítica como la económicosocial y cultural» (p. 69). Pase esta tesis entre los liberales, pero de la igualdad de todos surgen otras cosas, según se mire desde Archipiélago Gulag o desde el Gran Aquarium. De las meras libertades suele salir más bien Max Weber: «Por Estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente». Eso sale de las libertades en plural; nunca sale de ahí ni la libertad (en singular) del imperativo categórico kantiano, ni la libertad de la razón comunicativa y la responsabilidad solidaria de Apel, entre nosotros expuesta por Adela Cortina.

¿Cómo no tachar de optimista a quien asegura que «con la libertad en la decisión difícilmente se da como resultado fáctico la opresión. No es fácil ni coherente —más bien todo lo contrario— apoyar y justificar en la 'libertad para decidir' la total renuncia a la 'libertad para decidir'»? (p. 65). Pues ¿no es acaso la esencia de la libertad su posibilidad de ejercitarse contra el bien, supuesto que el Estado Bueno encarnase el bien? En caso contrario ¿qué libertad mermada se nos ofrecería? Tratando de subvenir a esta aporía no se le ocurre a Elías Díaz más que esto: «¿No se puede entonces destruir libremente la libertad? Uno mismo es posible que pueda hacerlo para sí mismo, ofreciéndose a la obediencia ciega y absoluta de otro u otros. Un pueblo, en cambio, no puede hacerlo. Y ello porque un pueblo es algo efectivamente en cambio, en constante cambio, donde nuevos miembros, nuevos hombres y mujeres, se suman continuamente incorporándose al colectivo anterior» (p. 66-67). Pocos comentarios quisiéramos añadir: Pueblos y hombres recorren según Elías Díaz distintas vías, ontogénesis y filogénesis divergen, como decían —lo siento— los totalitarios, y por último el individuo no lleva dentro de sí ninguna pluralidad. Habría que cuidar más estas cosas, pues de lo contrario la refutación sería más fácil por parte de algunos indeseables.

IV. La libertad que aseguraría la dignidad y el carácter justo del Estado hace posible igualmente su carácter ético. También aquí la libertad es esa realidad bifaz que vincula unitivamente derecho y moral. Elías Díaz quiere un Estado no sólo justo sino, por libre, también moral (cfr. pp. 129-130).

Ahora bien, la libertad implica asimismo derecho a la *desobediencia* frente al Estado, esto es, derecho a la implantación *civil*, como ya dijimos (y aunque le pese a Elías Díaz, partidario según comentábamos de un optimismo socrático donde la libertad conduciría casi siempre a la *afirmación* respecto del Estado). Es aquí donde, para expresar su propia tesis, se opone el Profesor Díaz a González



Vicen, quien asegura que «mientras no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia». González Vicen cree que, a diferencia de quien obedece jurídicamente, «la desobediencia al Derecho que pueda imponerle a alguien su conciencia individual no tiene por qué ser sin más generalizable y justificable para otros o para todos: No se pretende la validez absoluta de ella». Lo desobediencial, pues, sería más personal y por ende ético que lo colectivo-obediencial-exterior.

Elías Díaz (con muy buen criterio) no acepta tal distinción, que por cierto ha hecho buena fortuna entre juristas tales como Laporta y otros, encantados por un romanticismo de la negación injustificadamente privilegiado respecto de la afirmación (que no es sino una negación de la negación —dicho entre paréntesis—). No hay razón alguna para suponer que sea más ético desobedecer que obedecer, sobre todo pensando que hay desobediencias que matan. Hasta aquí de acuerdo con mi ilustre colega. De aquí en adelante ya no, cuando afirma: «La obligación jurídica tiene, ante todo, un carácter hipotético: Uno debe obedecer si no quiere tener que asumir, o que sufrir, las consecuencias (sanciones de uno u otro tipo) que el legislador ha previsto, y puede imponer en caso de incumplimiento de la norma; y la validez de esta norma deriva de su preocupación concordante con una norma jurídica superior a ella, que a su vez no posee sino un carácter hipotético. El deber ser ético implica, en cambio, que uno mismo, cada uno, a través de su razón, su emotividad o su conciencia individual se lo impone ya entonces casi incondicionalmente» (pp. 77-78).

Pues no, según creo. Es cierto que la obligación jurídica es la propia de los imperativos hipotéticos, pero no lo es que toda norma ética sea ya una norma *casi incondicional*. En filosofía moral no se puede andar con estas imprecisiones. Los juicios morales son categóricos o hipotéticos, pero no *casi* lo uno o lo otro. Y tal y como lo plantea Elías Díaz, sobre la base de una libertad sociológica hija de un consenso no menos sociológico, los juicios hipotéticos de ahí derivados no pueden ser más que hipotéticos, condicionados, relativos, contingentes, y producto de las circunstancias. Faltaría a quien quisiera moverse a un nivel de moral categórica e incondicionada un discurso teleológico-deontológico en orden a la determinación de lo que sea bueno más allá de los avatares de la racionalidad de las mayorías. Si se acepta el juego consensuante como determinación ética, no se pretenda encima llevarse el santo y seña de lo categórico: Sería demasiado arrogante. Por el contrario, el juicio categórico, sin considerarse independiente de las circunstancias derivadas de una pragmática trascendental al modo como lo estipula Apel, sí exigiría un esfuerzo mucho mayor de racionalidad axiológica. ¿Sería esto tildable de «iusnaturalismo»? Supongo que sólo lo tildaría así el partidario de la *ignava ratio* o razón perezosa, para quien todo esfuerzo por ahondar en las cuestiones axiológicas le parecería sospechoso de platonismo.

Yo invitaría, pues, al Profesor Elías Díaz a buscar las condiciones de sentido de su argumentación, a desarrollar una ética argumentativa no presemiótica, y, a partir de ahí, a seguir exigiendo la libertad. Quizá entonces pudiera titular a su

libro de verdad (y no sólo provocáticamente) *De la maldad estatal y la soberanía popular*. Este otro Díaz te lo agradecería, querido Elías Díaz.

Carlos Díaz

OROZ EZCURRA, JAVIER: «*El ser como entidad actual en la Filosofía del Organismo de Alfred North Whitehead*», Universidad de Deusto. Bilbao, 1985, 263 págs.

¡Por fin!, podemos anunciar la aparición de un gran libro en lengua castellana, sobre la Filosofía de Whitehead. (Cierto que existen otros dos, de D. García Bacca y Jorge Enjuto, pero ambos de pretensiones limitadas y temática particular.)

¿Quién no ha oído citar a Whitehead?... Pero, también, ¿quién conoce su Filosofía? Con Whitehead está sucediendo lo que otrora sucedió con Hegel, Kant... y, últimamente, con Wittgenstein; leídos, estudiados y discutidos hasta la saciedad en Alemania, Francia, Inglaterra... pasaron décadas hasta que pudieran asomarse al lado de acá de los Pirineos. Nuestra «desidia nacional»... culpable otra vez de llegar a destiempo a los grandes movimientos culturales o científicos.

Pero el caso de Whitehead es diferente. No es la Europa culta quien lo ha valorado sino los Estados Unidos. Ni franceses ni alemanes han hecho estudios serios sobre la Filosofía de este hombre genial. Sin embargo, en Estados Unidos ha sido el filósofo de quien más se ha escrito en las tres últimas décadas, a raíz de su muerte, con profusión de libros y artículos.

El Dr. Javier Oroz tuvo la excelente oportunidad de estudiarlo en EE.UU. y hoy, después de un buen número de años de reflexión, nos brinda este importante libro.

Claro que a nuestra desidia tradicional debe añadirse otro motivo no menos claro a la hora de explicar nuestro desconocimiento de Whitehead: la dificultad de entenderlo. Si todo sistema filosófico suele presentar grandes oscuridades, la Filosofía de Whitehead no se queda a la zaga. Wilbur Urban, uno de sus buenos intérpretes, llega a decir de «Process and Reality», su magna obra sistemática, que es «el ensayo de Filosofía más ininteligible jamás escrito». Y, de verdad, que leer cualquiera de sus páginas produce una especie de desconcierto nada saludable a quien intenta adentrarse en su mundo.

Pues bien, yo diría que el libro presentado por el Dr. Javier Oroz tiene, ante todo, una rara virtud: nos hace inteligible esta Filosofía del organismo... Qué no es poco, tratándose de Filosofía. Y aún me atrevería a decir más; nos la hace hasta fácil. ¿Por qué? Pienso que por varias razones. Ante todo porque la conoce al detalle; si a esto unimos su amplia formación académica, de aquí que pueda exponerla y juzgarla con claridad, precisión y exactitud. Su método es, además,

progresivo, gradual, de manera que nos adentra en el mundo nebuloso de Whitehead casi sin advertirlo.

De Whitehead hemos oído muchas veces que hace una Filosofía totalmente distinta a las demás. Y él mismo debió tener este convencimiento, por eso su terminología, método, conceptos, categorías... totalmente nuevos. Este libro nos disipa, en gran manera, tal sensación. Las similitudes que halla con Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza, Locke... nos convencen muy pronto de que todas las Filosofías, y también ésta, se enfrentan, en el fondo, con los mismos problemas; y sus soluciones no son tan divergentes como pudiera pensarse. No es escaso mérito de esta obra haber precisado tales coincidencias y divergencias, sobre todo con Aristóteles y Santo Tomás.

Sospecho que el mismo Whitehead se sorprendería gratamente al descubrir tantos puntos coincidentes, cosa que desconocía. Whitehead sabía poco de los grandes autores de Filosofía. Había leído algo de Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Locke... y poco más. Tenía nada menos que 63 años cuando fue invitado por la Universidad de Harvard a unirse a su departamento de Filosofía. Fue entonces cuando comenzó su andadura filosófica. Hasta entonces se había dedicado a las Matemáticas, Física, Algebra, Lógica... y había producido un buen número de importantes libros, como «Principia Mathematica» (con B. Russell), «The Concept of Nature»... Pero tuvo arrestos para dejar de lado su dedicación de por vida y entregarse a su nueva aventura filosófica. Probablemente era ésta su verdadera y oculta vocación.

El libro del Dr. Javier Oroz trata de esclarecer el punto céntrico de la Filosofía orgánica: el ser como entidad actual. El mundo, según esta Filosofía, no está constituido de seres estáticos, fijos, permanentes... El mundo es, más bien, un proceso de devenir. Nada persiste, todo es pura actividad, como insinúa la Física contemporánea. Pero si todo es proceso, también Dios deberá serlo, para garantizar la coherencia del universo.

Whitehead estaba obsesionado por la coherencia del todo, es decir, por la implicación y complementariedad mutuas de todos los seres y de todos los principios. Un ser inconexo, aislado, es impensable, aunque le llamemos Dios. Dios, según esto, debe estar también en proceso; e incluso con más razón que los demás seres, ya que las entidades superiores deben cumplir las categorías con más propiedad que las inferiores. Es una sorprendente novedad que tanto ha sugestionado a los teólogos.

El hecho mismo de que Dios aparezca como exigencia del acontecer cósmico puede desconcertar a más de un materialista. Sin Dios sería inexplicable la novedad que de continuo exhibe la naturaleza en cada uno de sus seres, aún los ínfimos. La naturaleza es un proceso de creatividad inagotable de nuevos seres.

Pero Dios no crea el mundo —he aquí un punto difícil y controvertido—; Dios es, al igual que los demás seres, criatura de la creatividad, aunque eterno. Es la creatividad el principio último, el impulso supremo, no subsistente en sí, pero intrínseco a cada ser, quien inventa y suscita nuevas y nuevas criaturas. Esto

significa que cada ser se autocrea. («To be is to create».)

Ahora bien, el carácter novedoso de cada ser parte de Dios. Dios alberga en sí (contempla), el cúmulo sin fin de posibilidades (objetos eternos) de nuevos seres, que va entregando al mundo temporal para su realización. Cumplida ésta, nuevamente retornan a Dios, que se acrece con tales logros. De este modo Dios y mundo se integran en un continuo fluir, se enriquecen mutuamente, se reclaman y se complementan.

Sugerente Filosofía, no cabe duda, tanto para filósofos como para teólogos, aunque necesitada, y él lo reconocía, de nuevas aportaciones.

Toda la obra de Whitehead rebosa originalidad, vigor, novedad, adecuación a la Física contemporánea... y un interés tan alto que no nos suenan exageradas las palabras de J. Lawrence: «Whitehead tiene más intuiciones filosóficas que docenas de filósofos juntos». Y nuestro D. García Bacca dice de los «objetos eternos» que son probablemente «la mayor aportación que se haya hecho desde el tiempo de los griegos». Nadie puede, por tanto, extrañarse de que el mismo G. Bacca coloque a Whitehead frente a Parménides en disputa por el predominio de la Metafísica occidental: «A distancia de 25 siglos, dos venerables cabezas, magníficamente calva una (Parménides) y magníficamente cana otra (Whitehead) parecen disputarse el predominio de la filosofía occidental».

No me queda más que agradecer al Dr. Javier Oroz, de la Universidad de Deusto, la excelente obra que nos brinda, plena de rigor crítico, claridad y profundidad. Obra que debe introducir, de una vez, a Whitehead en el mundo filosófico de habla hispana; y que no puede faltar, por supuesto, en ninguna biblioteca especializada.

Luis Ansoaín