

## Crítica de Libros

H. BOEDER: *Das Vernunftgefüge der Moderne* (La articulación racional de la modernidad), Friburgo/Munich 1988, 380 pp.

En el semestre de verano de 1979, Heriberto Boeder dictó en la Universidad Técnica de Brunswick, donde a la sazón enseñaba, un ciclo de lecciones titulado «Historia, Mundo, Lenguaje» («Geschichte, Welt, Sprache»). Ese curso marcó el comienzo de una tarea que abarcó casi una década y que nos permite ahora ver como *transfigurado* al mundo de la modernidad (Welt der Moderne); ese mundo que, a diferencia de la modernidad «clásica» (die Neuzeit), no pertenece ya a la *historia* de un saber que, en cuanto Metafísica, llega a consumarse con el sistema de la ciencia hegeliana. Es «la» modernidad (die Moderne), en efecto, ese mundo en el que Baudelaire se despidió, en nombre de los artistas, de los viejos afanes por la «belleza eterna»; es ese mundo que tampoco conoce «verdades eternas» y que supo hacer valer con áspera firmeza su propia verdad no sólo frente al pasado inmediato sino frente a la historia toda de Occidente, intuida y rechazada como una misma y única «tradicito». Abandonado ya a sí mismo por los protagonistas de la discusión postmoderna —discusión en la que se ha hecho intervenir a una difusa multitud de mundos, de historias, de lenguajes, en aras de una común rebelión contra lo que ha sido filo-SOFIA—, ese mundo aguardaba una mirada contemplativa lo suficientemente penetrante como para poder despojarlo del bagazo de la inmediatez y de los datos acumulados por la erudición histórica y hacer emerger así el orden racional que lo sostiene y le confiere la unidad propia de un todo.

Ese orden de naturaleza arquitectónica es lo que se ofrece en esta obra, donde se responde a la pregunta acerca de lo *hecho*, y no simplemente dicho, por la modernidad, cuando se atiende a la obra de sus pensadores. Tal pregunta no nace de la difundida convicción acerca del fin de la modernidad, sino de una concepción del desenvolvimiento histórico de la Metafísica que hace de esta última un todo cerrado, y en sí mismo diferenciado, por la manifestación de diferentes sabidurías originarias que mueven a la razón pura a la determinación y absolución de sus tareas epocales (Cfr. *Topologie der Metaphysik*, Fr./Mun. 1980). No es el fin de «la» modernidad sino el fin con el que la ciencia pura de la razón, o Metafísica, alcanza su franquía para poder volverse sobre «la» modernidad y verla no ya como una prolongación de la *historia* sino como un *mundo diferenciado* de la misma.

Si para el autor nuestra *historia* —que no es otra que la de la Metafísica— consta de tres épocas, nuestro *mundo*— que no es otro que el de la meditación (Besinnung) de la modernidad —consta de tres dimensiones concéntricas que responden a la gradación aquella conocida por los antiguos: conocimiento, vida, ser. Así, la dimensión periférica corresponde a la meditación sobre las ciencias en su relación con la técnica al tiempo que la intermedia comprende a la meditación sobre la vida explicada y su praxis; y ya en la dimensión central se despliega la meditación sobre la esencia del hombre, ese «ser» sobre el que descansan por igual la vida explicada y el conocimiento técnico-científico.

En cada una de esas dimensiones, la razón se ocupa siempre de una totalidad, pero de tal modo que las tres totalidades que conoce la razón de la modernidad (historia, mundo, lenguaje) están presentes tanto en la periferia como en la zona intermedia y en el núcleo. Las tres totalidades y las tres dimensiones pueden ser vistas entonces como las coordenadas en un sistema cartesiano que permiten situar, con una precisión bienhechora, a cada una de las posiciones que constituyen el mundo de la modernidad. Pero Boeder muestra algo infinitamente más valioso que una construcción ingeniosa para orientarse en ese mar sin orillas en que parece expandirse, hasta nuestros días, la incesante reacción del pensamiento posthegeliano («Desde la muerte de Hegel [1831] todo no es más que reacción, no sólo en Alemania sino también en Europa», M.Heidegger en: «Überwindung der Metaphysik» VI). Al reducir cada una de aquellas posiciones a una «ratio» cuyos momentos, abstractamente considerados, son los del giro heideggeriano: determinante, cosa, pensar («die Bestimmung der Sache des Denkens»), y puesto que tales momentos poseen un contenido en cada caso diferente y se suceden según un orden también diferente en cada «ratio», ha podido descubrir cómo las «raciones» se vinculan entre sí, formando grupos triádicos cerrados cuya figura (Gestalt) varía de una dimensión a otra. Esto no sólo pone en evidencia la naturaleza arquitectónica de un todo formado por la menor cantidad de elementos posibles sino que vuelve completamente persuasiva a la selección de aquellos que «introducen una distinción fundamental en el todo» (p. 19).

Sí en la dimensión periférica el lenguaje aparece con Frege, el mundo con Schlick y la historia con Kuhn, en la dimensión intermedia, a su vez, la primera totalidad que se presenta es la historia, con Dilthey, la segunda el mundo, con Husserl, y la tercera el lenguaje, con Wittgenstein. En la dimensión central, por último, historia, mundo y lenguaje son las totalidades que determinan la meditación de Marx, Nietzsche y Heidegger, respectivamente. Reducida a este elenco de nueve posiciones sistemáticamente vinculadas entre sí, la modernidad cobra ante nuestros ojos una transparencia insospechada, subrayada además por tres breves y enjundiosos capítulos que ponen fin a cada una de las partes del libro y que llevan un mismo título: «La integridad de esta meditación» («Die Vollständigkeit dieser Besinnung»). Precisamente porque en cada una de sus dimensiones o niveles la meditación constituye una figura íntegra y cerrada sobre sí misma, Boeder se refiere a la modernidad como a un «mundo» sin que deba verse en esto una simple expresión de la libertad con que un autor puede emplear metafóricamente las palabras de su propio lenguaje. Ello es que, por un lado, la periferia oculta lo que ocurre en las otras dos dimensiones al concentrarse en cuestiones de orden epistemológico que subordinan progresivamente el lenguaje, el mundo y la historia a «la» técnica; y por otro, la zona intermedia obtura la visión del núcleo y su renuncia explícita a toda filosofía, al presentarse a sí misma como un sucedáneo de la Metafísica sin poder alcanzar, a pesar de sus esfuerzos por ser «radical», otra historia, otro mundo y otro lenguaje que el de la «vida» convertida en objeto de una vivencia («Aquí la vida capta a la vida», W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, Francfort M. 1981, p. 164). Pero esa vida ocupada consigo misma ignora la cuestión, decisiva para las tres posiciones centrales, de la distinción del hombre respecto de sí mismo. Boeder expone las meditaciones de Marx, de Nietzsche y de Heidegger, mostrando cómo en cada caso experimentaron lo absurdo mismo ante un hombre privado de su esencia: por obra del modo de producción capitalista (Marx), del nihilismo inherente a la moral gregaria (Nietzsche), de la hegemonía

de la razón en cuanto razón técnica (Heidegger). El hombre sólo mediante la distinción de sí mismo será capaz de «producir» su esencia, pensada como la universalidad (Allgemeinheit) de un poder cuyo sujeto es el todo del género humano (Marx), como la particularidad (Besonderheit) de una voluntad que pertenece a los futuros amos de la tierra (Nietzsche), y como la singularidad (Einzelheit) de un pensar por el que el hombre se vuelve mortal al ingresar a la simplicidad del cuadrante (Geviert) al que pertenecen por igual la tierra y el cielo, los dioses y los mortales (Heidegger).

A partir de la suprema urgencia de la distinción del hombre respecto de sí mismo para conquistar su esencia —volviéndose así productivo en cuanto a la historia, al transformar por completo las relaciones de producción existentes; en cuanto al mundo, al hacer de éste no un lugar de tránsito, sino el anillo de la eternidad que se justifica a sí mismo como un juego; y en cuanto al lenguaje, al liberarlo de su condición de instrumento para volver a él como al único ámbito donde puede habitar el ser del hombre—, el mundo de la modernidad divide al presente en el presente de lo habido hasta ahora, por una parte, y el presente de lo que vendrá, por otra. Cuando cesa la espera de lo que vendrá, señala el autor, cuando el pensamiento acerca de un futuro, salvador de la esencia humana, que traerá consigo un definitivo presente, es relegado a la condición de una fantasía «utópica», nace el temple de ánimo (Stimmung) del hombre postmoderno.

El volumen concluye con un epílogo titulado «¿Hacia dónde con la modernidad?», en el que se muestra de qué modo la modernidad continúa siendo nuestro mundo, aun cuando tras haberse agotado su fuerza de diferenciación histórica proliferen sin cesar los discursos acerca de la postmodernidad. En tal sentido, la «discusión» (sic) de los postmodernos, protagonizada por Lévinas, Foucault, Lyotard, Derrida, entre otros, es la manifestación parasitaria de un pensamiento que depende, sin saberlo, de las posiciones centrales del mundo de la modernidad, a las que al mismo tiempo pervierte o desfigura.

Únicamente esas posiciones centrales hacen posible, por lo demás, establecer un vínculo tal con la razón metafísica de otrora que no sólo obligue a tomar en cuenta la totalidad de su historia, sino también la totalidad de lo dicho (des Gesagten) en las sabidurías originarias epocalmente diferenciadas, a causa de la idea, central también para éstas, de la distinción del hombre con respecto a sí mismo. Lo dicho en esas sabidurías, sí, pero ¿lo dicho por quién? Esta pregunta, que desde las totalidades ya transfiguradas de la historia y del mundo mira hacia la totalidad del *lenguaje*, ha de aclararse a partir de lo que aquellas sabidurías comunican al hombre, no como una simple fantasía poética, sino como un *saber* (p. 375).

La luz de ese saber, y sólo ella, justificará lo que el lector, en vistas de la hodierna confusión acerca de la modernidad y la postmodernidad, se dice a sí mismo al acabar la lectura de esta obra meritisísima: SKOTIA PARAGETAI, tenebrae transeunt.

Martín Zubiría

BARROW, John D., y TIPLER, Frank J.: *The anthropic cosmological principle*. With a foreword by John A. Wheeler. Reimpresión (Clarendon Press, Oxford, 1990) XX + 706 pp. (El principio cosmológico antrópico. Con un prólogo de John A. Wheeler).

Cuando un libro ha llamado tanto la atención como éste, una manera interesante de comentarlo puede consistir en formular la imagen intelectual que de él se ha formado la

comunidad científica, tal como se expresa reflejada en las numerosas críticas que de él se han hecho desde su primera edición en 1986. Los juicios aparecidos en diversas publicaciones científicas (las más prestigiosas) y filosóficas (pocas, lamentablemente) acerca de esta obra son, en general, poco benévolos: se la tilda, entre otras cosas, de pretenciosa (demasiada parafernalia matemática), de filosóficamente confusa (yuxtaposición desordenada de argumentos), de historiográficamente ingenua, etc. Los críticos más feroces recelan de la tesis subyacente a la obra, sospechando que trata de legitimar mediante un lenguaje científico abstruso nada menos que el viejísimo argumento cosmológico, que infiere la existencia de Dios a partir del orden del mundo. Y tampoco falta quien acuse a los autores de falta de honestidad intelectual, de pretender deliberadamente dar gato por liebre. Es, como se ve, un libro que suscita reacciones pasionales mal disimuladas; y no sólo en contra, a juzgar por la regularidad con que se viene reimprimiendo.

La controvertida repercusión de este libro en la comunidad científica no es en modo alguno un problema exterior al que supone su contenido intelectual propio: el llamado «principio antrópico». Este principio, tal como lo conocemos ahora, fue formulado por Brandon Carter en los años sesenta, a fin de explicar una serie de misteriosas «coincidencias cosmológicas» (relaciones matemáticas sorprendentemente sencillas entre algunas constantes fundamentales del universo) que Eddington y otros había ido estudiando y recopilando desde los años veinte. La explicación empleada por Carter y los demás seguidores del principio antrópico hacía notar que si esas misteriosas coincidencias no se dieran, no existiría el hombre sobre la tierra. Por tanto, la propia existencia del hombre explicaba, de alguna manera, la presencia de las coincidencias, que ya no resultaban ser contingentes, sino necesarias *a posteriori* como condiciones de la existencia de observadores.

Esta argumentación básica suscitó gran interés y no poca polémica, por cuanto muchos veían en su apelación al hombre, como instancia explicativa en cosmología, una vuelta al antropocentrismo precopernicano. De este modo, cuando se extendió por los círculos especializados el rumor de que Barrow y Tipler, dos jóvenes pero acreditados investigadores, preparaban una obra sobre el tema, la expectación se hizo tan grande que *El principio cosmológico antrópico* alcanzó el raro privilegio de ser citado como referencia obligada sobre el tema incluso varios años antes de aparecer. Pero cuando el libro apareció al fin, muchos pensaron que los autores habían ido demasiado lejos en sus devaneos filosóficos: y no sólo el antropocentrismo, sino los viejos fantasmas del finalismo e incluso la teodicea parecía asomar la oreja en esta obra enciclopédica. Las airadas protestas de los guardianes de la ortodoxia no tardaron en llegar a *Nature* y otros foros autorizados. El éxito de la obra, amparada por valedores poderosos (como se deduce de su publicación en la prestigiosa Clarendon Press oxoniense) era ya imparable, pero se trató, con irritación a veces mal contenida, de desacreditar su autoridad intelectual, subrayando sus innegables confusiones, sus oscuridades y sus a menudo poco fundadas especulaciones. De este modo, los defectos del libro fueron recalcados de forma injusta. Y es que a una obra como ésta, que se mueve en las fronteras de muchas disciplinas, no cabe pedirle rigor lógico, sino audacia propositiva, es decir, que se atreva, como ha dicho alguien, a ser incompetente en varios campos a la vez. De este modo se alcanza la admiración que mueve al pensamiento.

José Manuel Alonso

FERRER SANTOS, Urbano: *Perspectivas de la acción humana*, PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias), Barcelona, 1990. 306 pp. (Colección Biblioteca Universitaria de Filosofía, n.º 16).

Suele ocurrir que una dimensión cualquiera de la realidad acaba siendo estudiada desde puntos de vista tan diversos (filosóficos y no filosóficos) que se hace preciso de vez en cuando una mirada de conjunto que no se pierda ante la multiplicidad de los planteamientos. Pues bien, uno de estos temas es el de la acción humana. Es patente la abundancia de estudios que sobre la acción van apareciendo, especialmente en los últimos años. La falta, sin embargo, de un estudio sistemático, que englobe las diversas perspectivas y permita al mismo tiempo, por tanto, no perder de vista la unidad del problema, ha sido denunciada por diversos autores. En un artículo inédito de Hans Lenk, que he traducido del alemán para su publicación en España («Acciones como constructos de interpretación»), se aborda precisamente este problema: «La exigencia, nos dice Lenk, de una coordinación interdisciplinaria y de una consideración recíproca de los resultados con vistas a un análisis teórico integrativo del actuar se hace aquí inmediatamente evidente (...). Las teorías relativas a ciencias concretas no pueden por sí solas aprehender de un modo adecuado los problemas del actuar, ya que éstos se muestran como típicamente interdisciplinarios y sobrepasan las fronteras de cualquier ciencia particular metodológicamente delimitable». Y lo más destacado, nos sigue diciendo Lenk, es que aún no se ha emprendido esta labor (o por lo menos los intentos han sido fallidos) de construir una teoría general de la acción «una ciencia de la acción que se ha de construir e integrar como disciplina de conjunto de diferentes estudios».

Esta ciencia general de la acción o, como el propio Lenk la denomina, «ciencia de las ciencias de la acción», sea cualquiera el criterio que adopte, habrá de seguir, a mi entender, un criterio filosófico (pues no se trata, como es evidente, de una mera enciclopedia de las diversas disciplinas), aunque las ciencias objeto de estudio, de recopilación y síntesis no tienen por qué ser ellas mismas necesariamente filosóficas.

Al mismo tiempo que cayó en mis manos este artículo de Lenk, se publicó la presente obra del Profesor Urbano Ferrer, *Perspectivas de la acción humana*, que precisamente responde al mismo problema, con la ventaja, además, de que en esta ocasión se emprende el intento sistematizador: «Este libro, nos dice Ferrer, es fruto parcial de varios años de investigación acerca de las dimensiones constitutivas de la acción. Son abundantes los estudios y recopilaciones que en torno a tal tema han aparecido en las dos últimas décadas, reflejando los distintos planos en que la acción se muestra (...). En cambio, acaso se echa en falta un tratado que agrupe unas y otras facetas tomando la acción por eje de referencia. Precisamente el recorrido previo por cada una de ellas es lo que mejor permitiría resaltar luego *de modo general* los supuestos característicos de la acción, una vez que han sido aplicados *en concreto* y partiendo a su vez de una primera aproximación lingüística y fenomenológica a sus rasgos propios» (p. 5). Este recorrido de *aproximación* al tema de la acción, de *aplicación* en concreto según los diferentes ámbitos en que se encuentra y, por último, una *recapitulación* sistemática de lo ya analizado va a definir, precisamente, las tres partes en que se divide la obra.

En la primera parte, tras el recorrido histórico por las diferentes vías de acercamiento, pasa el autor a examinar diversas clasificaciones de la acción, según diferentes criterios, especialmente lingüísticos (tal como lo hiciera, por ejemplo, Austin) y pone de

manifiesto los caracteres de la acción, en tanto que expresa intencionalidad, supone responsabilidad en el sujeto que se la atribuye y se despliega en el tiempo. Se perfilan, en esta primera parte, algunos de los puntos clave que van a recorrer el resto de la obra, como es la fisura y posible solución entre la razón abstracta de fines y la acción singular y concreta.

Después de esta primera aproximación el autor se propone, en la segunda parte, poner la acción «de relieve a partir de la descripción de los distintos ámbitos de la actividad en el hombre, cada uno de los cuales refleja a su vez una faceta diferente de la acción» (p. 76). Los ámbitos que enumera y describe son el lenguaje, la historicidad, la normatividad, el conocimiento (que también es acción), el trabajo y la sociabilidad. Cada uno es tratado con detenimiento, sobre la base de conceptos ya expuestos en la primera parte, poniendo a prueba lo que los mismos «dan de sí para una intelección más completa de la actuación humana» (p. 76). Así, por ejemplo, el análisis de la intencionalidad permitirá comprender, por una parte, en qué sentido puede afirmarse que el conocimiento es una acción, para luego distinguir mejor el conocer de la acción no estrictamente cognoscitiva (cfr. pp. 131 y ss.).

«De las anteriores descripciones, nos dice el autor al comienzo de la tercera parte, hemos entresacado las facetas más características de la acción humana. En primer lugar, la acción es *libre*, en el modo en que puede serlo cuando su origen está en un sujeto irreductible a sus actos: tal libertad se manifiesta en la creatividad del lenguaje, en el hacer historia, en el atenuamiento a la normatividad racionalmente expresada, en la intencionalidad propia de la acción, en la indeterminación ante el fin al que tiende al trabajar o en la relación intersubjetiva, no prescrita de antemano. Pero, en segundo lugar, en la acción es realizado voluntariamente un estado de cosas, diferenciándose, así, tanto de la respuesta de valor como en general del acto interno que no llega a plasmarse en una acción terminada, aun cuando como objeto de intención apunte a ella. Realización en un medio externo e intencionalidad respecto de un fin son, de esta suerte, los otros dos supuestos de la acción, que se pueden denominar su dimensión *técnica* y *moral* respectivamente» (p. 190). Tenemos, de este modo, los tres apartados de que consta la tercera parte: la libertad, la técnica y la moral.

El análisis de la *libertad* permite que aparezcan, progresivamente, todas las etapas que dan lugar a la acción propiamente tal: la motivación, la intención, la deliberación, la decisión y la ejecución. También la *técnica* es estudiada ahora, no sólo como integrada en la perspectiva general del trabajo (analizado en la segunda parte), sino como actividad de por sí, a la vez que en su conexión con la cultura en general, con la comunicación o con el progreso. Pero es la valoración *moral* «la que afecta intrínsecamente a la acción en relación con el fin que la especifica. A diferencia de la idoneidad técnica, la moralidad de la acción se mide por el principio que la rige, y no por los resultados —constatables desde fuera— en que desemboca; y a diferencia del libre albedrío, no se trata de un dato a cargar en el haber inicial de su sujeto y que se manifieste a lo largo de la actuación, sino que consta como el acrecentamiento cualitativo que el sujeto va ganando para sí, en tanto que provisto de una identidad que no se dispersa en la multiplicidad de los actos (...). Ahora bien, la moralidad, que recae en primer término sobre el fin que inicia la acción libre y que acompaña el curso de ésta, no es explicable a su vez sin algunos supuestos (...). La intención voluntaria del fin es sin duda el supuesto más inmediato de lo moral. Pero, dado que el fin es el supuesto motriz del valor previamente presentado, tenemos

que habérmolas antes con la intencionalidad del valor, y antes aún con el conocimiento de éste. Y como fundandó todo ello se nos abre la perspectiva ontológica del bien que hace posible la intención axiológica: con ello se inquieren las relaciones y sustratos reales subyacentes a las intenciones que hacen presente para la conciencia el valor» (pp. 253-254).

Dado que el interés del autor es ofrecer un amplio panorama del tema que le ocupa, amen del carácter sinterizador, van apareciendo a lo largo de la obra observaciones muy interesantes en torno a cuestiones ya clásicas, como los valores, la libertad y la determinación por motivos, la dimensión natural de la voluntad y su dimensión activa, etc. Tales cuestiones están abordadas siempre a raíz de planteamientos actuales y, por tanto, sin eludir los nuevos problemas que tales perspectivas acarrear. El lector puede encontrar sugerencias profundas en torno a temas tan variados como la percepción, la relación entre técnica y cultura, o entre técnica y política, sobre la comunicación, el ecologismo, etc. Nos hallamos, en este sentido, ante una auténtica obra de erudición, no sólo por la variedad de temas, sino también de autores que van apareciendo, como Kant, Santo Tomás, Hiedegger, Husserl, Austin, Scheler, Hildebrand, Schutz, Gehlen, Kluxen, von Wright, Ricoeur, Merleau-Ponty, etc., por citar sólo algunos de los más nombrados. No se elude la referencia directa a sus obras y textos originales, aunque siempre se ha preferido la exposición global con el fin de no perder de vista la intención original del libro. Esto permite hacer de la obra un punto importante de referencia del que pueden extraerse otros aspectos más particulares y monográficos. El lenguaje es preciso y riguroso, difícil quizá en algunas ocasiones debido, entre otras cosas, al carácter profundo de los temas y a la diversidad terminológica exigida según el autor que se esté exponiendo. Se trata, en definitiva, de una obra muy bien presentada, donde no sólo se aprecia el trabajo paciente de varios años de investigación, sino también, y quizá lo más importante, se ofrecen a esa mirada penetrante los problemas, fruto de una madurez filosófica.

Pese al amplio campo de perspectivas que se trabaja, la obra conlleva una intención determinada, como hemos tenido la oportunidad de insistir. En este sentido se aprecia —para comprender en su profundidad la acción— una serie de problemas básicos, que son el eje en torno al cual van girando los diversos apartados, autores citados, etc. Otras veces, sin embargo, parece ocurrir lo contrario: será la perspectiva adoptada en cada caso la que servirá de eje en torno al cual vayan apareciendo los problemas. De esta manera, cuestiones básicas como el valor, la intencionalidad, los motivos, la libertad, etc. van formando como una especie de bucles a lo largo del libro apareciendo unas veces y desapareciendo otras; por momentos claramente delimitadas o, por el contrario, entrelazadas las unas con las otras. La ineludible repetición de algunas cuestiones es más bien un insistir de nuevo a la luz de la perspectiva correspondiente. Considerado desde este punto de vista, se comprende mejor la tercera parte no como una simple recapitulación de lo ya analizado en anteriores capítulos (en ninguna manera lo parece), sino un nuevo análisis ordenado y profundo a partir de lo ya expuesto.

Dr. Juan José Sánchez Álvarez-Castellanos  
Universidad Católica de Puerto Rico.

HEIDEGGER, Martin: *Gesamtausgabe. III Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Band 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. (Obras completas. Sección III: Ensayos inéditos).

ditos. Volumen 65: Aportaciones sobre la filosofía [Del acontecimiento]). Editorial Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1989. 522 pp., 88 DM.

.Con motivo del centenario del nacimiento de Martín Heidegger han sido publicados los esperados *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. El mismo Heidegger indicó que estos escritos de 1936/38 debían ser publicados después de las clases de Marburg (1923-1928) y de Freiburg (1928-1944). Los editores han tenido la feliz idea de no seguir la recomendación de Heidegger y de publicarlos con motivo del centenario.

Los escritos quieren ser «aportaciones» filosóficas, como un momento de paso desde el primer comienzo del pensar al nuevo comienzo del mismo: «El tiempo de los sistemas ha pasado. El tiempo de la construcción de la forma esencial del ente a partir de la verdad del ser aún no ha llegado» (p. 5).

F. W. Von Herrmann, preparador del volumen, los considera como el segundo intento global, después de *Ser y tiempo*, de la pregunta por el ser. Esto parece exacto, si bien los *Beiträge* son muy diferentes de *Ser y tiempo*, tanto desde el punto de vista de la estructura de la obra como desde el del contenido. No presentan una forma sistemática. Se trata más bien de varios temas que tienen valor por sí mismos, pero que quieren ser también «partes» que se pueden ensamblar entre sí (*Fügungen*). La distancia de *Ser y tiempo* en cuanto al contenido está indicada por el mismo Von Herrmann en el apéndice: En *Ser y tiempo* se plantea la pregunta por el ser desde un punto de vista ontológico-fundamental, en *Beiträge zur Philosophie* la perspectiva es el acontecer histórico del ser (*seinsgeschichtlich*) (p. 511). Este cambio de perspectiva es el resultado de la reflexión heideggeriana desde 1927 hasta 1936, reflexión compleja sobre la temporalidad, la verdad, el fundamento, los pensadores y poetas de los orígenes etc.

Los temas presentados son: *Der Anklang*, la resonancia o reminiscencia del ser, que se percibe desde el abandono del mismo; *Das Zuspiel*, el juego o diálogo con el primer comienzo del pensar; *Der Sprung*, el salto que es necesario dar y que pone de relieve una discontinuidad con lo precedente; *Die Gründung*, la fundamentación, que intenta llegar a su sentido originario, caracterizado precisamente por una ausencia de fundamentación; *Die Zukünftigen*, los venideros o futuros; *Der letzte Gott*, el último Dios, diferente y sustitución de los dioses precedentes. Una síntesis introductoria con el título *Vorblick* y una reflexión posterior sobre el ser, completan la obra.

Heidegger aquí quiere pensar el ser en sí mismo, como totalmente diferente del ente. En esta diferencia venía insistiendo desde hacía años. Pero ahora la diferencia es indicada de otra manera: «El ente es, el ser se hace presente» (*Seiendes ist, Sein west*) (p. 30). Por eso Heidegger renuncia a pensar el ser desde la relación ente-ser y critica incluso su anterior esquema: ser-ente-diferencia ontológica, considerándolo ahora no sólo como insuficiente, sino como peligroso.

El ser es entendido ahora mediante el concepto expresado en el subtítulo de la obra: como *Ereignis*. Este es el concepto fundamental de todo el libro. El ser es *Ereignis*, que nosotros traducimos por *evento*. El concepto de *Ereignis* parece que fue tomado de los escritos de Hölderlin, aparecía ya indicado en *El origen de la obra de arte* y usado de modo explícito desde *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947). Eran conocidas también indicaciones del propio Heidegger, como la del ejemplar de su uso de la *Carta sobre el humanismo*, según la cual *Ereignis* era su palabra directriz (*Leitwort*) desde 1936 (Cf. *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, p. 316, vol. 9 de la Gesamtausgabe). En las obras posteriores:

*Identität und Differenz, Zeit und Sein* y en algunos escritos sobre el lenguaje *Ereignis* aparecía como el concepto fundamental del último Heidegger. Lo que no se conocía era el desarrollo tan amplio de este concepto, ni su importancia fundamental y decisiva ya desde 1936.

El ser (*Seyn*) es considerado como evento. «El ser es el evento del acto de acaecer (*Ereignis der Ereignung*)». (p. 239); es el hacerse presente (*Wesung*) del ser o de la verdad del mismo. De todas estas maneras se quiere expresar el carácter de evento o de acaecer propio del ser, en contraposición a «algo» en sí, que como tal tendría ya un carácter óntico.

¿Qué es lo que acaece? Acaecen como tales los cuatro elementos: mundo, tierra, hombres y dioses. Acaece la iluminación o apertura originaria, expresada por Heidegger con diferentes conceptos. La apertura es «*Da*», de la que se deriva *Da-sein*. Tampoco éste es un «algo» en sí, sino que pertenece al evento, al hacerse presente del ser. Este hacerse presente «acaece» (trans.) al *Da-sein* y el *Da-sein* «es acaecido» mediante el ser (pp. 249, 254, 304). Con esto se deja claro que el concepto fundamental es el ser. Esta apertura es llamada también *Lichtung*, iluminación originaria, que va siempre acompañada de una ocultación (mundo-tierra). A la apertura se le llama también tiempo-espacio (*Zeit-Raum*), o bien juego-tiempo-espacio (*Zeit-Spiel-Raum*). Esta apertura es el verdadero fundamento sin fundamento, ya que acaece en el evento. Los dioses, considerados como fundamentos por la metafísica, se dan ya dentro de este fundamento originario de la apertura. El hombre es el lugar donde se da la apertura; ésta no se da sin el hombre. Pero el hombre no es absoluto, sino que es acaecido: El *Da-sein* funda al hombre y éste funda de algún modo al *Da-sein*. Ambos son fundamentos y fundados. Pero todo viene del ser. El hombre es «usado» por el ser para sostener el hacerse presente de la verdad del ser» (p. 318).

En escritos posteriores se dará un progreso en la consideración del evento. El elemento «mundo» se sustituye por «cielo», para indicar la apertura. Y sobre todo, el evento deja de ser *del* ser para convertirse en «lo que da» el ser, junto con el tiempo. Con esto el evento pasará a ser el concepto más fundamental de la filosofía heideggeriana. Pero esto no les quita a los *Beiträge* una importancia decisiva en el pensamiento de Heidegger. En la solapa del volumen se dice que esta obra exhorta al lector a repensar lo publicado por Heidegger desde 1945. Diríamos que hay que repensar todo lo escrito por él después de 1936. Creemos que los *Beiträge* significan el paso decisivo hacia la última etapa del pensamiento heideggeriano, aunque posteriormente se hayan dado algunos avances menores.

Tampoco carecen de importancia los *Beiträge* para el tema de Heidegger y la política, como ha puesto de relieve A. Schwan (*Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 [1989] 593-617). Aparte de las numerosas punzantes críticas que Heidegger hace al nacional socialismo, la filosofía de los *Beiträge* está en radical contraposición con los fundamentos ideológicos del mismo.

Modesto Berciano Villalibre

GUY, Alain: *Fray Luis de León (1528-1591)*. Ibériques. 1989.

La declaración de admirativo amor que Cervantes dedicara a Fray Luis en *La Galatea*

—tan parcamente esclarecido el preciso indicio pese al penetrante estudio y edición de J.B. Valle Arce— encabeza esta sabrosa introducción del Profesor Alain Guy a su autor predilecto. Retorna nuestro conocido hispanista, cuarenta y seis años después —ejemplar fidelidad—, a su juvenil obra mayor, *La pensée de Fray Luis de León*. No espere el lector una repetición abreviada del estudio de entonces, a excepción del denso C. VI, «La philosophie du nom et de la paix». A.G. elige, cambiando la perspectiva, revivir la personalidad enigmática pero intensamente cercana del exegeta de la *Exposición de Job*, si nos referimos al escrito luisiano más susceptible de un tratamiento explícitamente diacrónico. No se pretende tampoco el añadir nueva documentación erudita a la compleja biografía del también luisiano francés, A. Coster. Nos hallamos, más bien, ante «una brasa menuda que arde bajo la ceniza» (así J. Casares caracteriza el término «rescoldo»). Los años han posado las lecturas, el arduo desciframiento de la letra, pero Fray Luis queda. Le complace sencillamente a A.G. el mostrarnos, ilusionado, la cálida estancia del recuerdo habitado, su amistad de muchos años con el autor estudiado. Algunos muertos nos son más familiares que los vivos, como confesaba José Bergamín de sí mismo en *Fronteras infernales de la poesía*.

Luis de León —también Luis Vives— habían de inspirar curiosidad ávida a quien pudo leer, antes de mediar el siglo, aquel prodigioso fresco de M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*; ventanal en la España amable por donde tantos entraron, en una u otra hora, divisando entonces un paisaje contrastado y virgen. Rezuma este breve libro en las huellas de Bataillon, por otra parte, el zigzagueante deambular de A. G. por los espacios y tiempos de España; no pierde ocasión de evocar visualmente incluso vetustas huellas y callejas, especialmente de Salamanca y de Belmonte, que tal vez le mostrara «viva voce» J. Domínguez Berrueta, el amigo tan frecuentemente aludido por A. G. Por eso se le asocian, con incontinente entusiasmo al autor, fechas y nombres en el hilo perseguido de evocarnos a Fray Luis. Así vive, piensa y se expresa el hombre de una vida entera dedicada a su pasión.

El ritmo de los siete capítulos de la obrita mima, recreándolo, aquello mismo que le aconteció a Fray Luis, haciéndonos conmovedoramente próximo —los capítulos de A. G., como la vida del Fray Luis que reflejan, el dolor acendró la vida y obra de Fray Luis pero, acendrándolas, las fue delicadamente esculpiendo. Se equilibró la exuberancia juvenil del *Cantar de los cantares*, la impetuosidad especulativa de sus cursos académicos. Pero del «fracaso» de una «vida» no se siguió el de su «existencia»— aguada distinción de M. Legaut a propósito del *échec* —ya que se trasmutó la indudable experiencia de lo trágico en quintaesenciada poesía o en la serena melancolía de *Los nombres de Cristo* («Poésie, c'est délivrance», «Plus près de Toi, mon Dieu»— V y VII cc. del estudio de A. G.). La lectura de los hispanistas sobre nuestro propio pasado nos lo devuelve inédito; como sucede en el espejo, somos y no somos aquello que miramos. Es la misteriosa cifra del «otro» y, tal vez, el regalo de la cultura viva que agradecemos.

Joaquín Maristany