

Crítica de libros

OROZ EZCURRA, Javier: *La última esperanza*. En torno al filósofo Ernst Bloch y otras reflexiones. Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1989. 172 pp.

El profesor Javier Oroz nos brinda, en este libro, una juiciosa y oportuna reflexión sobre el tema de la *esperanza*. Siempre desde un punto de vista antropológico-filosófico (no propiamente teológico).

La primera parte trata de iluminar la problemática de la esperanza desde diferentes ángulos, para hacer notar su fundamento e implicaciones. Todas las cuestiones que, sucesivamente, enjuicia y valora cumplen entre sí una secuencia complementaria fácilmente constatable, aunque no vayan glosadas de forma sistemática. La naturaleza misma del tema ofrece una amplia gama de perspectivas por su carácter impreciso (pasión) y, a la vez, íntimo, personal y rebosante de sugerencias para la imaginación creativa.

La segunda parte es una exposición crítica de la doctrina del filósofo Ernst Bloch, el marxista que ha hecho resonar su voz de profeta en todos los rincones de Occidente, convocando a los hombres y a los pueblos a una tarea de optimismo expectante. Yo resaltaría la claridad y precisión de esta segunda parte, donde aparece la visión utópica de Ernst Bloch en una síntesis altamente lograda.

Pienso que la tesis fundamental de este libro es mostrar cómo la *esperanza* es la última palabra de la «sabiduría» humana. Nuestro mundo está «agotado de razones», que nos han enfilado por mil caminos y otras mil zozobras. Pero nuestra tarea debe compendiarse en aprender a esperar. Porque el universo no «es todo lo que es el caso». El universo está cargado de posibilidades futuras. El presente no es fruto o desarrollo del pasado (pensar griego), sino más bien anticipo y promesa de un futuro que lo superará ampliamente (utopía). Según esto, al hombre (y al mundo) ya no se le define en términos de esencia o de sustancia, sino en términos de posibilidad abierta cuya referencia última se oculta en la lejanía del futuro.

La *esperanza* no es «visión objetiva de la realidad»: es adhesión a una plenitud futura cuyos destellos corroboran nuestra firmeza presente.

Difícil, aventurada y audaz sabiduría, asediada de todas partes por la tentación del desánimo y el riesgo del abandono pero iluminada también utópicamente, por la claridad que se adivina más allá de todas las tinieblas.

Feicitito al profesor Javier Oroz, de la Universidad de Deusto, por su valiosa aportación a este tema tan poco estudiado desde el punto de vista antropológico-filosófico.

L. P.

ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del pensamiento español. 5, La crisis contemporánea (1875-1936). I, La Restauración canovista (1875-1897). II, Fin de siglo, Modernismo, Generación del 98 (1898-1913)*. Espasa Calpe. Madrid, 1989, 2 vols. de 599 y 370 pp., respectivamente.

Cuando en 1979 apareció el primer volumen de la *Historia crítica del pensamiento español*, de J.L. Abellán, todos se apresuraron a destacar la enorme e ingente tarea que sobre sus espaldas asumía el autor y el espíritu un tanto quijotesco que le animaba, dada la escasez de estudios de este tipo en nuestro país. Pero a la vez se dudaba también de la feliz culminación de la empresa, quizá pensando, no sin malicia, que el agotamiento y la incompreensión haría mella en el espíritu optimista del autor y éste no tendría más remedio que abandonar el trabajo a medio camino. Afortunadamente no ha sucedido así, y doce años después podemos decir que esta obra monumental, a punto ya de colocar el *finis coronat opus*, está comenzando a dar los frutos historiográficos y los desarrollos temáticos que llevaba implícitos en su origen.

A lo largo de 1989 han aparecido dos volúmenes del tomo V y último (del que sólo resta un tercer volumen) que está dedicado al análisis de la crisis contemporánea, entendiendo por tal el período que va desde la restauración borbónica (1875) hasta la guerra civil (1936).

El primero de ellos comprende la restauración canovista (1875-1897), que es el período de implantación y arraigo de un positivismo que opera como ideología de la nueva clase social dominante: una burguesía conservadora que, gracias a una incipiente industrialización, iniciará el despegue económico. Pero al desarrollo de esta mentalidad positiva va a contribuir poderosamente el krausismo, un krausismo evolucionado (lo que quiere decir depurado de su vieja raíz idealista) en el que tienen un papel destacado, en esta primera hora, Nicolás Salmerón y U. González Serrano. Ambos, junto con Giner, Posada, Sales y Ferré, y otros de menor importancia, constituyen lo más granado del Krausopositivismo, nombre con el que se designa la tendencia filosófica que pretende armonizar lo que en principio son dos concepciones opuestas: la especulación y la experiencia. La importancia de estos autores radica en haber sabido adaptarse a la evolución científica, apoyándose en el positivismo y superando la metafísica idealista heredada de Krause, así como en haber coadyuvado a la introducción de las ciencias sociales en España, que tienen en ellos a sus primeros expositores y divulgadores. Abellán dedica una atención especialísima al krausopositivismo, al que considera la filosofía institucionista por antonomasia.

Pero hay en este volumen también otros capítulos muy sugerentes. Así, los dedicados a la institución Libre de Enseñanza y sus mentores Giner y Cossío, o al desarrollo del espíritu institucionista a través de la Junta para Ampliación de Estudios, la Residencia de Estudiantes y el Instituto-Escuela; al problema de la ciencia española y a la labor historiográfica de Menéndez Pelayo; al regeneracionismo de Costa o al tradicionalismo más o menos integrista de Orrí y Lara, Zeferino González y Vázquez de Mella. Mención especial merece, a mi entender, el capítulo dedicado a la teosofía y a la figura de Mario Roso de Luna, felizmente recuperada en la actualidad para nuestra historia cultural gracias a la labor de Esteban Cortijo.

El segundo volumen parte de la crisis de fin de siglo y analiza dos movimientos paralelos y de peculiaridades específicas muy acusadas: el modernismo y la generación del 98.

Estudiados ambos, hasta la saciedad, desde el punto de vista literario, no ha sido corriente hacerlo desde el filosófico, y en ello radica el mayor acierto de Abellán, que ha sabido encuadrarlos de manera sugestiva y rigurosa en nuestra historia filosófica.

Respecto del modernismo hay que señalar su labor conceptual que le ha llevado a una precisa definición del término, al estudio de sus variedades y al establecimiento de sus orígenes; un modernismo que se define por su carácter de reacción y de rebeldía: rebeldía estética contra el realismo y el naturalismo, rebeldía filosófica contra el positivismo y rebeldía social contra el conformismo burgués. También se estudian las relaciones del modernismo con el *noucentisme* y el *novacentismo* catalán, exponiéndose el pensamiento de Joan Maragall, Eugenio d'Ors y la Escuela de Barcelona (Joaquín Xirau).

En cuanto a la generación del 98, no por más conocida son menos atractivas las páginas de Abellán, pues ha sabido encontrar los aspectos más novedosos a través del senecismo casticista de Ganivet, la concepción trágica de Unamuno y la heterogeneidad ontológica del apócrifo machadiano. En resumen, y como se dice en la cubierta del libro, la visión de Abellán viene a ser como una *Meditatio Hispaniae*, donde se analizan las luces y las sombras de nuestra contemporaneidad.

Antonio Jiménez García

LUBAC, Henri de: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Vol. I: De Joaquín a Schelling. Vol. II: De Saint-Simon a nuestros días. Traducción de J. H. Martín de Ximeno. Ediciones Encuentro. Madrid, 1989. 406 y 478 pp.

El debate en torno a Joaquín de Fiore no es mero asunto del pasado. Henri de Lubac nos explica por qué esa tradición espiritual no ha dejado de influir sobre la cultura de Occidente hasta nuestros días. Su libro se estructura en dieciocho capítulos, una introducción, una conclusión, seis interesantes apéndices y un completo índice de nombres.

El movimiento que desencadenó Joaquín de Fiore, un monje del siglo XII, cisterciense en principio y luego fundador de la orden de Fiore, pertenece a esa clase de fenómenos culturales que, si queremos captarlos en toda su riqueza, no se dejan reducir a una sola dimensión. Con su anuncio de una Edad del Espíritu hacía penetrar en Occidente la idea de un progreso rápido, radical e irreversible dentro de la historia, es decir, el equivalente de lo que sería, en nuestro lenguaje, «la revolución». Se podría hablar del joaquinismo original como de la «edad teológica de la revolución».

Su posteridad fue doble: exegética y espiritual. La primera ha interpretado «históricamente» las profecías de la Escritura, en especial las del Apocalipsis. La segunda, constituida por teólogos, profetas, filósofos, reformadores, revolucionarios, aventureros de toda especie, que de una u otra forma recogió la idea fundamental que Joaquín había sacado de su exégesis bíblica (la de la tercera edad o edad del Espíritu), se ha ramificado y metamorfoseado a lo largo de los siglos hasta constituir hoy una tupida selva. La idea joaquinista, que ha sustituido la espera de la catástrofe final por la espera de una edad nueva en el mundo, no ha dejado de actuar desde el siglo XIII como un fermento en el interior y al margen de las Iglesias, incluso en el pensamiento secularizado o laicista.

La aportación esencial del abad de Fiore consiste en una teología de la historia basada en una cierta hermenéutica, la cual le lleva a pensar que, según la Biblia, ya está próxima la hora de una historia humana renovada. Su orden será precursora de la futura sociedad. A partir de la joven abadía de Fiore, sin renegar de la esperanza del reino eterno, otra esperanza se preparaba para invadir la Europa cristiana: la de un reino del Espíritu que pronto se iba a establecer en el tiempo.

Por su «trasposición de lo eterno a lo temporal», Joaquín de Fiore aparece como un figura única en la historia de la espiritualidad de la Edad Media. Pero su utopía seguía siendo medieval. Aquella sociedad de hombres espirituales, amables y pacíficos, la iglesia de los perfectos y de los justos, parecía venida del fondo de los Cielos.

En la larga serie de sus metamorfosis, que Henri de Lubac recorre a grandes rasgos, esta utopía quedará, sin embargo, frecuentemente irreconocible. No raras veces se transformará en su contrario. La obra del Espíritu Santo será considerada como algo que llegará por las fuerzas inmanentes del mundo, por la sola acción del hombre. En consecuencia, la historia de la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore se convertirá, con gran frecuencia, en la historia de las traiciones a su pensamiento.

Probablemente él mismo no tuvo una clara conciencia de la radical novedad que había introducido en el seno de una tradición multisecular. No pudo prever la larga y multiforme posteridad que iba a engendrar en la Iglesia y hasta fuera de ella o contra ella. Aunque pensaba que su mensaje no era otra cosa que una «simple aplicación orgánica y coherente de los principios tradicionales de la exégesis patristica», que llevaban a pensar que según la Biblia ya estaba próxima la hora de una historia humana renovada, en realidad introdujo un elemento no sólo nuevo, sino heterogéneo. Su obra no es, pues inocente de las variadas definiciones concretas e interpretaciones que se harán de ella. Sería difícil dejar de reconocer retrospectivamente en sus escritos el germen de un «profundo espíritu subversivo».

Separado de Cristo, el Espíritu puede llegar a convertirse en cualquier cosa. El Dios trinitario de Joaquín de Fiore será reemplazado por el Progreso y por la Razón humana. De este modo el esquema joaquinista de las tres edades sigue ejerciendo hasta nuestros días una especie de atracción fascinante.

Una de las formas más influyentes del joaquinismo ha sido y es la filosófica. Notamos la presencia de las ideas que alumbró Joaquín de Fiore tanto en la filosofía medieval como en la moderna y contemporánea. Desde san Buenaventura y santo Tomás de Aquino hasta Ernst Bloch asistimos al apretado desfile de primeras figuras y de figuras secundarias relacionadas directa o indirectamente con estas ideas: Alberto Magno, Nicolás de Cusa, Böhme, Descartes, Espinosa, Leibniz, Voltaire, Lessing, Herder, Kant, Fichte, Saint-Simon, Comte, Schelling, Hegel, Cousin, Schleiermacher, Feuerbach, Marx, Engels, Lamennais, Merleau-Ponty, Garaudy, Soloviev, Unamuno, etc.

Especialmente intensa ha sido la inspiración, al menos indirecta, de Joaquín de Fiore sobre las filosofías o ideologías revolucionarias del siglo XIX y XX. No importa que su revolución haya sido transformada de tal modo que aparezca irreconocible. Lo importante es caer en la cuenta de que su herencia no es una doctrina muerta, simple objeto de curiosidad histórica. Bajo formas secularizadas, sigue inspirando muchas empresas filosóficas.

Ediciones Encuentro ha prestado, por consiguiente, un buen servicio a la cultura española, incluida su dimensión filosófica, traduciendo esta obra del gran teólogo católico

del siglo XX Henri de Lubac. A la vez que se despliega una ingente erudición no falta tampoco en ella, de vez en cuando, el hilo orientador de un pensamiento constructivo y crítico.

Conducidos por su mano maestra, aprendemos a tomar en serio al monje calabrés también desde el punto de vista de sus repercusiones en el ámbito filosófico. Las filosofías de la historia de corte utópico estarían germinalmente contenidas en su pensamiento.

Pero en esta perspectiva me llama la atención la ausencia de alusiones a las filosofías iberoamericanas de la liberación. ¿No se pueden ver igualmente ahí huellas de la herencia espiritual de Joaquín de Fiore?

Quizá otros vayan más allá y echen en falta sencillamente una mayor atención a la posteridad filosófica de Joaquín de Fiore. Pero a tal objeción respondería el autor que no ha querido destacar ese aspecto. Pues lo mismo podrían solicitar los interesados por otras dimensiones: teológica, mística, sociológica, política, literaria, etc. Y privilegiar la exposición de cualquiera de esas dimensiones no ayudaría a comprender mejor el fenómeno joaquinista en su conjunto. Comprensión que es el objetivo que interesa principalmente a lo largo de esta obra.

Ildefonso Murillo

VARIOS AUTORES: *Filosofía de la educación hoy*. Dykinson. Madrid, 1989, 768 pp.

Si no tuviera otros méritos, ya sería uno importante el de este libro el haber reunido a «once magníficos» de esta asignatura, lo suficientemente bien avenidos al menos —rara avis— como para coexistir en los centenares de páginas por los que transcurren conceptos (primera parte), autores (parte segunda) y temas (tercera y última parte).

Ciencia, comunicación, cultura, educación, educación moral, filosofía, libertad, manipulación, persona y valores componen la primera de ellas; Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás, Rousseau, Kant, Marxismo, Maritain, Dewey y Stanley Peters la segunda; la practicidad del saber educativo, posibilidad y necesidad de la educación, historia de la filosofía de la educación, concepto y funciones de la filosofía de la educación, estatuto epistemológico de la filosofía de la educación, antropología y educación, modelos antropológicos, lenguaje y educación, actitudes, ética y persona, deontología del profesor, la educación como derecho, enseñanza y formación, currículo y dignidad humana, la socialización, autoridad y libertad en la relación educativa, agentes educativos, axiología, fundamentos filosóficos del currículo y valores, educación estética son los temas que componen esta extensa tercera sección del libro que nos ocupa.

Los autores, Altarejos Masota, Bouché Peris, Escámez Sánchez, Fullat i Genís, Feroso Estébanez, Gervilla Castillo, Gil Colomer, Ibáñez-Martín, Marín Ibáñez, Pérez Alonso-Geta, y Sacristán Gómez, tienen además cierta coherencia de conjunto (mejor dicho: bastante coherencia de conjunto), aunque se adivinan distintos ámbitos y opciones ideológicas como conviene a obra tan plural. Desde mi punto de vista el libro se escribe en un momento histórico en el que la filosofía de la educación comienza a dejar atrás la escolástica y se abre al personalismo en líneas generales, quizá faltando en ocasio-

nes una mayor familiaridad con las dimensiones estrictamente filosóficas, siempre tan inevitablemente connaturales en una materia como la «Filosofía de la Educación». Esto hace tanto más lamentable la recíproca ignorancia que parecen mostrar filósofos respecto de pedagogos y pedagogos respecto de filósofos en los últimos tiempos, lo cual conlleva que ambos se resentan por motivos evidentemente a la par idénticos y diversos.

En todo caso esta obra deseamos no sea la última, antes al contrario pueda entenderse como un primer paso hacia la colaboración intradisciplinar de profesionales que, precisamente por lo interno de su discurso, en ocasiones han aparecido como externos recíprocamente, al modo de los reinados de taifás a que tan aficionada es nuestra universidad.

Carlos Díaz

SEIFERT, Josef: *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Vita e Pensiero. Milano, 1989.

El pensamiento de Josef Seifert constituye una de las aportaciones más interesantes dentro del ámbito de la filosofía europea. El hilo de toda su labor filosófica ha sido la consideración de que la fenomenología puede rendir metafísicamente; es más, la fenomenología se nos muestra como un medio para la fundación de un auténtico realismo filosófico. De este modo, prescindiendo del idealismo al que conduce la fenomenología trascendental del último Husserl, Seifert elabora toda una reconsideración de la fórmula husserliana de la vuelta a las cosas mismas. Este modo fenomenológico de acercamiento a la realidad es deudor de los planteamientos filosóficos del primer Husserl y del círculo de Gotinga (Adolf Reinach, Edith Stein, H. Conrad-Martius, etc.).

El libro cuyo comentario nos ocupa pertenece a un género poco común en la actualidad. Se trata de un tratado de metafísica en el que aparecen considerados los temas fundamentales de la filosofía clásica pero desde un nuevo método: la fenomenología realista o, como algunos la han denominado, la filosofía creóntica.

La obra se halla estructurada en cinco partes: la primera de ellas está dedicada a presentar la necesidad de repensar el método fenomenológico de un modo radical para que pueda llegar a ser un método apto para la metafísica. Y todo esto en virtud de la propia máxima fenomenológica de la atención a la voz del ser. En la segunda parte la metafísica es caracterizada como la ciencia del «ser en cuanto ser». Aquí nos encontramos con un análisis sumamente detallado del problema de las perfecciones puras y de los transcendentales. En esta segunda parte también podemos encontrar una consideración de los problemas relacionados con la analogía o la univocidad del ser. Seifert cree aportar en este punto una solución fenomenológica a la controversia clásica entre Duns Scoto y Tomás de Aquino acerca del ser y del concepto del ser. La tercera parte es sin duda la más importante del libro y está dedicada a la demostración de la metafísica como ciencia del ser verdadero, como ousiología, aitiología y agathología. Nuestro comentario se detendrá pues en esta parte. El cuarto apartado quiere contribuir a una metafísica que se presenta

como ciencia del fundamento primero y del ser en sentido propio. Aquí nos encontramos con una muy interesante investigación acerca del ser temporal y del ser eterno. Notables son las páginas dedicadas al análisis de esa realidad que tan bien conocemos y que, sin embargo y como afirmaba San Agustín, cuando nos preguntan acerca de ella no sabemos qué decir, a saber, el tiempo. Seifert rechaza la identificación husserliana entre ser real y ser temporal (Cf. *Prolegómenos a la lógica pura*, VII, 32 ss y VIII, 46-51) mostrando la existencia de ciertos objetos que no son temporales en sentido pleno y que, no obstante, parecen tener algún tipo de permanencia. Esto es, tienen un principio en el tiempo pero, a la vez, tiene una cierta transcendencia con respecto a éste. A esta región del ser pertenecerían, por ejemplo, las obras del arte, de la ciencia, de la filosofía, etc. Habría, según Seifert, pues, que distinguir entre tiempo y temporalidad; esta última constituye el modo y el hecho del ser en el mundo, de la duración de una cosa en el tiempo. Por su parte, el tiempo es distinguible de todos los diversos tipos de temporalidad y, por consiguiente, presupone una cierta región óptica del ser. Por último, en la quinta parte se nos ofrecen dos estudios metafísicos que ya habían aparecido con anterioridad: por un lado el análisis de la cuestión de si el hombre puede haber inventado a Dios y la consideración de las argumentaciones de Kant y Brentano contra el argumento ontológico de San Anselmo.

En cualquier caso y como decíamos anteriormente, la parte decisiva del libro, y así lo confiesa el propio Seifert, es la constituida fundamentalmente por la tercera parte. En el capítulo VII de dicha parte se nos quiere mostrar la insuficiencia de la respuesta aristotélica a la cuestión acerca del ente en sentido propio. Aristóteles consideraba que aquello que era el ente por excelencia, aquello que mejor podía hacer valer este título era la sustancia, la ousía. En este sentido, él y toda la tradición post-aristotélica consideraban que la persona podría ser calificada como ente en sentido propio, como el ente portador de la mayor dignidad metafísica en virtud de la realización más perfecta en ella de la índole de sustancia. Después de analizar cuidadosamente los criterios aristotélicos para la determinación del ente auténticamente ente, Seifert muestra como todas estas notas se realizan en la persona en un modo superior que en las sustancias no personales. Además, la persona es sustancia de un modo más perfecto que las sustancias no personales porque posee las características de las sustancias en una unidad más perfecta. Sin embargo, la originalidad del planteamiento de Seifert estriba en la afirmación de que el que la persona posea el ser en sentido propio reside más bien en las notas específicamente personales. Estas notas específicamente personales se dirigen en varios sentidos: por un lado, residen en la racionalidad y capacidad de conocimiento, también en su libertad y en su amor. En resumen la persona aparece como ser en el sentido que verdaderamente es no tanto por su ser sustancia, sino, más bien, en virtud de las notas que específicamente le caracterizan.

En resumen y dentro de las limitaciones de este comentario, el libro de Josef Seifert nos parece de sumo interés por varias razones. En primer lugar por la innovación metodológica que supone esta reconsideración del método fenomenológico. Independientemente de si podemos hablar de un primer Husserl «realista» (Primera edición de *Investigaciones Lógicas*) frente a un Husserl idealista (segunda edición de *Investigaciones Lógicas, Ideas I*, y sobre todo, *Meditaciones cartesianas*) parece muy interesante esta reconsideración de las preocupaciones fundamentales de la metafísica clásica a la luz de un método filosófico contemporáneo como es la fenomenología. Además plantea las bases desde las

que, a nuestros juicios, ha de ser construido todo auténtico personalismo: el análisis metafísico de ese ente que llamamos «persona». En muchos discursos filosóficos es afirmada continuamente la dignidad de la persona humana y la necesidad de respetar a ésta. Sin embargo, no se nos suelen ofrecer razones de peso que avalen esta afirmación. Incluso en personalismos que insisten en el diálogo, en el encuentro con el otro como elemento constitutivo de la identidad personal no queda del todo claro la índole metafísica del «yo» que se enfrenta con un «tú». Por consiguiente, la metafísica aparece como la filosofía auténticamente primera.

Mariano Crespo

GUILLÉN, Abraham: *Economía autogestionaria. Las bases del desarrollo de la sociedad libertaria*. Fundación de Estudios Libertarios. Madrid, 1990, pp. 502.

Abraham Guillén, conocido experto en economía y politología, es un caso singular en el ámbito de la reflexión. Dotado de una profunda erudición, y asentado en el anarquismo, ha sabido distanciarse de toda antañona ortodoxia así como de cualquier academicismo, para ofrecer así un método de análisis propio, sencillo, y sin concesiones.

Economía autogestionaria continúa otra obra, «Economía libertaria» (Alternativa para un mundo en crisis), publicada en Bilbao en 1988 con un total de 635 páginas. Sumadas ambas alcanzan un montante muy respetable tanto en cantidad como en calidad.

La tesis de ambos libros, que vienen a llenar una laguna real y no retórica es que cabe con plena responsabilidad construir una sociedad económicamente libertaria nada pasada de moda, sino muy vigente, como alternativa al liberalismo y al obsoleto comunismo. Decir esto hoy parece más fácil, pero haberlo sostenido argumentalmente con lucidez y altura cuando nadie lo decía es el caso casi insólito de Abraham Guillén, eterno crítico del Estado caro y malo, del capitalismo privado cual falsa democracia burguesa, y del capitalismo de Estado o pseudosocialismo.

Socialismo y libertad, planificación y participación en una economía social por federaciones de industria en un Consejo Económico y Social son hoy posibles a la altura de la revolución científico-técnica que hace posible lo que pareciera utópico en el siglo XIX. La fórmula de Guillén sería, en todo caso, la siguiente: Automatismo + Autogestión = Socialismo Libertario. Empresas socializadas, cooperativas, mutualidades, federaciones de producción y de servicios, autogobierno, todo expresaría la alternativa popular, entendido el pueblo como sujeto activo e histórico y no como objeto pasivo y consumista.

Abraham Guillén posee un estilo claro y directo, de modo que la lectura de sus obras es muy fácil, de ahí que este su intento de poner la economía al alcance de todos sea siempre respetable y digno de todo encomio. Obra de futuro, en suma, para leer desde el presente, por aquello de que las utopías de hoy son las realidades de mañana, y las utopías de ayer realidades del presente. Cuando esto se olvida, se agudiza la relación fáctica entre pesadilla y presente.

Carlos Díaz

JONAS, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*. (El principio responsabilidad). Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984. 425 pp, 16 DM.

Este libro, obra de un viejo Profesor alemán, que fue discípulo de Husserl, Heidegger y Bultmann, afincado en Norteamérica desde 1949, recibió el Premio de la Paz de la Librería alemana de 1987.

A estas alturas ya no es ningún secreto que las fuerzas desatadas por la ciencia y por los impulsos económicos han convertido las promesas de liberación y felicidad para la humanidad en una amenaza para su existencia. Y que la novedad radical de los problemas nos deja inermes, ya que los viejos planteamientos éticos no pueden responder a los nuevos y graves problemas. «Ninguna ética tradicional nos enseña sobre las normas de "bien" y "mal", a las que están sometidas las modalidades totalmente nuevas del poder y sus posibles creaciones. La nueva tierra de la praxis colectiva, que hemos hollado por medio de la alta tecnología, es todavía para la teoría ética una tierra de nadie». Es este vacío ético (expresado especialmente en el relativismo axiológico actual) en el que encuentra su lugar esta investigación.

La originalidad del planteamiento estriba en varios puntos. En primer lugar, es el peligro mismo el que sirve de orientación y criterio. Los principios éticos buscados se pueden encontrar precisamente en los relámpagos procedentes del futuro (las previsiones del actual desarrollo), en la patencia de su abarcamiento planetario, así como en su calado humano. De la gravedad misma de la situación se derivan los nuevos deberes. Es la «heurística del miedo». Sólo la destrucción del hombre nos ayuda a dar con el concepto del hombre que hemos de preservar frente a ella. No está en juego sólo la supervivencia física, sino la integridad de su esencia, por lo que la ética buscada no es sólo una ética de lo estratégico y prudencial, sino, más allá de ella, una ética de la veneración.

Una fundamentación de una ética tal ha de entrar en el terreno de lo metafísico, pues sólo en ese terreno es posible plantear la cuestión de por qué ha de haber seres humanos en la tierra, por qué ha de valer el imperativo de preservar su existencia en el futuro. Los riesgos extremos de la tecnología fuerza este riesgo del sentido último. Frente a los rechazos de la filosofía positivista y analítica actual, este libro plantea las viejas cuestiones ontológicas de la relación de ser y deber, causa y fin, naturaleza y valor, para anclar el nuevo deber del hombre en el ser, más allá del subjetivismo axiológico.

¿Qué hay entonces de nuevo? El hecho de que todo el tema gravita de manera novedosa sobre el principio de la responsabilidad. Los anteriores planteamientos éticos daban a esta dimensión un papel de segundo orden, en cuanto que el saber y el poder eran limitados y las acciones no eran contempladas en la perspectiva de (inciertas y limitadas) consecuencias futuras, sino en la perspectiva del acto mismo y su cualidad moral respecto del derecho del prójimo que debía ser respetado. En la actual situación, por el contrario, en lo referente a la Tecnología, la ética se ocupa de acciones (no referidas al sujeto individual) que tienen un incomparable alcance causal en el futuro. Las dimensiones enormes de los efectos a largo plazo se unen a su posible no-retroactividad. Todo esto otorga a la responsabilidad un lugar central en la ética, que hasta ahora le ha faltado y que en este libro trata de constituirse.

Una ética de la responsabilidad, vertida hacia el futuro, tiene que habérselas, por fin, con esa posición, también futurativa, que ha tenido tanta fuerza en el pasado inmediato: el «Utopismo». El utopismo moderno se ha aliado con el progreso técnico especialmente

en el marxismo. Jonas realiza una penetrante crítica de este utopismo, al que opone, como posición futurativa justa su ética de la responsabilidad.

Este libro ambicioso y sistemático, actual y desafiante se presenta como «Tractatus tecnológico-ético», que no se conforma con las buenas (y blandas) intenciones expresadas frecuentemente en tono homilético, sino que cree necesario una argumentación filosófica fuerte, sin concesiones.

D. F.

G. GÓMEZ-HERAS, José María: *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989, 382 pp.

I. José M. G. Gómez-Heras, catedrático de Ética en la Universidad de Salamanca, había estudiado ya cuestiones relativas a la racionalidad moderna y contemporánea con el hilo conductor de la identidad religiosa, y por ello este último libro, nuevo por la temática, no lo es sin embargo por la preocupación de fondo: el posible carácter teleológico e histórico de la razón misma.

Pese a ser Husserl autor en alza allende los irracionalismos emergentes, no había en España ningún trabajo similar a éste, y si desde tal perspectiva la aportación ya es singular, por lo que hace al contenido el presente libro resulta una acuciosa meditación, rigurosa en el análisis y primorosa en la exposición, convirtiéndose por ende ya en auxiliar bibliográfico de primer orden.

Con el transfondo del «mundo de la vida» del último Husserl se busca saber si cabe —como reza el subtítulo del libro— una «ética de la ciencia y de la técnica», o lo que es igual una teleología de la racionalidad histórica tal como la habida en Europa, pues esta es la preocupación fundamental de nuestro libro (hasta el punto de que la sección segunda titulada «Teleología de la Historia» hubiera podido ocupar el lugar de la cuarta, culminando así el «crescendo» exigido por la lógica interna del relato. Esta posible alteración del orden no alteraría nada, pero resaltaría la preocupación histórica, más pregnante que la ética; en nada merma, pues, la oferta de líneas hermenéuticas derivadas del relato, antes al contrario resalta su excelencia). En todo caso, ante la imposibilidad de reseñar cumplidamente obra tan fértil, limitaré mi comentario a lo que me parece línea argumental básica: El carácter fenomenológico de la razón en la historia y su posible dimensión fundante.

II. Si, en efecto, «la *Krisis* no es otra cosa que un grandioso fresco histórico diseñado en perspectiva fenomenológica» (p. 68), y si «para poder comprender la crisis actual ha de ser elaborado el concepto de Europa como teleología histórica de fines infinitos de razón» (p. 73), es claro que «la filosofía aparecerá vinculada desde sus orígenes al destino del hombre europeo» (Ibidem). He aquí, pues, que este deuterofenomenólogo que fuera Husserl nos lleva al prorofenomenólogo Hegel (¿será casual la dedicatoria del libro a Mariano Álvarez-Gómez?): «En la historia europea acontece, como en Hegel, una realización progresiva de la razón» (p. 98); «¿no suena la fórmula "consumación de la

historia" a reminiscencia hegeliana y a pretensión petulante reiteradamente descalificada por la misma historia? La respuesta exige poner en juego la fe o la incredulidad del hombre» (p. 342). En ambos, en efecto, «la historia aparece como un advenir de la idea y de su propia realización» (p. 76), en ambos el «análisis de la historia intenta ir más allá de los tratamientos al uso en el positivismo historicista» (ibidem), y en ambos «toda comprensión de la historia de la filosofía se vincula a la filosofía de la historia» (p. 78), de suerte que «ser hombre coincide con aquello que constituye la "humanitas": la racionalidad» (p. 79). Sin ánimo de apurar paralelismos, también en ambos «la realización de la razón como telos del humanismo europeo diferencia a éste de la idea meramente empirista del hombre que alienta en las culturas asiáticas» (p. 80), y también en ambos «cuando el pensamiento o la ciencia pierden de vista que la realización de la razón constituye el telos de la historia, surge la crisis de sentido en las ciencias al perder éstas su conexión a lo que da sentido a la historia: la realización de la razón» (p. 80). Y por si fuera poco, en ambos «sólo el "heroísmo de la razón" es capaz de devolver el sentido a la historia, liberándola del naturalismo» (pp. 82-83). En fin, que también aquí «la historia aparece como un laborioso y prolongado parte de la fenomenología» (p. 101).

Pero claro, Hegel no es Husserl ni viceversa, pues la raíz de la diferencia está en que Hegel amplía la racionalidad de la razón, y Husserl la restringe, aunque ambas lógicas, la ampliada y la restringida, depositan una fe parigual en ellas, a falta de un criterio más fértil de experiencia, como pide entre nosotros Jesús Conill.

III. Pero vayamos a Husserl: Ese lógos europeo de la razón histórica que, aunque no nos lo recuerde este magnífico libro de Gómez-Heras, deja fuera expresamente al logos gitano ¿dará razón cumplida de la Europa histórica? Gómez-Heras reconoce (para el Husserl que va desde las «Ideas» hasta las «Meditaciones Cartesianas») que «el sentido de la verdad lógica no se halla vinculado a la historia ni individual ni colectiva. Se trata, más bien, de una verdad mera-histórica y a-histórica. Explicaciones procesual-genéticas de las cosas no encajan en una filosofía de las esencias. Incluso la misma historia es campo que ha de ser puesto entre paréntesis por la reducción trascendental. Una fenomenología de la historia arriesga, por todo ello, convertirse en una *contradictio in adiecto* a causa del método reductivo que ha de utilizar. El acceso a la realidad histórica concreta parece vedado, toda vez que una aplicación del método fenomenológico a la historia implica una *epoché* reductiva de la historia real a la conciencia pura, con la consiguiente disolución del acontecer a historia de la ciencia. El "ego trascendental" y el acontecer histórico no parecen, pues, conciliables. Lo absoluto y lo relativo, lo necesario y lo contingente, se excluyen recíprocamente. En otras palabras: La fenomenología tiende a excluir al mundo de la historia en un doble sentido: En cuanto principio genético de explicación y en cuanto realidad que el historiador y el sociólogo investigan como parte del mundo objetivo, cambiante, y relativo» (p. 83).

Perfecto, imposible decirlo mejor con menos palabras. A Gómez-Heras, empero, esta crítica le resulta inválida para la obra del último Husserl, donde gracias al tratamiento del «mundo de la vida» se «redescubre la historia, al coincidir el horizonte del mundo de la vida con el de la historia universal» (p. 86). Esa «Lebenswelt» o retorno al «mundo de la experiencia» significaría el cese de un antiguo idealismo trascendental de estrecho cuño, lo que llama Gómez-Heras la *falacia idealista*, «consistente en atribuir la realidad de las cosas a la esencia lógico-formal de las mismas» (p. 142).

Por mi parte, empero, sigo sin ver claro en este punto, y continúo pensando veinte

años después de mi tesis doctoral sobre Husserl (a pesar de libros brillantes como el presente) que el retorno a la «Lebenswelt» es un retorno donde lo mensurante es el eidos. La vuelta «a las cosas mismas» sigue legitimando aquí el imperio de las cosidades («Zu den Sachen selbst»), y no designa el terreno de las cosas reales y concretas (para ello el lema husserliano hubiera debido decir «Zu den Dingen selbst»). Husserl no es Dilthey, aunque por paradoja el último Dilthey se pareciera más al omnipresente Hegel, lejos de un imposible «empirismo trascendental» (p. 340). Entre la esencia y la existencia (digámoslo con las categorías existenciales de los posfenomenólogos) no se da término medio, la «Lebenswelt» no es un «metaxú» sino sencillamente el punto de partida de la alquimia fenomenológica, ciertamente «la circunstancia que rodea al sujeto, su Umwelt, el mundo de la experiencia humana cotidiana que subyace» (p. 249), nada más y nada menos que eso. Y aunque a este suelo empírico le llamemos «a priori de la correlación universal» (p. 254), se trata simplemente de un a priori empírico, pero no trascendental. Vestida de seda, la mona se queda.

Que el mundo de la vida sea el punto de partida para la elaboración del idealismo trascendental es una cosa, que lo evite es otra: justamente, ay, la que Husserl no prueba ni siquiera en su etapa última. En esto los marxistas llevan razón aún: O se es materialista («realista», si se prefiere evitar el escándalo, «realista crítico» si se busca la diplomacia), o se es idealista («criticista» cuando no se quiere la polémica). Sólo al deformar el idealismo pierden los marxistas la razón que les asistía al contraponerlo al materialismo. Yo no veo que el idealismo trascendental sea malo o ciego epistemológicamente, y por ende considero superfluo y contradictorio un empirismo trascendental: El segundo Husserl es también el primero, no hay dos Husserls para ser más exactos.

A pesar de esta nuestra discrepancia, minoritaria, en la que por lo demás podemos estar equivocados y que no quisiéramos sostener a todo trance, el presente libro marca un antes y un después en la bibliografía cispirenaica sobre fenomenología. Mientras la leíamos pensábamos en los buenos relatos, pues como ellos lejos de cansar se lee con fruición, y conjuga amenidad con profundidad. Yo no sé decir cosa mejor de un libro.

Carlos Díaz

GRICE, H. P.: *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press. Cambridge-Londres, 1989, 394 + VIII pp.

La labor filosófica de H. P. Grice ha tenido un destino extraño y un tanto chocante. Y ello porque Grice ha sido uno de los filósofos contemporáneos del lenguaje lo suficientemente influyente como para que en los programas docentes y en los manuales de Filosofía del Lenguaje sea inexcusable dedicarle una atención especial al lado de figuras como las de Wittgenstein, Austin, Russell, Frege o Searle. Es más, esta influencia no se ha circunscrito al ámbito estricto de la filosofía, sino que ha tenido también una incidencia lo suficientemente importante para la lingüística como para que también sea inexcusable escribir en nuestros días de lingüística —y en especial de pragmática del len-

guaje— sin hacer referencia a la obra de Grice. Las nociones de implicatura conversacional (*conversational implicature*) o de significado del hablante (*utterer's meaning*) se han convertido en nuestros días en moneda corriente y han pasado a ser nociones de uso común entre lingüistas y filósofos. Y, sin embargo, todo esto lo ha conseguido Grice sin haber escrito nunca un libro propiamente dicho, pues su pensamiento ha ido apareciendo en artículos o ensayos breves, escritos con una claridad literaria y conceptual encomiables, que se han publicado de forma dispersa en revistas o libros en colaboración. De hecho, *Studies in the Way of Words* tampoco es un libro —en el sentido estricto del término «libro»— pues no es otra cosa que la recopilación y edición de diversos trabajos escritos a lo largo de 42 años (entre 1946 y 1988), cuya gran mayoría ya había sido publicadas anteriormente. El que la mayoría de los trabajos recogidos aquí no sea inédita hace que el valor de este libro no radique tanto en lo novedoso de su contenido —pues es cuantitativamente poco lo estrictamente nuevo que hay en él—, sino en el hecho mismo de poder tener por fin lo más significativo del pensamiento filosófico de su autor recopilado en un único volumen, sin que el lector tenga que verse obligado a emprender una enojosa tarea detectivesca a ir rastreando los trabajos de Grice por los más diversos lugares. Pues, aunque la *venatio sapientiae* siempre sea una actividad intelectual recomendable, es preferible ahorrar fuerzas en su aspecto material para dedicarlas al estrictamente filosófico.

A pesar de que lo esencial del material publicado en este libro sea conocido por los especialistas, e incluso algunos de los ensayos más significativos han tenido varias ediciones anteriormente, creo que la edición conjunta de estos trabajos en *Studies in the Way of Words* tiene, al menos, tres virtudes dignas de tenerse en cuenta, que justifican sobradamente su edición: 1, el hecho mismo de tener presente en un único volumen lo más granado de la obra de Grice; 2, el que se dé un panorama completo del pensamiento griceano; y 3, el que, fruto de lo anterior, se proporcione al lector un Grice novedoso.

Con respecto a la primera de las virtudes anotadas, en relación al hecho mismo de la edición de estos trabajos de Grice, hay que resaltar su conveniencia porque, al estar dispersos esos trabajos en las más diversas publicaciones, era bastante enojosa la tarea de buscarlos, de modo que siempre había alguno que escapaba a las pesquisas bibliográficas del lector interesado, máxime si el lector no tenía a mano una biblioteca lo suficientemente dotada de fondos. Igualmente era sumamente enojosa la labor de conseguir que los estudiantes leyese los trabajos de Grice, pues las más de las veces el profesor se veía obligado a recurrir al poco ortodoxo método de las fotocopias para facilitar el que los estudiantes se hiciesen con un *corpus* aceptable de los escritos del filósofo de Oxford. Desde ahora bastará con la referencia a este libro para que las personas interesadas consigan tener una correcta visión panorámica del pensamiento de Grice.

Con respecto a la segunda de las virtudes apuntadas, la edición conjunta de estos ensayos significa bastante más que la mera suma de ellos. Efectivamente, los trabajos de Grice habitualmente citados suelen ser: *Meaning, In Defense of a Dogma, The Causal Theory of Perception, Logic and Conversation, Utterer's Meaning and Intentions, Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning* y poco más. Y estos trabajos, con ser quizá los más relevantes de su autor, son sin embargo sólo una cuarta parte aproximadamente de los recogidos en *Studies in the Way of Words*. Aunque sea cierto que en esos seis trabajos es donde aparece recogida la aportación más relevante de Grice a la moderna filosofía del lenguaje, no es menos cierto que, si sólo se leían esos trabajos, se tenía una visión ses-

gada de la filosofía griceana por cuanto que normalmente se desconocían otros aspectos importantes de su tarea filosófica. Y esos otros aspectos son un perfecto complemento de lo que se suele considerar como su aportación más significativa, que sería la llevada a cabo en los seis trabajos anteriormente relacionados.

Justamente esta reimpression conjunta de los trabajos de Grice menos conocidos y los más conocidos es lo que hace lícito hablar de que en ella aparece un Grice novedoso en, al menos dos aspectos: como expositor de la filosofía del lenguaje ordinario y como persona preocupada por el pasado filosófico. A avalar la primera de mis apreciaciones vienen cuatro trabajos que son una excelente exposición y justificación de la filosofía oxoniense: *Common Sense and Skepticism*, *G.E. Moore and Philosopher's Paradoxes*, *Postwar Oxford Philosophy* y *Conceptual Analysis and the Province of Philosophy*. De estos trabajos creo que es especialmente importante como exposición de los fundamentos de la filosofía del lenguaje ordinario el titulado *Postwar Oxford Philosophy*, donde Grice da cumplida respuesta a las tres objeciones básicas que se le suelen hacer a la filosofía del lenguaje ordinario: 1, que parece confundirse la actividad del filósofo del lenguaje ordinario con la del lingüista, especialmente con la del lexicógrafo; 2, que el lenguaje ordinario es inadecuado para el análisis conceptual por su vaguedad y ambigüedad; y 3, que a los trabajos del tipo de los de Grice no es apropiado aplicarles el nombre de «filosofía», porque la filosofía no puede consistir en hablar sobre palabras. Las respuestas a estas tres objeciones sirven para proporcionar una breve y excelente exposición de la filosofía oxoniense del lenguaje ordinario. Pero, además, hay que reconocer que los trabajos de Grice comúnmente conocidos se prestaban a que se tuviese una imagen de su autor en la que destacaba la faceta del filósofo sistemático frente al filósofo en diálogo con el pasado. Pues bien, esta imagen, si alguna vez fue correcta, habrá que modificarla después de la lectura de dos trabajos escritos con una separación temporal de 22 años (*Descartes on Clear and Distinct Perception* y *Metaphysics, Philosophical Eschatology, and Plato's Republic*), que ofrecen un Grice distinto y complementario al comúnmente conocido. Si hasta ahora Grice era conocido como un filósofo sistemático que había hecho aportaciones esenciales a la pragmática del lenguaje, esa imagen, que sigue siendo fundamentalmente cierta, se ve ahora enriquecida por esa otra imagen de un Grice preocupado también por el estudio del pasado filosófico.

Todo ello hace imprescindible la lectura pausada de este libro no sólo por parte de las personas interesadas en la Filosofía del Lenguaje, sino también por aquellas otras personas interesadas por la filosofía contemporánea en general y por las que quieran conocer de primera mano un ejemplo de acercamiento desde la filosofía del lenguaje ordinario al pasado filosófico. Queda por hacer, para finalizar esta reseña, una recomendación. A pesar de la importancia indiscutible de la labor filosófica de H.P. Grice, a los lectores castellanos les está vedado el acceso a sus escritos, pues, según mis noticias, sólo ha sido vertido al castellano un trabajo suyo («La teoría causal de la percepción», en G.J. Warnock, ed., *La filosofía de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974). Si hasta ahora quizá estuviese excusada esta falta de interés editorial para traducir más trabajos de Grice, dado lo disperso de los lugares en que estaban publicados, ahora esa excusa ya no tiene sentido al existir una obra única susceptible de ser editada en castellano. Y puesto que el interés de *Studies in the Way of Word* es alto, creo que sería suma-

mente conveniente que alguna editorial española se interesase por la idea de emprender la tarea de facilitar la lectura de esta obra a los lectores castellanos.

Pedro José Chamizo Domínguez
Universidad de Málaga

MAYR F. K.: *La mitología occidental*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.

El hermeneuta austriaco, profesor en la Universidad Portland (EE.UU.) que fuera discípulo de Heidegger y ayudante de K. Rahner, nos ofrece en *La mitología Occidental* una vigorosa y elaborada hermenéutica de nuestra cultura, una interpretación de nuestro(s) lenguaje(s) y, en definitiva, una evaluación de nuestra forma de vida (occidental), que surge al hilo de una reflexión sobre la historia de la filosofía. Comprender la historia de la filosofía consiste, según la tesis del filósofo austroamericano, en sonsacar algo que no aparece en el escenario conceptual, en reconstruir la escena psico-social originaria sobre la que se levanta la escenografía filosófica o, dicho con sus propias palabras, en restablecer la relación entre el pensamiento y la *experiencia antropológica subyacente*. El concepto pretendidamente «puro» muestra así su «impuro» enraizamiento en el símbolo antropológicamente pregnante del que toma su fuerza y sentido; de este modo se pone sobre el tapete el problema de la conexión entre mito y filosofía, problema que ha sido sumariamente solventado por la traducción intelectualista occidental. F.K. Mayr se introduce así en un territorio «olvidado» por nuestro pensamiento oficial y cuya exploración fue iniciada por Herder, Schelling, Scheleiermacher, Humboldt, Bachofen y continuada por Jung, Cassirer, Heidegger hasta desembocar en la actual simbología hermenéutica (cfr. al respecto el libro que próximamente aparecerá en esta misma colección sobre *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*).

Una sociedad, una cultura y, en general, toda obra humana puede ser abordada, en conformidad con las más recientes investigaciones psicosocio-antropológicas, como un sistema en continua tensión, como el resultado de un conflicto fundamental que se prolonga en una situación de polarización en torno a dos factores antagónicos pero cohesionables (o que se han de cohesionar). También la filosofía-obra humana ofrecerá una tensión de este tipo, como no es difícil constatar: la oposición entre materia y forma repercute y se multiplica en una pluralidad de pares de opuestos (potencia-acto, experiencia-teoría, sentidos-intelecto, cuerpo-alma, res extensa-res cogitans, fenómeno nóumeno, comprensión-explicación, lenguaje natural-lenguaje formal, etc.). Y el propósito de F.K. Mayr consiste en investigar la estructura de esta tensión constitutiva para, posteriormente, reconectarla con otras tensiones más elementales u originarias. Concretamente su tesis dice así: la filosofía occidental ha establecido entre los términos opuestos una cohesión basada en la priorización de uno de ellos a expensas de la devaluación del otro: el conflicto entre materia y forma queda «solucionado» mediante la exaltación formal (ista) que domina y somete a la concepción material (ista). En este punto el autor procede a «desnudar» la materia y forma de sus vestiduras conceptuales para apre-

hender su significación antropológica, su sentido simbólico, su engarce en la vida humana. Nos encontramos así con que la contraposición entre materia y forma nos remite a dos categorías psico-sociales fundamentales, *matriarcalismo* y *patriarcalismo*, entendidas como dos formas de vida contrapuestas, como dos modos antagónicos de experimentar lo real, que encuentran su plasmación en dos culturas bien diferenciadas: la cultura aborigen mediterránea (sedentaria-agrícola) y la cultura indoeuropea (nómada y belicosa) cuyo primer contacto-conflicto se saldó con la victoria de la segunda sobre la primera, seguida de una situación de casi total sumisión y opresión-represión. Quedaría de este modo esquemáticamente descrita la escena originaria que constituye la fuente griega sobre la que se edifica la cultura-filosofía occidental (siendo posible detectar, como el propio F.K. Mayr hace, una escena similar en la otra fuente de occidente, el cristianismo).

De las numerosas e interesantes consecuencias que se derivan de esta tesis mayriana nos limitaremos a destacar brevemente dos. Por un lado, su crítica psico-socio-antropológica a nuestra cultura, que recoge la energética marxista y contracultural-surrealista, proyectándola sobre nuestra alienada (por dominante) conciencia patriarcal-racionalista, en un intento de crear fisuras que posibiliten la emergencia liberadora, la «sublimación no represiva» (H. Marcuse) del reprimido factor matriarcal-incosciente (dichas fisuras serían el lugar fronterizo que ocupa Hermes y la hermenéutica, el punto en que tiene lugar la interpretación en tanto que racionalización de lo irracional o dicción de lo innumerable). Por otro lado, su crítica filosófica se dirige contra el positivismo-intelectualismo hegemónico, heredero de las tradiciones más apologéticas del dominio patriarcal, y su propósito es revalorizar el sustrato matriarcal-materialista excluido, restableciendo el truncado diálogo con el «otro», para la cual es necesario dejarle hablar: cederle la palabra.

Es de resaltar también la aguda interpretación elaborada por F. K. Mayr en relación a la cultura vasca, que está impulsada por la misma atracción que ya experimentaran Herder y W. von Humboldt. Mayr ve en la cultura tradicional vasca un prodigioso caso de supervivencia del más antiguo fondo matriarcal pre-indoeuropeo. Dicho fondo matriarcal-comunalista es, en su opinión, algo a conservar y recuperar activamente, por cuanto que, pese a su ambivalencia, contiene una axiología y una ontología que, poniendo en cuestión y relativizando a nuestra cosificada conciencia occidental en nombre del arcaico incosciente colectivo, puede revitalizarla.

Para finalizar apuntaremos que en el presente libro la hermenéutica de Mayr viene presentada, contextualizada y amplificada por A. Ortiz-Osés, quien ha realizado una minuciosa investigación del mentado matriarcalismo vasco, así como también aplicada, en un apéndice final de J. Berian, al ámbito de la sociología.

Luis Garagalza