

CRUZ CRUZ, Juan: *Antropología de la conducta alimentaria*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, 293 págs.

El libro que, con perspectiva filológica, nos ofrece el profesor Cruz puede considerarse como pionero en España. Aunque la literatura sobre gastronomía en general es abundante en nuestro país, existe una carencia de reflexión antropológica sobre el hecho de la alimentación humana -con la excepción, indicada por el autor, de G. Marañón-. El libro ofrece constantes referencias a bibliografía extranjera manejada, desde las investigaciones francesas (como las de Lévi-Strauss) hasta las del área anglosajona (como las de Farb y Armelagos o M. Harris).

La «conducta» alimentaria no se resuelve, a juicio del autor, en un simple esquema de estímulo-respuesta, puesto que la respuesta tiene una significación y, a su vez, el estímulo se destaca desde una *situación* llena de sentido. Entre el estímulo y la respuesta se intercala el *sujeto*, con sus numerosas variables de índole fisiológica, psicológica (necesidades, ideas, imágenes, recuerdos, afectos) y socio-cultural. A su vez, el autor destaca en la variable socio-cultural cuatro gradientes simultáneos: el *ambiental*, el *cultural*, el *social* y el *moral* (este último explica muchos fenómenos relativos a la aceptación o rechazo de determinados alimentos o la forma de preparar las comidas).

La orientación racional que el hombre hace de la conducta alimentaria es llamada por el autor «razón dietética», la cual encierra dos aspectos: el técnico y el prudencial o vital, presentes a lo largo de toda la obra.

Para el autor, la *Antropología de la conducta alimentaria* es una reflexión sobre el *sentido total del hombre como ser trófico*; un ser que prefiere o desestima un tipo de comida, que acoge o rechaza una costumbre alimentaria, etc. Tal reflexión pretende integrar en un enfoque de «totalidad de sentido» aquellos aspectos alimentarios que son investigados también por otras disciplinas, como la Psicología, la Sociología y la Geografía alimentarias. Desde este enfoque global justifica el autor el conjunto de preguntas que van siendo respondidas en el curso de esta obra, dividida en tres partes -dejando de lado el aspecto puramente fisiológico de la alimentación, pero subrayando las funciones psicológicas, culturales y sociales que desarrolla el hombre en su conducta alimentaria-, atendiendo respectivamente a las *facultades*, las *artes* y las *costumbres* del hombre como ser trófico. A cada uno de estos tres aspectos se le dedica una parte correspondiente.

I. Sobre las *facultades* observa el autor que, por ejemplo, el deseo de comer, el olor de un asado, la emoción jovial de compartir con los seres queridos provocan la salivación o la secreción del páncreas; un estado depresivo o de ansiedad produce trastornos alimentarios más o menos graves. Ante estos hechos, estudia las facultades humanas referentes al alimento (el *impulso*, las *sensaciones*, los *sentimientos*) y la *patología* que puede perturbar la relación del hombre con la comida.

El impulso alimentario es concebido dentro de la dinámica general de la conservación individual, estudiando su estructura y su finalidad. Un aspecto importante de esta inves-

tigación es la distinción que establece entre «hambre» y «apetito».

A propósito de la percepción del alimento, estudia la excitación y los umbrales del sentido del gusto y del olfato, fijándose en su articulación interna y en los principios gustativos que tamizan la percepción. Como ejemplo, aduce y explica la cata de vinos.

El estudio del sentimiento alimentario, diversificado en el placer de comer y en el displacer, se ve enriquecido con las leyes funcionales que rigen el acto de comer desde el punto de vista afectivo, haciendo hincapié en la implicación que tienen los sentimientos en los templeos básicos.

El autor considera obligado hacer referencia a la patología de la conducta alimentaria. Estudia en primer lugar, el aspecto psicosomático (especialmente la obesidad y la anorexia nerviosa) y a continuación el aspecto moral (incluyendo un análisis psicológico de la gula).

II. Como efecto derivado de la acomodación de los primitivos homínidos a su circunstancia ecológica, recibe evolutivamente la corporalidad humana una modelación propia, estudiada por el autor en primer lugar bajo el epígrafe de los *factores tróficos de la antropogénesis*. Pero el hombre mismo come desde el principio alimentos elaborados. El acto de comer implica una invención, el ingenio de mantenerse en la existencia.

En disputa con un libro del biólogo F. Cerdón, el autor no acepta que la «cocina hizo al hombre» en el aspecto de su *hominización*; pero admite que la «cocina hace al hombre» en el aspecto de su *humanización*. Es lo que posibilitan las distintas «técnicas» alimentarias y culinarias. Por eso estudia el autor las técnicas

de conseguir alimentos; las de multiplicarlos y distribuirlos a grandes capas de población (con expresas referencias al neomalthusianismo); las de prepararlos y sazonzarlos.

Entre todos los vivientes, sólo el hombre, al intentar alimentarse y nutrirse, produce una cocina gastronómica. De ahí que el autor esté en parte de acuerdo con Lévi-Strauss cuando éste destaca la cadena de *mediaciones* que supone cada modo de cocina. Mas, a pesar de todo, el autor exige matizar la teoría de Lévi-Strauss. La cocina –afirma el autor– es siempre una *mediación*, un proceso cultural. En la cocina no hay naturaleza «pura» o inmediata, sino naturaleza manipulada, mediada.

Si el hombre come porque es un animal, incluso comiendo se distingue de los demás animales: es un *ser gastrónomo* por excelencia. Pues bien, el hombre se comporta como animal gastrónomo precisamente por tener inteligencia, «fantasía creadora». Por eso es el hombre no sólo *gourmand*, sino también gastrónomo y *gastrosofo*. Tras estudiar los criterios gastronómicos (sensorial, científico y cultural), el autor revisa el valor etnológico y gastronómico de la cocina popular, así como las antinomias gastronómicas entre cocina popular, alta cocina y cocina burguesa.

Un interesante epígrafe sobre estética de la delgadez cierra esta segunda parte.

III. En la tercera parte, indica el autor que el alimento tiene para el hombre no sólo una significación biológica, sino también cultural: se come lo que se acostumbra a comer dentro de un círculo social. De ahí el aspecto cultural del alimento y sus dimensiones significativas, aun

BIBLIOGRAFÍA

cuando se presente bajo la forma del «canibalismo».

El conjunto vivo de las normas que rigen una cultura son las costumbres.

En nuestra sociedad, las formas de sentarse a la mesa para comer o la secuencia de platos que se sirven están reguladas por normas que, aunque en tiempos pasados fueran explícitas y conscientes, ahora se viven la mayoría de las veces inconscientemente. Y el que se sale de estas normas puede ser víctima de una proscripción social. Un hecho físico revestido de significaciones espirituales dice el autor que tiene «valor simbólico». El autor llega, con Trèmolieres, a definir el *alimento* menos como un producto nutritivo que como un producto simbólico (por las costumbres y hábitos que su valoración encierra).

Atendiendo a este último aspecto, se explican los cuatro capítulos que, referidos al modo de aceptar y consumir alimentos, cierran el libro: su índole *cultural*, según los aspectos *religiosos, ideológicos y comunitarios*.

Los usos alimentarios de un pueblo se deben, pues, tanto al ambiente actual del grupo como a su historia pasada: cuando el hombre puede elegir, escoge lo que sus antepasados comieron antes que él. Realizamos el aporte de nutrientes a nuestro organismo sólo a través del «valor simbólico» con que se nos manifiestan. Tomado como una totalidad, el alimento se refiere a la totalidad del hombre como ser orgánico y espiritual a la vez.

Por eso, quien desee cambiar la costumbre alimenticia de un pueblo debe entender antes el significado global, el simbolismo, de ese hábito particular. Incluso un emigrante renuncia a su lengua y a su modo de

vestir antes que a sus costumbres alimenticias autóctonas.

El alimento viene a ser entonces un *símbolo*. Y lo que en cierto ámbito, por unos motivos religiosos, resulta repugnante o abominable (como el cerdo), en otros sitios puede resultar succulento y básico, aunque por distintos motivos también religiosos. El estudio del enfoque religioso de los alimentos constituye una síntesis excelente del tema.

Efectos parecidos a los de algunas religiones suscita la presión ejercida por las ideologías alimentarias, como las vegetarianas o las futuristas.

En fin, las costumbres acuñan no sólo las preferencias culinarias sino también los modos de comportarse en la mesa. El estudio de los usos de mesa (desde el manejo del tenedor hasta la distancia de los comensales) constituye una aportación de filosofía social que el autor ha realizado inspirándose en trabajos de Simmel y Elias.

Una esmerada y amplia *bibliografía* pone un cuidado colofón a la obra.

Idoya Zorroza

EHRHARDT, Walter E.: *Schelling Leonbergensis und Maximilian II von Bayern. Lehrstunde der Philosophie*, «Schellingiana», Band 2, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989, 136 págs.

A la edad de 18 años el entonces príncipe Maximiliano estudiaba en Göttingen y su padre Luis I le recomendó que asistiera a las "magníficas lecciones de Schelling". Corría el año 1829. Y fué nada menos que K. Chr. F. Krause, a la sazón profesor en Göttingen, quien se encargaría de dilucidarle (1830) algunos puntos de

BIBLIOGRAFÍA

Schelling que el príncipe no entendía, en base al texto que un estenógrafo le iba proporcionando. De ahí saldría el excelente manuscrito sobre la *Introducción a la Filosofía*. El monarca bávaro comunicó a Schelling en 1842: "su *Introducción a la Filosofía* la tengo desde hace mucho tiempo". Y le sigue diciendo: "Después de Dios, lo considero a usted como la fuente que más luz y entusiasmo me ha dado para el difícil quehacer de mi vida". El mismo monarca hizo que en la tumba del filósofo figurase el siguiente epitafio: "Al primer pensador de Alemania".

Pero el filósofo no logró alcanzar en la posterior historia del pensamiento la misma fama que tuvo en vida. Y en ello no poca influencia tuvieron las tendencias políticas del tiempo; pero también la manera de editarse sus obras, la cual no evitó el prejuicio de oscuridad mística que muchos achacaban a su sistema.

A juicio de Ehrhardt, no fue Schelling para Maximiliano un «maestro» al que no se le pueden hacer preguntas, sino un «profesor» que da respuestas y estimula el propio pensamiento. El filósofo decía que el monarca era el mejor discípulo que había tenido. Y Ehrhardt se propone mostrar que Maximiliano entendió a Schelling mejor que buena parte de la posterior historiografía filosófica.

Utiliza para ello no sólo el texto que el monarca tenía (editado por «Schellingiana» y reseñado más abajo en Anuario Filosófico) de las lecciones de 1830, sino también documentos del *Nachlass* de Maximiliano II y cartas recientemente halladas.

El hecho de que esta investigación se centre sobre un monarca inteligente, nos puede dar buena idea de cómo era entendido Schelling por un contemporáneo culto, ajeno a la disputa académica o a la rivalidad uni-

versitaria y alumbra aspectos, hasta ahora no destacados, de su pensamiento.

Ehrhardt expone en sucesión cronológica el contenido de texto y cartas en las que Schelling precisa a Maximiliano su doctrina, respondiendo a agudas cuestiones del monarca. Otras cartas del rey utilizadas son aquellas en que éste comunica a otras personalidades la filosofía de Schelling.

Varios son los documentos recogidos por Ehrhardt de la relación Schelling-Maximiliano. Interesantes son los que hacen referencia a un «esquema de psicología» (pp.16-22), a la relación entre «naturaleza e historia» (pp.23-25), a la doctrina de las «tres formas de vida» (pp.28-3), etc.

Lo que Maximiliano encontró en la filosofía de Schelling fue "la superación -son palabras del mismo monarca- de las fuerzas meramente naturales, las que dominan tanto en el hombre individual como en todas las comunidades políticas y morales dentro de la ciega tradición; superación realizada por la libertad y la razón" (p. 124).

Juan Cruz Cruz.

FORMENT, Eudaldo: *Filosofía del Ser* (introducción, comentario, texto y traducción del *De ente et essentia* de Santo Tomás), P.P.P. Barcelona, 1988, 215 págs.

No hay duda alguna sobre la indiscutible oportunidad de la obra del profesor E. Forment, catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona. No sólo porque su persona sea una de las pocas que podría llevar a cabo con absoluta competencia esta "Introducción, comentario, texto y

traducción del *De ente et essentia* de Santo Tomás", sino, también por otras razones. En primer lugar, porque se inscribe en el movimiento de recuperación de temas de honda raigambre metafísica, como giro de total necesidad: la filosofía verdaderamente consciente de su objeto frente a la filosofía como palabrería vana. En segundo lugar, porque dentro de este movimiento, la figura de Tomás de Aquino es indispensable.

Así, era echada en falta una traducción completa y rigurosa del *De ente et essentia*, obra fundamental de Santo Tomás. Escrita en su período de juventud, como bachiller sentenciario en la Universidad de París, cuando contaba con unos veintinueve años (1254). Su importancia no se reduce a ser una de sus primeras creaciones (contemporánea a *De principiis naturae* y al comentario a las *Sentencias* de Lombardo), sino que estriba en que expresa el núcleo en perfecta síntesis de lo que será el desarrollo de su pensamiento, con las matizaciones posteriores que determinará su maduración. Aparecen las tesis centrales sobre el ser: su carácter de acto, y de acto del individuo ("esse diversum est in diversis"), de radicalmente finito en cuanto no es el ser de Aquél que es puro ser, de distinto de la esencia en lo finito...; sobre la esencia, de acuerdo a la jerarquización de éstas en la ordenación del universo; sobre la forma, los accidentes y las intenciones lógicas (especie, género, diferencia)... Y, en fin, su decidida apuesta por una intelección metafísica de la realidad que lleva a Dios como último principio fundante. Lo importante, a la vez, es su modernidad, es decir, la posibilidad de ser aprovechada en la necesaria fundamentación metafísica de la realidad que nos toca llevar a cabo.

Por todo esto, el profesor Forment no se ha quedado en la mera traducción de la obra, sino que se ha ocupado de introducirla en el contexto vital de Santo Tomás. La *Filosofía del Ser*, que formalmente se divide en dos partes, prácticamente tiene tres: una primera en la que se analiza el puesto y la postura de Tomás de Aquino frente a las candentes cuestiones, tanto sociales como filosóficas, en las que se mueve: la Iglesia y las órdenes mendicantes, la Universidad, las doctrinas averroista, agustiniana y aristotélica. En la segunda, con su claridad habitual, se dedica a diseccionar la obra: es el comentario-exposición del opúsculo entero. Mientras que la tercera incluye el texto latino y su traducción: de modo que en el texto, en realidad, nos encontramos con las cuatro ediciones críticas, al ser señaladas las variantes, del *De ente* (Baur, Roland-Gosselin, Boyer, Leonina). Además aparece la completa localización y exposición de todas las notas que Santo Tomás dejaba casi a vuelapluma.

Queda, por tanto, una completa y cuidada edición de *De ente et essentia*, indispensable y nacida del profundo afecto a la figura del Santo e insigne pensador.

José Cercós Soto

HOFFMANN, H. (ed): *Gegen den Versuch, Vergangenheit zu verbieten. Eine Diskussion um politische Kultur in der Bundesrepublik am Anlass der Frankfurter Römerberggespräche 1986*. Athenäum, Frankfurt, 1987, 180 págs.

Las conversaciones *Römerberg* tuvieron lugar en Frankfurt en 1986,

coincidiendo cronológica y temáticamente con la *polémica de los historiadores*, aquí también reseñada. De hecho Nolte, Hillgrüber y Stürmer fueron invitados y son objeto de continuas referencias, a pesar de que ninguno de ellos asistió, a la vista de la atmósfera tan enrarecida en la que se sospechaba que se iban a desarrollar estos debates sobre metodología de las ciencias humanas y hermenéuticas. De aquí que ellos prefirieran dar directamente sus opiniones a la prensa. De rechazo también hicieron posible que en estas conversaciones predominara la presencia de los intelectuales de izquierdas, reunidos alrededor de Jürgen Habermas.

Por otro lado, las *conversaciones Römerberg* tuvieron una gestación temporal más compleja, con un mayor alcance teórico en sus propuestas. Esta iniciativa surgió como un intento por parte de estos intelectuales de dar una respuesta a los nuevos problemas originados, tanto en el Este como en el Oeste, por el accidente nuclear de Tschernobil en Abril de 1986, a pesar de que todavía no se sabía con precisión qué había ocurrido. Sin embargo desde un primer momento se consideró un problema suficientemente serio, que exigía iniciar una nueva revisión del pasado más reciente, incluyendo ahora también el lado más negro del nacional-socialismo, o del propio estalinismo. De hecho ahora se considera que esta revisión debe evitar condenar el pasado al olvido, aunque tampoco se debe *falsear* por sistema, como pretendieron algunos historiadores seguidores de Popper malinterpretándolo. Pues ahora se reconoce que cualquier sistema sin excepción, ya sea fascista, comunista, o simplemente liberal, se puede ver envuelto en este tipo de accidentes nucleares, o catástrofes ecológicas, dado que

tampoco pueden evitar la posterior aparición de efectos secundarios en sí mismos patológicos, o *contraproducentes*.

A partir de aquí filósofos tan representativos como Habermas, o políticos, como Jorge Semprún, o historiadores, como Hoffmann, Broszat, Mommsen, Kramer, Augstein o Craig, entre otros, abordan problemas tan dispares como la conveniencia de poner en marcha una Casa de la Cultura en Bonn, o un Museo de la Historia en Berlín; o la necesidad de abordar la investigación histórica con una ética científica nueva, que supere la crisis de identidad nacional, tan frecuente en el pasado alemán más reciente. Todo ello, además sin intentar falsear o refutar los elementos más negros de su historia, como de hecho habían pretendido los seguidores de Popper antes citados. De aquí el título de estas conversaciones: *Contra la propuesta de falsear el pasado*.

En este contexto se revisa la política cultural de Alemania en los últimos años, para denunciar las campañas sistemáticas de indiscriminada "reeducación" y adoctrinamiento que se llevaron a cabo por parte de las instituciones oficiales durante la postguerra. Se reconoce así la necesidad de fomentar una investigación histórica seria, que tenga un valor científico universalmente reconocido, a fin de recuperar de este modo la pérdida de identidad nacional. Aunque simultáneamente se siguen rechazando todas las propuestas concretas de revisión histórica, por considerar que en ningún caso han logrado cambiar el lado negro del pasado más inmediato. En todo caso sólo han conseguido extenderlos aún más a otros casos de algún modo semejantes, como puede ser el modelo social estalinista.

A este respecto el accidente de Tschernobil se presenta como un nuevo punto de partida extrabélico, a partir del cual se inició una subsiguiente polémica sobre los criterios de valoración del propio *crecimiento* social y tecnológico ("Wachstumsdebatte"), con consecuencias éticas, políticas y económicas cada vez más numerosas. De hecho la investigación sobre las causas de este accidente originó una profunda revisión sobre la herencia aún vigente del pasado inmediato estalinista, así como sobre la necesidad de fomentar un nuevo tipo de relaciones políticas entre el Este y el Oeste, que ya no estén basadas en el antagonismo entre sus respectivos modelos económicos, sino más bien en un nuevo tipo de *ética de la responsabilidad política* que, al menos en el caso de Habermas, está basada en el pensamiento del joven Marx, y que a su vez también sea solidaria con el equilibrio de la naturaleza.

Se piensa que en este punto la izquierda política puede recuperar la iniciativa reivindicativa progresista frente al consumismo capitalista. Aunque para lograrlo también se tiene que fomentar una seria investigación histórica de las catástrofes ecológicas y sociales generadas por los distintos sistemas sociales, con el consiguiente reconocimiento de las posibles culpas colectivas. La única salvedad que ahora se hace es que también se tendrá que establecer una gradación entre los distintos tipos de catástrofes, en razón del grado de responsabilidad contraída con su inicial proceso de inducción en la vida real, o con su posterior falta de control retroactivo sobre sus propias decisiones. De igual modo que se deben considerar más graves aquellas catástrofes que vienen producidas por aquellas formas de poder político

que, como hizo notar Popper, se creen legitimadas para tomar cualquier decisión, pues para quien está convencido de un auténtico ideal de autoemancipación *todo vale* ("anything go").

A este respecto resulta enormemente significativa la intervención de Jorge Semprún en estas conversaciones. Inicialmente formula una larga denuncia en contra de los numerosos errores históricos cometidos por los intelectuales de izquierda entre los que lógicamente él mismo se encuentra, por creerse en posesión de una verdad absoluta, sin necesidad de atenerse a las consecuencias que genera. Pero posteriormente también hace una encarecida exhortación a favor de la reunificación de alemanes, sin ningún tipo de miedo, ni de temores, similar a la que también se dió en el proceso de democratización de la vida política española, por ser un paso previo necesario para lograr la efectiva superación de la división de Europa.

Se propone así esta terapia de reunificación como un proceso de superación de los dogmatismos y maximalismos del pasado. Solo así se podrán evitar los viejos prejuicios teóricos de un gran número de intelectuales de izquierdas, como fué el caso de Bertolt Brecht, sin quedar tampoco sumidos en un inoperante complejo de culpa colectivo, como fue el caso de otros muchos intelectuales alemanes, que dieron una primacía a los atavismos del pasado sobre las posibilidades de lograr una efectiva rehabilitación ética en nuestro más inmediato futuro. Aunque también hay que hacer notar que ninguno de estos autores especifica cuales deben ser los principios *morales*, en los que se debería fundamentar la posterior aplicación prudencial de una *ética de la responsabi-*

lidad, que sea consecuente con sus objetivos, sin dar lugar tampoco a efectos patológicos aún más *contra-productivos*. En este sentido la polémica acerca del creciente dió lugar a una polémica de más alto alcance acerca del posible sentido moral que siempre debe tener nuestro propio proceso de reeducación ("Umerziehungstreit"), o de simple autoeducación, en la forma como también reseñamos aquí en estas páginas (cf. KOSIEK, R., *Historikertreit und Gesichtsrevision*).

Carlos Ortiz de Landázuri

KANT, I.: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Traducción y comentario de Juan Arana Cañedo-Argüelles, Ed. Peter Lang, Bern, 1988, 476 págs.

La presente traducción recupera la primera obra conocida del Kant pre-crítico, que pasó en gran parte desconocida para sus contemporáneos y solo fué traducida anteriormente al castellano en 1921. Además, la traducción viene acompañada de una amplia información complementaria y de un gran número de notas, en una línea de investigación que continúa otra anterior publicación de Juan Arana, *Ciencia y metafísica en el Kant pre-crítico* (cf. mi reseña en *Anuario Filosófico*, XVI, 2, 1983, pp. 199-203). Allí "se adoptó el punto de vista de la epistemología de la ciencia natural, sin entrar de lleno a los problemas específicos de la obra" (cf. p. 224). Cosa que ahora se hace con una mayor profusión de datos y de información, sin tener ningún reparo en señalar los aciertos y los numerosos desenfocos de esta obra primeriza de su pensamiento.

En este sentido los comentarios de Juan Arana tienen una intención claramente desmitificadora y a la vez edificante, tanto por lo que respecta al pensamiento de Kant como físico, como en general con respecto a la historia del pensamiento científico y filosófico. De hecho ahora se abandona definitivamente la idea de tratar de recuperar un primer Kant inédito con posibilidades insospechadas, en gran parte fracasadas debido al juicio crítico tan negativo que el mismo formuló sobre sus primeros escritos. Por otro lado, se reconoce que este no fué el único caso, sino que algo similar le ocurrió a todos sus contemporáneos, cuando hoy día se descubre que bajo la denominación de *fuerzas vivas* se entendían conceptos distintos, sin lograr una adecuada formalización matemática de los problemas planteados.

Pero a pesar de este fracaso inicial, los comentarios persiguen una clara intención edificante, que se sale fuera de los esquemas habituales, sin seguir la teoría de modelos de Popper, o los paradigmas culturales de T.S. Kuhn. Por el contrario, ahora se acude a la noción de *modelo* utilizada por los propios científicos a la hora de formular sus teorías, "considerándolos más como un arma auxiliar de investigación que como un aspecto sustantivo de su teoría propiamente dicha" (cf. p. 232). Sólo después se inicia una auténtica reconstrucción *arqueológica* de la historia *real* de la ciencia, a partir de sus primeras formulaciones sobre los conceptos más elementales, sin pretender por ello que resulte un hilo conductor totalmente racional. Más bien se trata de ponerse en la situación de aquellos investigadores, para volver a plantearse sus mismas dificultades, con los mismos aciertos y errores. Sólo así se podrá elaborar

BIBLIOGRAFÍA

una nueva *protofísica*, o *propedéutica teórica*, por la que se justifica el lento aparecer racional de estos nuevos conceptos teóricos y experimentales. Hasta el punto que ahora se prefiere la resolución de los problemas sustantivos frente a los meramente epistemológicos, y el conocimiento de la historia *real* de la ciencia frente a las reconstrucciones racionales simplemente aprioristas.

En este sentido los comentarios de Juan Arana van más allá del Kant precrítico, o de la influencia que tuvo esta primera obra primeriza en su posterior trayectoria intelectual. Ahora se utiliza el análisis monográfico de la polémica sobre las fuerzas vivas con tres objetivos: 1) recuperar una línea de investigación científica que fué característica de los inicios de la física y de las matemáticas en la modernidad, y que se interrumpió con posterioridad a Kant y a la ilustración; 2) iniciar una nueva *propedéutica arqueológica*, o *protofísica*, de los distintos tipos de saber experimental, sin tener ningún reparo en repetir los mismos desenfoces que se dieron en el pasado, si de este modo se logra un avance en el conocimiento del modo *real* como se plantearon ciertos problemas *sustantivos*, con independencia de sus posteriores derivaciones epistemológicas, o simplemente metateóricas; y 3) exigir un completo rigor en la valoración de estos resultados históricos y sistemáticos, sin pretender de un modo "a priori" que la historia sea *racional*, o que el sistema conceptual de justificación ya esté predeterminado. Sólo así se fomentará una auténtica apertura al proceso de *invención heurística*, tal y como se hace presente en la historia *real* de la ciencia y de la filosofía, sin adoptar posturas ideológicas preconcebidas.

Para lograr este objetivo el texto de la traducción viene acompañado de un extenso estudio histórico complementario y de un conjunto de notas aclaratorias, casi tan extensas como el estudio anterior. Se analiza así la historia de la traducción hasta épocas muy recientes, junto con los antecedentes del concepto de fuerza desde Descartes a Euler, que fué el primero que le dió el enfoque definitivo actual. Por otro lado, en las notas y comentarios se hace gala de una exuberante erudición tan al gusto de los bibliófilos convencidos, como es el caso de Juan Arana. Entre ambos comentarios, la obra recoge una exhaustiva bibliografía muy monográfica. Para terminar, sólo comentar la excelente presentación de esta edición de Peter Lang.

Carlos Ortiz de Landázuri

KRETMANN, N., KRETMANN, B. E.: *The Sophismata of Richard Kilvington. Text edition*, Autores Britannici Medii Aevi XII, The British Academy, Oxford University Press, Oxford, 1990, xx+156 págs.

KRETMANN, N., KRETMANN, B. E.: *The Sophismata of Richard Kilvington. Introduction, Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, xxxiv+406 págs.

Con la publicación de estos dos volúmenes, los Kretzmann han venido a cumplir su promesa, largo tiempo anunciada, de rescatar a Kilvington de la tradición manuscrita. Aunque publicados uno en Oxford y otro en Cambridge, estos dos volúmenes constituyen, sin embargo, una unidad, por lo que no deja de

sorprender (y dañar nuestro bolsillo) su publicación separada y distante.

En el primer volumen se publica el texto latino de los *Sophismata* de Kilvington (1302/5-1361), con el correspondiente aparato crítico, acompañado de una introducción (pp. xi-xx) y un índice de conceptos (pp. 153-156). En la Introducción, se nos presenta en forma escueta la figura de Kilvington y sus *Sophismata*, así como los criterios de la edición y los 20 manuscritos sobre los que ésta se ha preparado. Por lo que se refiere a los criterios utilizados para la edición del texto, llaman la atención los criterios de puntuación adoptados, así como la división en párrafos del texto (en ocasiones se reparte en diversos párrafos un único argumento –así, por ejemplo, los párrafos (j)-(n) del sofisma 47[48]–, mientras que en otras ocasiones se reúnen en un sólo párrafo argumentos y problemas independientes –así, por ejemplo, el párrafo (i) de ese mismo sofisma 47[48]), pero, sobre todo, llaman la atención algunas de las variantes que los editores han declarado irrelevantes y que no han recogido en el aparato crítico. Se comprende la irrelevancia de variantes como *ergo/igitur*, *scilicet/videlicet*, etc., pero no así la de variantes como *pono/suppono*, *concedo/concedendum*, *negolnegandum*. *Positio* y *suppositio* parecen desempeñar funciones muy distintas en el marco de la Doctrina de las Obligaciones, y la diferencia entre lo actual y lo potencial, que se esconde en las variantes *concedo/concedendum* o *negolnegandum*, aparte su relevancia filosófica general, es decisiva a la hora de interpretar algunas de las más célebres discusiones suscitadas en ese mismo marco.

En el segundo volumen se nos ofrece la versión inglesa de los *Sophismata* de Kilvington (pp. 1-145), acompañada ahora de una más extensa presentación del autor (pp. xvii-xxxiv), de unos amplios comentarios, sofisma a sofisma, párrafo a párrafo, de la obra de Kilvington (pp. 146-380), una rica Bibliografía (pp. 381-392), y dos índices, *Index Nominum* (pp. 393-395) e *Index Rerum* (pp. 397-406). Quizás sea aquí de lamentar la decisión de los editores de separar texto y comentarios, lo que dificulta notablemente la rápida confrontación de uno y otros.

Con esta edición y traducción de los *Sophismata* de Kilvington, los Kretzmann han puesto a disposición de los estudiosos de la filosofía medieval una obra, hasta ahora de muy difícil consulta, muy representativa tanto de ese interesante género literario lógico que son los *sophismata*, como de la temática científica de los filósofos oxonienses de la primera mitad del siglo XIV ("Oxford Calculators"), de importancia tan decisiva en el desarrollo de la nueva ciencia.

Angel d'Ors

KOSIEK, R.: *Historikerstreit und Geschichtsrevision*, Graver, Tübingen, ¹1987, ²1988, 239 págs.

"La historia es maestra de la vida", reza el sabio aforismo clásico. Pero puede ser maestra en dos sentidos diferentes: o bien para dominar el pasado, a fin de someterse de un modo aún más reflexivo a sus condicionamientos, con una libertad que se reduce a simple conciencia de la necesidad (Hegel); o, por el contrario, el saber histórico también puede in-

tentar sobreponerse al pasado, orientándolo hacia un futuro distinto, sin permitir que la ausencia de conocimiento histórico incremento aún más la influencia, en este caso determinante, de este nuevo tipo de condicionamientos (Dilthey). Precisamente Rolf Kosiak ha acudido a estos tópicos comunes para reavivar la clásica polémica sobre el papel que hoy día debe desempeñar la *reeducción histórica* ("Umerziehungstreit"), en el contexto de las actuales polémicas de los historiadores y del crecimiento, tal y como tuvieron lugar en 1986 en la prensa diaria alemana, o en las conversaciones Römerberg, en la forma como aquí también se ha reseñado (Cf. Piper, E.R. y Koffmann, H.).

El interés filosófico de estas polémicas se debe a que en ellas intervinieron filósofos muy destacados, como Habermas, siendo Popper también uno de los principales encartados. Por otra parte, Karl-Otto Apel utilizó esta secuencia temporal de acontecimientos para reconstruir el panorama intelectual del pensamiento alemán contemporáneo desde la postguerra hasta hoy día, así como para dar una semblanza autobiográfica de su propia trayectoria intelectual. Al menos esto ocurrió en el capítulo final de su última obra de 1988, *Diskurs und Verantwortung*, titulado, "Zurück zur Normalität?" (cf. mi reseña en *Anuario Filosófico*, nº XXII, 1989, nº 1, p. 173-176). Al igual que Rolf Kosiak, también allí se distinguen tres períodos: la "reeducción" postbélica inicial, el revisionismo autocrítico subsiguiente y la posterior *vuelta a la normalidad*, que Apel considera engañosa.

A este respecto Rolf Kosiak sitúa como punto de referencia de todas estas polémicas el inicial período de "reeducción" que se dió durante la

postguerra, cuando se trató de contrarrestar el lamentable pasado nacional-socialista, por el recurso a una adoctrinación histórica que era reiterativa, preconcebida y poco autocrítica. En esta situación claramente anómala, la polémica de los historiadores aparece como una reacción revisionista por parte de Nolte, Hillgruber y Stürmer, con la pretensión de reivindicar una libertad sin límites de investigación, incluyendo ahora también la justificación del posible *nexo causal* que, en su opinión, se dió entre los iniciales crímenes de Stalin y los posteriores de Hitler: o para denunciar el modo arbitrario como se llevó a cabo la "liberación" y la "reeducción" del pueblo alemán por parte de los aliados, con la imposición de nuevas culpas colectivas por los crímenes de pasado; o simplemente para defender a otros colegas de profesión de las agresiones injustas que sufrieron por parte del estamento "reeducador", como fué sugerido sucesivamente por los tres autores aludidos.

Sin embargo no se hizo esperar la reacción a este primer intento revisionista. Habermas publicó un artículo insultante desde un punto de vista personal contra todos estos nuevos proyectos. En su opinión, se recurre a la ética de la ciencia de Popper con propósitos retrógrados y antiprogresistas, que sólo pretenden relativizar o minusvalorar los crímenes nazis, o la singularidad del pasado alemán más inmediato, por procedimientos poco rigurosos, que además van en contra de los ideales regulativos que siempre se debe proponer la propia investigación histórica. Por eso se reafirmó en la necesidad de mantener el sistema de "reeducción" histórica implantado en la postguerra, sin fomentar una falsa añoranza del pasado, sobre todo

cuando debe ser olvidado o, por lo menos, denunciado.

Esta intervención provocó a su vez la defensa de Nolte por parte de Fest, así como la posterior defensa de Habermas por parte de otros intelectuales de izquierda, como Jäckel, Giordano, Pätzold, o de un modo aún más programático, en la forma como aquí ha sido recogido en la *polémica de los historiadores*, o en las *Conversaciones Römerberg*, donde Habermas moderó sustancialmente sus primeras intervenciones. De aquí el giro progresivo que experimentó la polémica desde cuestiones históricas sustanciales a detalles simplemente formales o de procedimiento, lo que explica la paradójica recepción que tuvo en el extranjero. Se aceptaron las quejas vertidas por los historiadores acerca de las agresiones que sufrieron en su forma de trabajo, pero se rechazaron sistemáticamente todas sus propuestas concretas de revisión histórica. Por su parte, en el plano interno, toda la polémica quedó traducida en el lenguaje político al problema de si se debería inaugurar una Casa de la Cultura en Bonn, o un Museo de la Historia en Berlín, cuestión que al parecer en absoluto resultó trivial.

En cualquier caso este período *revisionista* dió lugar a un tercer período de "*vuelta a la normalidad*", sin tener que experimentar la situación anómala de "reeducación" que se dió en la postguerra. De hecho esta misma investigación ejercita un nuevo tipo de *revisiónismo histórico* pacíficamente admitido, en el que se cuestiona con plena libertad la pretendida singularidad de los crímenes del tercer Reich, o la reiterada "culpa colectiva" alemana por el exterminio judío, o el posible *nexo causal* de la ideología nacional-socialista con otras tendencias similares que le pre-

cedieron. Así se someten a crítica, con resultado incierto, la posible conexión entre los crímenes de Hitler y los de Stalin, o el carácter preventivo de la declaración de guerra a Rusia por parte de Hitler, o las deudas colectivas contraídas por otros países terceros por la expulsión de los alemanes de Oeste de su patria milenaria.

De este modo se vuelve a un tipo de historia similar defendido por Stürmer, en el que se introduce de nuevo el dilema entre suprimir o dominar el pasado (cf. p. 58). Como dijo Sifter, "un pueblo que no conoce su historia, no se puede comprender a sí mismo, ni tampoco su presente. Un pueblo se hace primaria y plenamente consciente a través de la historia" (p. 31). Por otro lado, como afirmó Filbinger, en un lenguaje político: "Una ideología de la carencia de historia, o de la hora cero, es una falsa teoría. Así no se nos puede engañar acerca de la esencia histórica del hombre y de su existencia histórica" (cf. p. 31-32). O, como afirmó Stürmer, "en un pueblo sin historia vence el futuro, que le llena de recuerdos, acuña sus conceptos e interpreta su pasado", como fue procurado sistemáticamente en la postguerra alemana por los reeducadores marxistas" (p. 60).

Pero, como ha hecho notar Karl-Otto Apel en la obra antes citada, la mayoría de estos proyectos revisionistas no son tales. Más bien plantean un falso dilema entre suprimir el pasado, o dominarlo, cuando en ambos casos quedamos sometidos al relativismo que se esconde en todos estos intentos de "*vuelta*" a la falsa normalidad de un *historicismo* atávico y determinista, que ya está ya trasnochado. Por ello en todos estos proyectos el dominio del pasado es una condición suficiente, y por su-

puesto necesaria, para controlar el futuro. De aquí que al comentar el tercer viaje de Juan Pablo II a Polonia, y en relación al previo reconocimiento del Presidente Federal alemán de sus supuestas culpas colectivas, se afirma: "En ninguna de sus 30 alocuciones y sermones faltó la palabra "tierra natal", sin embargo nunca mencionó la deuda polaca respecto a la expulsión de los alemanes y al consiguiente robo del territorio de los alemanes del Oeste" (cf. p. 198).

Afortunadamente hoy día parece que todos estos contenciosos históricos están en vías de solución, por un procedimiento providencial en el que ha sido decisivo el papel desempeñado por la singular personalidad de Juan Pablo II. Precisamente por ello parece necesario recordar que el auténtico dilema de la historia no debe situarse entre suprimir o dominar el pasado, sino más bien en la forma que ya expusimos anteriormente. O bien se domina el pasado, para a su vez someterlo a una nueva forma de necesidad historicista, que elimina nuestra responsabilidad; o, por el contrario, se domina para orientarlo hacia unas nuevas metas de tipo ético, que permiten superar sus condicionamientos, sin quedar por ello encerrados en una nueva forma de relativismo determinista.

En este contexto parece acertado volver a algunos de los planteamientos defendidos en las *conversaciones Römerberg*, cuando se justificó una nueva *ética de la ciencia* que no anule la *responsabilidad* de cualquier época, o nación, respecto a los nuevos retos que presenta el propio progreso, cualquiera que haya sido su pasado. Aunque simultáneamente también habrá que hacer notar con Karl-Otto Apel que ninguna ética, ni siquiera la *postconvencionalista*, puede tener una solución uniforme a

los retos que ahora plantea esta *polémica sobre la reeducación* que se ha iniciado. Más bien hay que reconocer que los problemas éticos siempre admitirán soluciones prudenciales diversas para cada época, para cada nación, y para sujeto en particular, en la medida que cada uno de ellos son protagonistas efectivos de su propio proyecto vital.

Además, todo ello debe quedar situado en el contexto real de una providencia divina suprainstitucional, que orienta aquellos factores externos que escapan al pequeño, pero decisivo, dominio que el hombre puede ejercer sobre la historia y la naturaleza. Solo así se hará posible la orientación teleológica hacia una ilimitada comunidad de comunicación, cada vez más amplia, que tiene que estar incoada de un modo intencional desde el inicio del proceso. De igual modo que también se logrará evitar que el sujeto individual, o bien se transforme en un *Leviatán* hipertrofiado, al que se le puede exigir una responsabilidad creciente, con su futuro, en razón del dominio ilimitado que a su vez puede ejercer de un modo reflexivo sobre su propio proyecto colectivo (Dilthey); o bien, que quede reducido a un muñeco inoperante que está exento de toda responsabilidad, dado que se le exige una completa sumisión a un nuevo Absoluto dinámico, que lo anula totalmente (Hegel). Pero en cualquiera de estos casos, es indudable que la *polémica de los historiadores* influyó decisivamente en los logros efectivos que hoy día se han dado en el camino hacia la reunificación alemana y europea.

Carlos Ortiz de Landázuri

PIPER, E.R. (ed): *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. Piper, München, Zürich, 1987, 71989, 395págs.

Pocas polémicas metodológicas como ésta han pasado a estar tan rápidamente fuera de contexto, a pesar de la influencia tan decisiva que han ejercido en acontecimientos decisivos de la vida actual. En efecto, hoy día nos parece simplemente ridículo declarar inviable el proyecto de reunificación alemana y europea, por conllevar una revisión histórica de los antecedentes prebélicos de la división de fronteras europeas; o el replanteamiento de la posible génesis de los crímenes de guerra alemanes, como posible represalia frente a los iniciales crímenes de Stalin; o la reconsideración de los orígenes últimos de las dos últimas guerras mundiales, con la consiguiente revisión de la culpa moral colectiva que, en ambos casos, contrajo la nación alemana, al menos de un modo oficial. Hoy todos estos temas son de una creciente actualidad, en la misma medida que han dejado de ser un tema tabú incuestionado, para pasar a ser un tema político libremente discutido por la opinión pública mayoritaria, partidaria de una reunificación. Se quiera o no, la historia reciente de Alemania ha entrado en una fase de "vuelta a la normalidad" política, como si fuera una nación más de Europa occidental, por más que este hecho hubiera resultado impensable hace solo un año.

Precisamente *Historikerstreit* recoge un conjunto de artículos aparecidos en la prensa diaria alemana, especialmente en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, durante el segundo trimestre de 1986. Allí algunos

historiadores, como Nolte, Hillgruber, Hildebrand, Stürmer, o Fest, reivindicaron la exigencia de llevar a cabo una profunda revisión histórica del pasado alemán más reciente, a pesar de las posibles suspicacias que esta actitud podría provocar por parte del estamento "reeducador" implantado de un modo oficial durante la postguerra. A su vez, el término de referencia de todas estas reivindicaciones fué un artículo de Jürgen Habermas aparecido el 11-VII-1986 en el mismo periódico, con el título: "Una nueva forma de pedir disculpas", así como otros similares de Jäckel, Broszat, Augstein o Mommsen. Allí se denunciaron los intereses inconcesados que se esconden detrás de todas estas defensas apasionadas de la libertad de investigación en una línea similar a la de Popper, cuando en realidad sólo se busca relativizar la singularidad de los crímenes de guerra alemanes, o el exterminio de los judíos, o el propio belicismo de Hitler, en nombre de un anticomunismo barato, que niega el carácter excepcional y único de todas estas atrocidades y la posterior culpa colectiva alemana, por el simple hecho de que simultáneamente Stalin también había contraído otras similares.

Evidentemente en todas estas polémicas resulta muy difícil separar el fondo de la forma. Es decir, la verdad que va a ser objeto de revisión histórica, respecto de la ética de la ciencia que en cada caso se va a poner en ejercicio de un modo simplemente formal. Pues ninguno de los participantes negó el derecho del historiador a investigar el pasado, si de este modo logramos un efectivo progreso en el conocimiento de lo que efectivamente ocurrió. Sin embargo en algunos casos, como ocurrió en Jürgen Habermas, se introducen límites externos a la libertad

de investigación, acerca de las tesis que de un modo necesario tienen que ser defendidas por el historiador. Pero en realidad estos criterios también provienen del contexto pragmático hacia el que se dirigen sus nuevos descubrimientos, sin que en ningún caso se especifiquen con claridad cuales son los principios éticos que deberían guiar este proceso de autocrítica, o de autocensura previa.

En este sentido Habermas propone que la crítica histórica supere los rígidos criterios de demarcación utilizados por los procesos de identificación nacionalista, para en su lugar dar entrada a un nuevo universalismo *postconvencional* de raíz utópica e internacionalista, que en cualquier caso resulta bastante abstracto y alejado del contexto pragmático en cuyo nombre se justifica. Por su parte, los historiadores profesionales reivindicaron una creciente libertad de investigación sin ningún tipo de trabas, para poder cuestionar todas las posibles interpretaciones oficiales del pasado histórico más reciente, por más que en la práctica siempre se volvieron a cuestionar las mismas tesis, sin proponer ninguna interpretación que fuera verdaderamente revolucionaria.

De todos modos, en el transcurso de este último año, ha cambiado radicalmente el contexto pragmático en el que se desarrolló la polémica, habiendo cogido a contrapié a todos sus protagonistas. Los intelectuales de izquierdas empezaron escandalizándose y pidiendo un mantenimiento del proceso de "reeducación" que seguía vigente en la Alemania de la postguerra. Pero posteriormente fueron los primeros que afirmaron que también hay que aplicar el revisionismo a la evolución histórica del propio estalinismo, sin tener ningún temor en comparar los posibles crí-

menes de ambos. Por su parte, los historiadores profesionales comenzaron haciendo una defensa a ultranza de la libertad de investigación, sin dar por válida ninguna de las interpretaciones oficiales de la historia reciente. Sin embargo, posteriormente, se verán aferrados a los mismos contenciosos históricos que ya se habían hecho presentes de un modo atávico en el pasado, sin acabarse de creer las distintas formas de solución providencial que por una vía práctica iban teniendo estos mismos problemas.

En cualquier caso ninguna de las reivindicaciones de la *Historikerstreit* son hoy día un tema tabú, y probablemente cada día lo será aún menos, en la medida que se va logrando una normalización de la vida política en toda Europa. Pero evidentemente esta reflexión inicial supone un tránsito de la ética de la ciencia a la propia vida política, y este pase nunca se hubiera podido dar si antes no hubiera tenido lugar esta polémica en el ámbito estrictamente intelectual en el que se desarrolló, a pesar de utilizar medios de difusión pública. Pues es evidentemente que todos estos temas hoy día forman parte de la historia viva, que ya no sólo es objeto de conocimiento científico, sino que también condiciona nuestro presente y en ese mismo sentido exige una respuesta comprometida, a fin de buscarle una solución efectiva.

Sin embargo no todo son alegrías. No habría cosa peor que confundir este proceso de normalización de la vida política con un simple proceso de *vuelta* a la misma falsa *normalidad* ética del pasado. Pues fué precisamente esta normalidad *patológica* la que dió origen a un proceso criminal de autodestrucción belicista y de posterior "reeducación" colectiva, igualmente basada en contenciosos

históricos deterministas y atávicos. Por eso parece razonable la opinión expresada por Karl-Otto Apel en el último capítulo de *Diskurs und Verantwortung* de 1988, titulado: "¿Zurück zur Normalität?", (cf. *Anuario Filosófico*, vol. XXII, 1989, nº 1, pp. 173-176). Allí afirma que esta vuelta a la normalidad nunca se debe interpretar como una legitimación de la *ética* falsamente "objetiva" y neutral del positivismo historicista defendido por estos nuevos investigadores. Ni tampoco como una vuelta al peligroso utopismo antiinstitucional defendido por Habermas desde actitudes claramente anarquistas. Por el contrario, en su opinión, la vuelta a la normalidad en la vida política debería significar un mayor compromiso ético con los grandes problemas morales, que ha dejado abierto nuestro pasado más inmediato. Solo así se evitarán los planteamientos equivocados de los historicistas, sin tampoco desentenderse precipitadamente de las diversas instituciones que han demostrado su eficacia en el pasado, como pretenden algunas utopías políticas anarquistas. Sin embargo estos problemas posteriores más específicos ya fueron abordados en otras reuniones científicas, en las *Conversaciones Römerberg*, que aquí también se reseñan (cf. HOFFMANN, H. (ed); *Gegen den Versuch, Vergangenheit zu verbiegen*).

Carlos Ortiz de Landázuri

SANCHES, Francisco: *That nothing is known*, (E. Limbrick y D. F. S. Thomson eds.), Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1988, 310 págs.

Francisco Sanches (1551-1623), aunque nacido a las orillas del Miño, e ibérico, por tanto, en razón de su origen (gallego en todo caso), en razón de su formación y obra, estrechamente vinculada a las universidades del norte de Italia y sur de Francia, es más un pensador continental que peninsular. Médico y filósofo, debe su fama a la influencia y título de su obra '*Quod nihil scitur*' (1581), por el que fue llamado 'Sanches, el escéptico'.

En este volumen se nos ofrece una edición del texto latino de esta célebre obra (pp. 91-164), así como una versión inglesa de la misma (pp. 165-290), acompañadas de una amplia e informativa Introducción (pp. 1-90), una muy completa Bibliografía (pp. 291-306), y un interesante *Index Nominum* (pp. 307-310).

En la Introducción, los editores nos dan equilibrada noticia de la biografía familiar y científica de Sanches, sus creencias religiosas (deshaciendo algunos habituales tópicos judeoheterodoxoinquisitoriales), su ardua lucha hasta alcanzar la cátedra de medicina a la edad de sesenta y un años, sus obras médico-filosóficas (*De divinatione per somnum ad Aristotelem*, *De longitudine et brevitate vitae liber*, *In lib. Aristotelis physiognomicon commentarius*, etc.), obras de marcado carácter antiaristotélico y antiescolástico, escritas bajo el influjo de Hipócrates y Galeno, y en estrecha relación con las obras de Cardano y Clavius), así como de la índole del escepticismo de su *Quod nihil scitur* (más próximo al escepticismo constructivo de la Nueva Academia que al Pyrroniano), y del influjo que esta obra parece ejerció sobre la génesis de la duda metódica cartesiana.

Sanches defiende en su '*Quod nihil scitur*' un escepticismo, no res-

BIBLIOGRAFÍA

pecto del conocimiento, sino respecto de la ciencia, de la ciencia libresca y aristotélica (como forma perfecta de conocimiento, escolásticamente escrita por demostración), es decir, respecto de la ciencia entendida, no como hábito, sino como disciplina, no como perfección de un sujeto, sino como contenido de un libro (del libro que nos proporciona "*rei perfecta cognitio*"), de los que tantos (tal vez demasiados) pusieron en sus manos la Imprenta, el Renacimiento y la Filología. No es pues extraño que tras tantas lecturas, bajo la influencia de Vives, de Galeno y de su actividad médica, adoptase Sanches una actitud antiescolástica, y sembrase la duda en torno al entero *Corpus* aristotélico y más allá de éste ("*mihi enim humana omnia suspecta sunt*"), a la espera de un segundo volumen que nos prometió y no nos dió, que habría de desvelar el método del verdadero saber.

Frente a Aristóteles, Sanches se pregunta qué conocimiento puede haber mediante definiciones cuyas primeras nociones son indefinibles, mediante demostraciones cuyos principios son indemostrables, mediante cadenas causales cuyos primeros, cuyo Primer eslabón, nos resulta, por principio, incognoscible; qué fiabilidad puede tener un conocimiento obtenido tras misteriosa iluminación de un entendimiento agente, mediante vanas ficciones universales, mediante verbales laberínticos silogísticos; qué valor puede tener un conocimiento que no sirve (un saber que no cura). Sanches, olvidando el carácter del acto y del hábito, su perfectibilidad y su pluralidad, quiere un saber poderoso, un saber aplicable, un saber del singular, un saber total, y eso, naturalmente, no logra encontrarlo en ningún libro leído, y concluye, por ello,

desesperado, provisionalmente, *quod nihil scitur*, ni siquiera, más allá de Sócrates, eso mismo, *quod nihil scitur*, aunque, como hombre, y según Aristóteles (el más sabio de los hombres), aspire naturalmente a saber.

Este libro, aunque dirigido fundamentalmente al lector del área anglófona (existe ya una versión castellana relativamente reciente —*Que nada se sabe*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972—), en razón de su amplia y rica introducción, en la que se nos dibuja el perfil biográfico y científico de Sanches en el marco de los movimientos escépticos de los siglos XVI y XVII, puede ser también útil para el lector español.

Angel d'Ors

SCHELLING, F.W.J.: *Einleitung in die Philosophie*, editado por W. E. Ehrhardt, «Schellingiana», Band 1, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989, 153 págs.

El texto aquí reproducido se encuentra en la Bayerische Staatsbibliothek de München y su publicación ha sido promovida por la Internationale Schelling-Gesellschaft.

Fue el rey Maximiliano II de Baviera uno de los repectores de estas lecciones de *Introducción a la Filosofía*, las cuales se hallan en un cuaderno que el monarca estudiaba intensivamente (*Satz für Satz*, frase por frase), pues consideraba que contenían la base de toda la filosofía de Schelling. Este cuaderno fue incluso corregido por el filósofo. Una copia del mismo es la que en este volumen se publica. Reproduce las lecciones que Schelling diera en 1830 sobre el asunto. Conserva una extraordinaria

unidad temática y estilística, por lo que los editores suponen que el copista pudo tener acceso directo a un original del mismo Schelling.

En el año 1830 no había comenzado todavía Schelling a explicar su *Filosofía de la Revelación*; de modo que esta *Introducción* debe considerarse como la última forma que había conseguido su pensamiento antes de elaborar la *Filosofía de la Revelación*. Pero ya se prepara en este cuaderno el paso a la *Filosofía positiva*, por lo que no es posible identificar en su totalidad la *Filosofía de la Revelación* con la *Filosofía positiva*, como han venido haciendo muchos autores.

Schelling explicó estas lecciones en el verano de 1830, coincidiendo con Hegel en Karlsbad, de modo que en ellas apenas deja entrever claramente el puesto que le asigna a Hegel en la historia del pensamiento.

Algunos estudiosos de Schelling, como H. Fuhrmans, no prestaron la debida atención a este escrito, quizás por no considerarlo interesante en el desarrollo intelectual del filósofo.

Los actuales editores han considerado prudente no mezclar los "intereses de interpretación" con la "edición de los textos". Y fruto de este acertado enfoque es la cuidadosa edición que tenemos entre las manos.

Juan Cruz Cruz

ULRICH, P.: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Haupt, Bern, Stuttgart, 1986, 512 págs.

¿Se puede ser optimista ante el progreso de la sociedad, como Popper o Paul Lorenzen, a pesar de re-

conocer el carácter *patológico* y *contraproducente*, de todas nuestras posibles formas unilaterales de organización social, como ya fué señalado por Adorno, Fromm, Marcuse y actualmente por Habermas? ¿Se puede incluso postular una fundamentación transcendental de tipo *postconvencional*, a fin de legitimar un principio regulativo que garantice un posible progreso indefinido hacia una comunidad *ideal* de comunicación, como la postulada por Karl-Otto Apel, cuando simultáneamente se tiene que seguir recurriendo a instituciones *irracionales* meramente *convencionales*, sin poder admitir ningún principio real de origen *natural*, o simplemente *transcendental*, que sea verdaderamente común a todos los hombres, como de hecho ocurre hoy día en la llamada *postmodernidad*? ¿Se puede en estas circunstancias preconizar una vuelta sin más a la *normalidad* política, ética o económica de otras épocas del pasado, como hoy día han defendido distintos historiadores seguidores de Hans Albert, cuando simultáneamente se tiene que fomentar una fuga ética hacia un futuro distinto y más compartido por todos, como reiteradamente han hecho notar Illich, Höffe, Huber, Jonas, o el propio Peter Ulrich, a partir de Max Weber, Kant o del propio Aristóteles?

Precisamente Peter Ulrich ha querido terciar en estas tres polémicas que han tenido lugar en Alemania a partir de 1968. Primero en la polémica más actual sobre el crecimiento ("Wachstumdebatte"), que fué iniciada por Misham y Habermas, cuando descubrieron las consecuencias negativas catastrofistas de los distintos sistemas económicos liberales y socialistas, especialmente después de la Guerra del Vietnam o del accidente nuclear de Tschernobil.

BIBLIOGRAFÍA

Después, en otra polémica previa de los años 70, iniciada por Karl-Otto Apel y Hans Albert, acerca de la orientación de tipo arqueológico, arquitectónico o simplemente arquimédico, que la filosofía podría seguir ejerciendo en un futuro sobre los distintos sistemas éticos, económicos y sociales, incluidos ahora también el marxismo y la propia social-democracia, cuando lleva a cabo una reflexión aún más definitiva sobre sus fundamentos últimos ("Letztbegründungstreit"). Finalmente, en la polémica sobre la *reeducación* ("Umerziehungstreit") que se inició en Alemania con posterioridad a 1945, pero que actualmente ha sido planteada de nuevo por Paul Lorenzen, Habermas y Karl-Otto Apel, cuando se ha intentado utilizar sus nuevas *éticas dialógicas del discurso racional*, para legitimar una vuelta a la "normalidad" política, económica, o simplemente práctico-vital, del pasado.

Frente a estos interrogantes Peter Ulrich va a tratar de mediar entre las distintas corrientes actuales de economía y sociología. Su propia postura se justifica como un intento de síntesis entre las *lógicas propedéuticas* del diálogo racional de Paul Lorenzen y Kambartel, aplicadas a la economía; y, por otro lado, las *éticas comunicativas* del discurso argumentativo de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, aplicadas a la política (cf. 6-30). De igual modo que trata de hacer compatible los *principios puente* revisionistas de la economía política de Hans Albert y Schumpe-ter, con el nuevo optimismo práctico-vital defendido por la *sociología comprensiva* de Pareto y de Alfred Schütz, a pesar de las *patologías iatrogénicas* que se traslucen de sus propias descripciones fenomenológicas del mundo de la vida (cf. pp.

475-483). Finalmente, buscó un acercamiento entre los principios utilitaristas de las nuevas *tecnocracias conservadoras* de Niklas Luhmann y, por otro lado, el giro institucional operado por el *principio de justicia* de John Rawls, al menos en la forma como Buchanan y Boulding lo aplicaron a la economía.

En este sentido Peter Ulrich acudirá a distintas corrientes del pensamiento económico y sociológico actual para afirmar tres propuestas: 1) la *libre empresa* es una institución semipública capaz de lograr una correcta integración de los principios éticos y económicos con su respectivo *mundo de la vida*, como de hecho han puesto de manifiesto los diversos análisis de sociología comprensiva llevados a cabo por Schwemmer, Hirsch, Sik, Nutzinger, Ott y otros. Además, ahora se comprueba como la libre empresa es un principio constitutivo que está implícito en la configuración de cualquier sociedad verdaderamente abierta, que pretenda ejercer un control efectivo sobre los posibles efectos contraproducentes de sus propias decisiones, sin dejarse llevar por un nuevo fatalismo de corte historicista.

2) La aceptación de el anterior principio es consecuencia de la profunda *transformación* que se ha operado a lo largo del siglo XX, y especialmente a partir de 1945, en el modo de legitimar la economía, e incluso la propia filosofía. Así fué puesto de manifiesto por Polanyi y por Karl-Otto Apel, respectivamente. De hecho ambas se necesitan recíprocamente si se quiere evitar la aparición de actitudes *contraproducentes*, que impiden la consecución progresiva de una comunidad *ideal* de comunicación cada vez más compartida por todos, por cuanto que también fomentan posturas abstrac-

tas, insolidarias, o simplemente irresponsables (cf. pp. 305-341).

3) Finalmente, se propone evitar el carácter abstracto que con frecuencia se reprocha a las *éticas comunicativas* de Apel y Habermas, mediante una recuperación de la teoría de los tipos de racionalidad estratégica de Max Weber, en la forma como ha sido propuesto hoy día por algunos constructivistas, seguidores de Paul Lorenzen, como fueron Mittelstrass, Oelmüller, Offe, Steimann y otros, pertenecientes a la Escuela de Erlangen. Igualmente se utilizan estos planteamientos para proponer una vuelta a la tercera *Crítica del Juicio* del último Kant, por ser el mejor sitio donde se puede encontrar una nueva articulación arquitectónica de los distintos presupuestos *post, pre,* o simplemente *convencionales*, a los que tiene que recurrir la ética y la economía, para lograr un correcto acoplamiento en su respectivo *mundo de la vida*. E, incluso, se defenderá una nueva vuelta a la forma prudencial de razonamiento arquimédico de la filosofía práctica aristotélica, sin necesidad de tener que comprometerse con ningún presupuesto metafísico, dado que es el mejor sitio donde se puede justificar una referencia simplemente genérica al *mundo de la vida*.

Por otro lado ahora se enmarcan todas estas propuestas en un nuevo paradigma *postconvencional* que se contraponen, tanto a los proyectos ilustrados de la economía clásica, como al irracionalismo metodológico de la actual contra-ilustración postmoderna. Se defiende así una *transformación* sistemática de las categorías básicas de la economía clásica y de la filosofía de la ciencia ilustrada, sin tomar como *natural*, o como *experimental*, lo que a su vez está mediatizado por instituciones

económicas meramente *convencionales*, que también deben ser *desmitificadas*. De igual modo que se intentan eliminar las numerosas *patologías iatrogénicas*, que origina el uso irracional de ciertas instituciones económicas, como el libre mercado o el estado del bienestar. De hecho ambas se han introducido en el *mundo de la vida* durante la *postmodernidad* y han dado lugar al *mito contrailustrado* de la *megamáquina económica*. Pero en ningún caso se ha tenido en cuenta el carácter unilateral y fragmentario de estas mismas formas de racionalidad estratégica y comunicativa, ni tampoco la consiguiente falta de acoplamiento en sus respectivos procesos de colonización del *mundo de la vida*.

En cualquier caso ahora se defiende un nuevo paradigma *postconvencional*, que pretende dirigir la racionalidad económica hacia un ideal filosófico de máxima participación democrática en nuestras propias decisiones colectivas. Pero simultáneamente se intenta evitar cualquier rechazo indiscriminado de aquellas instituciones *convencionales*, o simplemente *preconvencionales*, como son la empresa o el estado, que a su vez nos permiten atender las necesidades económicas más perentorias, mediante un desarrollo ininterrumpido de estas tres fases de la conciencia moral, similares a las propuestas por Kohlbert y Piaget (cf. 269-294).

Para alcanzar estas conclusiones la investigación se divide en tres partes. La primera se titula: *Dimensiones del proceso histórico de racionalización*. Se comprueba así como la *circularidad* desempeña el papel de un principio antropológico de identificación transubjetiva en la mayor parte de las instituciones económicas actuales y del pasado, por

ser un indicio cierto de la presencia de una racionalidad reflexiva capaz de valorarse a sí misma. Por otro lado, la crisis actual de la razón práctico-vital pone de manifiesto la necesidad de tener que recurrir a conceptos filosóficos y económicos aparentemente *naturales*, cuando en realidad son nociones *circulares*, que manifiestan la unilateralidad de nuestros dos subsistemas funcionales, como son la técnica y la ética, cuando se pretenden acoplar al *mundo de la vida* del que dependen.

Se justifica así el sentimiento de desconfianza y de desencantamiento, que ha surgido frente a las pretensiones de emancipación de una ciencia económica "pura", como la defendida por algunos *clásicos*; o de un principio de jerarquización burocrática, como el propuesto hoy día por Taylor; cuando todas ellas generan relaciones de tensión claramente *patológicas*. Al menos esto es lo que ocurre la mayoría de las veces en las relaciones tan conflictivas que se introducen entre el sistema económico y las exigencias del *mundo de la vida*; o entre el estado democrático y las leyes inexorables del libre mercado; o entre la burocracia estatal y los procesos de autorregulación de los medios públicos de comunicación social; o entre la ciencia neutral de los expertos y las decisiones irracionales del colectivo social.

La segunda parte se titula: *Desde el utilitarismo a la racionalidad ético-comunicativa*. Ahora se pone el acento en señalar como la *irrebasabilidad* es un principio arquimédico de autofundamentación última de la economía y de la propia filosofía, que se ha hecho más explícito después de las sucesivas *transformaciones* que se han producido en el modo de legitimar los distintos tipos de racionalidad. Se comprueba así como

la propia economía clásica conlleva la aceptación de un mundo teleológico y de una ética decisionista, como ya fué puesto de manifiesto por Hans Albert, sin necesidad de recurrir a leyes naturales históricas de índole determinista.

Por esto hoy día sólo se puede concebir al "homo economicus" del liberalismo clásico, mediante la aceptación ingenua de un embudo teleológico, que no es *natural*, ni se le puede atribuir una armonía práctica preestablecida. Por el contrario, actualmente se ha producido un *giro pragmático e institucional*, iniciado especialmente por John Rawls y posteriormente Buchanan, en el modo como se deben concebir los distintos agentes económicos. Por eso hoy día se ha producido un paso del "homo economicus" al REMM, es decir, a un agente social que adopta una actitud más revisionista, eficiente, maximalista y mancomunada frente a las decisiones colectivas que hacen posible la propia acción empresarial. De igual modo que se ha producido un salto del simple cálculo al contrato institucional y del simple intercambio o trueque, al derecho de configuración de la propia sociedad.

Por otro lado, Karl-Otto Apel también ha hecho notar como este fundamento decisionista de las instituciones sociales se remite también a otros principios éticos aún más *irrebasables*, que a su vez configuran el "a priori" de una doble comunidad de comunicación, *ideal* y simultáneamente *real*, que son complementarias entre sí, a pesar de que se exige una total subordinación y autorrenuncia de la segunda respecto a la primera. De hecho ambas tienen que estar sobrentendidas tras la realización de cualquier acción comunicativa, o simplemente empresarial, si no quieren dar lugar a una *contradicción*

pragmática aún más aporética. Pero ello no quiere decir que su cohabitación sea pacífica, sino más bien explica la tensión *patológica* sobreañadida que fácilmente se introduce en el *mundo de la vida* entre los procesos de legitimación del discurso racional y las formas convencionales de decisión democrática; o entre las estrategias teleológicas de verificación a corto plazo y las exigencias éticas de comunicación por "consensus" a largo plazo; o entre el discurso libre de la acción que es propio de la ciencia pura, o simplemente neutral; y, por otro lado, los "consensus" fácticos a los que inevitablemente hay que recurrir aquí y ahora para resolver los problemas prácticos de la existencia.

La tercera parte se titula: *Sillares para la reconstrucción de la razón económica*. Sin rechazar su *unilateralidad*, ahora se pone el acento en la necesidad de un acoplamiento entre la ética y la economía, a fin de neutralizarse recíprocamente y lograr así una integración que permita evitar los efectos *patológicos* que se pueden producir de un modo *iatrogénico* en el *mundo de la vida*. Se defiende también un nuevo paradigma *post-convencional* de economía práctica y social, que va más allá de los criterios *preconvencionales* del "homo economicus", o de los principios meramente *convencionales* del REMM. En su lugar se reconoce la necesidad "a priori" de una nueva comunidad de comunicación de naturaleza estrictamente *político-económica, complementaria* a la anterior comunidad *ideal*, cuyo único objeto es neutralizar la unilateralidad de las distintas formas de racionalidad. Hasta el punto que ahora se fomenta un sistemático proceso de *descolonización*, o desmontaje de las distintas configuraciones *patológicas* que ella misma ha producido en el

mundo de la vida, mediante una adecuada subordinación del sistema económico a las exigencias de una mayor comunicación recíproca.

Se comprueba así como en la actualidad ya se ha producido un proceso de neutralización de los diversos sistemas de propiedad institucional. Sobre todo en las grandes empresas que espontáneamente han introducido una creciente separación entre la propiedad y el poder de disposición correspondiente, que habitualmente queda en manos de unos pocos "expertos" en economía con funciones institucionales cuasi-públicas. A partir de aquí, se propugna incrementar este proceso de democratización de nuestra respectiva capacidad de disposición sobre una propiedad cada vez más compartida por muchos, a fin de dar lugar a un capitalismo popular, basado simultáneamente en un principio de subsidiariedad y de autonomía creciente, con capacidad de promover un nuevo tipo de empresario orientado por el "consensus". Sólo así se podrá llevar a cabo un progreso económico y social que sea consciente de su naturaleza dual y simultáneamente unilateral, y de este modo *autolimita* su propio subsistema económico, a fin de ser respetuoso con el *mundo de la vida* del que depende. De igual modo que tendrá que *autolimitar* su respectivo subsistema estatal, sin por ello renunciar a los ideales políticos de una mayor emancipación social y democrática. Pero en cualquier caso se tendrá que renunciar al mito ilustrado de un libre mercado *natural*, o al mito tecnocrático de una *megamáquina* económica autosuficiente, cuando en realidad ambos dependen de un *mundo de la vida* al que hay que colonizar, pero al que también hay que respetar.

Evidentemente las tesis defendidas por Peter Ulrich fueron muy provocativas para ciertos sectores intelectuales que se sintieron malinterpretados. Especialmente este fué el caso de Karl-Otto Apel, en su última obra de 1988, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (cf. mi recensión en *Anuario Filosófico*, vol. XXII, 1989, nº 1, p. 173-176), en donde se hace una profunda revisión de sus propuestas. Allí se valoran positivamente los intentos de lograr una efectiva integración institucional de la ética comunicativa y de la economía empresarial basada en el libre mercado, sin ceder a ningún tipo de compromiso oportunista, sino teniendo más bien en cuenta el interés común de todos los posibles afectados, en la forma como ahora propone Peter Ulrich (cf., *ibidem*, p. 291-304). Sin embargo Apel opina que se debe establecer una clara separación entre "el problema de la aplicación sensata de unas normas en una situación compleja, respecto al problema, que es característico de la realización histórica de una moral postconvencional, de la posterior realización de estas mismas condiciones de aplicación. Y este último problema ya no se puede resolver simplemente mediante una anticipación contrafáctica de las condiciones de una cooperación solidaria" (cf. *ibidem*, p. 295). Hasta el punto que, en su opinión, Peter Ulrich "toma como ficticia la exigencia de este orden de presupuestos (ideales) y ya no reflexiona más desde el punto de vista sistemático sobre el momento *contrafáctico* de estas suposiciones" (*ibidem*, p. 302).

Fruto de estas críticas será el intento posterior de Karl-Otto Apel de buscar una vía media entre las propuestas de Peter Ulrich y las de Nik-

las Luhmann, sin adoptar actitudes excesivamente *normalistas e ideales*; o, por el contrario, simplemente *funcionalistas* y plegadas a lo *real*, en la posterior realización de estas mismas condiciones de aplicación, como respectivamente ocurrió en ambos autores citados (cf. *ibidem*, p. 304). De este modo Karl-Otto Apel modula tres posibles niveles de consideración de lo *ideal* en relación con lo *real*, sin considerar en ningún caso al *mundo de la vida* como un elemento *natural* irrebalsable: 1) como un principio irrebalsable de fundamentación última de naturaleza *ideal*, similar al afirmado ahora por Peter Ulrich; 2) como un principio diferenciador del grado de *autoalcance* que se atribuye a cada tipo de racionalidad, a fin de poder contrarrestar su propia *unilateralidad*, mediante una correcta anticipación *normativa*, o simplemente *consecuencialista*, de este mismo *ideal contrafáctico*; y 3) como un principio *arquimédico* de *autorregulación* reflexiva de su posterior realización práctica en una situación histórica dada, que nunca será igual a la que exige el *ideal*, pero que en cualquier caso le permite contrarrestar su congénita *circularidad*.

Evidentemente el motivo último de estas críticas es la sistemática referencia de Peter Ulrich a un *mundo de la vida*, del que surgiría una exigencia permanente de respeto por parte de las demás formas unilaterales de racionalidad ética y económica. Para Karl-Otto Apel este tipo de propuestas resultan regresivas, por cuanto supone volver a introducir una *falacia naturalista*, así como volver a legitimar las distintas formas de relativismo cultural y de irracionalismo inherente a cada *forma de vida*, como de hecho ocurrió en el estado totalitario de la economía nacional-socialista. Sin embargo hay que vol-

ver a recordar que estas propuestas de Peter Ulrich surgieron ante la necesidad de aportar un *complemento* político y económico, que evite la actitud excesivamente *abstracta* e *idealizada* de las éticas comunicativas. Al menos esto le ocurrió a Habermas en sus primeros escritos, cuando defendió una *utopía de la comunicación libre de dominio* en la que se fomentaba un *anarquismo anti-institucional*, igualmente criticado por Apel, por dejar indefensos a los más débiles.

De todos modos hay que reconocer que ambos autores interrumpen antes de tiempo sus intentos de lograr una efectiva fundamentación *supraconvencional* de unas exigencias éticas y económicas que, como también ocurre con los derechos humanos, ya no se les puede negar su *realidad* sin introducir una *contradicción pragmática* entre lo que se dice y lo que simultáneamente se hace. Karl-Otto Apel por exigir una fundamentación a partir de lo *ideal*, con exclusión de cualquier referencia a un *mundo de la vida natural*, cuando un *ideal* así siempre resulta *abstracto* y *contra-productivo*. Peter Ulrich, por su parte, preconiza un nuevo *optimismo de la patología*, que se legitima a su vez en nombre de una referencia genérica al *mundo de la vida*, pero sin especificar en ningún momento cuales serían los *valores éticos sustantivos*, inherentes a la comunicación lingüística, que podrían llevar a cabo este cometido claramente *supraconvencional*, o simplemente *metainstitucional*.

En conclusión: Peter Ulrich ha mostrado las motivaciones filosóficas más profundas de las sucesivas *transformaciones* ocurridas en el modo actual de entender la economía. A su vez ha justificado la necesidad de un *complemento económico-polí-*

tico que saque a la ética y a la filosofía de la situación abstracta y ficticia en la que se encuentran. Con este fin se vuelve a la noción aristotélica de *economía*, como parte virtual de la *filosofía moral*, en la forma como fué expuesta por los clásicos del siglo XIX, especialmente por Sidwick; y que, en mi opinión, se acentuó todavía más en algunos *neoclásicos*, como John Neville Keynes (Senior). Evidentemente todos estos análisis clásicos de la *acción económica* ahora se enmarcan en otros planteamientos metodológicos más actuales. De todos modos hay que advertir que este *giro institucional*, o simplemente *moral*, se sigue legitimando en nombre de unos *ideales abstractos* y con una referencia simplemente genérica al *mundo de la vida*, sin poder evitar el relativismo y el irracionalismo, que el mismo denuncia en otras corrientes de pensamiento, especialmente en la así llamada *post-modernidad*.

Carlos Ortiz de Landázuri

UTZ, Arthur F.: *La sociedad abierta y sus ideologías*. Herder, Barcelona, 1989, 268 págs.

La cuestión de cómo llegamos a un ordenamiento racional y viable de la convivencia social que tenga en cuenta tanto el pluralismo actual respecto a las convicciones de valor y a los intereses de grupos como los derechos fundamentales del individuo, analizada ampliamente por el filósofo liberal Karl R. Popper y desarrollada en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, es tratada en este libro, que recoge las aportaciones de representantes de las distintas disciplinas en un debate celebrado en torno a los aspectos filosóficos, sociológicos,

éticos, jurídicos y políticos de la teoría social de Popper.

Las intervenciones de los participantes en el debate cubrieron un amplio panorama de temas, analizando detenidamente el modelo ideal de la sociedad abierta defendido por Popper y los problemas que se derivarían del intento de llevar este modelo a la práctica, y propusieron diversas alternativas a este modelo que tuvieran en cuenta toda la realidad del hombre y de la sociedad actual, superando el radical racionalismo crítico popperiano y tomando de su teoría aquellas ideas asumibles para una mejor comprensión del mundo contemporáneo.

Popper explica en el Prefacio a la edición revisada de *La sociedad abierta y sus enemigos* que se decidió a escribir esta obra en cuanto supo de la invasión de Austria, en 1.938, por las tropas del nuevo régimen marxista. Exiliado voluntariamente en Nueva Zelanda por su aversión a los totalitarismos que cuajaban entonces en Europa, imagina una sociedad bajo el presupuesto de los principios humanitarios de un convencionalismo crítico responsable, y las ideas de un racionalismo autocrítico. El problema consiste en cómo fundar sus propias proposiciones, y para ello aplica su método de la falsabilidad o contrastabilidad de las teorías.

Popper dirige gran parte de sus críticas contra la teoría social de Platón y contra el marxismo entonces en expansión en Europa, como él mismo explica en el Prefacio a la primera edición de su obra, y sobre este planteamiento que le da pie a desarrollar su filosofía política y de la historia, examina algunos de los principios de la reconstrucción social.

El debate giró en torno a los diversos temas que plantea la reacción

de Popper ante el ataque a la libertad y a la razón, quien, ante el peligro de entender la apertura de la sociedad en términos de una multiplicidad irreductible de concepciones del mundo y de arbitrariedad en las decisiones, intenta proponer como valores universales el racionalismo, el antidogmatismo, el antitradicionalismo, el criticismo y la tolerancia. Busca un modelo de sociedad que esté a salvo de cualquier clase de totalitarismo y de ideologías, y para ello pone como valor absoluto una personalidad libre autorresponsable, que garantice los valores de la fe en la razón, la libertad y la fraternidad de todos los hombres.

En el debate surgió la cuestión de si la sola libertad, entendida de manera individualista, es suficiente para un orden de libertad y democracia. ¿Puede una concepción del individuo como valor absoluto de la sociedad, que decide por sí mismo también sobre los valores sociales, garantizar la dignidad del hombre en la comunidad?

El racionalismo crítico lleva a Popper a no admitir ninguna teoría que pretenda poseer la verdad única acerca de los problemas prácticos y que no sea verificable empíricamente; de ahí que reduzca la metafísica a una simple especulación carente de validez científica. Sin embargo, como se pone de relieve en las aportaciones de los participantes en la discusión, Popper contradice esta postura en diversas ocasiones. Asumiendo elementos de la filosofía de sus "enemigos", hace suyas preguntas sobre la esencia y el fundamento, aunque rechaza como un peligro cualquier política normativizada desde una perspectiva ética. Para sustituir ese orden tradicional propone en racionalismo pragmático y el

BIBLIOGRAFÍA

funcionalismo al servicio de una política liberal de intereses.

Esta cuestión da pie al estudio de las principales nociones tratadas a lo largo de las intervenciones, como es el tema de las ideologías, en relación con la situación política y moral de la sociedad moderna. Popper está presuponiendo un contexto en el que los valores democráticos están insertos en la naturaleza racional del hombre; una racionalidad ideal que eliminaría de raíz los problemas sociales y políticos de participación, de asociación y de búsqueda del bien común.

Pero ¿cuál es el bien común en la sociedad abierta? Popper no lo dice. Sólo indica las reglas y normas de actuación para todos los individuos, pero son tan abiertas -la libre discusión racional que influya en la política, y la protección de la libertad y de los débiles mediante las instituciones-, que posibilitan casi cualquier actuación. Será el mismo

individuo quien decide libremente a qué valores otorgará supremacía para su vida, teniendo cuidado para no provocar con sus decisiones éticas reacciones contrarias en su entorno. Esto conduce a debatir la cuestión de si es posible salvar la sociedad del caos de valores provocado por esta concepción de la libertad.

Una de las propuestas aportadas apuntó a la importancia del asociacionismo eclesiástico para rehabilitar el derecho natural que Popper había rechazado, y en general la necesidad de las asociaciones intermedias.

Se trata, en definitiva, de aportar una visión más completa del pensamiento de Popper sobre la sociedad, de sus sacar a la luz los aspectos quizá menos conocidos de su teoría, a veces centrada únicamente en su filosofía de la ciencia.

Mercedes Rubio García