

Beiträge zur Philosophie aus Spanien, ed. Volker Rühle, trad. R. Zimmerling y V. Rühle, Alber, Freiburg/München, 1992, 256 páginas.

Este libro ofrece a los lectores alemanes una serie de escritos realizados por filósofos españoles acerca de temas que se encuentran en primer plano de la discusión intelectual en el pensamiento contemporáneo. V. Rühle se ha encargado de la edición y ha supervisado la traducción de este volumen. Mariano Álvarez Gómez, Gustavo Bueno, Félix Duque, Emilio Lledó, Felipe Martínez Marzoa, Javier Muguerza, Juan Manuel Navarro Cordón, Andrés Ortiz Osés y José M.^a Ripalda son los autores de estas *Contribuciones a la filosofía desde España*, las cuales vienen a ser un exponente del pensamiento filosófico español sobre temas ciertamente diversos, si bien todos ellos abordan problemas fundamentales de la filosofía. Es de destacar la importancia de la labor que ha llevado a cabo Rühle con la iniciativa de esta publicación, la cual, sin duda, permitirá que se conozca mejor en el contexto intelectual europeo la filosofía que se hace actualmente en España.

J. M. Ripalda (*Filosofía española: una filosofía sin pasado*) y A. Ortiz Osés (*El sentido en y de la filosofía española*) dedican sus respectivos trabajos al desarrollo filosófico actual de nuestro país y sus relaciones con la tradición europea.

El texto de O. Osés está orientado a hacer valer la posibilidad de que la filosofía española tenga una aportación singular a la filosofía desde las peculiaridades de nuestra propia cultura. A este respecto, se nos recuerda la interpretación orteguiana sobre la dual localización del origen de la cultura europea —Creta y Atenas— para insertar la filosofía española en un contexto propiamente mediterráneo, de ascendencia cretense, con características diferenciadoras respecto del estilo «racionalista» que entronca con Atenas. Es claro que esta contextualización tiene que ver con la cuestión de si la filosofía española es o no diferente de las restantes filosofías y, sobre todo, si ha de ser considerada como equiparable a ellas. Más concretamente, se ha afirmado con frecuencia que la filosofía española se encuentra a cierta distancia de las filosofías que pertenecen a otros ámbitos culturales, en cuanto que no ha alcanzado las cotas de reflexión que caracterizan a lo que se entiende por filosofía continental. Y en este mismo sentido, piensa Osés que la filosofía española muestra, en relación con la filosofía centroeuropea de la conciencia, un «realismo naif» (213) que aún no ha llegado a ser consciente de sí mismo. Es así que el tratamiento del concepto de ser experimenta en los filósofos españoles una «mediterraneización» (216), frente a la exposición clásica del ser como logos y discurso sobre la realidad. Aspectos muy significativos, e incluso definitorios, del estilo del filosofar español son los elementos barrocos y el vitalismo antiilustrado de nuestra cultura, que interesan a la hora de entender el contenido de la citada mediterraneización.

A la luz de las anteriores acotaciones, este trabajo aborda la interpretación del sentido en y de la filosofía española desde tres ejemplos: la filosofía de la relación de Amor Ruibal, la filosofía del límite de E. Trías y la visión del ser como implicación del propio Ortiz Osés, ejemplos que guardan entre sí la afinidad de un estilo de pensamiento relacional, que busca la conexión entre elementos dispares y la eliminación de dicotomías rígidas.

Para Ortiz Osés, la relación de implicación se orienta a la reinterpretación de ser desde un punto de vista axiológico en sentido amplio, en el que esté comprendida la dimensión ontológica como un elemento más de lo real. La adopción de esta perspectiva se justifica tanto desde la fundamental co-relatividad del mundo, entendido como «*liaison* en su ser y en su sentido» (228), como desde la exigencia de desarrollar un estilo de pensar, o un comportamiento intelectual que no pretenda ser explicativo. Pues el objetivo de la implicación es borrar los límites que establece la explicación en cuanto pensamiento diferenciador y analítico. De este modo se opone la explicación a la implicación y se hace depender de las virtualidades de ésta la pregunta por el sentido, «no explicable como fundamento», sino «expresable como relación» (230).

Dentro de este planteamiento, en el que están presentes algunas notas de la dicotomía «comprender/explicar», ocupa un lugar destacado la pregunta por el ser. De ahí la atención que reciben las concepciones de Trías y Ruibal. De ambos se destaca el tratamiento del ser como unión, entrelazamiento y bisagra de esferas filosóficamente diferenciadas (subjetividad-objetividad, logos-esencia, etc.), así como el énfasis en expresar la correlatividad y la complicación de los opuestos. En última instancia y de cara a la sólida filosofía occidental, Ortiz Osés apuesta por una filosofía que sea capaz de fluidificar el pensar y lo pensado y en la que predomine el esfuerzo por interpretar el ser a través del Dasein y la verdad a través del sentido (230). Asimismo, la presencia del pensamiento español en el conjunto de la filosofía europea debería poner en juego sus elementos más diferenciadores y su connatural vitalismo, como elemento «dramático», es decir, «tragicómico» e incluso «minotáurico» (231).

Ripalda (*Filosofía española: Una filosofía sin pasado*), por su parte, se ocupa de brindar al lector alemán algunos puntos de orientación para delimitar el origen del pensamiento filosófico español contemporáneo, a partir de su entorno socio-político más próximo. Es ocioso mencionar que los rasgos del destino común de la filosofía en España se ven seriamente afectados por la profunda ruptura que representó para la vida intelectual el hecho dramático de la guerra civil. A esto se unieron las considerables dificultades que por diversos motivos experimentó la tarea de recuperar los valores culturales de talentos emigrados o definitivamente perdidos. A esto se refiere expresivamente el autor: «La intelectualidad filosófica española quedó diezmada por la guerra civil, porque quienes no se pudieron integrar, es decir prácticamente todos, emigraron y perdieron el contacto con el país, se quedaron en el vacío y también el país, vacío de ellos ya en la guerra, perdió a su vez el contacto con ellos» (237/8).

A partir de este punto de referencia, tradición y transición democrática, continuidad y discontinuidad, son las señas de identidad de la filosofía en España, cuyos antecedentes sitúa Ripalda en los comienzos del franquismo. La empresa no es fácil, dado que se trata de analizar un período crítico de la cultura española que incluye a sus propios protagonistas. No obstante, el texto salva con acierto la dificultad, puesto que no pretende exponer los múltiples vericuetos por los que ha transcurrido nuestra historia reciente lo cual hubiera sido, por lo demás, bastante tedioso. En lugar de esto, con un criterio más sobrio Ripalda se acerca ya a los años sesenta y opta por hacer una semblanza de las principales orientaciones filosóficas que se evidencian en los Departamentos universi-

tarios de filosofía, concretamente de la UNED, incluyendo su propia trayectoria personal. «Fue aproximadamente a comienzos de los sesenta cuando en la filosofía española empezaron a producirse fenómenos de los que partimos nosotros y no de más allá, al menos nos es difícil establecer líneas más prolongadas, sin recurrir a la erudición histórica» (238).

Así pues, no estamos ante un estudio detallado o ante una panorámica general de la filosofía actual en nuestro país, apoyada en una gran dosis de información historiográfica. Lo que encontramos en este artículo son, más bien, algunas de las líneas de pensamiento más significativas para establecer la configuración contemporánea de la actividad filosófica en nuestras Universidades.

La filosofía analítica, la fenomenología —en este caso, con referencia a la Facultad de Filosofía de la Complutense—, la investigación que entronca con el idealismo alemán, son las tradiciones filosóficas que se mencionan explícitamente, y en las que Ripalda encuentra discontinuidades notables. Lugar especial tiene también el marxismo—o más exactamente, el autor destaca el intento de reconstruir un marxismo originario y de recuperar a Marx más marxiano que marxista—, que se abre paso paulatinamente a lo largo de los años cincuenta, vinculado a diferentes intentos de recuperar o reivindicar a los «perdedores» de la contienda española, con todas las matizaciones que sería preciso establecer en cada caso. Esta diversidad de corrientes hace afirmar a Ripalda, con cierto pesimismo, que «no disponemos de ninguna tradición en la que guarecernos y que todas las tradiciones en las que nos movemos, los elementos que tomamos del pasado, constituyen bloques erráticos sin efectiva repercusión social» (247).

Con todo, lo decisivo para Ripalda al hablar de filosofía es que, una vez más, el problema teórico fundamental no es con qué tradición empalmar, sino qué es tradición (cfr. 250) y esto, a su vez, es expresado desde una perspectiva autobiográfica. La duda, sin embargo, prevalece con respecto al asentamiento y al arraigo definitivo de las distintas orientaciones, a la hora de considerarlas como auténticas tradiciones filosóficas. Por ello, Ripalda cree que quizá estemos en una época propicia para explorar nuevas formas de hacer y pensar la filosofía. «Es seguramente el momento de enlazar con “otra” tradición, de tratar de otro modo los textos que nos vienen del pasado, no en busca de armaduras e identidades, sino más bien de lo contrario: de posibilidades de disolución, de liberación, de recuperar una agilidad que nos hace falta frente a un sistema demasiado potente» (249/250).

Contrario a cualquier forma de burocratización de la filosofía, ya sea la que pueda derivarse de la profesionalización de la misma o de su excesiva especialización, y ésta tanto si se debe a una pretensión de identificar el desarrollo del pensamiento filosófico con la especialización de las ciencias positivas o si proviene de las exigencias de la organización de la vida académica, G. Bueno (*Filosofía hoy. Respuesta a las preguntas de Volker Rühle*) entiende que la tarea de la filosofía en las democracias avanzadas ha de ser la crítica y el cuestionamiento de la validez de las ideas que adquieren en cada momento un papel social relevante. Desde este punto de vista, la pregunta por la autodeterminación de la filosofía en la situación actual viene planteada desde la

influencia de la filosofía académica sobre los contenidos filosóficos e ideológicos de una mentalidad social.

En realidad, es esta una cuestión que en su sentido fundamental también está presente en otros artículos de este volumen, si bien cabe señalar que Bueno la plantea desde unas coordenadas muy específicas. El desarrollo de su reflexión toma en cuenta una idea presupuesta de la filosofía como conocimiento que no reconoce fuentes autónomas propias, sino que reflexiona sobre otros conocimientos, un conocimiento, en fin, de segundo orden. Así, la filosofía se presenta como una reconstrucción sistemática (72) que, a partir de conexiones abstractas de ideas, despliega una reflexión sobre «conocimientos dados» que han alcanzado un cierto grado de «desarrollo conflictivo» (73). Esta interpretación cumple la doble función de poder ser puesta en relación con la tradicional vocación filosófica del «amor a la sabiduría» enfocado aquí en su sentido objetivo y no en el psicológico-subjetivo y, por otro lado, de servir de punto de partida para explorar la situación del presente filosófico y sus eventuales desviaciones.

Para Bueno no sólo ha llegado a su fin la gran tradición filosófica, sino también el estilo de pensamiento vinculado a la pretensión de elaborar una filosofía como ciencia. Esta tesis, tan extendida por lo demás en el pensamiento actual, se encuentra caracterizada aquí por la delimitación entre el pasado y el presente de la filosofía mediante unos criterios epistemológicos, lingüísticos y políticos que configuran un «presente macrohistórico» (58) en el que se desenvuelve la filosofía de nuestra época. A través del análisis de este presente macrohistórico se pone de manifiesto que la pérdida de la gran tradición filosófica no sólo ha supuesto el abandono de la idea de la filosofía como ciencia universal —y pon ende el de la idea de una filosofía universal—, sino también la disociación epistemológica entre filosofía y ciencia, lo cual permite a Bueno excluir con cierto énfasis a la filosofía del ámbito científico, con arreglo a los supuestos de su teoría del «cierre categorial» (61, 68).

Ello no significa, sin embargo, que la filosofía, como conocimiento de segundo grado, pueda ser concebida al margen del Logos, entendido en sentido amplio, ya que solamente desde las virtualidades de la racionalidad interna de la actividad filosófica cabe legitimar la necesidad de que ésta lleve a cabo ciertas tareas, como la de la crítica de las ideas que ya ha sido mencionada. En este sentido, prodríamos añadir que la vitalidad de la filosofía como construcción racional y como meta-reflexión sobre las diversas formaciones culturales y sociales depende de su capacidad para desarrollar, en el plano metacomunicativo, una conciencia crítica lo suficientemente consistente, así como para dar cuenta de las relaciones no-reflexivas que interactúan en los diversos elementos de la vida social. En definitiva, el espacio público social, así como el espacio público político, debe poder contar con la presencia de formas plurales de filosofía en permanente estado de alerta frente a la tendencia que Bueno denuncia explícitamente con respecto a la filosofía académica de una pérdida de contacto con la realidad.

El texto subraya también la interconexión entre filosofía y sociedad desde el punto de vista del lenguaje (59ss), a partir del momento en que la filosofía dejó de tener un vehículo de expresión único y se transformó paulatinamente en la filosofía de cada una de las lenguas nacionales. Por este motivo el campo del presente macrohistórico que

incide en la filosofía de nuestro tiempo comprende de un modo especial el fenómeno de la diversificación lingüística, el cual determina profundamente, a juicio de este autor, no sólo la forma de la exposición, sino más concretamente, el contenido del pensamiento filosófico que resulta expresado en los diversos lenguajes de nuestra civilización europea.

Es evidente que entre las tareas que pueden asignarse al filósofo hoy se encuentra la de realizar una reflexión crítica sobre los supuestos más cercanos de nuestra contemporaneidad —modernidad y postmodernidad— y sus principales carencias. El trabajo de J. Muguerza, *Proyecto de una nueva guía (ilustrada) de perplejos (Carta a Alicia Axelrod)* se inserta de lleno en esta empresa de meta-reflexión necesaria para llevar a cabo una crítica de algunos aspectos de nuestra cultura y sus posibles equívocos.

Uno de los temas de discusión actual, en el ámbito del pensamiento, es la controversia entre la supuesta continuidad de la herencia de la Ilustración y la emergencia de un pensamiento que deliberadamente se aparta, o se desvía, de la modernidad, si bien no se trata de una controversia en sentido estricto regida por unas pautas establecidas o aceptadas de antemano. Frente a Habermas, o más exactamente frente a la pretensión de seguir manteniendo el proyecto inconcluso de la Ilustración, Muguerza sostiene la validez de la vía iniciada por los postmodernos, no tanto por considerar superfluos los objetivos de una sociedad ilustrada cuanto por desconfiar de la vigencia actual de los ideales que en su día le dieron sentido.

Desde su conocida posición de intelectual comprometido, el autor nos muestra cuán problemático resulta hoy seguir manteniendo el optimismo racionalista que animó los diversos objetivos de la Ilustración, incluso si se le aplica una versión sofisticada y ampliada del «giro lingüístico» para modificar los principios de la racionalidad según el modelo de la nueva razón dialógica. El problema habermasiano de desarrollar las condiciones para llevar a cabo «una crítica racional de las instituciones existentes» tiene también que ver con la capacidad de *disenso* por parte de los individuos, y no sólo con el logro de un *consenso* colectivo racionalmente alcanzado (172). Más aún, entre los problemas subyacentes en las sociedades actuales se encuentra el de la persistencia de sutiles mecanismos de dominación que se multiplican de modo aparentemente inevitable.

El texto señala con acierto que la enojosa «realidad de dominación» no se combate eficazmente mediante la búsqueda de las condiciones para construir una situación ideal de discurso, ni a través de una crítica a las insuficiencias de ésta. Pero tampoco mediante la huida al irracionalismo. Si bien no basta con afirmar que toda crítica del racionalismo en sentido amplio se lleva a cabo siempre desde la razón misma, no es necesario por ello renunciar a ésta. «La razón sigue siendo... nuestro único asidero, pero hoy somos conscientes de su fragilidad y de sus límites» (178). Lo cual significa, entre otras cosas, que podemos y debemos desconfiar de la razón, pero, ante todo, de su optimismo y de su seguridad. Y todo ello precisamente para ensanchar —si no de un modo inmediato al menos en último instancia— las fronteras de la racionalidad introduciendo en ella la tensión, el disenso y el derecho de lo heterogéneo. En una palabra, para sustituir la arrogancia por la perplejidad.

Muguerza ha hecho valer de nuevo en nuestra época que la perplejidad no es tan sólo

un signo de los tiempos que vivimos, sino también, siempre y ante todo, un acicate insustituible para la reflexión filosófica (184). La conjunción de estos dos aspectos viene a suponer que en determinados momentos y circunstancias sólo es posible filosofar desde una situación de perplejidad. Por ello la filosofía sigue siendo «asombro», «aporía» y, a la vez, como en el pasado, «guía de perplejos». Pero no solamente para entenderla como solución y, por tanto, para esperar de ella una salida de la perplejidad, puesto que «si de un padecimiento se trata, la *perplejidad* es un padecimiento que requiere de cura —si la tiene— lenta y parsimoniosa» (176). Quizá hoy no sea posible ser «moderno» sin una buena dosis de perplejidad y los postmodernos representen una de las alternativas posibles.

Sin embargo, la búsqueda de alternativas no pretende, en lo fundamental, consolidar un pensamiento declaradamente irracionalista, sino, más bien, desarrollar un «pensamiento lateral», según la expresión de Bono, con respecto a las diversas tradiciones filosóficas establecidas. Este trabajo nos habla con estilo propio de uno de los modelos posibles de asumir intelectualmente nuestro presente: situarnos conscientemente, filosóficamente y comprometidamente en la perplejidad. Pues «allí donde la urgencia de la acción no nos apremia (la filosofía), nos podría invitar a demorarnos en la perplejidad y profundizar en ella» (184).

El trabajo de E. Lledó (*Sobre el origen de la autoconciencia*) se refiere a un paradigma filosófico de la modernidad, el cual es analizado desde uno de sus momentos originales, bajo el tema del recuerdo (Erinnerung). Evidentemente, el punto de referencia es Platón y su concepción dialógica de la conciencia. El pasaje elegido es *Fedro 275a*, en la traducción de Schleiermacher, quien inició una interpretación de Platón inspirada en la posición que Kant y Fichte ocupan en la filosofía moderna, es decir, «la vuelta a la conciencia» (cfr. M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe, 19, 312s).

Lledó plantea el acceso a la estructura del hombre interior desde los conceptos de recuerdo/olvido y de lenguaje/escritura, los cuales convergen en el tema central de la memoria y su papel en la constitución de la intimidad. Como se sabe, Platón contrapone la escritura a la memoria interior que surge de la estructura de la *psyché* y el aprendizaje extrínseco mediante la transmisión de lo escrito al saber del alma sobre sí misma. Al hilo de esta contraposición entre lo interno y lo externo, se plantea la distinción entre la memoria auténtica y la inauténtica y, lo que es más importante, se prepara la posibilitación del acto del recuerdo.

El autor subraya que la exterioridad de la letra en el mito platónico —*Fedro 274c-277a*— confiere a la escritura el valor de los caracteres ajenos, esto es, de «signos», cuyo poder evocador no alcanza, sin embargo, a expresar de por sí la realidad misma. La escritura forma parte de las impresiones externas, que no dependen del alma, por eso su eficacia es ajena y divergente de la memoria verdadera. Siendo esto así, los signos adolecen de una «soledad ontológica» (131) y desde su aislamiento reclaman ser descifrados por el lector, quien ejerce la función de dador de sentido. Por ello la escritura tan sólo proporciona una confianza basada en la seguridad de lo escrito, la cual, siendo una forma de memoria —la transmisibilidad comunicativa— produce el olvido, el abandono del alma y de su saber «desde dentro», que es la memoria interna.

Heidegger, al comentar este texto (o. c., 340ss) hace notar que sólo la memoria interior es el regreso, la re-petición y la re-apropiación de las cosas mismas, mientras que lo dicho y lo escrito, no nos proporciona nada (o. c., 342s). Lledó, por su parte, se sirve de la conexión entre la letra de la escritura y el olvido para reconducir el problema hacia la estructura de la memoria interior.

El olvido tiene su raíz en el abandono de la memoria interior; ésta constituye su propia sustancialidad (121) «desde dentro», la cual se refleja en la conciencia. Este proceso parte de la *psyché*, a diferencia de la experiencia exterior, que no depende de ella. De hecho, la *psyché* es la sede de la constitución dialógica de la conciencia y principio de reflexividad. Por eso el pensar, sin el cual la reflexividad no es posible, es autónomo con respecto a las variadas formas de experiencia. El pensar es el lenguaje que el alma hace discurrir a través de sí misma, lenguaje completamente diverso de la lengua cifrada en signos. Pero además, el pensar es la defensa que el alma tiene contra el olvido, porque con él se configura la forma de presencialización que es inherente al recuerdo.

De este modo, la reflexividad del pensar coadyuva a construir un dique contra el fluir de una conciencia que se desmorona a cada instante, dando consistencia a los fragmentos del recuerdo, que se solidifican como memoria.

Ahora bien, cuando la memoria se convierte en objeto del pensar, se ha traspasado el umbral del recuerdo, el cual, en principio, no surge necesariamente de nosotros mismos (117). Y más allá de la coherencia de un mundo interior, en parte hecho de recuerdos, es decir, de contenidos de experiencias, la memoria como objeto del pensar nos hace presente el sujeto, que es conciencia de sí y memoria de sí mismo. Lledó vincula, pues, el tema platónico de la autonomía de la memoria interior al surgimiento de la noción de autoconciencia, mediante una exposición clara de los diversos momentos del «diálogo del alma consigo misma» en los que se despliega, por así decirlo, la estructura interna de la subjetividad.

F. Martínez Marzoa plantea la cuestión acerca de *Qué tiene que hacer aún la filosofía* desde la indagación de un acontecimiento determinado y concreto que apunta al fenómeno originario del tiempo y de la historia. Interesan aquí no tanto los modos de la conceptualización misma, sino su origen, es decir, un tiempo que no se aviene a las condiciones de la representación y una historia que no se define por los acontecimientos que tienen lugar *en* ella o pueden ser contemplados *desde* ella. Esto conlleva la exigencia de explicar el momento del comienzo, o dicho de otro modo, de hacer valer la pregunta por la génesis a partir de la cual puede cobrar sentido el recurrente problema filosófico de la validez y la legitimidad del discurso.

Este modo de plantear la cuestión del sentido de la filosofía hoy, no sólo guarda conexión con temas que ha planteado el pensamiento de Heidegger, sino también con una serie de problemas que se derivan de una etapa filosófica anterior. M. Marzoa recorre el itinerario interno del idealismo alemán, desde Hölderlin a Hegel, y encuentra el punto de inflexión del mismo en la presencia de lo griego como concreción primera del intento de concebir el sentido de la filosofía como «Ereignis». La distancia que media entre la necesidad de la vuelta a Grecia y la exigencia de afirmar la perdurabilidad de «tiempo» filosófico no se mide por el alejamiento entre dos puntos recíprocamente externos, ni se

registra en un espacio europeo en parte común y en parte diferente. Antes bien, se trata de una aproximación que unifica los dos puntos, como momentos diversos de un único acontecer que los hace posibles. Para ello se nos brinda una lectura de Hölderlin desde Heidegger y de ambos a través de los planteamientos más sustantivos que arrancan de Kant.

M. Marzoa nos recuerda que «Hölderlin se encuentra de iure y de facto en el camino que conduce al sistema del Hegel maduro» (154). Cabe añadir que, por lo demás, esto sólo se explica a partir de la intensa presencia de Hölderlin en el desarrollo de la primera metafísica de Hegel, cuyas raíces se encuentran en el período de Frankfurt. El escrito de Hölderlin *Über Urtheil und Seyn* (abril, 1795) contiene en su brevedad una lúcida discusión sobre un punto clave sobre el desarrollo del kantismo que Fichte efectuó desde su noción de autoconciencia. Para Hölderlin, lo verdaderamente primero no es la autoconciencia, sino aquello en que tiene su raíz el hecho de la conciencia, la unión del sujeto y del objeto expresada como «ser». «Allí donde sujeto y objeto están verdaderamente unidos... de forma que no se puede practicar división alguna sin herir la esencia de aquello que deba ser separado, allí y solo allí se puede hablar de una ser en sentido propio...». Pero este ser no se debe confundir con la idealidad.

Poco más tarde (1797), Hegel escribirá *Glauben und Seyn*, donde se pregunta cómo el ser, siendo superior a la conciencia, puede estar, sin embargo, representado en ella. Para Hegel, el problema más apremiante «es esta independencia, el carácter absoluto del ser, con el que uno se topa». Y un esbozo de solución: el ser está por encima del «saber» de la conciencia; tal como llega a ésta sólo se puede estar presente en un «creer». La cuestión de la validez y la legitimidad del discurso se vincula en Hölderlin y en Hegel por esta época al problema de la reflexión. Pero si para Hölderlin «“ser” expresa la unión (Verbindung) del sujeto y del objeto», para Hegel «unificación (Vereinigung) y ser son sinónimos». Esto es, con arreglo a las posibilidades de la discursividad el lugar del ser no es la unión, sino la unificación que elimina una antinomia. «Creer —afirma Hegel— es la manera en que lo unificado, por lo cual se unifica la antinomia, está presente en nuestra representación. La unificación es la actividad...» (1.c.). Por consiguiente, lo unificado puede ser conocido como tal, puede también pensarse la antinomia que es previa a la unificación, pero ésta sólo puede ser creída. Ya en esta temprana época de Hegel interpreta restrictivamente el pensamiento del puro ser, y más tarde, como señala M. Marzoa, Hegel constatará la imposibilidad del discurso filosófico a partir de la pura *athesis* o del puro ser (150) y efectuará el necesario viraje hacia la reflexión (151ss).

De ahí que en el sistema de madurez el significado de «ser» experimente una fuerte modificación (153/154) con respecto a los textos de juventud y el pensamiento de Hegel aparezca ante muchos intérpretes profundamente alejado de la preocupación por el pensar de lo originario.

Para M. Marzoa, la pregunta por las tareas que aún tiene la filosofía cobra sentido si pensamos la actividad filosófica como «acontecimiento» (139, 154). Quizá todo lo que la filosofía tiene que hacer puede concretarse en reducir la distancia que nos separa de lo griego como profenómeno del acontecer filosófico, con el fin de recrear la «historia» que es la filosofía misma. Bajo este aspecto, el recorrido desde Hölderlin y Heidegger

vuelve incesantemente la mirada hacia Grecia como campo de presencia del «origen», donde se anula la diferencia entre la representación del tiempo y el tiempo originario.

El artículo de F. Duque, *El tiempo de fundamento*, nos presenta una interpretación sugerente sobre la relación interna entre el fundamento y lo fundamentado, que persigue desde el comienzo salvar el pretendido hiato entre la permanencia del tiempo y la fugacidad del fundamento.

Tampoco para Duque el tiempo es algo accidental (95), por cuanto los entes están transidos de una temporalidad que les es constitutiva, por más que el fundamento que los hace posibles —cabría decir: siempre que concedamos que tal fundamento es insoslayable— suela ser pensado al margen del tiempo. Pero no se trata evidentemente de añadir, o descubrir, una temporalidad más o menos advenediza, o consustancial, al concepto de fundamento, sino más propiamente de hacer ver la relación entre el fundamento y lo fundamentado, y también entre la condición y lo condicionado, a través de su despliegue y de su simultaneidad.

Las referencias a Hegel y a Nietzsche son un buen ejemplo para ilustrar la necesidad de dicho despliegue, si queremos concebir y expresar el fundamento como ser. Así, la expresión de la *Fenomenología* «Dios es Dios» no es la igualdad $A = A$, ni la subsunción de un concepto bajo sí mismo. Tampoco cabe entenderla como una partición originaria (Ur-Teilung), según la cual el sujeto sería puesto ontológicamente como ser y el predicado como pensar. En la interpretación de Duque, «Dios no es solamente Dios, sino la actividad de ser y permanecer Dios» (97), actividad y despliegue que en este caso son en sí mismos y desde sí mismo fundamentales. O más bien, que resultan serlo: Dios como sujeto es presupuesto necesario de la fundamentación; Dios como predicado es el resultado de una actividad fundamentadora.

Ahora bien, la cuestión principal que plantea «el tiempo del fundamento» viene a ser, a nuestro juicio, que toda actividad fundamentadora se despliega según unas condiciones, sin las cuales no es pensable ni plausible la conexión entre el fundamento y lo fundamentado. Esto supuesto, surge la pregunta por la índole de lo fundamentado, así como por la relación entre el fundamento y las condiciones, e incluso por la posibilidad de un fundamento incondicionado. En cuanto a lo primero, es preciso dirigir la mirada al ámbito de los entes para descubrir en ellos la temporalidad subyacente a toda relación lógica de fundamento a consecuencia. Cada cosa, nos dice Duque, tiene su propio tiempo, que no es sino el despliegue del fundamento en las condiciones (99). A partir de aquí, podemos vislumbrar las posibilidades de traspasar la opacidad del mundo y de encontrar en alguna parte una apertura de sentido. Pero toda apertura de sentido envuelve tanto al hombre como a las cosas en una complicidad de simultaneidad y sucesión aparente. Dicho de otro modo: «no estamos arrojados en la tierra, sino que somos tierra que se proyecta como mundo» y recíprocamente, «la tierra se hace mundo en el hombre» (102). Porque el hombre mismo y su autoidentidad se constituyen en un quiasmo de mismidad y ajenidad, de recogimiento y disolución, que nos hace comprender la temporalización del fundamento.

En cuanto a lo segundo, no es posible seguir pensando el fundamento como algo tomado para sí, sino en la perspectiva de su devenir-otro, para que pueda darse una

compatibilidad de fundamento y condiciones. Esto es lo que se designa como «simultaneidad» (98). Si aceptamos que tiempo y fundamento remiten a lo mismo, en definitiva, a lo que no está condicionado por ninguno de ellos, hemos de llegar más allá de la fundamentación y también más allá del tiempo. «Es la simultaneidad, la compatibilidad de fundamento y condiciones (compatibilidad en controversia y antagonismo) lo que *a la vez* es y posibilita tanto la sucesión como la identidad de lo individual» (110). Con otras palabras, en la simultaneidad el fundamento *es* y a la vez se revela como posibilidad de manifestarse en lo otro de sí, manifestándose, por tanto, como fundamento que se supera a sí mismo.

Por otra parte, si tiempo y fundamento remiten a lo que no está condicionado por ninguno de ellos, a lo incondicionado, se plantea la cuestión de cómo pensar lo incondicionado más allá del Dasein. En este punto, el desarrollo del texto produce una inflexión, un bucle que se cierra sobre sí mismo. La manifestación de este cierre es o bien la contemplación del ser-simultáneo de fundamento y condición, o bien la cancelación de la serie completa de las condiciones, esto es, la mortalidad. La expresión del mismo ha de ser hecha en un lenguaje oblicuo y radical, como es, por ejemplo, el lenguaje poético. Duque se inspira en Jorge Guillén para «mostrar» lo que acaso no pueda ser «dicho». Pensar es poetizar. De la pluma de Jorge Guillén el «tiempo del fundamento» llega a su fin.

Problematizar lo que el hombre es y lo que hace, así como la circunstancia o el mundo en el que vive, es una tarea que a veces resulta acuciante, porque nace de la desazón que proviene del refugio habitual en que nos instalamos. Sin duda, Foucault es uno de esos pensadores que hacer despertar tal urgencia y ponen el acento en el desasosiego que entraña el pensar mismo. «Antes aún de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aún de exhortar o sólo de dar alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción, un acto peligroso» (M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, 1966, 339). El trabajo de J. M. Navarro Cordón *Sobre el proyecto filosófico de Foucault*, se distingue ante todo por llevar a cabo una esmerada meditación filosófica sobre las posibilidades y los límites de interpretar el pensamiento de Foucault dentro de la tradición moderna del proyecto filosófico.

El autor nos invita a preguntarnos por la posibilidad de representar un proyecto sin un sujeto que lo ejecute y en el cual pueda reconocerse a sí mismo y reconocer su obra como una acción posibilitante y productiva (192). La pregunta plantea diversos problemas, no sólo desde sí misma y desde la idea moderna de proyecto, sino especialmente desde el supuesto del propio Foucault antes mencionado, según el cual el pensar es en sí mismo «un acto peligroso». Para clarificar estos problemas, Navarro no se limita a un examen de algunos textos especialmente representativos, sino que se remonta a los comienzos de su planteamiento y sigue el curso de un pensar que continúa elaborándose y constituyéndose a medida que va destruyendo el suelo sobre el cual la filosofía ha desarrollado habitualmente un pensamiento modernizante. Este procedimiento conlleva el ejercicio de una paciencia y un rigor interpretativos que son en sí mismo un ejercicio filosófico, puesto que mediante ellos se logra la explicitación de los supuestos en los que descansa el «nuevo pensar», que Foucault propone en rebelión frente al pensar metodológico y proyectivo y, asimismo, contra el sueño del proyecto antropológico moderno.

Estamos, pues, ante un problema típicamente filosófico que más allá de sus características explícitas nos lleva al problema de la identidad de la filosofía consigo misma. Aparece así en primer plano el carácter peregrino y errante del pensar que no se instala en las seguridades de lo adquirido o en la autoridad de una tradición filosófica y menos aún en la mismidad autocomprensiva de una subjetividad transcendental. La concepción del método filosófico que se abre con Descartes y se prolonga en algunos de sus objetivos hasta Hegel, cierra un itinerario del pensar que no es posible caracterizar de modo homogéneo, pero en el cual se destaca reiteradamente la exigencia de determinar las relaciones entre el pensamiento y la verdad como instancia última de validación. Foucault se encuentra fuera de esta dimensión metodológica del pensar, en el sentido de que su tarea no consiste en una delimitación de la verdad, de su esencia o de algo que tenga que ver con ella. También se encuentra al margen de algunas pretensiones hegelianas, en tanto que sus objetivos no persiguen en modo alguno el desarrollo de un discurso globalizador (200ss). En efecto, cuando «ya no podemos pensar más que en el vacío del hombre desaparecido» (*Les mots et les choses*, 353), lo que se puede pretender consiste tan sólo en un discurso marginal, en perseguir unas pistas que no llevan una dirección segura, pero que no carecen de significación.

Navarro adscribe al «nuevo pensar» de Foucault un carácter antifilosófico, del que justamente proviene su fecundidad para despertar «el trabajo crítico del pensar sobre sí mismo» (209), como reacción contra las instancias teoréticas comúnmente admitidas y contra la jerarquización científica del conocimiento. Su interpretación explora minuciosamente las dificultades para pensar de nuevo la noción de «proyecto», a la luz de un desarrollo del pensamiento como proceso fragmentario y discontinuo, pero a la vez genealógico. Pues precisamente todo este trabajo está transido por un afán de dilucidar la genealogía de la actividad filosófica, cuando la destrucción de los recursos metodológicos del pensar alcanza a sus elementos últimos. Entonces sale a la luz la profunda indignancia inherente al pensamiento mismo y la cara oculta del poder que lo alimenta.

Al hilo de interpretación del pensamiento de Foucault se estructura una meditación sobre las relaciones entre método y filosofía, que Navarro ya ha llevado en anteriores ocasiones. En este caso nos encontramos con una elaboración depurada de los principales escollos con los que tropieza la potencia renovadora del filósofo de cara a ciertos temas y problemas heredados del pasado más reciente. El texto nos conduce, en fin, a representar la actividad filosófica como la realización de una «descentralización» que ha de traer consiguientemente una liberación del pensar respecto de su sujeción transcendental, sin renunciar por ello a interrogar y a pronunciarse sobre los presupuestos y opciones ontológicas que pueden dar sentido al pensamiento mismo.

M. Álvarez Gómez (*El poder de las apariencias*) se ocupa de un problema metafísico de permanente interés, como es el de la dualidad realidad-apariencia. Lo que destaca ante todo en este trabajo es la capacidad de situarnos de lleno ante un aspecto fundamental de nuestra interpretación del mundo, mediante el desarrollo riguroso de un pensamiento filosófico genuino. Para Álvarez Gómez, «todo el poder de la apariencia reside en la realidad correspondiente o en la idea de la misma. Por un parte, la apariencia ha de poseer en sí la fuerza de revestirse de la realidad y ostentar su poder» (48). Por consiguiente, no

se trata aquí tan sólo de una reflexión sobre la presencia de la apariencia en la realidad y sobre las diversas modalidades en que se muestra la apariencia como algo real, sino fundamentalmente de comprender el «poder» de la faz espectral de las cosas por el modo como se integra constitutivamente en lo que tomamos por realidad y nos impele a actuar.

La diversidad de formas de experiencia, progresivamente en aumento con la intervención de las ciencias en la vida humana, no escapa al índice de problematicidad que supone la presencia constante de lo apariencial y la necesidad de contar con ello. El autor señala y legitima minuciosamente que el par de conceptos apariencia/realidad está presente en todos los demás pares de conceptos (28), en cuanto que podemos asignar un índice apariencial a lo que designa lo derivado respecto del modo de ser de lo originario. La doble perspectiva que esto supone es, en primer lugar, inherente a la constitución interna de la realidad; en segundo lugar, se presenta como subsidiaria de nuestro modo de estar en el mundo y captar su contingencia y, finalmente, descansa en una característica insoslayable del pensar a partir del momento en que éste funciona para y desde el hombre.

En efecto, la coimplicación entre ser y apariencia no solamente nos coloca ante el carácter contradictorio de la realidad y de sus modos de aparecer, sino que otorga a la apariencia una consistencia paradójica, en tanto que la fuerza ejecutiva de lo apariencial radica en suscitar la presencia de lo real en su plenitud. Esto es tanto más patente cuando se reflexiona sobre el carácter polivalente del concepto mismo de realidad, el cual, sin embargo, mantiene su vigencia explicativa a través de las contingencias y divergencias de un mundo cuya unidad parece haberse quebrado irreversiblemente. Además, si se trata de dar cuenta del modo como las cosas que integran nuestro mundo adquieren su realidad efectiva, se impone la distinción, o mejor, un desdoblamiento entre lo que las cosas valen para nosotros y lo que sean en sí mismas. El desdoblamiento forma parte de nuestra apertura hacia el mundo, por cuanto lo real no es pura y simplemente, sino que es en la medida en que mantiene su vigencia desde un determinado modo de aparecer —esto es, de ser— hasta el punto de que se nos impone. Alvarez Gómez desarrolla con elegancia de matices las implicaciones de la relación entre aparición y apariencia, la índole apariencial y real de ésta y su carácter antitético frente a la realidad que a la vez afirma y niega.

Por lo demás, y puesto que la realidad no es sólo cosicidad, sino que también comprende todo aquello que es vigente para el pensamiento (38), la discrepancia entre la manifestación y lo que ella manifiesta ha de ser comprendida filosóficamente. Para el autor, «la apariencia tiene su raíz o su condición de posibilidad en el fenómeno», más exactamente «en la fenomenidad del fenómeno» (46). Lo cual en síntesis significa que, por una parte, el fenómeno, ya se entienda en sentido heideggeriano o conforme a la dualidad fenómeno/esencia, siempre está en diferencia consigo mismo, esto es, «está más allá de sí mismo» (44). Por otra parte, lo común al hecho del aparecer y al espejismo que la apariencia conlleva es el carácter apariencial del fenómeno mismo.

El nihilismo del pensamiento tiende a transformar la ambigüedad de las cosas en su ser-aparecer en una desrealización del mundo, la cual es tanto más manifiesta cuando se llega a comprender el sentido del mundo como correlativo al ser del hombre. Bajo este aspecto, hablar del mundo implica objetivarlo desde lo que no es mundo, es decir, desde

la nada (43). Esta es en definitiva una virtualidad del lenguaje de las apariencias, en su pretensión de explicar, pero también de disolver la presunta y limitada consistencia de las cosas.

«La contingencia de todo lo que existe —escribió desde una perspectiva muy distinta Merleau-Ponty— es la condición de una visión metafísica del mundo», puesto que todos los fenómenos se expresan mutuamente y admiten desde aquella un mismo tema fundamental. Mariano Alvarez logra hacer ver las posibilidades de tratar este tema con una profundidad que pone de manifiesto el «poder» del pensamiento en ejercicio, o de la «metafísica en acto», como también ha señalado el filósofo francés.

Entiendo que este amplio recorrido a través de la obra que nos ha ocupado, se justifica plenamente por la densidad de las aportaciones, así como por la diversidad e interés de los temas tratados. Para los que no conocen suficientemente las actividades y problemas de la filosofía española contemporánea, son estas *Contribuciones* un elenco harto indicativo de la calidad de sus autores y del nivel que ha alcanzado el pensamiento filosófico en nuestro país. Se trata de un libro imprescindible para entender cómo se presenta el problema de la filosofía a la luz de la tradición y de la discusión actual en España.

María del Carmen PAREDES MARTÍN

STEMMER, P.: *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Walter de Gruyter, Berlín, 1992, 307 páginas.

La bibliografía sobre Platón ha alcanzado desde hace ya tiempo un considerable nivel de especialización y es ya tan extensa que sólo a duras penas, y tras algunos años de trabajo, puede estar uno en condiciones de hacerse con una adecuada visión global de toda ella. Durante tan larga tradición exegética, por otra parte, se ha ido consolidando toda una serie de interpretaciones comunes a propósito de determinados aspectos de contenido de la obra de Platón y acerca de determinados modos de procedimiento para la interpretación de los textos. Publicar, en estas circunstancias, más allá de la mera divulgación, una nueva lectura de conjunto de los diálogos platónicos no deja de tener algo de osadía. Más aún si de lo que se trata explícitamente es de cuestionar lugares comunes y de ofrecer nuevas claves para la comprensión del clásico de la filosofía por antonomasia. El nivel de las expectativas es elevado, y la recepción no puede dejar de ser cautelosa.

El libro que nos ocupa es una reelaboración para la imprenta del escrito de habilitación de un joven profesor de la Universidad Libre de Berlín, muy vinculado a Tugendhat, llamado Peter Stemmer. La obra presenta una estructura diáfana y una organización interna muy clara. Se trata tan sólo de la postulación, al comienzo, de una serie concreta de decisiones metodológicas; el conjunto del libro no será sino el resultado de la aplicación sucesiva y consecuyente de las mismas. Pero lo que sorprende desde el principio es de qué modo la aplicación de esas decisiones metodológicas —tan razona-