CRITICA DE LIBROS

C. Valverde, *El materialismo Dialéctico. (El pensamiento de Marx y Engels)* (Espasa-Calpe, Madrid 1979) 590 pp.

El libro que aquí comentamos consta de seis capítulos distribuídos de la siguiente manera. Un primer capítulo en el que se narra la biografía de Marx y un segundo, más corto, dedicado a la biografía de Engels. El tercero de los capítulos que lleva como título «El materialismo marxista» traza muy claramente las coordenadas dentro de las cuales va a moverse todo el estudio del profesor Valverde. En los capítulos cuarto y quinto se estudia la materia como categoría nuclear, el movimiento dialéctico como una propiedad de la misma, otras categorías fundamenales del materialismo dialéctico y la evolución de la materia desde el origen mismo del cosmos a la aparición de la sociedad. En el último de los capítulos se estudian las ideas de Marx y Engels sobre el conocimiento.

Como puede desprenderse del esquema del libro anteriormente descrito se trata de un «*Manual*» que intenta exponer la cosmovisión marxista, articulando sistemáticamente el conjunto de las ideas de la tradición «manualizada» (sistematizada). Ahora bien la «manualización» (sistematización) puede hacerse desde distintos puntos de vista: Desde un punto de vista interno y apologético asumiendo plenamente e intentanto justificar las ideas que van siendo sistematizadas; desde un punto de vista externo y condenatorio (antiapologético); y cabe un tercer punto de vista que yo denominaría histórico-crítico según el cual se intenta reconstruir una tradición teniendo en cuenta el contexto histórico en el que la tradición se origina y la historia de las interpretaciones que dicha tradición ha ido teniendo según los diferentes contextos históricos.

Yo clasifico la obra del profesor Valverde dentro del segundo punto de vista anteriormente descrito. Es una obra escrita claramente desde el exterior del marxismo y desde una actitud antiapologética, cosa que no supone ningún juicio de valor peyorativo dado que considero legítimo que cualquier autor, desde su propia ideología, se enfrente «polémicamente» con otras ideologías a las que considera incompatibles con la suya. En este sentido las dos «ideas» (como los dos grandes sistemas máximos) enfrentadas polémicamente serían el «materialismo» y el «espiritualismo». El gran intento del autor de la obra se «demostrar» que el marxismo es un materialismo y que por muchos esfuerzos que se hagan es imposible el diálogo con el «espiritualismo». Utilizando el símil de la «guerra fría» resucitada de nuevo en nuestro momento yo diría que la tesis del autor de la presente obra podría sintetizarse un poco simplistamente pensando en los escarceos de diálogo habidos en años anteriores entre marxistas y cristianos con el siguiente slogan: «del diálogo a la guerra fría».

Mi crítica del libro no va a centrarse en el punto anteriormente descrito, sino en la pretensión de objetividad del punto de vista definido en la exposición que el autor hace de la tradición marxista, en cuanto a sus orígenes se refiere.

El autor intenta sistematizar de forma articulada y coherente el pensamiento de Marx y Engels en torno a la noción de materialismo; con lo cual da a entender que se diferencia de otras articulaciones que se han hecho de dicha tradición a alguna de las cuales hace refeerncia en las pp. 88-90. Hasta aquí no se plantea ningún problema. El problema se plantea, a mi modo de ver, cuando el autor opta por «la interpretación 'ortodoxa' rusa, el llamado marxismo-leninismo» (90) como la más correcta y como el «dogma» desde el que luego va a leer las ideas de los padres fundadores de la tradición: Marx y Engels.

Esta opción plantea una contradicción que invalida las tesis históricas del libro

Universidad Pontificia de Salamanca

dado que por una parte «en este libro no se va a hablar de las ideas de Lenin ni de otros autroes comunistas que han completado y desarrollado puntos concretos del marxismo hasta formar el llamado marxismo-leninismo ortodoxo» (91) y por otra parte es desde el dogma de ese marxismo-leninismo ortodoxo como va articulándose toda la obra que «pretende únicamente introducir al lector en el conocimiento directo y en la valoración objetiva del pensamiento originario de Marx y Engels» (91). Si lo que se pretende es hablar de Marx y Engels e introducir al lector en el conocimiento directo de estos autores y en la valoración objetiva de los mismos lo que hay que hacer es un análisis histórico-crítico de dichos autores y sus ideas intentando explicar cómo se originan en un contexto determinado y no precisamente una lectura de dichos autores a partir de los dictados de la Academia de Ciencias de la URSS. Evidentemente puede hacerse también esto último, pero entonces no se trata de un estudio histórico-crítico sobre los padres fundadores, sino de investigar cómo se constituye un dogma y cómo se aplica a posteriori para reconstruir de acuerdo con el mismo la «historia sagrada» de la tradición.

Para justificar su tesis el autor dedica de la p. 106 a la 165 a demostrar que el «materialismo dialéctico» tiene tanta importancia en Marx como en Engels; o lo que es lo mismo que también en el caso de Marx puede hablarse de un «realismo ontológico» y de una filosofía de la materia tomada en sí misma.

Nadie discute que Marx sea materialista, el verdadero problema histórico estriba en determinar qué tipo de materialismo defiende Marx. Este es un punto muy discutido en la literatura sobre el marxismo, punto que no es posible desarrollar en esta crítica; pero lo que no puede hacerse es resoverle con la simplicidad con que lo hace el autor. Como ejemplo pueden servir las páginas 157-58. El autor opta por una lectura «mecanicista» del materialismo de Marx, cosa que Marx estuvo criticando toda su vida (como el mismo autor indica en algunas páginas de la obra) y da una interpretación asimismo mecanicista de la concepción materialista de la historia al interpretar mecanicamente la relación estructura económica - estructuras psicológicas, políticas, religiosas, etc. «La Historia es mucho más compleja, más densa y abundosa y más humana que todo eso, y si se pretende simplificarla y encajarla en moldes rígidos se la deforma hasta falsearla. La historia es una aventura infinita de la libertad y de la persona humana que es muy compleja. Eso para no hablar de que la persona humana es también espíritu con toda la apertura y espontaneidad creadora propia del espíritu». Estas palabras que el autor escribe como crítica del marxismo en la página 158 yo las aplicaría al estudio que el mismo autor hace de la historia de la tradición marxista que es mucho más compleja de como en este estudio se muestra.

Dicho lo anterior son muchos los puntos que tendría que ir analizando pormenorizadamente para que se viera claramente que el autor no entra en un análisis histórico-crítico de las ideas que «articula manualísticamente», sino simplemente se limita a «recopilar citas», que confirman su punto de vista. Un manual apologético como el de la Academia de Ciencias de la URSS hace lo mismo, «recopilar citas», con la única diferencia que en un caso las citas sirven a una determinada causa y en el otro a otra muy distinta.

Pasando a considerar algunos puntos concretos voy a tocar en primer lugar la interpretación que hace el autor de la dialéctica de Hegel. Aunque en la nota 40 de la página 200 anota el autor que las expresiones de tesis, antítesis y síntesis no son originales de Hegel quien las utiliza raras veces; sin embargo ese es el «esquema» conforme al cual va a leer toda la filosofía dialéctica hegeliana. Que eso es así se ve muy claro en las distintas ejemplificaciones que de dicha dialéctica expone en la nota 50 de la página 203. Deteniéndonos brevemente en la primera de las ejemplificaciones referida a la dialéctica de las edades del hombre puede leerse lo siguiente:

TESIS: Concebir un ideal elevado, pero utópico: adolescencia.

ANTITESIS: Juzgar la edad inferior a lo que es: juventud.

SINTESIS: Concebir un ideal elevado, pero conforme a la realidad, y constatar que ésta la verifica sustancialmente: edad madura.

Con dicho «esquema» el autor se refiere al párrafo 396 de la *Enciclopedia* de Hegel en el que este filósofo habla de las «variaciones naturales» del individuo en su proceso de desarrollo como tal. Pero la gran diferencia entre el «esquema interpretador»

Universidad Pontificia de Salamanca

del profesor Valverde y el de Hegel en el párrafo citado de la *Enciclopedia* es que mientras el profesor Valverde distingue «tres momentos que se corresponde con las expresiones de tesis, antítesis y síntesis, Hegel distingue cuatro ejemplificaciones como las edades de la vida (niño, joven, hombre, viejo. Esta simplificación de la dialéctica hegeliana ya había sido criticada por Marx en *La Ideología Alemana* a propósito de Max Stirner. «Hegel construye directamente las cuatro edades de la vida del hombre, porque en el mundo real la negación se establece, según él, de dos modos, a saber: como luna y como cometa (cfr. la filosofía de la naturaleza de Hegel), razón por la cual la cuadruplicidad desplaza aquí la trinidad». (MARX-ENGELS: La Ideología Alemana, Grijalbo, 142).

Esa simplificación de la dialéctica hegeliana que estoy criticando no es intrascendente sino que se trata de alguna manera de la «clave» que permite al prof. Valverde articular toda la tradición marxista en torno al «materialismo dialéctico» entendido según el esquema simplista y mecánico de la tesis primera la Idea, el marxismo coloca la ateria. El apartado 4.1 del capítulo IV comienza «bíblicamente» o «fausticamente» así: «*En el principio era la Materia*. Esta es la tesis originaria y el punto de partida de todo el *Materialismo dialéctico*» (179).

Yo no pongo en cuestión que esa sea la tesis básica del «materialismo soviético ortodoxo» como queda patente en el texto de la página 179 tomado de los *Fundamentos de la filosofía marxista* de la Academia de Ciencias de la URSS; sino que esa sea la tesis básica del «materialismo» de Marx y Engels. En mi opinión hoy está muy claro, de acuerdo con las investigaciones más solventes, que Engels (a quien se le considera en general como el «fundador del materialismo dialéctico) no defiende una tesis metafsica (realismo ontológico) sobre la materia, considerando a ésta como «eterna» y el punto de partida «absoluto» de la realidad. No solamente no es esa la tesis de Engels; sino que además es la tesis que critica de Düring a quien considera metafísico y al que él opone sus tesis «científicas» de las que tiene clara conciencia de que son «relativas», ligadas a un momento histórico y que por lo mismo serán superadas ya que una de las caracteristicas del pensamiento científico es la de ser abierto y progresar, frente al pensamiento metafísico que se presenta como «permanente». «Notemos de paso —escribe Engels en el capítulo VI del *Anti-Düring*— que, si en la ciencia actual de la naturaleza la nebulosa de Kant se designa con el nombre de nebulosa primitiva, esta última palabra no debe tomarse sino en un sentido relativo, porque si de una parte es nebulosa primitiva en cuanto es origen de los cuerpos celestes actuales, de otra, es como la forma de materia más antigua a que nos es posible al presente remontarnos; lo cual no excluye en absoluto, sino todo lo contrario, supone que la materia ha atravesado por una serie infinita de formas diferentes antes de la nebulosa primitiva. Y en esto ve el señor Düring su superioridad. Mientras que nos vemos obligados con la ciencia a detenernos provisionalmente en la nebulosa «primitiva» igualmente provisional, su ciencia de la ciencia le permite subir mucho más alto».

Engels, de acuerdo con los planteamientos científicos de su momento se atiene a los «límites de la ciencia» y de acuerdo con los mismos intenta explicar la realidad apoyándose en las «teorías» entonces vigentes. El problema que trata Engels en el *Anti-Düring* lo mismo que en la *Dialéctica de la naturaleza* no es un problema «metafísico», sino «científico». El no analiza la realidad tal como es «en-sí», sino tal como las teorías científicas de su momento «dicen» que es. «Prosiguiendo nuestra marcha, —escribe Engels al comienzo del capítulo VI del *Anti-Düring* anteriormente citado— llegamos a las teorías sobre la manera cómo se ha constituído el universo actual».

Esta distinción entre lo que es la «naturaleza en sí» y el modo como las ciencias «representan» la naturaleza es clave para la interpretació de las teorías de Marx y Engels. Dicha distinción está muy claramente planteada en el párrafo 246 de la *Enciclopedia* de Hegel. El no tener en cuenta esta distinción (muy importante en todo el sgilo XIX) y el adoptar el «dogma» del marxismo soviético como el «esquema» para leer a Marx y Engels es lo que lleva al profesor Valverde a descubrir un «grave obstáculo» en las ideas de Marx y Engels a propósito de la evolución de la naturaleza y de la sociedad. «En el mismo comienzo tropezamos con un grave obstáculo. Según Marx y Engels la materia es eterna. Lo eterno, segun su definición no tiene principio ni fin. Existe desde siempre y para siempre porque es autosuficiente. Si existe desde siempre, siempre ha tenido alguna forma determinada. Sin embargo, si hemos de

Universidad Pontificia de Salamanca

buscar las razones y la esencia del prcoeso de la materia, no nos queda más remedio que «empezar». Para pensar en el Cosmos actual y buscar su más honda realidad, hemos de pensar en su «comienzo», con lo cual ya se está contradiciendo la misma noción de eternidad aplicada a la materia» (340).

El «grave obstáculo» y la contradicción que descubre el profesor Valverde no son imputables a Marx y Engels sino a la interpretación que el autor hace de las ideas de Marx y Engels; y es precisamente dicha contradicción la que invalida el conjunto de la articulación que el autor hace del «materialismo dialéctico» de los padres fundadores: Marx y Engels.

Otros muchos puntos podrían ser aducidor para ejemplificar la crítica qeu hago al libro; por ejemplo a porpósito de las «teorías antropológicas» sobre la familia. Pero esta crítica va excediendo ya los límites espaciales de lo permitido, por lo que se hace necesario ir poniendo punto final.

El defecto fundamental del libro del profesor Valverde es «aplicar» el «dogma» soviético del materialismo dialéctico a la lectura de las ideas de Marx y Engels sobre la «naturaleza. No hay duda de que la «representación» que de acuerdo con el estado de las ciencias en su momento hicieron Marx y Engels de la naturaleza es «materialista»; pero el contenido semántico de dicho término en Marx y Engels no se identifica con la «definición dogmática» que el «materialismo soviético ortodoxo» da del mismo *Indudablemente el lbiro del profesor Valverde es un buen manual antiapologético*, pero no puede ser considerado un buen libro histórico. Los procedimientos para el tratamiento histórico de un tema (sea el que sea) son otros.

Cirilo Flórez Miguel

Alfredo Deaño, *Las concepciones de la lógica*. Edición al cuidado de Javier Muguerza y Carlos Solís (Taurus, Madrid 1980) 397 pp

Esta obra contiene la Memoria de oposiciones a la cátedra de lógica preparada por A. Deaño († 1978) y publicada ahora «sin apenas modificación del texto originario» (p. 6). Se trata de una reflexión acerca de las diferentes concepciones de la filosofía de la lógica. Libro ambicioso e importante en nuestra actual situación cultural. Contiene tres capítulos, donde se expone la naturaleza de la lógica, se tipifican las principales concepciones filosóficas sobre el tema y termina con la opinión del autor.

El primer capítulo (pp. 9-31) toma como punto de partida el hecho obvio y familiar de la existencia de la lógica, hecho positivo y empírico. La lógica es la teoría de la validez formal del razonamiento y sus diferentes partes se pueden presentar ya como un sistema de leyes, ya como un sistema de reglas de inferencia. Es una disciplina formal y universal que se puede considerar como lógica pura (*docens*) y como aplicada (*utens*).

El cap. 2 (32-243) pasa revista a las principales concepciones acerca de la naturaleza de la lógica. Después se proponen como hipótesis unos tipos abstractos de posibles concepciones que hay que contrastar con la historia para apreciar su valor. Se trata de elaborar una tipología, una esquematización o mapa del terreno en que nos movemos.

Concebida la lógica como un sistema de leyes hay dos tipos fundamentales de concepciones que Deaño bautiza con dos neologismos derivados del griego: 1) *Concepciones joristicas*, las que admiten que los principios de la lógica son algo *separado*, algo especial y aparte. Lo lógico sería algo irreductible, de naturaleza peculiar y única. 2) *Concepciones paratácticas*, las que unen los entes lógicos a otros tipos de verdades, mediante algún modo de reducción.

Aplicado ese esquema a la historia de la lógica resultan concepciones *joristicas* el *lekton* de los megárico-estoicos, las segundas intenciones o relaciones de razón de los tomistas, la lógica general formal y pura de Kant, el tercer reino de Frege, las significaciones ideales de Husserl, la lógica como boceto del mundo en el *Tractatus* de Wittgenstein, el empirismo lógico en la versión de Carnap, la lógica como axiomatización de las estructuras operatorias subyacentes en el pensamiento natural de Piaget y el naturalismo de E. Nagel. En cambio, son concepciones *paratácticas* el

Universidad Pontificia de Salamanca

psicologismo de Stuart Mill, la lógica de la investigación empírica de J. Dewey y el gradualismo entre lo analítico y sintético de Quine.

Si, en cambio, consideramos la lógica como sistema de reglas de inferencia, encuentra Deaño estos otros dos tipos fundamentales de concepciones: 1) Las *anancásticas*, en las que las reglas lógicas son absolutamente *necesarias* e incondicionalmente válidas; 2) Las *organicistas* o *lúdicas*, que conciben las reglas como *instrumentos*, o como reglas de un *juego*. La concepción tomista, la de Frege, Rusell, primer Wittgenstein, Piaget, Dewey y Quine pertenecerían al grupo de las *anancásticas*, mientras que las de Carnap, segundo Wittgenstein y Nagel serían concepciones lúdicas.

Deaño quiere ordenar las *joristicas* desde la relación *ser más fuerte que*, considerando más fuerte la que concede mayor autonomía o independencia al mundo de lo lógico. Una concepción transcendentalista o idealista es más fuerte que una nominalista, porque la primera exige dos tipos ontológicos, como lo abstracto y lo concreto, mientras que la segunda se contenta con lo concreto. Las concepciones *paratácticas* se ordenan a base de la relación *menos convincente que* y así una teoría psicologista es menos convincente que una practicista y ésta menos que una teoreticista.

Deaño se encuentra satisfecho con su tipología, que resulta una hipótesis válida para clasificar las concepciones históricamente dadas y esbozadas en el primer apartado del segundo capítulo. Ha terminado el primer estadio de su trabajo que era clasificar las teorías lógicas y ahora pasa al segundo que intenta la *explicación* de las mismas.

Es el tema del cap. 3 (245-345), en el que Deaño quiere exponer su propia teoría de la lógica, tratando de meterla «lo más adentro posible de la filosofía» (p. 250). La contraposición entre concepciones *joristicas* y *paratácticas* pasa ahora a lugar secundario y vuelve a utilizarse la relación *ser más fuerte que*, pero en sentido algo diferente. Una teoría es más fuerte filosóficamente cuanto mayores sean los compromisos filosóficos que contraiga al explicar los principios lógicos.

Deaño llega a la conclusión de que la lógica formal es omniaplicable y está presente en todo ejercicio de la inteligencia, manifestando su carácter reflexivo al ser instrumento de sí misma. Esa situación le confiere un *status* especialísimo que la convierte en una discpilina filosófica comprometida con nociones absolutamente centrales. La lógica es primariamente formal, pero sin mengua de esa propiedad hay que concebir una lógica general, filosófica, transcendentalizada. Hay que distinguir tres planos: 1° El plano técnico, la lógica formal o ciencia de los principios y reglas de validez formal. 2° La lógica que se aplica a la filosofía y a la ciencia, que no es puramente formal, sino una disciplina conceptual, que sirve para analizar conceptos (filosofía analítica). 3° El plano transcendental, que plantea problemas que comprometen a la lógica como un todo. Los tres planos son fases de consideración de la misma lógica formal.

Con el Wittgenstein del *Tractatus* hay que afirmar que la lógica formal es transcendental, porque además de disciplina científica positiva y de instrumento conceptual es una ontología y gnoseología formal, una teoría de la forma en que podemos conocer el mundo. Por eso Deaño afirma que suscribe enteramente, en lo esencial, la concepción del primer Wittgenstein, rigurosa, profunda técnicamente impecable, filosóficamente cumplida, brillante, insuperable (pp. 286-87). La lógica está antes que nada y por encima de todo. Es única porque es transcendental y sus leyes son leyes de la constitución del sujeto transcendental. Aplicando a la teoría de Deaño su propia tipología diríamos que tiene una concepción *joristica* de la lógica, idealista con presupuestos transcendentales, y *anancástica*, porque no hay más que un tronco fundamental de lógica.

Sigue un apéndice programático sobre la investigación en historia de la lógica, desde la posibilidad de aplicar el modelo de Kuhn, ayudándose de lo que han hecho E. Koppelman, M. Crowe y otros con la historia de la matemática, así como también utilizando otros paradigmas al modo de Lakatos y Hanson. Se propone al modo popperiano como una teoría falsable, aunque Deaño piensa que «teorías como la de Kuhn no son aplicables a la lógica» (p. 373), ya que tiene un desarrollo lineal. Termina con una bibliografía selecta distribuida por apartados.

Tal es, a grandes líneas el resumen y el plan de desarrollo de esta obra. En primer

Universidad Pontificia de Salamanca

lugar he de destacar como mérito el método científico que aplica. Primero se describe un hecho transparente, el de la existencia de la lógica; después se formulan hipótesis para la clasificación de concepciones que posteriormente son contrastadas con las teorías históricas para ver su rendimiento. Pero eso le obliga a muchas repeticiones y a volver tres o cuatro veces sobre las mismas clasificaciones.

El mapa elegido condiciona la exposición y aunque se ve satisfecho con su valor, a partir de la p. 270 se ve obligado a abandonar la distinción fundamental entre concepciones *joristicas* y *paratácticas*, en perjuicio de la coherencia, unidad y claridad. Pero la obra es muy rica y contiene multitud de reflexiones interesantes. Supone un gran aliento y entusiasmo. Se trata de un tema difícil y complejo, que exige una gran información técnica y filosófica Tal vez la investigación actual no esté aún madura para una obra tan definitiva y omnicomprensiva como Deaño pretende.

La descripción de la lógica que se hace en el cap. 1 y la noción de lógica de que se parte (p. 296) es insuficiente, porque prescinde del nivel metalógico abstracto que trata de las propiedades globales de los sistemas formales. Por eso Deaño prescinde, generalmente, de la relación con la matemática (p. 27, nota 593), aunque después, con cierta incoherencia, proponga en el apéndice posibles programas de investigación histórica, siguiendo la pauta del progreso matemático. El problema de la forma lógica y su aprehensión, su naturaleza y entidad se tratan muy ligeramente y es tema fundamental que tal vez haya que abordar no por la vía transcendental, sino por la de la abstracción. No se explica ningún método formal para poder reflexionar sobre él. Los métodos de Gentzen permiten una interpretación de las operaciones lógicas y aislar la relación de inferencia como base para profundizar en el objeto de la lógica, como hace por ejemplo Curry. Apenas se alude a la lógica combinatoria y a su análisis de las paradojas. No veo la coherencia entre la afirmación de que la lógica no es la única racionalidad (p. 344) y, sin embargo, se aplica a todo y está presente en todas las etapas de la inteligencia (p. 336).

Deaño se declara *joristico*, pero eso se aplica al primer plano y aún al segundo, pero difícilmente al 3°, porque la fundamentación transcendental de la lógica entra en lo gnoseológico. La lógica como instrumento universal va unida al conocimiento. Deaño pasa de la lógica a la filosofía y esas reflexiones son de naturaleza filosófica y no lógica a secas. Por eso la filosofía de la lógica de Deaño es una fundamentación filosófica, como afirma él mismo en la p. 285. No creo que haya una lógica de la lógica formal, sino una filosofía de la lógica. No hay la menor alusión a las relaciones entre lógica y dialéctica y a las concepciones marxistas, aunque probablemente podrían haberle sido de utilidad.

Sobre la selección bibliográfica que presenta habría mucho que decir tanto en el elenco final como a lo largo de la obra. Cita a Pedro Hispano por la mendosísima edición de Bochenski en vez de la crítica de L. M. De Rijk (1972), desconoce el trabajo de Javier de Lorenzo, *La matemática y el problema de su historia* (Madrid 1977) y en general todo lo español tanto a nivel histórico como doctrinal.

Más importante que las posibles lagunas y deficiencias es la capacidad de sugerencia e incitación que tiene el presente libro.

Vicente Muñoz Delgado

N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Biblioteca Hispánica de Filosofía, 95 (Gredos, Madrid 1979) 375 pp.

Con esta obra podrían suceder teóricamente tres cosas: que suscite nuevas investigaciones y discusiones rigurosas sobre el pensamiento de Ortega, que provoque una nueva «disputa» similar a aquella originada hacia 1958 de infausta memoria o, finalmente, que por una conjuración de silencio de unos y otros pase desapercibida. Sería muy deseable lo primero, pero no es lo más probable; sería lamentable lo último, pero no se puede descartar. Estas breves notas intentan contribuir a que ésto no suceda, aunque sólo fuese porque diría bien poco a favor de nuestro interés por asumir críticamente nuestra herencia intelectual reciente.

En 1960 Julián Marías hacía callar prácticamente a los contradictores de Ortega al ofrecer un amplio tratamiento del período de la formación de su filosofía (los

Universidad Pontificia de Salamanca

otros dos volúmenes previstos hasta ahora no se han escrito) en el que el fervor del discípulo no impedía un amplio conocimiento del tema. Al definir los escritos de Ortega como *icebergs* no sólo acusaba a aquellos críticos de quedarse en la superficie visible, sino que introducía una clave hermenéutica difícilmente contrastable cuya resultado básico era la *originalidad* de Ortega, entendiendo por tal su independencia en sus doctrinas filosóficas claves y su anticipación cronológica sobre otras doctrinas similares.

Una década después del desafortunado libro del P. S. Ramírez, C. Morón Arroyo contestaba radicalmente la interpretación de Marías (*El sistema de Ortega y Gasset*, 1968) en un voluminoso estudio que pasó casi totalmente desapercibido entre nosotros Morón Arroyo tomó en serio las constantes advertencias de Ortega sobre la influencia de la «circunstancia» en su pensamiento, su confesada deuda con la cultura alemana y con una exploración sistemática de algunas fuentes reconstruyó el pensamiento orteguiano en torno a cuatro mosaicos básicos, casi sin relación entre sí, que se definían por la influencia dominante de Cohen-Simmel, Scheler, Spengler y Heidegger, respectivamente. La imagen de Marías quedaba malparada y Ortega era visto fundamentalmente como *sismógrafo* de los movimientos de su época.

La postura de Marías hizo escuela, la de Morón Arroyo no tuvo excesivo eco y tampoco contribuía a ello la rigidez de sus esquemas un tanto apriorísticos. El problema de las fuentes de Ortega se hacía urgente y difícil; sin salir del marco de las obras orteguianas no podía ser tratado de modo suficiente porque Ortega cita poco y con escasa precisión y algunas contribuciones parciales, como la del mexicano F. Salmerón desdeñada arbitrariamente por Marías, eran poca cosa. Lo más que se podía hacer era lanzar hipótesis que, como en el caso del estadounidense P. W. Silver, podían ser sugestivas, pero ni estaban contrastadas ni eran muy verosímiles (Cf. lo que dije en esta misma revista, 5 [1978] 489) y que Orringer rechaza con toda razón como un camino equivocado (pp. 45-6 y su reseña crítica en *Romanic Review* 70 [1979] 407-9). La cuestión en todo caso exigía una muy paciente investigación de fuentes, cuyos resultados previsiblemente serían mucho más modestos que el trabajo que iban a exigir.

Este es pecisamente el camino que ha escogido Orringer. Derechando de entrada tanto la metáfora del témpano como la del sismógrafo, ha intentado ver el pensamiento de Ortega desde el diálogo vivo con sus fuentes, que no es un vulgar «plagio» (p. 13) o superficial «eclecticismo» (28, 47), pero tampoco la «casi milagrosa» libertad frente a todo influjo (18). ¿Método para ello? Naturalmente, es aquí donde se juega la obra.

El autor ha utilizado los datos conocidos de la biografía intelectual de Ortega y ha escrutado cuidadosamente su biblioteca, los libros manejados y anotados por el filósofo madrileño, llegando así a un concepto restringido de «fuente», que serán «aquellos libros y artículos publicados por los contemporáneos de Ortega, recogidos en su biblioteca particular y cuyas frases reaparecen, traducidas y levemente alteradas, en las páginas del filósofo madrileño» (15). De momento, el autor se va a centrar en las fuentes alemanas (sin embargo, hay una excepción a favor de Bergson: 169 ss.) que, sin ser la únicas, son decisivas si hemos de creer a Ortega cuando afirmaba deber a Alemania «las cuatro quintas partes de su haber intelectual». Por supuesto, ello no significa que no haya otras fuentes que las germánicas ni que estén *todas* las fuentes germánicas, pues una investigación de este tipo está siempre abierta y el título exacto del libro, como reconoce el propio Orringer (15-16), debería ser «algunas fuentes germánicas»; es evidente, por ejemplo, que en lo dicho hay de entrada dos importantes limitaciones metodológicas: reducirse a la biblioteca personal de Ortega y centrarse únicamente en filósofos «contemporáneos» suyos, dejando de lado por tanto la filosofía clásica y nombres indudablemente tan decisivos para el filósofo madrileño como Kant, Hegel o Leibniz. Pero el autor es muy consciente de todo ello, insiste en su «provisionalidad» (20, 24) proclamando con rigor: «No reclamo la última palabra en la cuestión de las fuentes e invitamos al lector a volver sobre nuestros pasos, buscando otras influencias que se nos escapan y que figuran en las obras que analizamos» (16; cf. 203).

Quince años de trabajo culminan en las once fuentes que analiza este libro, no las únicas importantes. Aunque el autor quite importancia a su gesto, sería bien ingenuo creer que ésto se hace al azar; de hecho, Orringer ha perseguido las fuentes

Universidad Pontificia de Salamanca

de los problemas más discutidos de Ortega, ha elegido el período decisivo de su pensamiento (1910-1930) e intencionadamente ha prescindido de algunas fuentes concretas mejor conocidas o ya estudiadas, sobre todo por C. Morón Arroyo. Frente al esquema de discontinuidad utilizando por este último, Orringer habla de «un proceso continuo, que pasa por cuatro orientaciones filosóficas sin abandonar ninguna por completo» (21) conformando un singular rompecabezas en el que Ortega desfigura sus fuentes al hacerlas chocar con otras que luego pasan a ser dominantes en otros momentos.

Estas son las fuentes estudiadas. Antes de su contacto con Marburgo, Simmel y el filólogo clásico Immisch. De Maruro, Cohen por supuesto, pero más decisivo es el poco atendido Natorp. Este es el puente con la «fenomenología psicológica», de la que Orringer identifica convincentemente los nombres olvidados de Schapp, Geiger, Jaensch y Pfänder. Con estos tres núcleos, en contraste y limitación recíproca, Orringer explica *Meditaciones del Quijote* y otros escritos coetáneos. Finalmente, hay un cuarto núcleo de escritores independientes, más o menos relacionados con las corrientes anteriores: Friedmann, Lucka y Verweyen; importantísimo éste último porque de él surgen nada menos que conceptos claves para *La rebelión de las masas*, el libro más leído, editado, discutido y quizá también manipulado entre los que salieron de la pluma de Ortega. A lo largo de diez apretados capítulos el autor va exponiendo con rigor cada uno de los temas, con un método homogéneo: identificación de la presunta fuente en la biblioteca de Ortega, huellas de su estudio y manejo, análisis filológico y comparación textual; no podemos ni esbozar los resultados de cada uno de estos largos análisis. Sin embargo, no todas las «fuentes» son utilizadas por Ortega con la misma intensidad ni del mismo modo; la perfección de lo que aquí se desarrolla llega a la sofisticación de distinguir cuatro grados distintos: «influencia concentrada», «influencia difusa», «huella», «estímulo negativo»; la obra se cierra con un catálogo de las fuentes identificadas y sus respectivos grados de influencia en no menos de ¡64! trabajos de Ortega (352-355), lo cual además abre nuevas perspectivas a la investigación pues es fácil suponer lo que pueden engrosarse esos grados.

Orringer no tiene la alocada pretensión, como se le ha reprochado y como ya he dicho, de cerrar un problema que es literalmente interminable. Los «métodos» históricos son sólo éso: caminos hacia una meta, y son válidos en tanto que aportan algo; tan descabellado sería negar al utilizado por Orringer toda posible virtualidad como pensar que es la panacea universal para solucionar todos los problemas. Su mayor eficacia es el establecimiento riguroso de datos, hasta ahora poco seguros; es muy cierto que con la filología sólo y coleccionando datos no se hace historia, pero los que gritan ésto parecen olvidar que sin datos tampoco se puede hacer ciencia histórica. En este sentido las conclusiones de Orringer están ahí, las pruebas a disposición del lector y el modo de discutirlas es aducir otros hechos u otras explicaciones de los hechos establecidos con rigor. Una nueva *Methodenstreit* en la historiografía filosófica y, en concreto, en la orteguiana sería algo puramente anacrónico y estéril. Otra cosa naturalmente es que se discuta la utilización y la misma selección que hace Orringer de sus fuentes, el alcance que le da y las posibles extralimitaciones de esa metodología. Que el prblema no queda cerrado vamos verlo con un ejemplo conflictivo.

El importante problema de la incidencia de la fenomenología en Ortega (y, a través de él, en toda la filosofía española) estaba planteado en términos totalmente insatisfactorios. Si se seguía literalmente lo dicho por Ortega, éste comenzó a estudiar la fenomenología en 1912, pero la fecha resultaba inverosímil por razones que, de elementales, se olvidaban. A los pocos meses de publicarse el primer número del *Jahrbuch* de los fenomenólogos (1913), Ortega sorprendía con una exposición de la nueva doctrina y más sorprendente aún resultaba que al año siguiente, según Marías, Ortega ofrecía una superación total de la nueva y complicada filosofía. Los interrogantes sin respuesta satisfactoria se agolpaban: ¿Quién puso a Ortega en la pista de la nueva dirección? ¿Cuál es la fuente de su exposición de 1913? ¿Cómo se explicaba la «superación» de 1914, dadas las corrientes heterogéneas que existían dentro del propio *Jahrbuch*? ¿Dónde estudió Ortega fenomenología en 1912, ya que es prácticamente imposible que fuese en las obras de Husserl? La dirección en que se debía investigar era clara para cualquier conocedor de la fenomenología: dadas las estrechas relaciones de amistad entre Husserl y Natorp, es presumible que la información de Ortega tuviese su origen en Marburgo. Sobre esta hipótesis, Orringer examina la

Universidad Pontificia de Salamanca

biblioteca de Ortega; éste ha utilizado ampliamente la nueva edición de la *Psicología* de Natorp en la que hay una amplia exposición y crítica de la fenomenología de Husserl; esa refundición es precisamente de 1912. Hay más; J. Marías decía que la base de la crítica a Husserl que se lee entre líneas del escrito de Ortega «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914) es el concepto original de *yo ejecutivo;* Orringer descubre en la crítica de Natorp a Husserl «la inflexión en diversos modos del verbo alemán *vollziehen*» (84-85) y un análisis textual comparativo muestra que incluso se repiten en ambos los mismos ejemplos. ¿Plagio descarado? Eso es lo que concluirá algún lector precipitado suponiendo ocultas intenciones en el libro de Orringer, pero no es ésa la postura del autor; desde Natorp, Ortega pone en el centro la vida individual con una preocupación menos epistemológica y más «ingenua» (83, 87, 88, 89, 94, 95, 98); «ingenuidad» que, lejos de ser una censura, es verdadera originalidad, pero que se explica perfectamente porque la crítica a Husserl está mediatizada por otros expositores y críticos; este «chocar» una doctrina con otra, como gustaba de decir Ortega, le permite atisbar una idea nueva y original, tal como intuyó Marías. Sin embargo, Orringer documenta a continuación que esa crítica a Husserl inspiraba por Natorp persiste fundamentalmente inmutable hasta las últimas obras, con lo cual esa idea básica de Ortega resulta ser una formulación a partir de ideas del neokantiano Natorp. ¿Por qué no se vió ésto? Sencillamente porque al hablar de Marburgo los estudiosos de Ortega se han fijado casi exclusivamente en Cohen y han olvidado la evolución de Natorp, siendo el mismo Ortega el primer culpable por algunas frases excesivamente desenfadadas del *Prólogo para alemanes* (1934), seguidas al pié de la letra por discípulos fervorosos.

¿Queda cerrada entonces esta cuestión? No lo creo y tampoco parece creerlo el propio Orringer cuando se pregunta: «¿Qué otras recensiones de las *Ideas* en torno a 1914 habrán influído en los escritos de Ortega?» (104). A mi entender, la idea de la fenomenología que tiene Ortega es ya en 1913 una figura compleja de la que Orringer ha diseccionado un componente hasta ahora prácticamente desconocido. Sin embargo, es posible que la aportación de Marburgo en este tema no se reduzca exclusivamente a Natorp; ¿qué sucede en concreto con N. Hartmann, amigo y compañero de estudios de Ortega, que estaba pasando por un proceso de distanciamiento de sus maestros? Es cierto que no hay libros, pero ¿podrá conocerse y examinarse algún día la correspondencia de Ortega? Cuestión más capital aún: ¿Qué leyó de Husserl Ortega por estas fechas? No es conveniente mixtificar las cosas si se quiere evitar el riesgo de hacer de Ortega un mal lector, cuando la presente obra demuestra más bien todo lo contrario.

Naturalmente, este ejemplo muestra que la obra de Orringer puede ser utilizada como obra polémica contra Ortega y los orteguianos. Cabría entender en una lectura apresurada que desacredita notablemente la figura de Ortega, según la imagen que de él se ha hecho. A mi modo de ver, ésto es totalmente falso; la obra es una extraordinaria contribución al trabajo de difusor de la cultura y de la filosofía que desempeñó Ortega, a su incansable veracidad lectora y su acierto en recabar los materiales adecuados para pensar él y pensar los otros. Lo único que puede sentirse afectado es un cierto «mito» de Ortega que algunos han querido construir entendiendo mal su vedadera grandeza; si este libro resulta desmitificador es porque alguien previamente ha creado ese mito y en este sentido toda investigación histórica es inmisericorde con los mitos. El autor ha abierto un nuevo camino para un mejor conocimiento y una más reposada valoración de la obra orteguiana, lejos de fervores entusiastas o de repulsas irracionales.

Las lecturas que presenta Orringer de algunos textos claves de Ortega aportan innegales novedades. Este joven investigador de Connecticut no se ha arredado siquiera ante el desafío de redactar su obra en un correctísimo castellano y, de este modo, su aportación desborda el caso concreto de Ortega y pone en circulación ideas y filósofos prácticamente desconocidos en España. No sé si Orringer ha calculado la tendencia de los españoles a los juicios maximalistas: algunos esperarán que su libro solucione todos los problemas posibles y, al no encontrar semejante cosa, sentenciarán que no aporta nada. Pero hay que ser paciente; obras como la de Orringer exigen esfuerzo en el lector y ciertos aficionados a Ortega están demasiado acostumbrados a un ensayismo ligero que es reaccio a este tipo de esfuerzos. La biblioteca de Ortega y sus lecturas son una mina que abre un panorama inmenso

Universidad Pontificia de Salamanca

del que Orringer sólo extrae algunos resultados parciales; es cierto que éso no es todo, es cierto que ningún filósofo es reductible a sus fuentes, pero no lo es menos que ello aporta datos hasta ahora desconocidos. Si aquellos aficionados de que hablaba pueden desdeñar esta obra, los verdaderos estudiosos comprenderán que esta investigación es fundamental y abre horizontes inéditos, aún cuando queda mucho por hacer en esta dirección y problemas tan apasionantes y debatidos como la relación con Heidegger. Nadie mejor perparado que Orringer para ampliar y continuar su obra.

Antonio Pintor-Ramos

Universidad Pontificia de Salamanca