

J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. XII (Alianza Ed. - Rev. de Occidente, Madrid 1983) 535 pp., 22,5 x 15,5 cms.

El año 1983 se convirtió dentro de la cultura hispánica en el «año Ortega y Gasset»; el centenario del nacimiento del filósofo suscitó innumerables actos de todo tipo hasta oscurecer otras efemérides, incluso algunas tan importantes como el centenario de la muerte de Marx. Cuando se acaban de apagar las luminarias de estas celebraciones resulta prematuro hacer algún balance de sus resultados; queda aún la incógnita de saber si el pensamiento de Ortega se convertirá en una fuerza viva en el pensamiento de las generaciones que no disfrutaron de su magisterio directo o, por el contrario, tales celebraciones significarán archivarlo en la galería de ilustres difuntos a la que se acude como fuente inagotable de brillantes citas convertidas ya en lugares comunes.

En cualquier caso, sigue siendo necesario continuar y profundizar la investigación en torno a Ortega que tiene aún muchos puntos oscuros. Para ello, las actitudes previas de apología incondicional o de vituperio están igualmente contraindicadas; ya nadie duda sensatamente que esta obra significó un cambio profundo en el pensamiento español y en todo el pensamiento de lengua española y, por tanto, esclarecer ese pensamiento es esclarecer nuestra herencia intelectual común. La época de las polémicas apasionadas, para las cuales el pensamiento de Ortega era poco más que un pretexto, ha pasado felizmente y necesita ser substituida por una discusión rigurosa sin ningún tipo de beatería.

Pero el investigador de Ortega choca con la increíble dificultad de que, a pesar de la proliferación de sus libros más conocidos en ediciones de todo tipo, el conjunto de su obra no es de manejo fácil y se ha generado una situación confusa indigna de un pensador de nuestra época de la talla de Ortega.

La única edición con pretensiones de totalidad son las *Obras completas*, edición que se inició ya en vida de Ortega en «su» propia editorial; pero su carácter «completo» sigue siendo hoy un buen deseo y, además, en su realización se fueron superponiendo una mezcla heterogénea de circunstancias y criterios dispares que han convertido el resultado total en algo críticamente inaceptable. Las circunstancias han cambiado, pero los desajustes no se han corregido.

Al frente del primer volumen de esta colección (1946) figuraba un criterio de ordenación perfectamente claro: orden cronológico de publicación en escritos sueltos respetando la estructura de los libros independientes que agrupaban escritos anteriores; se trataba de un criterio perfectamente objetivo y desde el cual resulta fácil solucionar los problemas de detalle que fuesen apareciendo. Pero este criterio recibía una restricción, calificada ahora por P. Garagorri de «peregrina», que dividía los escritos de Ortega en los de «tema filosófico, científico o literario» y «todos los demás»; «todos los demás» eran los escritos políticos cuya publicación por exigencias de la censura quedaba aplazada, aunque en la práctica la torpeza de los censores condujo a unos criterios de distinción bien extraños, es de suponer que guiada fundamentalmente por los títulos.

Esta colección comprendió un primer grupo de seis volúmenes. Ya muerto Ortega, se añadieron otros tres gruesos volúmenes (1961-62) que, rectificando el plan inicialmente previsto, aplazada de nuevo los escritos políticos e introducía, según la advertencia de los editores, la «obra póstuma» del filósofo; pero en la práctica se rescataban textos publicados por Ortega y Gasset recogidos antes, se publicaban los libros que dejó incompletos y se introducía también el texto de algunos cursos en una amalgama que no responde a ningún criterio de ordenación constante y

apreciable. Mucho más tarde (1969) el alojamiento de la censura permitía finalmente publicar los escritos políticos que conformaron otros dos volúmenes en los que se mezclaban escritos editados e inéditos, pero cuyo carácter «completo» resultaba y sigue resultando problemático; con ello se llegó a los once volúmenes que han conformado la colección hasta el volumen que motiva el presente comentario. Esta superposición de criterios y circunstancias contingentes fué confundiendo el claro criterio inicial hasta terminar de hecho en una yuxtaposición de escritos cuya ordenación necesita de estudios previos para su utilización rigurosa. Cada uno de esos once tomos conoció una vida editorial independiente; la mayoría de ellos fueron objeto de distintas reediciones en las que se fueron introduciendo erratas y, sobre todo, se cayó en la costumbre tercermundista de alterar su paginación inicial con lo que el sistema interno de referencias se convirtió en objeto de adivinanzas y el control de los pasajes en tarea de paciencia con una buena dosis de inútil pérdida de tiempo. Aquel remoto primer volumen prometía al final índices de nombres y conceptos, instrumento casi indispensable en una obra tan voluminosa y dispersa como la de Ortega; la primera edición del vol. IX ofreció en efecto un ensayo de índices, quizá técnicamente aún imperfecto, pero que inmediatamente se tornó inservible por la multiplicidad de paginaciones existentes. El vol. XII, recientemente publicado, recupera el índice de nombres ampliado que vale para la reimpresión conjunta de 1983; pero ello mismo suscita algunos interrogantes que luego examinaremos.

Mientras tanto, obras sueltas de Ortega eran objeto de distintas ediciones populares; sobre todo, la colección «El arquero», cuyas tapas amarillas formaron parte del paisaje intelectual de toda una generación, cumplió un destacado papel al servicio de la difusión del pensamiento orteguiano. Pero, al mismo tiempo, fueron apareciendo textos nuevos que iban convirtiendo en «incompletas» las llamadas «obras completas»; en concreto, el año 1979 la propia Revista de Occidente en el sello Alianza Editorial abría una nueva colección que, con el título «Obras de José Ortega y Gasset», sucedía, incluso conservando una tapa de color similar, a la colección «El arquero» y, aparte de editar algún texto nuevo, ofrecía ediciones de obras conocidas que se presentaban como «revisadas, con anejos inéditos».

Cabría esperar que la confusión así generada se encauzase definitivamente en el año del centenario; quizá este fuese el mejor homenaje imaginable al autor. Cuando con ese motivo se anunció una nueva edición de las *Obras completas*, algunos esperábamos que quizá se aprovechara la ocasión para poner orden en todo esto; pero todo se limitó a una reimpresión con todos sus defectos de los once volúmenes ya conocidos, cuya azarosa disposición quedaba así consagrada, y la adición de un nuevo volumen. Ello es aún más lamentable porque esta edición tiene una magnífica presentación editorial y con los medios técnicos actuales no hubiese sido necesario un esfuerzo desproporcionado para conseguir con el mismo material una disposición más razonable, lo cual probablemente hubiese favorecido incluso los intereses comerciales de la casa editora.

Al final, lo que queda es idéntico embrollo, pero con un tomo más en la colección. Sin embargo, tampoco este tomo añade nada realmente nuevo, sino que se limita a coleccionar tres escritos que aparecieron antes como libros sueltos y para los cuales se ha utilizado un pseudocriterio de yuxtaposición total. Tienen en común que se trata de textos inéditos de cursos de Ortega, pero tampoco esto es la primera que se hace pues no otra cosa que el texto de un curso es el conocido escrito *¿Qué es filosofía?* (incluido en el vol. VII) o *Una interpretación de la historia universal* (en el IX). Esto merecía alguna explicación de los editores: ¿Cuántos cursos se conservan de este tipo y cuál es su estado redaccional? ¿Se van a publicar todos o sólo algunos y, en este segundo caso, qué criterio de selección se utilizará? Como nada se dice al respecto, el lector está en su pleno derecho al pensar que se trata de criterios puramente subjetivos de los editores, que, por muy respetables que se quieran, no son válidos críticamente.

La ordenación de estos tres cursos (o cuatro, pues de los dos modos pueden entenderse) no es cronológica ni temática, sino que parece responder al orden de su publicación.

*Unas lecciones de metafísica*, texto publicado por vez primera en 1966 y reeditado varias veces al menos en tres colecciones distintas, procede de un curso dictado por Ortega en su Cátedra de Metafísica de Madrid en el curso 1932-33. Pertenece

a un período crucial en la vida del autor, en él vuelven los temas básicos del pensamiento maduro de Ortega y aparece allí un esfuerzo de sistematización siempre perseguida y nunca satisfactoriamente conseguida. A la vista de este curso, la fuerte impresión que la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger produjo sobre Ortega transpira constantemente incluso en la terminología y probablemente es el escrito conocido de Ortega en el que esa incidencia es más patente. Ello sugiere la hipótesis, varias veces enunciada pero nunca suficientemente desarrollada, de que el impacto de la gran obra de Heidegger fué para Ortega y para todos los círculos intelectuales que le estaban próximos uno de los estímulos decisivos para poner en orden y esclarecer el alcance de su propio pensamiento.

Con el título general *Sobre la razón histórica* se editaron en 1969 dos cursos de título idéntico (¿O es el mismo curso con retoques?) y de temática similar ofrecidos por Ortega en Buenos Aires y en Lisboa, respectivamente los años 1940 y 1944. Ambos cursos son esbozos de aquel proyecto nunca realizado que Ortega denominaba *Aurora de la razón histórica* unas veces y *Sobre la razón viviente* otras. Con el primero de estos títulos se añade un apéndice (pp. 326-30) que data de 1935 y pone en relación el contenido de estos cursos, muy por debajo del plan sistemático que Ortega buscaba, con el conocido estudio *Historia como sistema*; a mi entender, estos cursos no añaden nada sustancial a aquel escrito e incluso repiten literalmente sus fórmulas más felices. La comparación con el curso antes editado resulta instructiva porque aquí parece dominar el interés en recuperar a fondo la herencia intelectual del historicismo y es el descubrimiento de Dilthey, posiblemente a través del propio Heidegger para volverlo luego contra el mismo pensamiento heideggeriano, el que ofrece la clave de lectura.

Totalmente distinto por su fecha y su contenido es el curso titulado *Investigaciones psicológicas* que procede de 1915-16 y fué editado inicialmente el año 1982. El tema básico aquí en la discusión del psicologismo cuyo recurso básico es la recuperación del objetivismo del Husserl de *Investigaciones lógicas*, de las investigaciones de los discípulos de Brentano y posiblemente de algunos temas del neokantismo de Marburgo. Todo parece indicar que al introducir la fenomenología en España en 1913 teniendo como referencia clara el «idealismo» de las *Ideen* de Husserl, Ortega volvió en cuanto las circunstancias se lo permitieron —circunstancias perfectamente documentables— sobre la obra anterior del filósofo alemán descubriendo allí perspectivas fecundas cegadas posteriormente por el propio Husserl; esto explicaría su posterior preferencia por fenomenólogos como Scheler y abre el camino a la crítica madura del «idealismo» husserliano, sobre el cual los textos del presente volumen dicen cosas importantes (cf. v.gr. 285-88). El presente texto es muy importante para entender el desarrollo de Ortega y el muy confuso episodio de su relación intelectual con la fenomenología; a pesar de los intentos de P. Garagorri en su «Nota preliminar» (pp. 333-35), me parece que ese texto obliga a revisar, a matizar al menos, la cronología y la interpretación que en este punto utiliza casi como oficial la escuela orteguiana de Madrid.

El volumen, como ya se indicó, recupera aún para los doce volúmenes un índice de nombres que suscita algunas reflexiones. La presencia de este índice parece indicar que se da a esta edición un carácter definitivo, al menos con esa provisionalidad definitiva inevitable en este tipo de obras. Ello significa, en primer lugar, que el índice de materias, tan importante para el estudioso de Ortega, queda aplazado *ad kalendas graecas*. ¿Con estos doce volúmenes, a pesar de las deficiencias apuntadas, tenemos la totalidad de la obra de Ortega? No se sabe; no se sabe si los cursos editados son los únicos que se consideran de interés o si seguirán otros un poco al azar, aunque algunas noticias difundidas indican que se prepara ya la edición de algún otro curso que pronto volverá a convertir en «incompleta» esta edición. ¿Cuál es la situación de la correspondencia de Ortega, de la que se han publicado algunos fragmentos con los que incluso se formó un volumen de la colección «El arquero»? Su interés para el estudioso de Ortega es evidente y, sin embargo, ni se menciona el tema.

Si la presente edición se quiere presentar como provisionalmente definitiva, todos estos problemas necesitan ser explicados y el lector tiene derecho a saber a qué atenerse en algo que es patrimonio común del pensamiento español y no propiedad privada de algún grupo. Parece como si sólo se hubiesen tenido en cuenta los intereses del lector común que no busca profundizar en el pensamiento

de Ortega y se le ofrece así una colección manejable e incluso decorativa para esas bibliotecas que nunca se manejan; pero los intereses intelectuales de este tipo de lector, perfectamente respetable, están servidos con las ediciones de divulgación y atender al interesado en el pensamiento de Ortega no iba tampoco contra esos otros intereses. No estamos pidiendo el lujo intelectual de una edición crítica en sentido riguroso, cosa que probablemente no es necesaria, pero sí que se proceda con criterios objetivos y explícitos; tampoco es que sospechemos que falten aquí textos que contengan alguna revelación novedosa y revolucionaria sobre algún punto importante del pensamiento de Ortega, pero no se trata de eso, sino más sencillamente de que la personalidad intelectual de Ortega merecía una edición totalmente digna y nos contentaríamos con que su contenido estuviese a la altura del esmero formal con que la ha presentado la casa editora. En este punto, el centenario de Ortega no ha aportado nada de relieve y los textos ahora coleccionados no añaden ningún contenido nuevo; es muy poco tener que contentarse con el hecho de que aparezcan cómodamente coleccionados en el cuerpo de esa edición, a pesar de todo, la única que se puede utilizar como referencia general.

Antonio Pintor-Ramos

S. Alvarez Turienzo, *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética* (Sígueme, Salamanca 1983) 423 pp., 21,5×13 cms.

Estamos ante una obra importante cuyo título puede engañar a alguien respecto al alcance de su contenido, pues, si bien expresa perfectamente su hilo conductor, nuestro medio cultural probablemente espere de ello algo distinto a lo que el autor se propone. En efecto; posiblemente se piense en alguna meditación sociológica o elegíaca sobre las «muchedumbres solitarias» de nuestro tiempo traspuesta en clave de prédica moralizante o de conseja para desamparados. No cabe duda que en su punto de partida está la extensión en nuestro tiempo del fenómeno de la soledad, extensión no tanto cuantitativa como en profundidad que es lo que permite sondear el alcance de ese hecho, recorrido al parecer hasta sus últimas posibilidades; nadie va a dudar que esto aporta una sensibilidad que no existiría sin ello, pero ninguna obra se explica adecuadamente por su génesis. Ya desde las primeras páginas, la soledad se le aparece al autor como un hecho inseparable de la condición humana; el grave problema estriba en saber si se trata también de un hecho insuperable o en qué sentido se pueda «superar».

La primera parte —que comprende los 6 primeros capítulos y es la más extensa— estudia el hecho de la soledad y su experiencia. Se trata, desde luego, de establecer la existencia de tal hecho, pero se trata sobre todo de saber lo que es y las alternativas que ofrece. Precisamente porque es algo que afecta a lo sustancial de lo humano, no se trata de un hecho dado de modo intemporal, sino de una magnitud que va conociendo diversa extensión y cumpliendo diversas funciones al filo de la experiencia histórica de los hombres, los cuales han dejado testimonios de todo tipo que registran su paso, sus enriquecimientos y sus estragos. Por ello, de hecho esta primera parte resulta una especie de descripción del hecho de la soledad al filo de las distintas maneras en que los hombres la han vivido. No se trata tan sólo de un registro erudito de los distintos modos de entender el problema, sino más bien de una apropiación de los datos acumulados por la historia de la humanidad; historia «rumiada», como diría Nietzsche, incitadora e incitada por la reflexión personal en marcha y no muy alejada del «ensayo», en el sentido que este término daba el gran solitario que fue Montaigne. Por ello, más que recensión de lo que distintos «filósofos» han pensado sobre el tema, nos encontramos con la «historia de una idea» que, de un modo u otro, ha ido preñando en distintos espacios culturales hasta terminar empapando toda su cultura y presentarse como la única morada a la intemperie digna del ser humano.

Se puede comprender, entonces, que la división del libro en dos partes —histórica una y sistemática otra— resulta un tanto engañosa ya que en realidad se trata de dos círculos dentro de una misma reflexión unitaria. El vibrante cap. 7 plantea muy bien las coordenadas del problema. El hombre es constitutivamente un «animal de despedidas». Se despidió del medio mítico que le arropa para instalarse en un cosmos que se siente traspasado de logos; ese mismo cosmos llega a

aprisjonarle y se despide de él instalándose en las creaciones humanas, en la «segunda naturaleza» que es la cultura; incluso esas mismas creaciones se solidifican y tiene que despedirse de ellas encontrándose con su soledad como todo capital. En el mundo antiguo y medieval, la soledad se presenta como medio en el camino del «sabio» para ordenar el habitáculo del hombre; la filosofía se hizo desde el «asombro» y el hombre «no pudo estar solo» porque, bien por abajo o por arriba e incluso por ambos lugares, se encontraba definitivamente protegido. El mundo moderno perdió esos apoyos, se tuvo que refugiar en la autoconciencia, la filosofía se hizo desde la duda y el hombre buscó conjurar su amenazadora soledad rodeándose de creaciones hechas a su medida. El hombre contemporáneo se vió forzado a dar un paso más y alejarse de unas creaciones que se muestran como mixtificaciones alienantes para quedarse en la patria de su soledad sin que nada ni nadie arriba, abajo o al lado le acompañe; la filosofía se hará ahora desde la «sospecha» y Rousseau, Nietzsche y Heidegger son testigos excepcionalmente lúcidos de un estado de cosas que cierra el proceso. En nuestro mundo el hombre tiene que instalarse definitivamente en su soledad, soportará con lucidez alucinadora que esa meta, desde la cual sólo se divisa el agujero de la nada, marca su destino esencial.

Pero el problema reside en saber si esto, sea destino o elección, es un hecho a medida del hombre. La postura del autor es clara: «Sin la soledad no se entra en el reino de la existencia auténtica. Pero ese reino se autodestruye y se queda en nada si la soledad no nos da alguna vía para salir de él» (p. 276). Si se lee bien, se verá que no se trata de volver atrás, de reencantar algún asidero desmoronado y dejarse embaucar por alguna de las múltiples formas de sofística que se ofrecen en el mercado; tampoco se puede intentar acondicionar de nuevo el castillo de marfil de la autoconciencia, pues lleva ya muchos años habitado por escalofrantes fantasmas. Hay que aceptar el grado de lucidez logrado con tanto esfuerzo y a tan alto coste. Incluso hay que acrecentarlo hasta una lucidez que no se deje alucinar por la opacidad prometeica de la nada. El fracaso de los intentos anteriores residiría, dicho de modo muy general, en que siempre se buscó hacer con la soledad algo supra o infrahumano y nadie se quiso resignar a hacer sólo hombres. Para serlo auténticamente, en un primer paso el hombre necesita desprenderse y despedirse de todo lo que le rodea a fin de ganar la conciencia lúcida de su ser; pero, ya instalada en ella, se tiene que poner en marcha un proceso complementario de apropiación y humanización que conforma activamente su destino y cuyo final no está ni puede estar nunca escrito. Esta es la abertura constitutiva por la cual la ética entra —«introducción»— en el mundo humano ya que, en último término, lo que el hombre hace con su soledad es ética y, además, no puede por menos de hacerla. Ahora bien, si «la sustancia de la filosofía es ética» (p. 255), nada extraño que «la filosofía ha(ya) sido ella misma cuando ha brotado de la negación de todo apoyo otro y distinto que su propio ponerse desde la nada de realidad para que en ella tome consistencia lo detinado a figurar como real. Su patria ha sido la soledad del asombro, la soledad de la duda o la soledad de la radicalidad crítica» (p. 176). Por eso, el presente libro es una meditación sobre el fundamento y la justificación del discurso filosófico mismo después de la larga travesía del desierto nihilista, cuyo final parece vislumbrarse sin estar seguros de que no sea sólo un oasis o incluso un espejismo.

Lo que no se pretende es ofrecer una filosofía o una ética plenamente elaboradas, sino más bien encontrar su lugar (p. 333), lo cual sólo se puede hacer filosofando. Es una especie de «fenomenología del espíritu», cosa nada extraña porque en los últimos 150 años los filósofos han intentado multitud de veces reescribir la obra hegeliana desde la paradójica situación que los mantenía enterados ya de entrada de que no se iba a encontrar ningún «saber absoluto».

Quizá el lector sepa comprender desde estas líneas que aquí no se ofrece nada semejante a una invitación al aislamiento o la insolidaridad ni una prédica para salvar o consolar a tanto solitario a su pesar; tampoco se trata de psicoanalizar al hombre de hoy, aunque presumo que más de uno estará afilando sus armas para psicoanalizar al autor. En definitiva, se trata de un exigente mensaje de autenticidad, duro de oír y más aún de practicar, que se podría resumir en dos máximas antiguas, queridas y reiteradas por el autor: el oráculo délfico «conócete a tí mismo» y la invocación de Píndaro «sé el que eres».

Claro que muchos sospecharán que todo ello es un ejercicio masoquista y arcaico en una época en la cual la única luz para los problemas del hombre sólo puede venir de la ciencia. El autor evita cuidadosamente la tentación neorromántica de maldecir la racionalidad científica, pero tampoco espera la salvación de su endiosamiento; la ciencia puede ser un portentoso medio de humanización que, en cuanto se absolutiza, arroja al hombre de nuevo en la soledad, soledad de vacío que sólo se puede distraer» provisionalmente. Se entra en los asuntos humanos por la cultura científica o por la humanista, en las «dos culturas» (Snow) el problema de la soledad hace su aparición; que el autor prefiera tomar como punto de mira la cultura humanista es algo que no puede sorprender a nadie porque fué ahí donde la soledad se hizo tema constante de meditación explícita. Pero todos los vendedores de salvaciones, todos los que ofrecen el reino de modo inmediato por un plato de lentejas, todos los «comisarios» y muchos presuntos «yoguis» harán lo posible porque este mensaje no sea escuchado y el viejo destino del filósofo, condenado a vivir en éxodo permanente, se haga de nuevo realidad.

Todo ello, sin embargo, es sólo una invitación a meditar la obra y no un resumen suficiente de su riqueza. El autor dice que la meditó y la escribió a lo largo de veinticinco años e incluso en un prólogo-disculpa —a mi entender, innecesario— llega a dudar si la redacción en conjunto será consistente. Es cierto que no estamos ante una escritura rectilínea y que hay algunos cortes de ritmo e incluso temáticos; yo diría que se trata de una escritura en espiral en la que los temas básicos retornan los mismos siendo otros, es decir, no para reiterarse sin más sino para abrirse a nuevos órdenes de significación; por ello, es una obra «abierta» que, diciendo muchas cosas, sugiere más de lo que dice y da que pensar. Si ello provoca cierto desorden redaccional en algún momento e incluso exige un esfuerzo suplementario de atención, ello queda compensado por la riqueza temática y, además, el desorden queda reordenado en el índice conceptual que lleva la obra. A este respecto, baste aquí indicar sin ánimo de censura que el importante capítulo 9 resulta difícil y quizá un tanto ambigua la idea que se quiere exponer.

El autor recoge, además, un enorme material de lecturas, no sólo filosóficas, que son el instrumento de su reflexión. Estamos ante una obra original en torno al enigma humano, obra profundamente meditada que se presenta, por el momento, como el *opus maius* de un filósofo en plena madurez; en ella confluye y desde ella adquiere todo su significado la amplísima producción literaria que hasta ahora el autor ha ido desplegando en publicaciones de todo tipo.

Antonio Pintor-Ramos

Alfonso Pérez de Laborda, *¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia* (Ediciones Encuentro, Madrid 1983) 490 pp.

El título de esta importante obra es ya sumamente significativo. En contraposición a la frase conmovedora, transmitida por Simplicio, «salvar los fenómenos», Laborda propone este lema *salvar la realidad*, es decir volver a un mundo abierto, donde lo real y lo racional tengan sus debidas dimensiones, mutiladas por los que propugnan una realidad y una racionalidad cerrada dentro de los estrechos límites del pensamiento científico. La presente obra quiere recobrar una realidad, inabarcable por la ciencia y la matematización, y recuperar una racionalidad que supera esos cauces estrechos. Para lograr ese intento, distribuye la obra en tres partes fundamentales de las que se deriva una cuarta, como apéndice, pero capital en la intención del autor.

La primera parte, *Cómo razonan las matemáticas* (pp. 17-178), estudia tres aspectos del pensamiento matemático, con mirada de filósofo y de historiador, que con gran erudición va destacando los datos que le interesan para el propósito fundamental. Muestra los principales momentos del nacimiento y construcción de la teoría de los números, teoría de conjuntos y doctrina matemática de la probabilidad, haciendo ver cómo el pensamiento matemático va mucho más allá de lo analítico, cómo la realidad está siempre detrás, como algo inasible en su totalidad, como un misterio insondable que escapa a las construcciones puramente matemáticas. Lo decisivo ha sido la aparición del infinito, el infinito potencial, el actual y el

de las series de números. Se detiene especialmente en el mundo griego, en Dedekind y Cantor, y en el intento fallido de subsumir la matemática en la lógica. Las aporías y dificultades del pensar matemático son reveladoras de esa falta de adecuación con una realidad que es mucho más rica y nunca alcanzable en su totalidad.

La segunda parte, *Planteamientos de una filosofía de la ciencia* (179-312), estudia la ciencia de Newton en la crítica de Kant, el lugar de la ciencia en el pensamiento de nuestro Ortega, con un capítulo medio que ofrece una panorámica de la actual filosofía de la ciencia. Dentro de un gran conocimiento del tema, destaca la insuficiencia del saber científico, para inferir la necesidad de la filosofía, metafísica y teología. Por eso le interesa mucho el mundo abierto de Ortega con *Dios a la vista*, se identifica parcialmente con las críticas de Feyerabend y, de manera total, con K. Hübner en afirmaciones como ésta: «niego la pretensión, según la cual las ciencias tendrían el derecho exclusivo de las vías que conducen a la verdad y a la realidad» (p. 235). Esas palabras resumen la intención de la obra y puede aceptarlas con toda honradez, una vez mostrada la situación actual de la filosofía de la ciencia. Porque no hay acuerdo entre los mismos científicos sobre lo que es esa filosofía de la ciencia, como tal, ni sobre la interpretación de la probabilidad ni sobre la justificación de la inducción. Laborda se complace en señalar la insuficiencia del saber científico en ciertos problemas fronterizos con la filosofía y teología, como en la nueva cosmología, la teoría de la evolución, el surgimiento del universo, de la vida, del hombre y del conocer. Los científicos tratan esos temas tapando huecos, que no pueden llenar, con ideologías y creencias, que indican la necesidad de que la filosofía venga a colmar esos vacíos.

Dentro del mismo horizonte, en la parte tercera, *Algunos problemas fundamentales* (313-454), analiza especialmente algunos temas. Popper uno de los autores más utilizados, le sirve para plantear el problema de la relación con la realidad (la verdad). De la pobreza de su solución, infiere Laborda la necesidad de una crítica de la razón científica, porque también es histórica y tampoco es la única razón y la única racionalidad. A la misma conclusión llega después de estudiar las diferentes interpretaciones de la probabilidad (von Mises, De Finetti, Reichenbach, etc.), destacando con Rescher la vuelta a la justificación pragmática. Parecidas conclusiones saca del estudio de otro gran problema, el *materialismo y la ciencia*, de tanta actualidad en nuestro momento cultural presente. Piensa Laborda que el materialismo puede hoy plantearse de manera crucial de este modo: ¿el mundo es un mundo abierto o cerrado? ¿nuestra racionalidad sobrepasa a la racionalidad científica o queda reducida a ella? (p. 382). Apostar por el mundo abierto y por una racionalidad más amplia que la científica es equivalente a negar el materialismo. Necesitamos salvar la totalidad de lo real y la totalidad de la racionalidad y no quedarnos limitados al pensamiento científico, que no puede medir el fundamento de muchas creencias, ni explicar el sentido de nuestra vida.

De ahí la parte cuarta y última, como un corolario de los análisis anteriores. La ciencia tiene límites, deja fuera de su ámbito temas que no son matematizables y son de altísimo interés para nosotros. No es neutra, como no lo es ninguna actividad humana y necesita de una ética que debe orientar su desarrollo para que no conduzca a la destrucción del mismo hombre. Por eso es de máxima necesidad dejar un lugar para los valores, al lado de la ciencia descriptiva y explicativa. La creencia va unida al trabajo del científico. Un materialista tiene muchas creencias que no considera irracionales y, sin embargo, no se derivan del pensamiento científico. Es más, desde el interior de la física de hoy se demuestra que el materialismo de un Bunge conlleva más creencias que las de un mundo abierto a otras realidades no susceptibles de tratamiento por la metodología científica, como ha puesto de manifiesto un hombre tan enterado como U. Moulines, en una reciente controversia resumida en este libro.

De todo ello infiere Laborda la necesidad de la filosofía y teología, de la ética, de la creencia cristiana, mucho más racionales que las ideologías con que la ciencia encubre los huecos de problemas que le son inalcanzables. La teología, que plantea interrogantes de ultimidad y de globalidad, aparece ahora como un complemento necesario de la racionalidad científica. Los problemas aludidos del origen del mundo, de la vida, la relación entre mente y cerebro, libertad de la acción

humana, sentido global de la vida, su finalidad, etc. son preguntas racionales que puede y debe plantear el teólogo y no puede resolver la ciencia y son más racionales que las creencias entremezcladas en la actividad científica materialista.

Con el último Popper, con Ortega y Gasset y con muchos otros, el prof. Laborda propugna un mundo abierto a realidades extracientíficas y a una nueva racionalidad de mucha mayor amplitud que la científica. Ese mundo abierto es el prolegómeno adecuado para el tema de Dios con todo lo que eso significa.

He leído apasionadamente la obra del prof. Laborda y me identifico totalmente con su exposición, con su visión de la insuficiencia de la razón científica y con la necesidad de luchar contra el peor de los imperialismos, el de la racionalidad exclusiva de lo científico. La intención profunda de la obra es demostrar la necesidad de la filosofía y teología desde el interior de la misma ciencia y de su intrínseca insuficiencia.

Vicente Muñoz Delgado