

EL BASILISCO

Gustavo Bueno

Ensayo de una teoría
antropológica
de las ceremonias

Camilo J. Cela Conde

La paradoja
del hombre en Ortega

Mariano Hormigón

Biografía científica
de García de Galdeano

Fernando Wulff

Sobre la historiografía
staliniana

José Luis

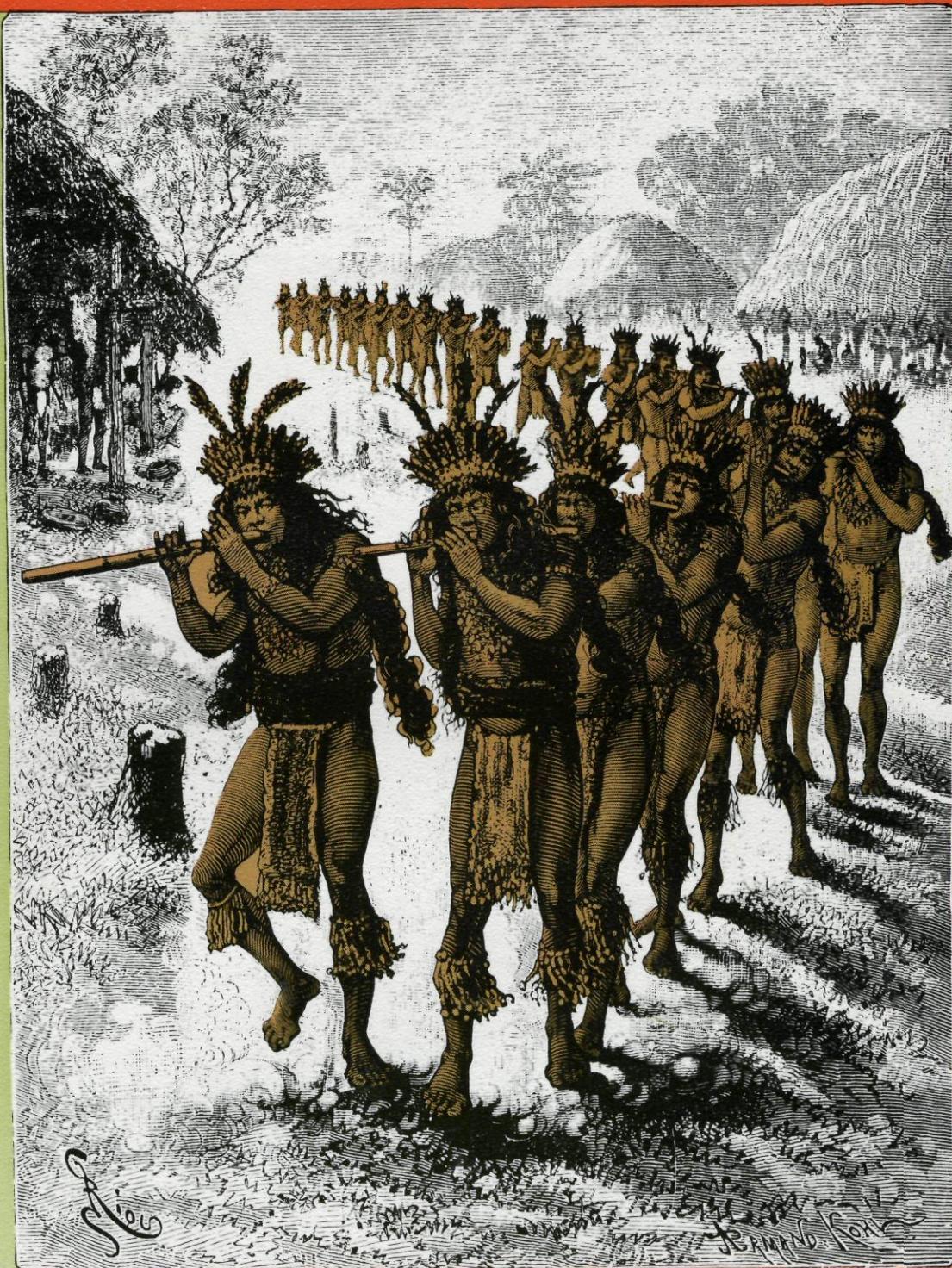
Iglesias Riopedre
Los escritos ópticos
de Hobbes

Teófilo

Rodríguez Neira
La idea de cosmos
en José Gaos

Jaime Alvarez

La «imagen» de Venus
en Lucrecio



FILOSOFIA, CIENCIAS HUMANAS,
TEORIA DE LA CIENCIA Y DE LA CULTURA

16



SUMARIO

EL BASILISCO / NUMERO 16 / SEPTIEMBRE 1983-AGOSTO 1984

ARTICULOS

CAMILO J. CELA CONDE
La paradoja del hombre en Ortega / 3

GUSTAVO BUENO
Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonia / 8

MARIANO HORMIGON
Una aproximación a la biografía científica de García de Galdeano / 38

FERNANDO WULFF
Apuntes para el estudio de la historiografía staliniana (I) / 48

JAIME ALVAREZ
La «imagen» de Venus en Lucrecio / 57

HISTORIA DEL PENSAMIENTO

JOSE LUIS IGLESIAS RIOPEDRE
En torno a los escritos ópticos de Hobbes / 62

TEOFILO RODRIGUEZ NEIRA
José Gaos: la idea del mundo / 75

CRITICA DE LIBROS

/ 83

CONGRESOS

/ 95

NOTICIAS

/ 98

RESEÑAS BREVES

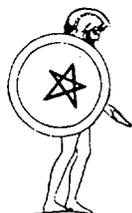
/ 100

EL BASILISCO. Revista de Filosofía. Ciencias Humanas. Teoría de la Ciencia y de la Cultura.

Director: GUSTAVO BUENO MARTINEZ. Director-Gerente: GUSTAVO BUENO SANCHEZ. Secretaria de Redacción: ELENA RONZON FERNANDEZ. Consejo de Redacción: MARIANO ARIAS PARAMO. GUSTAVO BUENO MARTINEZ. GUSTAVO BUENO SANCHEZ. JOSE MANUEL FERNANDEZ CEPEDAL. MANUEL FERNANDEZ DE LA CERA. MANUEL A. FERNANDEZ LORENZO. MIGUEL FERRERO MELGAR. SANTIAGO GONZALEZ ESCUDERO/ALBERTO HIDALGO TUÑON. CARLOS IGLESIAS FUEYO. JOSE MARIA LASO PRIETO. JOSE ANTONIO LOPEZ BRUGOS. JOSE VICENTE PEÑA CALVO. TEOFILO RODRIGUEZ NEIRA. ELENA RONZON FERNANDEZ. JULIAN VELARDE LOMBRANA. Redacción y Administración: PENTALFA EDICIONES. APARTADO 360. TELEF. (985) 29 33 34 (mañanas) / 33080 - OVIEDO / ESPAÑA.

PRECIO EJEMPLAR: 500 PTAS. SUSCRIPCION ANUAL ESPAÑA: 2.500 PTAS. SUSCRIPCION ANUAL EXTRANJERO: 3.000 PTAS. NUMEROS ATRASADOS: 500 PTAS. EJEMPLAR. COPYRIGHT PENTALFA EDICIONES. PUBLICACION BIMESTRAL. DISEÑA/IMPRIME: BARAZA-OVIEDO. DEPOSITO LEGAL: 0-343-78. I.S.S.N.: 0210-0088.

REVISTA PUBLICADA CON LA COLABORACION DE LA CONSEJERIA DE CULTURA DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS





AUTOR/RESUMEN/ABSTRACT

Jaime ALVAREZ IGLESIAS (1959).

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Oviedo (1983), prepara en la actualidad su Memoria de Licenciatura.

LA IMAGEN DE VENUS EN LUCRECIO

A primera vista parece que lo que se denomina «Canto a Venus» en el *De rerum natura* entra en contradicción con el resto del poema de Lucrecio. ¿Cómo interpretar una invocación a Venus en un epicúreo? ¿Ha sido introducida por un copista irónico? ¿O hay contradicción? Lo que pretendemos es mostrar que existe una dialéctica entre los términos «genetrix» y «voluptas»; con la que el «Canto a Venus» adquiere sentido.

At first sight it seems that what is known as the «Hymn to Venus» in the *De rerum natura* is in contradiction with the rest of Lucretius' poem. How are we to interpret as invocation to Venus in an Epicurean? Has it been inserted by a mischievous copyist? Or is there a contradiction in fact? The author claims to show that there is a relation between the terms «genetrix» and «voluptas», as a result of which the «Hymn to Venus» can be understood.

Gustavo BUENO MARTINEZ (1924).

Profesor de Filosofía de la Universidad de Oviedo, es autor de *El papel de la filosofía en el conjunto del saber, Ensayo sobre las categorías de la economía política, Ensayos materialistas, Etnología y utopía, Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial, La metafísica presocrática, El animal divino* (en prensa). Actualmente trabaja en la preparación de la edición de una exposición sistemática de su *Teoría del cierre categorial*.

ENSAYO DE UNA TEORIA ANTROPOLOGICA DE LAS CEREMONIAS

En este artículo se intenta construir un concepto juzgado imprescindible para la antropología general. Un concepto que el autor estima que no ha sido adecuadamente formulado a pesar de los numerosos conceptos que se aproximan a él en diverso grado; un concepto que no tiene nombre. El autor, evitando la construcción de neologismos, acude al recurso de utilizar un nombre tradicional, «ceremonia», generalizando su sentido, con el intento de desbordar las dicotomías base/superestructura, tecnología/política, etc.

In this article the author attempts to construct a concept which is thought indispensable in general anthropology. In the author's opinion, it is a concept that has not been adequately formulated, in spite of the numerous concepts that in different measure approximate to it; it is a concept that has no name. Avoiding the creation of neologisms, the author has recourse to a traditional name, «ceremony», and generalised its meaning with the aim of overcoming dichotomies such as base/superstructure, technology/politics, etc.

Camilo J. CELA CONDE (1946).

Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, es actualmente Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Palma de Mallorca. Es autor de los libros *Capitalismo y campesinado en la isla de Mallorca* y *De genes, dioses y tiranos* (de próxima aparición).

LA PARADOJA DEL HOMBRE EN ORTEGA.

La antropología de Ortega sigue de cerca los planteamientos de la biología de su tiempo (von Uexküll), a través de la teoría del ideal como estímulo del medio ambiente y de la teoría vitalista de la civilización, que configuran una interacción entre hombre y «paisaje natural» de talante historicista). Las dificultades para interpretar de forma precisa el alcance del contenido biológico en esos temas proceden, probablemente, del desprecio de Ortega hacia la filosofía anglosajona.

Ortega's anthropology is very close to the approaches of the biology of his time (von Uexküll), through the theory of the ideal as a stimulus from the environment and also through the vitalist theory of civilization, which go to make up an interaction between man and «natural scenery» along historicist lines. The difficulties that arise when trying to interpret, in a precise manner, the real range of biological content in those themes are probably due to Ortega's contempt for British philosophy.

Mariano HORMIGON BLANQUEZ (1946).

Doctor en Filosofía y Licenciado en Matemáticas es profesor de la Facultad de Ciencias de Zaragoza. Vicepresidente de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y director de la revista *Lull*. Ha publicado diversos trabajos sobre temas de historia de la Ciencia y de las Matemáticas en el período 1850-1936.

UNA APROXIMACION A LA BIOGRAFIA CIENTIFICA DE GARCIA DE GALDEANO

En este trabajo se presentan los elementos más significativos de la biografía científica de Zoel García de Galdeano y Yanguas (Pamplona 1846 - Zaragoza 1924), uno de los matemáticos más destacados en los años finales del siglo XIX y primeros del XX. Se presenta la relación cronológica de su obra más extensa de cuantas se han realizado hasta ahora (191 trabajos) y se analiza la aceptación internacional de su trabajo y la incidencia del sistema universitario en el desarrollo de las ciencias en España.

In this article, the author presents the most significant aspects of the scientific biography of Zoel García de Galdeano and Yanguas (Pamplona 1846 - Zaragoza 1924), one of the most prominent mathematicians of the late nineteenth and early twentieth centuries. The most extensive chronological account to date of his work is given (191 items), and the international reception of his work and the rôle of the university system in the development of science in Spain are also covered.

José Luis IGLESIAS RIOPEDRE (1940).

Profesor agregado de filosofía del INB «Leopoldo Alas Clarín», de Oviedo. Realizó estudios de filosofía en Madrid, París y Roma, y de sociología en las Universidades de Münster y Bielefeld. Actualmente es Jefe de la División de extensión educativa en la Dirección Provincial de Asturias del M.E.C.

EN TORNO A LOS ESCRITOS OPTICOS DE HOBBS

Se establecen cuatro etapas en el desarrollo del concepto de naturaleza en Hobbes a partir de sus escritos ópticos. Se analizan las divergencias entre Hobbes y Descartes, sobre todo a partir de su intercambio epistolar de 1641, y se establece una nueva cronología de los escritos ópticos de Hobbes: cartas a Descartes y *Tractatus Opticus*, 1641; *Tractatus Opticus II*, 1642; crítica del *De Mundo* de T. White, 1643; y *A Minute or first Draft of the Optiques*, 1646.

Four stages in the development of Hobbes' concept of nature are established on the basis of his optical writings. The author analyses the divergence between Hobbes and Descartes, as evidenced especially in their exchange of correspondence in 1641, and establishes a new chronology for Hobbes' optical writings: letters to Descartes and the *Tractatus Opticus*, 1641; *Tractatus Opticus II*, 1642; criticism of the *De Mundo* of T. White, 1643, and *A Minute or First Draft of the Optiques*, 1646.

Teófilo RODRIGUEZ NEIRA (1934).

Doctor en Filosofía, Director adjunto del I.C.E. de la Universidad de Oviedo, ha trabajado especialmente en campos de historia (platonismo, orteguismo), crítica literaria y problemas educativos, en particular, los referentes a Sociología de la Educación.

LA IDEA DE COSMOS EN JOSE GAOS

José Gaos radicaliza el «perspectivismo» y lo enriquece con aportaciones de Husserl y Heidegger. El ahondamiento se produce por el descubrimiento de los «conceptos negativos», que le llevan a convertir la filosofía en una empresa «subjetiva». Esto, sin embargo, no le impide plantear el problema de la «idea de mundo» que, de todas maneras, termina en la visión de nuestro mundo como «un mundo» sin «idea del mundo».

José Gaos radicalizes the «perspectivism» and enriches it with contributions from Husserl and Heidegger. The profoundness is produced by the discovery of the «negative concepts», which made him turn the philosophy into a «subjective» device. However, this doesn't prevent him from tracing the problem of the «idea of the world», which, in spite of all, ends with a vision of our world as «a world» without «idea of the world».

Fernando WULFF ALONSO (1955).

Doctor en Historia por la Universidad de Granada, es profesor en el Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Málaga. Trabaja en temas de historiografía antigua y moderna, así como sobre la publicística anti-romana en la antigüedad; cuestiones sobre las que tiene publicados algunos artículos.

APUNTES SOBRE HISTORIOGRAFIA STALINIANA

Plantea el autor la imposibilidad de estudiar cómo la historiografía staliniana, a lo largo de sus cambios; trata el tema de la transición del esclavismo al feudalismo, sin hacer un análisis de la mutilación del materialismo histórico que se produce a partir de 1927-29, en relación con el triunfo definitivo de Stalin. Se analizan los cambios internos del modelo de interpretación del mundo (y del pasado de éste, en cuanto legítima el presente), en sus aplicaciones históricas.

The author argues that it is impossible to see how stalinist historiography deals in its various stages with the theme of transition from slavery to feudalism without an analysis of the mutilation of historical materialism which took place from 1927 to 1929 along with the definitive victory of Stalin. The internal changes in the model of world interpretation (and the interpretation of the past, insofar as it legitimises the present) are analysed from the point of view of their historical applications.



ARTICULOS

LA PARADOJA DEL HOMBRE EN ORTEGA

CAMILO J. CELA CONDE

Palma de Mallorca



La oportunidad que me brinda el club liberal de Palma para poder hablarles a ustedes de Ortega en ocasión del centenario de su nacimiento, es, para mí, motivo de orgullo y de inquietud. El por qué del orgullo imagino que no necesita de mayores explicaciones, pero quizá fuese oportuno precisar algo más cuál es el origen de unas preocupaciones que, por mi parte, me atrevería a calificar de «generacionales». Ortega, con ser de lejos el pensador más importante que hemos tenido en España durante este siglo, es también en gran medida un extraño para no pocos de los integrantes de mi generación. No me atrevo a pensar que eso sea justo ni deseable, pero tampoco resulta un hecho gratuito. Intentaré explicar por qué.

El artículo inédito de Ortega que aparece en la *Revista de Occidente* al conmemorarse hace tres años el vigésimo quinto aniversario de la muerte del filósofo, y que se titula «Medio siglo de filosofía», pretende realizar un balance de lo que fue el pensamiento especulativo en los primeros cincuenta años de nuestro siglo. Allí se cita a Heidegger, a los griegos, a Fichte y Hegel, a Kant —se cita, sobre todo, a Kant y los neokantianos—, a Bergson, a Husserl y Scheler, a Dilthey y, un tanto de rebote, a Sartre y a nuestros escolásticos. Es esa la filosofía de la primera mitad del siglo XX para Ortega, quien llega a decir que «pocos objetos se parecen menos a la filosofía que los libros de Stuart Mill» y un poco más adelante asegura textualmente que «Inglaterra no ha tenido nunca filosofía, como no ha tenido música». Ortega entiende que fuera de Alemania ha habido cosas como el pragmatismo americano o la lógica matemática, pero ninguna de ellas fue filosóficamente operante, para él, hasta integrarse en el cuadro del pensamiento alemán.

Mi generación se hizo en una idea muy diferente de la filosofía. Si se dejaban de lado los folklorismos cavernarios, aparecía una alternativa entre la filosofía analítica interesada por cuestiones como el lenguaje, la ciencia o la lógica formal, y los coletazos del marxismo escindido entre la escuela de Frankfurt y el estructuralismo. Los filósofos analíticos no tenían ya casi nada de germánicos, una vez trasladado el centro de gravedad de la escuela desde Viena a Inglaterra; los estructuralistas giraban en torno a la figura de dos franceses, y, por lo que se refiere a los frankfortianos, cada vez se encontraban más metidos en el mundo anglosajón, aun cuando sólo fuera por la necesidad de atender a las críticas que les llovían desde las trincheras del neopositivismo. Supongo que me dejo fuera del tintero no pocas inquietudes y afanes, pero, al menos en lo que a mí respecta, el mundo de la filosofía quedaba muy lejos no sólo de Alemania sino, cosa más importante, del idealismo y la fenomenología.

De ahí que Ortega fuera, para los que así pensábamos, un autor raro y ambiguo. Todos sabíamos, claro es, que el pensamiento español no había conseguido zafarse del tufo provinciano hasta que Ortega metió de lleno los nuevos modos europeos en la universidad de Madrid. Pero los que en mis tiempos de estudiante pretendían pasar por orteguianos eran, salvo las honrosas y un tanto escasas excepciones que están en la mente de todos, unos románticos empeñados en la tarea imposible de mantener congelado el tiempo en el exilio, o unos turbios manipuladores dispuestos a realizar una más de las síntesis eclécticas con las que todo pensador mediocre cree estar haciendo justicia a Aristóteles. Lo uno resultaba insistir en un lenguaje que, para nosotros, era anticuado e incomprensible. Lo otro se trataba de una tergiversación más al amparo de unos curiosos personajes

que pregonaban a grandes voces el final de las ideologías justamente cuando en la universidad volcábamos autobuses y corríamos ante los caballos y las porras invocando el nombre de las ideas.

Así que hablar de Ortega supone para mí un compromiso que, no por gozoso, consigue perder nada de su virulencia. Imagino que en estas circunstancias se me perdonará si dejo de lado el recurso fácil de hacer una exégesis más o menos laudatoria. En su lugar voy a permitirme el releer a Ortega y su pensamiento en aquello que se relaciona con uno de los problemas más grandes que ocupan a la filosofía de ahora mismo, si es que alguna vez ha dejado de hacerlo: el de la paradoja del ser humano, atrapado dentro del individualismo que psicológicamente asoma por la intuición de su propia conciencia como libre y, de forma simultánea, amarrado socialmente a la necesidad de una vida gregaria sin la que ningún hombre puede llegar a serlo y que le presta casi todas sus señas de identidad. En la jerga de los filósofos ese asunto suele circunscribirse al ámbito de la llamada antropología.

Los atentos anotadores de la obra de Ortega han ido exhumando hasta los más mínimos detalles de su quehacer intelectual, y, por supuesto, no han dejado de rastrear con aplicación y cuidado el tema siempre espinoso de cuáles pudieron ser las influencias que pudo haber sufrido el filósofo. Si hemos de hacerles caso, la antropología de Ortega pasaría por unas pautas en las que es identificable la huella de Simmel y Spengler, la de psicólogos neokantianos como Paul Natorp y la de fenomenólogos al estilo de Pfänder, Geiger o Schnapp. No voy a discutir que sea eso así, ni a pretender incidir una vez más en la taxonomía de las etapas del pensamiento filosófico de Ortega. Pero creo que los tiros, si no errados, cuentan con ciertas lagunas en su trayectoria. Voy, pues, a ceñirme en exclusiva al texto que Ortega nos propone, y a buscar, dentro de él, la unidad de una idea de hombre que, según creo, resulta moldeada firmemente desde una época temprana y es la que va prestando el armazón necesario para el desarrollo posterior de toda una ontología de la sociedad que aparece en obras sumamente divulgadas.

Ortega sitúa su antropología de acuerdo con las únicas bases que un filósofo formado en el rigor intelectual del neokantismo podría aceptar: las que le proporciona la ciencia biológica de su tiempo. Y no hace falta acudir a las técnicas complejas de la hermenéutica para comprender de dónde proceden las ideas sobre el hombre como organismo que está utilizando. El mismo nos lo dice. En *La vida en torno*, dentro del 2.º volumen de *El Espectador*, es decir, en 1917, Ortega presenta de forma explícita una tesis que venía ya anticipada por las *Meditaciones del Quijote* de tres años antes: la de la vida como diálogo entre un individuo y su paisaje. «Lo circunstante» tiene aquí un valor biológico, ecológico diríamos ahora, y se apoya en la tesis de científicos como Jacobo von Uexküll a quien se cita en esa y otras ocasiones. Tales ideas biológicas sostienen que la unidad orgánica no es la del cuerpo aislado frente a un medio homogéneo e idéntico para todos los seres que en él se encuentran, sino, por el contrario, la de un todo funcional, un conjunto constituido por cada cuerpo y el medio específico con el que está relacionado. Al margen de que Ortega se equivoque cuando cree combatir así una visión ortodoxa del darwinismo que, a decir verdad, hace muy poca justicia para con Dar-

win, lo importante es la aparición de una perspectiva biológica desde la que va a entenderse la idea bien central en la filosofía de Ortega de las relaciones diferenciales entre el individuo y su paisaje, entre el ser y la circunstancia. Que yo sepa es ese un aspecto de la herencia intelectual de Ortega que no ha sido excesivamente puesto en evidencia, si excluimos la interpretación hecha por Ferrater Mora del perspectivismo orteguiano como desarrollo del concepto biológico de individuo.

Voy a intentar, si ustedes me lo permiten, seguir la línea maestra que toma Ortega de la biología de su época a través de dos teorías que van a inscribirse en el terreno de las relaciones entre el hombre y su paisaje y suponen, de hecho, unos ciertos hitos en el intento de solución de la paradoja del ser del hombre que nos propone la antropología orteguiana. Estas son la teoría del ideal y la teoría vitalista de la civilización. Aun cuando no voy a seguir un orden cronológico estricto, porque me parece innecesario, ambas se expresan entre 1917 y 1924. Quede claro, en todo caso, que su alcance supera ampliamente esos límites dentro de la obra del filósofo.

En 1924 escribe Ortega el epílogo al libro de Victoria Ocampo *De Francesca a Beatrice*. En él aparece una frase que puede tomarse en un sentido poético: «La vida es imposible sin un ideal». Pero lo que Ortega nos está diciendo se encuentra muy lejos de la retórica en la que suele apoyarse cualquier sentencia de ese tipo. Mantiene Ortega que la vida consiste en un sistema de funciones corporales y psíquicas, de operaciones que se dirigen al mundo que la rodea. El papel de ese mundo no es pasivo, sino sumamente activo: se ocupa de excitar la actividad funcional del organismo. Y esa presión del entorno resulta ser un componente tan básico en el fenómeno de la existencia que vivir, en realidad, no consiste en otra cosa que en ser excitado por el mundo. De esa forma nuestro medio se convierte en una especie de almacén de estímulos que contiene todo aquello necesario para proporcionar su esencia a la vida: estímulos físicos que son capaces de provocar las funciones corporales, y estímulos psíquicos que hacen posible la funcionalidad de las acciones psíquicas. Los estímulos psíquicos que contiene el almacén del mundo son, para Ortega, los ideales. «Cese la vaga, untuosa, pseudomística plática de los ideales» nos advierte. Los ideales en la obra del filósofo no son más que resortes biológicos sin los que la vida, sencillamente, no funciona. Y si algunas veces se nos presentan con una dimensión gigantesca, moviendo la existencia psíquica de pueblos y naciones, otras, las más, no pasarán de atraer, o irritar, o encantar a un simple ciudadano. Es poca esa diferencia para permitirnos hablar de «ideales elevados». Ortega coloca una estocada mortal a la trascendentalización semántica de los ideales a la que son tan aficionados por lo común los moralistas. Para que algo sea un ideal, nos dice, no basta que parezca serlo por razones de ética, gusto o conveniencia. El ideal, grande o pequeño, elevado o rastrero, lo será en tanto que sea capaz de atraer nuestros nervios y excitar nuestra sensibilidad.

Pero nos encontramos así con una seria dificultad. Cuando Ortega comienza a hablar del paisaje vital, allá por 1914, acusa a Darwin de caer en una trampa determinista. Si nuestras acciones, desde el esquema a que conduce el planteamiento de la teoría de la evolución, no pasan de ser reacciones frente a un entorno que nos determina, desapa-

rece toda posibilidad de convertir al hombre en un ser libre y capaz de llevar a cabo actos originales. «Darwin —nos dice Ortega— barre los héroes de sobre la faz de la tierra». ¿No estamos acaso volviendo, diez años más tarde, por idénticos senderos de quiebra de la libertad del individuo?

La teoría del ideal como estímulo que nos lanza el medio puede tener, ciertamente, una lectura de ese tipo. Pero sería parcial y mixtificada. Para entender con plenitud el alcance del protagonismo del mundo en lo que se refiere a los actos del ser humano individual hace falta ir un poco más lejos y entender cómo se relacionan en sus aspectos históricos todos los personajes del drama. Eso es algo que tiene su mejor expresión, según creo, en la segunda de las teorías a las que antes hacía referencia, la teoría vitalista de la civilización y la cultura.

También corre el año 1924 cuando Ortega incluye en *Las Atlántidas* unas reflexiones acerca del pluralismo rastreable en la historia de la humanidad. En sus páginas aparece una vez más expresada la idea de la vida como diálogo con el entorno, como una convivencia en la que el individuo se enlaza con el medio que le rodea de forma estrecha y recíproca, hasta el punto en que se funden ser y paisaje. «Cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta» nos dice allí Ortega. Y esa idea, cuya trascendencia contamina no sólo la ontología, sino la teoría de la historia, la ética y, por supuesto, la política, la sociología y la antropología del filósofo, ha sido a mi modo de ver poco aprovechada hasta fructificar, de manera tangencial y un poco a salto de mata, dentro de la fundamentación ética que Javier Muguerza intentó oponer bajo el nombre de neoperspectivismo a la omnipresente razón analítica, hace ya unos años.

Insisto en la importancia del concepto de paisaje en Ortega. Y sencillamente porque si la biología de su época le anima a proclamar el que cada especie goza de su propio paisaje, de inmediato surge la pregunta inevitable sobre cuál es en realidad el paisaje del hombre. Dado que el paisaje de toda especie es una reducción dentro de los paisajes infinitos que ofrece el cosmos, la respuesta tiene que intentar seguir las claves de esa reducción humana. Y eso exige un tratamiento doble. Por un lado, el paisaje del ser humano es trascendente: ningún hombre, nos dice Ortega, ha vivido íntegro el paisaje de la especie. Eso también es cierto, desde luego, para cualquier animal, pero en un sentido muy diferente. El hombre realiza una primera reducción de forma que cada pueblo y cada época limitan el abanico de las posibilidades ideales que suponen el pertenecer a la especie humana. En esa forma cobra su dimensión más auténtica la trascendencia del paisaje humano: ningún hombre, jamás, podrá vivir todos los paisajes que los distintos pueblos y las diferentes épocas han ido acuñando y seguirán haciéndolo hasta el fin de la humanidad.

Pero, por otra parte, esa idea de paisaje humano cobra un segundo sentido, esta vez inmanente, para cada hombre en particular. El individuo, cada uno de nosotros, realiza dentro de su época y de su pueblo una última y definitiva reducción, a menos que renuncie a ese privilegio y esa servidumbre. La manera como Ortega entiende la posibilidad de esa renuncia doble ha dado lugar a no pocas críticas dirigidas hacia su sociología y su teoría política. Pero es ésa una cuestión que quisiera dejar de lado para centrarme en lo



que supone de esencial para la paradoja antropológica la existencia de todas esas sucesivas reducciones. El resultado último es el de la desaparición de lo que, desde perspectivas idealistas, pudiera entenderse como «paisaje natural del hombre». No existe nada semejante dentro de los esquemas que estamos manejando. «El hombre —acabará sentenciando Ortega— no tiene naturaleza; tiene historia.»

La conclusión parece, a primera vista, sorprendente. Desde el punto inicial de un biologismo a ultranza hemos acabado desembocando en un postulado de talante historicista que niega, de hecho, cualquier tipo de naturalismo. Pero resulta peligroso hacer afirmaciones tan rotundas cuando se habla de estos asuntos, sobre todo si hay dudas acerca del alcance que pueden llegar a tomar. Estamos sosteniendo que el paisaje del ser humano queda enmarcado en las coordenadas de una época y un pueblo; según sean éstas aparecerán unas líneas moldeadas que, a ciencia cierta, no serán las mismas para el hombre del paleolítico y el ciudadano de la Europa industrial. La última reducción posible, la del individuo enfrentado finalmente a su propio y personal paisaje siempre quedará vinculada, por necesidad, a los resultados previos de aquella intersección entre pueblo y época. Del mismo modo que el pertenecer a la especie humana limita el paisaje del hombre impidiéndole respirar el oxígeno diluido en el agua, la vida necesaria en comunidad es la que impone esa circunstancia histórica a la que está sujeto el individuo. El hombre entendido como comunidad histórica, como pueblo, es sin duda capaz de superar el determinismo biológico en el sentido en que interseca éste Ortega cuando ataca las tesis darwinistas. Pero ¿qué sucede con el hombre entendido como individuo?

La antropología de Ortega obliga a sostener tres perspectivas distintas del hombre, según haya que entenderlo como especie (que está sujeta a limitaciones biológicas), como pueblo (que cuenta con limitaciones históricas) o como individuo. El hecho de que sean los individuos quienes formen los pueblos y construyan su propia historia no contribuye, por cierto, a aclarar el panorama. ¿De qué forma podemos interpretar que sea precisamente el hombre en su sentido más determinado, el que queda sujeto a la biología y a la historia, el que tenemos que calificar al final de libre? Ortega nos propone la siguiente tesis para contestar a esa pregunta: no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan hacer un día materialmente imposible, pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición.

Pero, ¿verdaderamente hemos avanzado algo por esa vía? ¿Y si ese «sentirnos libres» no fuese nada más que un trágico error de perspectiva? La sociología fenomenológica

que aparece a partir de los años 60 en los Estados Unidos con toda la fuerza que le proporciona la crisis del estructuralfuncionalismo no dejaría de insistir en las virtudes terapéuticas de una construcción de la realidad que nos permite ir interpretando el mundo social por medio de fabulaciones de ese tipo. Y al fin y al cabo es también el propio Ortega quien nos dice que cosas como la razón y la libertad no forman sino una tenue película bajo la que se encuentra nuestro interior que no resulta ser ni racional ni libre en modo alguno.

El sentido de la libertad en Ortega es el de la posible transformación de las limitaciones naturales (limitaciones entre las que sitúa, por cierto, la coacción de la colectividad sobre el individuo, es decir, el Estado), hasta darles la forma deseada. Ese sería, casi, el ideal estoico. Pero la única vía de expresión de esa libertad se instala en el nivel segundo de aquellos sentidos que cobraba el concepto de ser humano, es decir, en términos de colectividad y no de individuo. Mediante este recurso cabe hablar de pueblos libres, que serían aquellos capaces, entre otras cosas, de proporcionarse la coacción estatal deseada, en el buen supuesto de que el Estado es inevitable de forma natural. Pero difícilmente cabe hablar aquí de la libertad del individuo.

Que yo sepa no existe en la obra de Ortega un intento explícito de resolver la cuestión de la libertad humana, es decir, la paradoja del hombre moldeado por un paisaje histórico que, a la vez, está él construyendo de continuo. Pero sí que puede encontrarse en sus libros una teoría de la civilización y la cultura como expresiones del psiquismo humano, y en ella hay que enmarcar necesariamente todo tipo de solución que quiera darse al problema de la libertad. Imagino que, a estas alturas, nadie se extrañará si el asunto de la cultura y la civilización queda vinculado a la naturaleza biológica del hombre.



En los *Ensayos filosóficos* de 1921 (3.^{er} tomo de *El Espectador*) se habla de la función esencial de la vida asignándole diferentes rangos. Según esa división, el organismo puede hacer frente a las exigencias del medio a través de una vitalidad primigenia, nada especializada, que contiene lo profundo del vivir, o bien, alternativamente, gracias a la formación de estructuras biológicas especializadas, de las que los órganos de locomoción de los vertebrados serían un ejemplo oportuno. Cuanto más rígido y especializado sea un órgano, mejor hará frente a las circunstancias del ambiente bajo el que ha aparecido y para el que cumple una función específica, pero en esa adaptación funcional existen ciertos costes. La especialización se paga con una pérdida de la versatilidad de que goza todo órgano general, no específico.

Esta disquisición biológica, largamente ilustrada mediante las comparaciones entre un organismo nada especializado como la ameba y otro que ha seguido el camino contrario como el hombre, no es sino la excusa para establecer una similar gradación en el terreno de lo psíquico, distinguiendo también tres niveles diferenciales: uno, general y omnipresente, que contiene los ímpetus originales de la especie humana, como la curiosidad, el amor, el odio, y el afán de gozo y de triunfo; un segundo nivel, más específico, en el que aparecen los cauces normativos del pensamiento y la creación científica, junto con las pautas de la moralidad, y que constituiría el estadio de «lo cultural»; por último, un tercer nivel en el que las técnicas concretas de lo industrial y lo político señalan el grado de la civilización. Pero esos tres niveles no suponen que se haya establecido una periodización histórica al estilo de las interpretaciones al uso en los autores del siglo XIX relativas a la marcha de la humanidad. Aunque Ortega está utilizando los términos de Morgan, y habla del salvajismo y la civilización, no son esos conceptos evolutivos en ningún modo. Se trata de reducciones específicas que realiza la psique humana en el terreno de las emociones, y resulta muy sencillo ofrecer un ejemplo de cómo operarían aun cuando Ortega no encuentre necesario ofrecer ejemplo alguno y, por tanto, no se pueda culpar a él de esta aplicación concreta. Una emoción universal, como el ansia de poder, que procede del nivel originario y salvaje del ser humano, tomará cuerpo a través de las pautas culturales de la época y el grupo, orientándose hacia una meta que puede ser la conquista de tierras de infieles, o la búsqueda de los votos de los ciudadanos. Pero será el grado último de civilización el que proporcione los medios en los que puede basarse la estrategia a seguir, si es que no llega a influir también en el poder concreto deseable. Y esa simultaneidad de los tres niveles del mundo psíquico es de suma importancia para la historia de la humanidad. Ortega admite que la vida marcha en el sentido de la progresiva especialización, pero la presencia constante y simultánea del vitalismo primitivo, las pautas culturales y la tecnificación, le permite sustentar una idea un tanto cíclica del cambio cultural y social que proporciona al menos algo de autonomía al individuo maniatado por las determinaciones históricas. Para Ortega la cultura y la civilización de una época no son sino los productos, las creaciones del hombre salvaje movido por los ímpetus originarios que proceden del nivel genérico del ser humano. Son los estallidos del salvajismo que subyace y fundamenta la conducta psíquica de todo hombre los que anticipan y son capaces de moldear en cierto modo las pautas generales de toda gran renovación cultural. No es raro que Ortega recuerde aquí a Nietzsche: «El

salvaje no es sino el antiguo moderno». Pero nos previene también nuestro filósofo contra cualquier tentación de primitivismo ingenuo, a la manera de Rousseau. El valor del ímpetu salvaje no es sino el de asegurar y enriquecer una nueva cultura y una más alta civilización. De ahí que Ortega, en nombre de esa cultura que ha de venir más adelante, entienda que es una torpeza el llevar al Quijote o a Hamlet a la escuela primaria. A su juicio es necesario preservar la frescura en el niño de la vida espontánea, cosa que evitaría el castrar en su espíritu esa lozanía salvaje que puede llegar a ser el sustento de la nueva cultura y la novísima civilización acechantes en toda época tormentosa e incierta.

Mediante la teoría vitalista de la civilización y la cultura resulta quizás más transparente la operación global de la metafísica de Ortega, encaminada a resolver uno de los problemas principales de los que ha dejado en herencia el racionalismo kantiano. No podemos acabar este repaso apresurado sin hacer una referencia, aun mínima, al concepto orteguiano de «razón vital».

«Razón vital» parece encerrar un contrasentido dentro del contexto filosófico en el que nos movemos. La estrategia de distinguir entre «naturaleza», por un lado, y «razón», o «racionalidad», por el otro, cuenta con una larga tradición en la historia del pensamiento de Occidente. Se inaugura, como es sabido, merced al intento de los sofistas griegos de construir una alternativa a la ética reflejada en los poemas de Homero, pero su sentido epistemológico pleno no aparece hasta que Kant realiza su célebre y tajante diferenciación entre el terreno de la causalidad, vinculado a la naturaleza, y el de la racionalidad, que proporciona al hombre la vía de escape hacia su libertad y su autonomía. Desde entonces la especulación filosófica queda marcada por la alternativa inexorable que resulta de negar la dualidad kantiana, y sostener, con Schopenhauer por ejemplo, la continuidad entre razón y vida, o, por el contrario, aceptar a Kant y pechar con las consecuencias de una discontinuidad que se ha mostrado hasta el momento incapaz, que yo sepa, de escapar a un formalismo paradójicamente irracionalista como el que acaba enseñando, sin ir más lejos, la ética analítica anglosajona.

Ortega pretende acabar con esa alternativa. De hecho *El tema de nuestro tiempo* (1924) no es sino ese propósito: el de someter la razón a la vitalidad. Podría pensarse que eso no es más que aceptar de lleno las tesis de Nietzsche, sobre todo cuando leemos en la obra de Ortega que «es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista». Pero no tarda el filósofo en publicar un artículo (sobre cuya poca difusión se quejaría, por cierto, muchos años después), titulado «Ni racionalismo ni vitalismo», en el que pretende dejar las cosas claras y, según me parece, lo consigue sobradamente. Frente a la teoría vitalista «fuerte» que Ortega identifica con Bergson y supondría una epistemología irracionalista de corte intuitivo, se insiste en otro tipo de vitalismo, el que subyacería de hecho a las obras como *El tema de nuestro tiempo*, y que no pretendería por su parte sino aclarar las relaciones que existen entre razón y vida y, en consecuencia, entender dónde se encuentran las auténticas fronteras que el racionalismo, según Ortega, ha mistificado.

Por supuesto que no se contenta con indicar cuál es el nudo del problema. En realidad el tema de la razón vital es

uno de esos asuntos recurrentes dentro de la obra de Ortega, y lo importante para nosotros ahora es que alcanza su dimensión a través del puente que une el sustrato primitivo, el ímpetu originario de la psique humana, con las realizaciones más elevadas de la conducta racional que se expresan en los logros de la cultura y la civilización. Los discípulos del filósofo, con la mejor voluntad, han entendido de forma conmovedoramente ingenua que eso es más que una teoría: es una constatación. Bastaría acudir a Popper para ponerlo en duda. Pero creo que resultaría injusto para la memoria de Ortega atribuirle las virtudes mágicas necesarias para que pudiera superar las limitaciones que le imponía su propio paisaje vital. Cuando, al hablar de Dilthey, nos asegura que «nunca llegó a plasmar y dominar su propia intuición», Ortega nos está proporcionando las mejores palabras para definir su propio caso. La intuición de Ortega, genial según creo, acerca de la necesidad de superar una contraposición estéril entre naturaleza vital y raciocinio difícilmente podía llegar a ser plasmada y dominada siquiera por medio de una teoría plausible. Le faltaban medios.

Ortega vive un momento histórico en el que la biología se encuentra en los umbrales de su gran salto adelante. Cuando el filósofo muere, en 1955, han transcurrido tan sólo dos años desde el momento en que Watson y Crick descubren la estructura en doble hélice del ácido desoxirribonucleico, acontecimiento que va a precipitar lo que se conoce como la «edad de oro de la genética». Y la teoría del paisaje epigenético de Waddington se enuncia cuando Ortega ya ha muerto, en 1956. Pero no podemos conformarnos con esa única clave. Al menos desde una década antes el neodarwinismo ya está sentando las bases de la gran revolución genética. *Genetics and the Origin of Species* de Dobzhansky aparece en 1937; *An Introduction to Modern Genetics* de Waddington es de 1940, y *Evolution* de Julian Huxley ve la luz dos años más tarde. ¿Cómo es posible que un lector tan atento como Ortega continúe en esos años escribiendo sobre la evolución humana de espaldas a esa corriente? Una posible explicación estaría en las palabras con las que he comenzado esta conferencia, en el distanciamiento de Ortega del panorama intelectual anglosajón. Sus convicciones acerca del sentido y trascendencia del darwinismo, al que, a la vez, confunde y desprecia, sitúan a Ortega en una línea tangencial respecto al bloque en el que están de hecho fraguándose las bases de la moderna biología. Y aun cuando existe una evidente coincidencia en la voluntad de interpretación de los fenómenos que ligan al hombre con su entorno, la vanguardia de ese movimiento está de hecho fuera del ambiente en el que Ortega se ha formado y se encuentra a gusto. La embrionaria escuela antropológica que va a encauzar el análisis de las relaciones entre cultura y personalidad aparece ya en los Estados Unidos, es decir, en tierras paganas al margen del ambiente germánico. Y, para más ironía, el propio frente fenomenológico se ha trasladado también al territorio yanqui de la mano de un alemán, Alfred Schultz. Ortega, así, resulta encontrarse dentro de un cuerpo de pensamiento desplazado y que, tras él, va a perder aun más la conexión con la ciencia del momento. Creo que el mejor homenaje que puede hacerse a su memoria es el de rescatar entre las lecturas que se nos propone de su obra aquella capaz de reconocer las servidumbres a las que estaba sometido. Y descubrirse ante las facultades intelectuales de un hombre que, pese a todo, fue capaz de proponernos de continuo tantos atisbos de intuición genial. Muchas gracias.



ARTICULOS

ENSAYO DE UNA TEORIA ANTROPOLOGICA DE LAS CEREMONIAS

GUSTAVO BUENO

Oviedo

Introducción: Presentación de materiales



Figura 1. Preparación de una almáciga.

«La manera de formar una almáciga es ésta. Hacer un surco hondo a manera de una acequia; si la tierra fuera templada, sea hondo hasta la rodilla; si fuere seca, algo más hondo, y si fuera húmeda, no tanto, porque el mucho y demasiado humor

ahoga la planta por lo más bajo y así la pudre y seca del todo. Y allí en aquel surco póngase los sarmientos, que se han notado y escogido, tan altos y tan hondos que a lo menos queden cinco yemas so tierra, un poco verdeados, que hagan asiento cuanto un palmo, porque de aquellos salen muy bien las raíces ...»(1).

Figura 2. Misa de San Secario.

«También los campesinos gascones creen que para vengarse las malas personas de sus enemigos inducirán en ocasiones a un sacerdote a decir una misa llamada de San Secario. Son muy pocos los sacerdotes que conocen esta misa y las tres cuartas partes de los que la saben no la dirán ni por amor ni por dinero. Nadie, sino un sacerdote perverso, se atreverá a ejecutar la ceremonia horrenda y puede estar muy seguro que tendrá que rendir una cuenta muy pesada en el día del juicio. Ningún cura ni obispo, ni siquiera el arzobispo de Auch puede perdonarle: este derecho sólo pertenece al papa de Roma. La misa de San Secario sólo puede decirse en una iglesia en ruinas o abandonada, donde

los buhos dormitan y ululan, donde los murciélagos se mueven y revolotean en el crepúsculo, donde los gitanos acampan por la noche y donde los sapos se agazapan bajo el altar profanado. Allí llega por la noche el mal sacerdote con su barragana y a la primera campanada de las once comienza a farfullar la misa al revés, desde el final hasta el principio y termina exactamente cuando los relojes están tocando la medianoche. Su concubina hace de monaguillo. La hostia que bendice es negra y tiene tres puntas; no consagra vino y en su lugar bebe el agua de un pozo en el que se haya ahogado un recién nacido sin cristianar. Hace el signo de la cruz pero sobre la tierra y con el pie izquierdo. Y hace otras muchas cosas que ningún buen cristiano podría mirar sin quedar ciego, sordo y mudo para el resto de su vida. Más el hombre por quien se dice la misa se va debilitando poco a poco y nadie puede saber por qué le sucede ésto; los mismos doctores no pueden hacer nada por él ni comprenderlo. No saben que se está muriendo lentamente por la misa de San Secario» (2).

Figura 3. Leucotomía prefrontal.

«Por lo general, trazo una incisión de dos a tres centímetros de larga, cuyo centro está situado en un punto colocado a tres centímetros por detrás del borde lateral de la órbita y a cinco o seis centímetros por encima de la apófisis cigomática. Se profundiza la incisión hasta alcanzar el hueso, colocando un separador que proporcione una amplia abertura de las partes blandas y un campo operatorio libre de sangre. Se practica después un orificio de un centímetro en la sutura coronal y una incisión cruciforme en la duramadre. Para realizar la sección de la sustancia blanda se emplea el instrumento menos traumatizante de los que se pue-

(1) Anónimo: *Agricultor práctico*, Madrid, Librería Americana, s. a. (hacia 1820). Libro II, Cap. VII.

(2) Frazer, *La rama dorada*. Cap. IV: «Magia y Religión». Trad. esp. de la edición abreviada por el autor en F. C. E., México, 1956, pp. 80-81.

den utilizar, o sea, una aguja de cerebro corriente con un ojo lateral en la proximidad de su punta roma y un estilete firmemente adherido. Se introduce este instrumento de tal forma que avance muy cerca y por delante de la prolongación anterior del ventrículo hasta una profundidad suficiente para llegar casi hasta la sustancia gris de la cara lateral interna del lóbulo frontal. Se retira el estilete y se hace bascular la aguja desde el punto de entrada en el cerebro, de tal manera que su extremo romo se dirija en el interior del cerebro, hacia arriba, en dirección de la superficie superior del lóbulo frontal. A medida que el extremo romo de la aguja realiza este movimiento, se hace penetrar aquella más y más en pleno tejido cerebral, para que la línea seguida por la misma vaya paralela a la hoz del cráneo y no vaya distanciándose cada vez más de ella, como ocurriría de no hacerlo así. Cuando la aguja haya llegado lo bastante cerca de la cara superior del hemisferio se la retira, para volver a introducirla por el mismo punto con objeto de actuar sobre las fibras que proceden de la porción inferior del lóbulo frontal. Con este fin se dirigirá la punta de la aguja hacia abajo, guardando también el mismo paralelismo que antes se indicó y llevándosela después, en sentido lateral, a través de la fosa anterior del cráneo y en el mismo plano vertical del ala menor del esfenoides, hasta que alcance un punto muy próximo a la cara lateral del cráneo. Mientras se efectúa esta última maniobra se irá retirando progresivamente la aguja para evitar las lesiones de la sustancia gris de la cara orbitaria del lóbulo frontal» (3).

Figura 4. Preparación del arroz murciano.

«Se corta el magro en pedacitos, se reoga en aceite y se reserva. En la misma sartén se frien los ajos y se sacan, se echan los pimientos cortados en tiras y los tomates, previamente escaldados y quitada la piel. Se deja sofreír un poco y se añaden los ajos machacados con el perejil y el azafrán, se agrega un poco de agua y la carne y se deja cocer todo unos veinte minutos. Cuando se ha consumido el caldo se añade el arroz, se rehoga bien y se agrega agua hirviendo, a razón de dos tazas por taza de arroz; se sazona de sal y se pone a la lumbre viva para que rompa a hervir; entonces se mete en el horno y se deja cocer una hora con calor moderado» (4).

Figura 5. Presentación a Moctezuma.

«Sus audiencias no eran fáciles ni frecuentes; pero duraban mucho y se adornaba esta función de grande aparato y solemnidad. Asistían a ellas los próceres, que tenían entrada en su cuarto: seis o siete consejeros cerca de la silla, por si ocurriese alguna materia digna de consulta; y diferentes secretarios (con aquellos símbolos que les servían de letras) las resoluciones y decretos, cada uno según su negociación. Entraba descalzo el pretendiente y hacía tres reverencias, sin levantar los ojos de la tierra, diciendo en la primera *Señor*, en la segunda *Mi Señor* y en la tercera *Gran Señor*. Hablaba en acto de mayor humillación y se volvía después a retirar por los mismos pasos, repitiendo sus reverencias, sin volver las espaldas y cuidando mucho de los ojos; porque había ciertos Ministros que castigaban luego los menores descuidos y Moctezuma era observantísimo en estas ceremonias» (5).

(3) Mckissocky Fleming, en *Journal Me. Science*, 1943. *Apud* W. Sargant y Eliot Slater, *Métodos somáticos de tratamiento en psiquiatría*, Trad. esp., Madrid, Espasa-Calpe, 1947, pp. 207-208.

(4) Delegación de la Sección Femenina: *Manuel de cocina. Recetario*. Madrid, Almena, 1976, pp. 320.



Figura 6. Impresión del cálculo de un programa.

«En la ejecución del cálculo de un programa, la operación inicial de la tecla S que pasa el programa al primer paso, no hace que aparezca nada escrito en el papel. La escritura tiene lugar al volver a operar otra vez la tecla S y la tecla J para avanzar el programa que se ha parado debido a una instrucción de parada (E, J, EJ). En este caso es impreso el contenido desplegado en este momento y si, a una instrucción de parada, se efectúa una entrada y se oprimen las teclas S y J, dicha entrada aparecerá escrita en el papel y el programa avanzará automáticamente a los pasos siguientes, o saltará al paso especificado una vez escritos los datos de entrada» (6).

¿Qué tienen de común, sin perjuicio de su heterogeneidad, las situaciones descritas por estos relatos? Sin duda muchas cosas, pero aquéllas que aquí queremos destacar, mirando más que a los resultados obtenidos, al flujo de los procesos operativos mismos que en todas ellas aparecen regulados, es su condición de «figuras del hacer humano». Ante todo, en el sentido de figuras de acciones ya ejercitadas (otra vez: figuras reproducibles de acciones, no sólo de los resultados desprendibles de esas acciones) que nos son recordadas (*anamnesis*) pero también en el sentido de figuras que han desempeñado (o pueden seguir desempeñando, en algún caso) el papel de programas operatorios (*prolepsis*) de la acción de los hombres. Flujos canalizados cada uno de los cuales está constituido como una composición (concatenación, coordinación) de operaciones, aplicadas a determinados objetos o valiéndose de determinados instrumentos, según una pauta o figura que se ha formado y consolidado en el curso de una experiencia práctica reproducible.

Este es el punto de vista que permite salvar las diferencias indudables que median entre figuras operacionales dadas en contextos mágicos (la misa de San Secario) y figuras dadas en contextos científicos (la técnica de la leucotomía prefrontal o la impresión del cálculo de un programa), o entre figuras que se desenvuelven entre individuos personales, de modo «convencional» (las audiencias de Moctezuma) y figuras que suponen el desencadenamiento de procesos naturales o automáticos (la germinación de los sarmien-

(5) Antonio Solís y Rivadeneyra: *Conquista de la Nueva España*, Libro III, Cap. XV. Barcelona, Thomas y Ferrer, 1771, tomo primero, pp. 411-412.

(6) Cannon, *manual de explicaciones*. Printer unit P-1, 1972, pp. 11.

tos en la almáciga o el avance automático del computador a estados subsiguientes). Porque, en cuanto figuras secuenciales operatorias, todas ellas han resultado de la composición sintética dada en el concurso de determinadas operaciones, técnicas, maniobras, seleccionadas entre otras competidoras, y que no proceden en ningún caso de las cosas mismas o de los objetos de la naturaleza ($\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$), aunque versen sobre ellos, sino más bien, por decirlo así, proceden de la historia, de las «costumbres» ($\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$). Por reales y tangibles que sean los resultados de los programas tecnológicos, no está en la naturaleza que las semillas hayan de disponerse a través de una cuerda tensada; tan convencional es esta disposición como las reverencias practicadas por los súbditos de Moctezuma. Y hay quizá más arbitrariedad en la secuencia de las operaciones del quirófano que en las secuencias de las operaciones de la misa de San Secario, porque estas secuencias (fruto de la *exacta fantasía*, en el sentido de Leonardo) están ya minuciosamente prefijadas, en negativo, por el orden canónico de la misa ordinaria.

1. Quaestio nominis

$\gamma\acute{\iota}\gamma\omega\sigma\alpha\epsilon\ \delta\prime\omicron\delta\varsigma\dots$ etc. «Debes conocer a qué ritmo estan sometidos los hombres» (Arquilocos, fragmento 66 de Bergk)

1. Las «ceremonias» son figuras del hacer humano, *modi operandi* institucionalizados. Pero el «hacer humano» es tan solo uno de los contenidos del «material antropológico». No queremos aquí entrar en cuestiones de prioridad, porque tanto si al *hacer* se le considera subordinado al *ser* (*operari sequitur esse*) como si se considera la relación recíproca (al modo de la llamada «filosofía de la acción») o en cualquier otra hipótesis, lo que si parecerá evidente es que el hacer humano (las ceremonias, por tanto) debe ser enmarcado, aunque sea en el terreno puramente fenomenológico, junto a los restantes contenidos del material antropológico.

Y en efecto, el adjetivo «humano» se predica, y no en un sentido unívoco, de términos que pertenecen a tres clases diversas, muy bien diferenciadas desde el punto de vista intensional, pero con múltiples intersecciones extensionales que limitan dialécticamente su misma distinción:

A. La clase de los organismos de la especie *Homo sapiens sapiens*, es decir, la clase de los individuos personales, de las *personas*. No es fácil establecer los límites de esta clase, ni en la perspectiva ontogenética (¿es humano, o al menos personal, un embrión de una semana procedente de gametos humanos?) ni en la filogenética (¿es humano el *Australopithecus afarensis*, es persona un ejemplar de *Homo erectus*?). Sin embargo, hay una región dentro de esta clase cuyos miembros, los «sujetos operatorios», reciben indiscutiblemente el adjetivo humano (y ello aunque jurídicamente, caso de los esclavos de la República romana, quede bloqueada la aplicación del adjetivo). Gramaticalmente es coordinable, por exclusividad, con los nombres personales de los lenguajes que los poseen. En el contexto del presente ensayo es pertinente subrayar que estos sujetos pueden recibir el adjetivo humano incluso cuando figuran como inmóviles, es decir, aun cuando no actúen o se muevan operatoriamente: un organismo puede ser humano (y

estar protegido por las leyes, como tal) aunque esté en coma, incluso muerto (la «forma cadavérica humana»). La práctica totalidad (émica) de los ordenamientos jurídicos actuales así lo reconocen, aunque también es verdad que, en estos casos, los organismos humanos o partes suyas (por ejemplo los esqueletos de los museos anatómicos) pueden pedir ser incluidos en la clase B, es decir,



B. La clase de las cosas o estructuras impersonales, generalmente extrasomáticas, que forman parte de la *cultura espiritual* (una sinfonía, una red de alcantarillado, una computadora). Tampoco es fácil siempre establecer los límites de esta clase. Todavía Ulysses Aldrovandi, a mediados del siglo XVII, veía a las hachas prehistóricas como si fuesen formaciones naturales (no culturales) originadas por mezcla «de un cierto vaho de trueno y rayo con sustancia metálica, especialmente en las nubes negras, que se coagula por la humedad circunfusa...» (7). Sin embargo, hay un amplísimo conjunto de sustantivos que inequívocamente serán incluidos en los lenguajes actuales como designadores de esas «cosas» (lanza, vasija, casa, automóvil...). Generalmente se suele sobreentender que estas estructuras impersonales son humanas en cuanto *obras* (inmediatas o mediatas) de los hombres, de los términos de la clase A, aunque también cabría defender la relación inversa («el fuego inventó al hombre»). Hay aquí un círculo vicioso implícito: ¿por qué es humano el lenguaje? (no por ser lenguaje, puesto que los primates o los delfines también hablan sino por ser obra del hombre, es decir, por ser humano en el sentido de C).

(7) Apud Glyn Daniel, *El concepto de prehistoria*. Trad. esp., Barcelona, Labor, 1968, pp. 33.

C. Por último, la clase de las acciones o categorías del hacer humano (movimientos operatorios, conducta, praxis) atribuidos a los términos de la clase A. A esta clase pertenecen, sin duda, todas las figuras y actividades que han sido presentadas en la introducción. Los términos de esta clase se corresponden con un extensísimo conjunto de verbos como «trabajar», «hablar», «cazar», «tejer», «caminar», «saludar», «calcular», «rezar», «torear», «escribir», «pasear», «reír». Tampoco están siempre claras las fronteras de esta clase de *entidades humanas*. A veces se dice que una computadora («un sistema impersonal») de la clase B calcula; otras veces acciones o movimientos ejecutados por términos de la clase A no se llaman propiamente humanos (actos humanos) aunque sean actos del hombre (respirar, digerir..., pero también cazar, saludar, incluso reír o tejer), puesto que corresponden al hombre en tanto que organismo zoológico. Demócrito llamaba a los hombres discípulos de los animales, de la araña en el tejer y zurcir, de la golondrina en el edificar y de las aves canoras, del cisne y del ruiseñor, en el cantar (8). Sobre todo en muchas situaciones es casi distinción de razón la separación entre los términos de C y los de B: el hablar es a la vez acción.

El esquema más cerrado de interconexión entre las tres clases A, B y C de términos del material antropológico es probablemente el siguiente: los términos de las clases A y B se interconectan por la mediación de los términos de la clase C. Pues las acciones y operaciones C de los organismos A son los que producen las obras o términos de B. Y a este flujo de operaciones, de manipulaciones u operaciones quirúrgicas (en el sentido etimológico: *χειρουργέω*, trabajar de mano, fabricar) del movimiento de los músculos supralaringeos, o de la lengua, es a lo que más aproximadamente cuadra el nombre de «vida humana». *Vida* como actividad, conjunto de acciones y operaciones de organismos humanos entretreídos en la cooperación o en la lucha. No puede, en todo caso, afirmarse que la actividad viviente, el *vivir hu-*



(8) Fragmento 154. Es doctrina que pasa a los epicúreos (Lucrecio, 1379, 1381).



mano, vaya siempre y en todo momento dirigido a la construcción o *producción* de obras, estructuras o superestructuras de la clase B, salvo que en esta clase se incluyan también a los propios organismos o conjunto de organismos en lo que tengan de «impersonal» (por ejemplo, la figura de parada de un batallón). Pero es de aquí, sin duda, de donde brota la distinción clásica de las categorías del hacer en dos grandes grupos: del *facere* (que se resuelve en obras o estructuras de la clase B) y el *agere*, que se resuelve en términos de la clase A o en términos de la clase C. El castellano ha disuelto esta distinción en el concepto del hacer. Y con esto, si bien por un lado el castellano ha perdido una distinción muy importante, por otro lado ha recuperado una unidad antropológicamente esencial, la unidad del *hacer* humano, que se mantiene tanto en lo agible como en lo factible, tanto en el saludar como en el edificar.

2. Nos atenemos, en este ensayo, a la consideración de la vida humana como un *hacer* característico de los individuos o personas socialmente entretreídos. No se trata de un concepto nuevo en filosofía, pues seguramente corresponde a lo que Suárez llamaba *costumbre* (consuetudo) en su segundo sentido, porque en el primer sentido, las costumbres se corresponden con las personas, o con las cosas, es decir, con los términos de la clase A y con los de la clase B. En su segundo sentido, en efecto, dice Suárez, hablamos de costumbre cuando ella versa sobre los hechos de los hombres (*circa facta hominum*). Suárez nos dice además que esta división la tocó la tercera Partida, explicándola con ejemplos: la costumbre de pagar los diezmos de un campo o de una viña versa sobre cosas y como que les impone una carga; y la costumbre de pagar o no pagar diezmos personales o de pagar un tributo personal, versa sobre la persona; en cambio la costumbre de ayunar o de orar versa únicamente sobre acciones humanas (*circa humanas acciones*) (9).

(9) F. Suárez, *De legibus*, Libro VII, III, 2. Edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1968, tomo IV.

Este hacer humano es sin duda esencialmente aquello que se designa también como *praxis*, aun cuando las connotaciones que este término ha contraído históricamente (A. von Cieszkowski, Marx, Gramsci) lo orienta en una dirección que no siempre es pertinente a los efectos del presente ensayo. Muchas veces se le llama conducta; pero cuando conducta se contempla fuera del contexto moral (buena conducta, mala conducta), al modo de los etólogos y psicólogos, entonces la denominación es ya metafórica, en el primer sentido de Aristóteles (aplicación del nombre del género a la especie, *Retórica*, 1457 b) porque también los animales tienen conducta pero no *praxis*.

El horizonte en que se mueve el presente ensayo es el horizonte del hacer humano que transcurre en el tiempo, la pululación prácticamente infinita de movimientos (acciones, operaciones) que brotan de los organismos humanos y se resuelven o no se resuelven en obras extrasomáticas. Este ir y venir de los movimientos entretejidos (y en la trama hay también hilos sueltos, o hilos que se sueltan) no son siempre caóticos, fluidez e indeterminación pura. Por el contrario, esta actividad incesante de los hombres, que constituye el tejido de la vida humana, se desarrolla, si no en todo, sí en una gran parte, siguiendo ritmos cíclicos, describiendo trayectorias que poseen una figura pautada, de tal manera que el hacer humano, en su mismo fluir viviente, nos ofrece el aspecto de un conjunto de incontables cursos que se cierran en su mismo desarrollo temporal, como bucles de una corriente que sigue mandando a modo de fondo sobre la cual se organizan aquellas figuras. Podríamos considerar a estas figuras, en lo que tienen de pautado, como un caso más de las estructuras impersonales de la clase B. Y esta es la perspectiva que adoptan, seguramente, muchos sociólogos o antropólogos que hablan de pautas o patrones de conducta (10). Pero cuando nos atenemos ante todo al movimiento mismo, según pautas, antes que a las pautas de estos movimientos, entonces podremos decir que estamos de lleno sumergidos en una cierta estructuración interna del hacer, de la *praxis*, en una estructuración que afecta a la vida humana en general y cuyo análisis corresponderá también a la antropología general.

¿Cómo denominar al hacer humano en tanto que aparece estructurado según estas figuras cíclicas, institucionalizadas, recurrentes? Sin duda hay muchas palabras que designan el hacer humano, así estructurado, cuando se contrae a contenidos determinados: así *tarea*, *función* (las operaciones cíclicas del funcionario o los movimientos de la función del teatro), *acto* («el acto ha terminado», dice el presidente de la sesión). Pero, ¿cómo designar a todas estas formas del hacer estructurado en toda su generalidad antropológica? Por asombroso que sea, no disponemos de una denominación general, lo que demuestra que no está formalizado el concepto correspondiente que, sin embargo, se utiliza de un modo u otro. Acaso se echa mano, para estos servicios, del término rito (o ritual); pero este término, o bien conserva demasiado intensamente las huellas de su origen litúrgico-religioso (y, por tanto, su generalización arrastra siempre una connotación irónica o crítica), que es el que acataron los fundadores de la etnología (Lang, Robertson, Smith, Frazer o, después van Genep), o bien se utiliza de modo neutro a la manera de los etólogos y enton-

ces desborda el campo de la antropología, o bien en cualquier caso conlleva efectos inequívocamente reduccionistas. Precisamente con la intención de acuñar y formular un concepto antropológico general que mantenga sus distancias con los conceptos etológicos, hemos apelado al término «ceremonia», que también tiene probablemente un origen litúrgico (en la ciudad etrusca Caere habían depositados los romanos sus objetos sagrados cuando la invasión de los galos en el siglo IV a. de C.), aunque algunos no descartan una etimología más abstracta (sánscrito *Kārmon*, «la cosa hecha»). En todo caso, lo cierto es que «ceremonia», fijada en el lenguaje cristiano de los primeros siglos para designar secuencias puntuales litúrgicas (públicas), pasó a designar muchos otros cursos propios de la vida civil (ceremonias militares, ceremonias de protocolo cortesano, ceremonias académicas). Por ejemplo, entre las construcciones del Colegio Mayor de Santa Cruz de Cañizares, de Salamanca (1527), figuran al lado de los Estatutos (que regulan relaciones jerárquicas entre personas, bienes, etc.), las *Ceremonias* (un extracto, según dice su editor, de las del Colegio Mayor de Cuenca), que regulaban el comportamiento de las personas (colegiales) y no sólo, por cierto, en lo referente a sus operaciones (v. g., n.º 20: «el nuevo que está esperando a la puerta se ha de quitar el bonete entrando en el zaguán y no cubrirse hasta que haya pasado un cuerpo delante»), sino también a su indumentaria o cosmética (n.º 2: «todos los colegiales están obligados a andar vestidos honestamente y con mucha decencia y la costumbre tiene interpretado que ninguno traiga barba larga ni bigotes...») (11). Las ceremonias culturales se fueron transformando poco a poco en ceremonias culturales al ritmo mismo según el cual el reino de la gracia iba secularizándose en la forma del reino de la cultura.

3. Sería un grave error pensar que un concepto antropológico general tan extenso como lo es el de ceremonia que proponemos no pudiera ser, en virtud de su misma generalidad, un concepto riguroso. Si no llega a serlo, ello no será debido a su amplitud, sino a otros motivos internos, intensionales. Los conceptos topológicos son mucho más generales que los métricos y no por ello dejan de ser menos rigurosos.

Por lo demás, la visión ceremonial de la vida humana —por lo menos de las grandes áreas del hacer ceremonializado— no constituye un tipo de abstracción distinto a aquel que nos permite considerar a la vida orgánica como consistiendo, en una gran medida, en un complejo tejido de movimientos cíclicos, de rutinas y subrutinas recurrentes, que se repiten periódicamente (sin perjuicio de sus variaciones constantes) o incluso a aquel otro tipo de abstracción que nos ofrece la imagen del mundo astronómico o del microfísico como una realidad no del todo caótica, sino «cósmica», en tanto es un fluido ordenado de movimientos cíclicos, una agitación en cuyo seno funcionan no sólo los relojes solares, sino también los relojes atómicos. Y estas consideraciones «cósmicas» (en el sentido de Anaximandro) no son inocuas en el momento de disponernos a analizar el concepto de «ceremonia» ni, menos aún, tienen la pretensión de «prólogo en el cielo». Pretenden sencillamente conjurar la tendencia a reducir las ceremonias antropológicas a la condición

(10) Talcott Parsons, *The social System*. New York, The Free Press of Glencoe, 1959. Caps. III y IV.

(11) *Apud* Luis Sala Balust, *Constituciones, estatutos y ceremonias de los antiguos colegios seculares de la Universidad de Salamanca*, ed. crítica, vol. I, Salamanca, 1962, p. 358.

de meros rituales zoológicos, o de ritmos biológicos. Porque así como los «ritmos circadianos» no se reducen a los ciclos planetarios (aunque tengan, incluso causalmente, que ver con ellos), así tampoco las ceremonias salutorias se reducen a los rituales de saludo de mamíferos o de aves, aunque tengan, incluso causalmente, que ver con ellos. No estamos ante ejemplares de una misma especie, ni siquiera, acaso, ante especies de un mismo género, sino ante géneros y aun órdenes o reinos diferentes de realidad (microfísica, astronómica, orgánica, etológica, antropológica), que sin embargo convienen en algunas estructuras análogas e incluso mantienen, de vez en cuando, nexos causales que, en todo caso, no son suficientes para resolver la estructura en la génesis.

2. El concepto de ceremonia como categoría antropológica

1. Designamos con el nombre de «ceremonia» a toda figura práctica teleológica que, constituida por secuencias efímeras de operaciones humanas, está delimitada sobre un «fondo procesual» por una apertura y una clausura identificables. Al decir «efímeras» queremos significar (12) que la distancia entre los límites de la secuencia ceremonial tiene las dimensiones del día terrestre (desde los submúltiplos — minutos, horas, pero no segundos o nanosegundos— hasta los múltiplos —triduos o semanas, pero no años, o siglos, o cronos—). No hay ceremonia que cien años dure, pero tampoco hay ceremonia (salvo alguna excepción: ceremonias de saludo, en ciertas condiciones) que quepa en el lapso de un segundo. Por ser efímeras las ceremonias no son materia para la Historia, sino para las efemérides. Un funeral, una boda o un desfile militar son ceremonias y satisfacen la definición propuesta y también son ceremonias un paseo solitario por el campo, la visita a un museo o la declamación de un discurso político. Serán también ceremonias, de acuerdo con la definición, la tarea normalizada de reparar el generador de un automóvil, cocinar un plato según recetas, o la caza cooperativa, al acoso, de una fiera. No son ceremonias, en cambio, la muerte de un individuo (ni siquiera la de Augusto: *plaudite amici commedia finita est*), el matrimonio o una batalla; ni es una ceremonia la senda, las cerámicas o los cráneos que descansan en las vitrinas, o el tumulto que pueda resultar del discurso político. Tampoco es una ceremonia el motor de explosión (ni siquiera cuando está funcionando a su ritmo regular), ni son ceremonias los alimentos cocinados o la pieza cobrada. Comprobar una definición por la «prueba del 9» fue durante años una ceremonia escolar, pero no ceremonia la igualdad que gobierna esta prueba, ni tampoco los automatismos de la calculadora que la realiza. Puede ser ceremonia, en cambio, la utilización escolar de esa calculadora.

2. ¿Qué tienen de común, en cuanto a la estructura profunda de la praxis, procesos tan heterogéneos, de contenido tan diverso? Sin duda, podemos agrupar todos estos procesos en una definición convencional (como pueda serlo, al parecer, la que contiene como nota intensional la dimensión del día), pero también podríamos construir definiciones convencionales tomando como intervalo los seme-

tres, los siglos o los milenios. No se trata sólo de que una colección de situaciones indefinidas satisfaga una definición convencional, capaz de separar esta colección de otras colecciones también definidas con precisión convencional. Se trata de que los intervalos de actividad humana definidos tengan una figura interna, no sean un mero segmento acotado artificialmente (sin menoscabo de la utilidad que esa acotación pueda reportar), o dicho de otro modo, que presente una estructura interna de la praxis.

¿Y cómo podría decirse que tienen una estructura práctica interna similar cursos de actividades tan diferentes como la misa solemne o una danza (constituidas por secuencias originariamente «gratuitas» o «subjetivas», producto al parecer de la fantasía estética o de la inspiración creadora) y el curso de las operaciones de cálculo aritmético o el de la reparación de un motor, determinados por la propia «tozuda realidad objetiva» de los números o del sistema mecánico? A lo sumo, la unidad que podría convenir a cosas tan heterogéneas sería acaso una unidad puramente externa, algo así como la que conviene a un envoltente o marco, como pueda serlo la unidad «formal» de la estructura *libro* respecto de las materias que contiene (tanto una novela, como una colección de versos o un tratado de mecánica puede agruparse, como se agrupan en la librería o en la imprenta, bajo la rúbrica de «libros»). ¿No ocurrirá otro tanto con las ceremonias tal como las hemos definido? La definición propuesta ¿no debe ser reducida a la condición de un mera formalidad externa, que sólo muy lejanamente autoriza a asociar, como ejemplares de una misma clase antropológica, a materiales tan diversos como puedan serlo la sesión chamánica y una operación de estómago, la pesca con red y un discurso político? Sin duda habrá semejanzas entre todas estas cosas, pero también hay semejanzas impresionantes entre las circunvoluciones de un cerebro, distribuido entre sus dos hemisferios, y las circunvoluciones de una nuez, distribuidas entre sus dos lóbulos. ¿Y no sería engañoso sugerir siquiera una estructura morfológica común entre el cerebro de un vertebrado (dentro de su cráneo) y la nuez (dentro de su cáscara)? Una tal semejanza morfológica, lejos de revelar una estructura profunda común no hace más que encubrir la verdadera naturaleza del cerebro y del fruto. ¿No habrá que decir lo mismo de la estructura de la ceremonia?

No necesariamente, como tampoco son necesariamente encubridoras de la realidad las semejanzas que en otros tiempos parecían tan lejanas y aún procaces entre las flores y los órganos genitales de los mamíferos, o las semejanzas entre el ritmo estructural del crecimiento de un depósito bancario y el de un bosque de abetos (según la estructura de la función exponencial $y=e^x$), o la semejanza entre la estructura arquitectónica de roble y la torre Eiffel (13). La cuestión estriba en determinar si la definición aparentemente formal de ceremonia, por medio de la cual hemos dibujado su concepto antropológico, penetra más profundamente en las materias más heterogéneas de su dominio de lo que penetra la figura común en la nuez y en el cerebro. Y sólo podría darse esta penetración si el formalismo de la definición fuese aparente, si la definición formal general con tuviese ya ella misma (como corresponde ya a toda forma

(12) H. Fränkel: «Ephemeros», en *Transactions of the American Philological Association*, 1946, 77, pp. 131-145.

(13) D'Arcy W. Thomson: *On Growth and Form*. Cambridge University Press., 1963 (reedición). Vol. II, p. 66.

real) elementos materiales precisos. Así es, en efecto, a nuestro juicio.

3. El alcance antropológico material de la definición general de ceremonia quedará puesto de manifiesto a lo largo de los cuatro puntos siguientes, que pretenden desarrollar los componentes principales de la definición de ceremonia con la intención de constatar en qué medida ellos penetran en el interior mismo de los contenidos que hemos propuesto como referencia. Analizaremos, en los términos más breves:

I. El concepto de «figuras prácticas teleológicas», lo que nos obligará ineludiblemente a tomar posición ante la idea de finalidad.

II. El concepto de «prolepsis» y de causalidad proléptica, característica en las ceremonias.

III. El concepto de «figura secuencial», en cuanto tiene límites objetivos que requieren un «fondo» definible.

IV. El significado antropológico de la dimensión del intervalo temporal entre los límites de la ceremonia.

* * *

I. Las ceremonias son, ante todo, figuras prácticas teleológicas, figuras del hacer humano. El componente «figura práctica» (figura de la praxis de los sujetos humanos y, acaso también, de la conducta de ciertos animales) podría quizá ser admitido por muchos mecanicistas, al menos como concepto descriptivo (figura como segmento de la conducta animal o humana, resultado de un «despedazamiento» o «segmentación»). Sin embargo, admitirlo sólo en estos términos parece más bien una evasiva o aplazamiento de las verdaderas cuestiones, porque no todos los despedazamientos o segmentaciones son igualmente significativos y lo que nos interesa son aquellos que siguen «las juntas naturales». Y esto nos lleva a la teleología de la figura, como característica constitutiva de la estructura interna de los «segmentos» de la conducta práctica. En cierto modo cabría decir que el añadir «teleología» a «conducta práctica» es redundancia. Nosotros creemos, sin embargo, que no hay redundancia porque «figura práctica» puede entenderse como un concepto puramente descriptivo, epistemológico —segmento—, mientras que «figura práctica teleológica» ya pide una intención ontológica. Por lo menos, cuando hablamos de teleología de las secuencias prácticas o conductuales creemos hacerlo con sentido ontológico y no meramente fenomenológico, y ello sin perjuicio de que en muchas ocasiones las finalidades atribuidas sean aparentes, engañosas. Los billetes falsificados no excluyen a los auténticos, sino que, por el contrario, los presuponen.

Y es precisamente la pretensión ontológica del finalismo de los movimientos conductuales o prácticos la que suscita las principales dificultades iniciales, desde el punto de vista filosófico-gnosológico en el momento de definir las ceremonias como figuras teleológicas. Porque las causas finales han sido desterradas hace siglos de los campos roturados por el método científico. Esto se debe, sin duda, a que la finalidad va asociada, desde Anaxágoras, a la doctrina del *Nus*, que fue introducida en filosofía precisamente como



principio ordenador y que, aun cuando en un principio no pretendió asumir funciones demiúrgicas —tendía a comportarse más bien a la manera como Maxwell, veinticuatro siglos después, quiso que se comportase su *demonio clasificador*— las asumió de hecho una y otras. Ahora bien, un demiurgo cósmico, dotado de conciencia intencional, capaz de proponer planes (fines) y de ejecutarlos (aplicándolos a un material preexistente o creado al efecto) es una construcción antropomórfica que con razón fue desmoronándose a medida que avanzaba la astronomía, la física y, en general, la moderna ciencia natural.

Sin embargo, nosotros supondremos aquí (atendiéndonos a las conclusiones de un análisis de la idea de finalidad realizado en otra ocasión) que la finalidad, en cuanto significa algo preciso, asociada al supuesto de un demiurgo, a una conciencia proléptica, a una facultad de desear en el sentido kantiano, pero que subsiste en Marx y en otros muchos pensadores (14), constituye tan sólo una acepción *específica*, muy importante, pero que hay que considerar



(14) «Vida es la facultad de un ser de obrar según las leyes de la facultad de desear. La facultad de desear [*das Begehrungsvermögen*] es la facultad de ese mismo ser de ser, por medio de sus representaciones [*seine Vorstellungen*], causa de la realidad [*Ursache von der Wirklichkeit*] de los objetos de esas representaciones» (Kant, *Crítica de la Razón Pura*, prólogo, nota 4. Ed. Cassirer, Band V, p. 9). «Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzarse, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja y es el hecho de que antes de ejecutar la construcción la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*» (Marx, *El Capital*. Tomo I, Sección III, Cap. V, 1) pp. 130-131 en la traducción W. Roces, México, F. C. E., 1964.

siempre tejida dentro de una acepción *genérica*, por la cual la idea de finalidad comienza a tener que ver con la constelación de la identidad (substancia, esencia, semejanza, igualdad, etc.). La idea de finalidad, en su significado más genérico, podría considerarse como un modo o como una modulación de la idea de identidad y aquí reside ya su primer contacto con la idea de causalidad, propia de los procesos secuenciales-temporales. La finalidad, en su acepción más general, diría identidad entre un proceso y su resultado (causal o no) cuando éste se nos muestra como condición necesaria para que el propio proceso pueda desarrollarse como tal, y, por tanto, «autosostenerse» o re-producirse. Esta conexión es la que suele expresarse, de manera mitológica, diciendo que, en la finalidad, el objeto futuro (el resultado) es el que hace posible que el proceso que conduce a él tome precisamente su rumbo y no otro («el futuro tira del presente»). Y se supone que este absurdo quedaría salvado mediante la introducción *ad hoc* de una conciencia, principio cognitivo o mente definida precisamente por su capacidad de configurar (planear, pro-ponerse) objetos futuros intencionales, fines que luego ella misma, o sus potencias subordinadas, pondrán en ejecución. El fin es primero en la intención, y lo último en la ejecución. «Los utensilios de piedra más antiguos —dice Narr— implican una producción normalizada que supone conocer los intereses del futuro» (15).

Pero no hay ninguna mente infinita (una mente infinita no es una mente) capaz de tomar del futuro, es decir, de lo que no existe, un objeto como plan, modelo o fin de su actual facultad de desear. No es necesario que el resultado (el futuro) sea condición del proceso que conduce a él para que pueda decirse que, sin embargo, él es condición de este mismo proceso y aún idéntico o semejante. Es suficiente que la identidad o semejanza se mantenga, no ya entre el resultado y el proceso sino entre éste y un contenido isomorfo, de la misma clase (especie, género) que aquél, entre el resultado objetivo y el proceso como reproducción lógica, total o parcial de aquél. *El Escorial* real y efectivo no se edificó en virtud de que las manos de sus demiurgos imitasen su futura fábrica, la que habría sido prevista por Toledo, Bergamasco o Herrera, porque lo que ellos imitaban era los planos presentes que, a su vez, imitaban, combinando y transformando, otras construcciones pretéritas.

Ahora bien, las clases (los universales) suponen una conciencia lógica, un *demonio clasificador*. Y según la posición que ocupe esta conciencia lógica respecto de las clases constituidas por los modelos del resultado y los modelos del modelo, así podremos diferenciar dos modos de la idea de finalidad:

A. Ante todo, determinaremos la posibilidad de una posición no causal (aunque no por ello pasiva) de la conciencia lógica respecto de los procesos teleológicos, en el sentido de que a ella no le corresponda ninguna función causal de nexo entre el proceso y el resultado. A esta posición le asignaremos el modo de la *finalidad lógica*. La conciencia lógica se limita ahora a tomar el resultado en cuanto pueda considerarse como elemento entre los elementos de la clase del modelo que conduce a él, como «atractor», sin intervención directa de las operaciones constructivas. El fin

(límite, atractor) de los términos de la sucesión $S = n/[2(n + 1)]$ es el valor $1/2$. No hay ningún antropomorfismo en la expresión: «los términos de la función S tienden a $1/2$ al crecer n », pues lo que se afirma es que cada término de S , cuando es considerado como fase del desarrollo de una sucesión de términos ordenados (entre las varias posibles, «equifinales») sólo cobra significado en su valor por medio del límite final. Al margen de este límite el proceso se perdería en una caótica (desordenada) multiplicidad de valores. En situaciones parecidas estaría tanto la tendencia del rayo luminoso a reflejarse según un ángulo de reflexión igual al de incidencia, la orientación de un sistema termodinámico aislado hacia el estado de equilibrio definido por la distribución de Maxwell, como la teleología de los sistemas mecánicos con retroalimentación negativa (la negatividad es el dispositivo que rectifica el proceso de desviación del sistema respecto de un estado de equilibrio o de un ciclo definido).

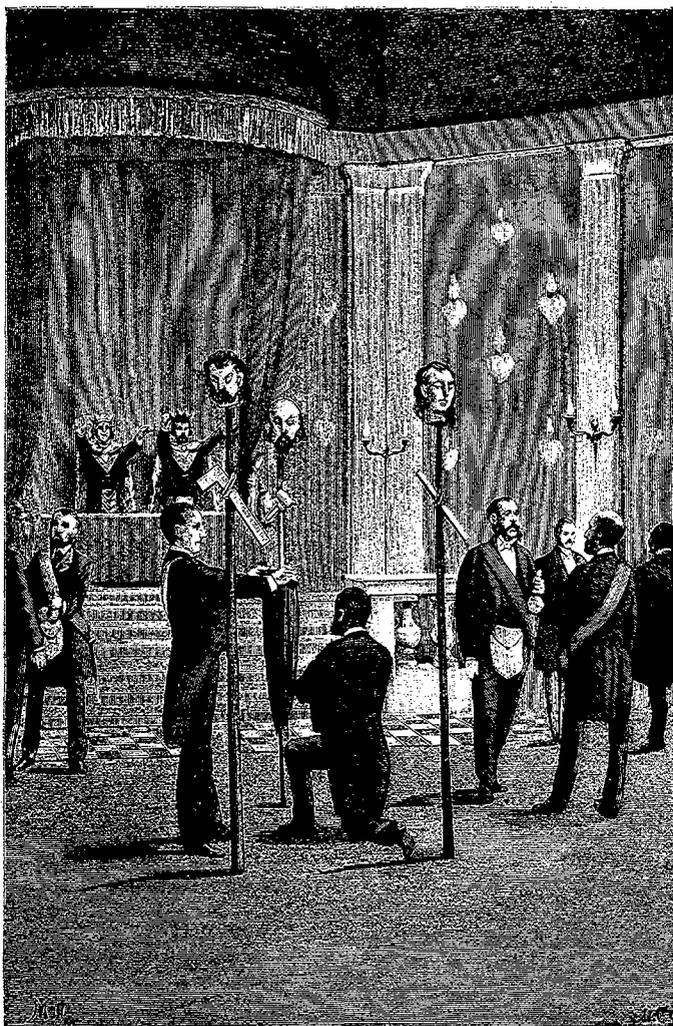
B. Pero también, en segundo lugar, determinamos la posibilidad de que la conciencia lógica se sitúe de forma tal que quepa afirmar que a ella le corresponde algún tipo de participación en la acción causal del modelo del resultado sobre el resultado (parte o todo respecto de aquel). A esta posición corresponde el modo de la *finalidad proléptica*, que asociamos a la antigua causa final, a la finalidad como causa. Ocurre, sin embargo, que este modo de la finalidad no se nos configura como una relación entre el sujeto operatorio (su plan, intención o propósito, su proyecto) y el resultado, sino entre el modelo del resultado y el resultado a través, sin duda, del sujeto operatorio, que es un sujeto manual, un *demiurgo*, como pueda serlo un individuo del hombre de Neanderthal al que hacemos autor de un hacha musteriense. Pues la fabricación de un hacha musteriense incluye procesos de causalidad proléptica (intencional, final), a diferencia de la formación de un canto rodado a partir de causas naturales. Esta diferencia es la que hace que la prehistoria no sea un capítulo más, como lo era aún en el siglo XVII, de la ciencia natural. Hay sin duda analogías entre ambos procesos desde una perspectiva causal: en ambos casos se parte de un núcleo inicial, un peñasco sin desbastar y sobre el cual actúan fuerzas físicas exteriores, que pueden cifrarse en el golpear de otros peñascos sobre el núcleo dado. Pero en el caso del canto rodado, la acción de las causas exteriores es mecánica (aunque el resultado sea un ovoide homogéneo) y entre los diferentes cantos rodados sólo hay una relación de semejanza distributiva; en el hacha paleolítica, la acción de las causas exteriores está dirigida por las manos del hombre de Neanderthal, y la semejanza del hacha a otras no es meramente distributiva, porque hay un sujeto operatorio intercalado entre los elementos de la clase en virtud del cual puede decirse que uno dirige la formación del otro. ¿Qué añade esta dirección? ¿Acaso los procesos físicos del golpear no han de ser los mismos? Podríamos considerar como un epifenómeno la supuesta idea interior (plan, fin, propósito, proyecto, intención) del Neanderthal. Sin embargo sería absurdo pretender dar cuenta de la formación del hacha a partir de los golpes dados al azar por unas manos que manejan piedras. Pero esto no significa que estas manos deban a su vez estar subordinadas a la *idea interior* concebida por el hombre de Neanderthal, en nuestro ejemplo, a la idea que anticipa o prevee un hacha que precisamente no existe. Si queremos mantenernos en un terreno objetivo, será preciso relacionar el hacha de piedra, no ya sólo a las otras piedras que la golpean (como al canto roda-

(15) *Apud* Gadamer (editor), *Antropología*. Trad. esp. de Ediciones Omega. Tomo IV, p. 14.

do) sino a otro hacha pretérita y, en el caso de la primera hacha, a un cierto peñasco manejado, que tiene ya un tamaño oportuno, por relación al acto manual de aprehenderlo. La diferencia lógica entre el canto rodado y el hacha musteriense la establecemos como una diferencia diamétrica en la propia relación de identidad de clases: el canto rodado se relaciona con otros cantos rodados por simple semejanza o analogía distributiva, mientras que el hacha paleolítica se relaciona con otro hacha incluyendo una cierta causalidad o diátesis entre los elementos de la clase: un hacha ha contribuido a la formación de otra y esta contribución ha tenido lugar por intermedio de un sujeto operatorio, de un demiurgo, un obrero, en nuestro caso, un hombre de Neanderthal.

Según esto, en la teoría filosófica de la causalidad final el sujeto operatorio deberá entenderse, en primera instancia, no ya como el manantial creador, de cuyo seno íntimo brotan las ideas directivas (planes, fines) sino como el «mecanismo intercalado» que lleva a efecto la influencia del hacha pretérita sobre la ulterior, dado que no admitimos la acción apotética de lo semejante sobre lo semejante. El hacha anterior ejerce su influjo sobre la posterior a través de las manos del sujeto operatorio. Dirige sus manos (como causa ejemplar) y hay que decir, en el más estricto rigor, que es el hacha anterior la que de algún modo moldea a la posterior, con las variaciones pertinentes.

Es evidente que el influjo del hacha pretérita a través del sujeto operatorio o demiurgo supone la consideración de este sujeto como un organismo capaz de percibir el hacha; como un organismo dotado además de un sistema nervioso que determina el movimiento dirigido de sus manos. Hay que contar, sin duda, con toda la compleja serie de procesos que van desde la percepción del hacha anterior hasta la movilización de los músculos estriados que controlan el movimiento de las manos. Pero ni siquiera estos procesos pueden enfocarse, en la teoría filosófica de la finalidad, como si fuesen procesos de un organismo individual, idéntico a otro de su especie, por ejemplo un hombre que ha *aprendido* desde hace millones de años a utilizar sus manos. Estos enfoques (propios de las teorías del aprendizaje) nos devolverían de nuevo a la disociación entre *lo interno* y *lo externo* en el análisis de la causa final. El enfoque adecuado creemos que tiene que incorporar también a las relaciones filogenéticas. El hecho mismo de tener manos nos remite hacia atrás, hasta las primeras especies de primates (Mivart forjó este concepto, hace ya más de un siglo, atendiendo precisamente a las manos de estos mamíferos). Ahora bien, el poder *aprehender* objetos corpóreos, configurándolos como unidades discretas, tales como son las frutas, las ramas cortadas, las piedras, etc., delata capacidades orgánicas teleológicas (en el sentido del primer modo genérico) anteriores a todo tipo de intención mental, «adaptaciones» orgánicas que son precisamente las premisas sobre las cuales podrán fundarse después las figuras apotéticas de origen óptico. Si ulteriormente aparecen las composiciones operatorias con los objetos manipulables, ello será debido a que son las mismas manos las que están ya adaptadas (teleológicamente) a los objetos dados a una cierta escala y forma, y recíprocamente, y no a que broten de un interior «proyectos mentales» que las manos pueden poner después en ejecución. En cualquier caso parece evidente que no es necesario inventar el «hacha ideal» (el hacha mental o cognitiva representada por el hombre de Neanderthal) como duplicado del hacha pretérita. No es posible eliminar los procesos



internos constitutivos del hacer del sujeto, pero no es cierto, y en este punto estamos con Skinner, contra los cognitivistas o los filósofos mentalistas de la acción, incluyendo aquí a von Wright (16), que haya que hablar de esquemas, planes o representaciones almacenadas como duplicados mentales del hacha para explicar el proceso de la acción. «Estar en posesión de los hechos no es tener los hechos dentro de nosotros mismos, sino haber sido afectados por ellos» (17). Cuando investigamos causas del hacha musteriense miramos sobre todo a otras hachas más que a los procesos psicológicos internos del hombre de Neanderthal («el musteriense de hachas de mano proviene del acheulense superior, cuya tradición morfológica y técnica prolonga»).

La causa proléptica, como causa final, es, pues, más bien una causa eficiente dada en una disposición peculiar, en tanto está combinada con otras formas previas a través de un sujeto operatorio, que se regula por ella a la manera como el lápiz que traza una recta se regula por la regla.

II. La situación causal que de un modo inmediato es preciso considerar para construir el concepto adecuado de

(16) Georg Henrik von Wright: *Explicación y comprensión*. Trad. esp. en Alianza Editorial, Madrid 1979. Cap. III.

(17) B. F. Skinner, «Por qué no soy un psicólogo cognitivo», apud A. Pérez y J. Almon, *Lecturas de aprendizaje y enseñanza*. Zero-Zyx 1980. P. 60.

ceremonia es, sin duda, la situación en la cual el determinante causal es el propio organismo humano y los efectos (directos y coefectos) tienen lugar en materiales apotéticos (objetos del mundo entorno, otros organismos) y, como caso particular límite, en el propio organismo, pero en tanto él está insertado de algún modo como un eslabón más de la cadena de sus objetos apotéticos. Esta situación describe aproximadamente al sujeto operatorio, al demiurgo, cuyo órgano operatorio son las manos y los músculos supralaríngeos, ampliamente interrelacionados en su desarrollo con las operaciones estrictamente «quirúrgicas». Gracias a la operatoriedad abierta por las manos y por los músculos supralaríngeos, el homínida ha podido despegar progresivamente de las estructuras impuestas por el medio geográfico y social, alcanzando a la vez la posibilidad de construir o producir estructuras nuevas relativamente sólidas y permanentes y la posibilidad de *delirar* según estructuras rituales o míticas cuya debilidad o fugacidad no puede *a priori* establecerse. Entre el delirio y la construcción objetiva no hay diferencias claras *a priori*; fenoménicamente todo se confunde una y otra vez y es el propio proceso histórico dialéctico aquello que puede discriminar unas cosas de otras y sólo en casos particulares, nunca en general.

Pero es necesario distinguir dos tipos de operaciones que corresponden también a dos niveles distintos de la conducta operatoria, la que corresponde a la conducta del ave «componiendo» su nido (o a la del chimpancé Sultán enchufando las cañas) y la que corresponde a la conducta del hombre de Neanderthal que talla piedras «normalizadas». ¿Cómo formular estas dos situaciones operatorias (puesto que no nos parece posible dejar de ver a Sultán como un sujeto operante) de modo no metafísico o tautológico, con petición de principio (diciendo, por ejemplo, que el chimpancé que utiliza instrumentos «no se representa sus objetos»),



no actúa teleológicamente sino por reflejos desencadenados, mientras que el hombre de Neanderthal «se representa» el hacha con un fin y, por ello, la talla)? La diferencia, si es tan profunda como nos parece, debe arraigar en la misma estructura de las operaciones (y no en una conciencia *ad hoc* sobreañadida como un epifenómeno a la misma operación animal), pero al propio tiempo debe haber algo común en ambos tipos de operaciones para que sea legítimo hablar en ambos casos de conducta operatoria.

Lo que sería común, según nuestros puntos de vista, entre las acciones del chimpancé Sultán enchufando cañas y las operaciones del hombre de Neanderthal tallando hachas, sería, ante todo, la conducta operatoria y teleológica. Porque en ambos casos se da una re-presentación del objeto, si bien esta representación no sea una imagen mental (del objeto futuro) cuanto el objeto apotético sobre el cual el sujeto va a actuar operatoriamente, «separando y aproximando» objetos o partes de un objeto. Hay acciones causales del animal que no son operatorias, como pueda serlo la acción térmica de un organismo a menor temperatura. Y hay acciones causales del animal cuya operatividad es muy dudosa, puesto que si bien modifican el medio, no parece que pueda hablarse de acciones sobre objetos apotéticos (el caso de la construcción por las abejas de las celdillas hexagonales).

La conducta operatoria no sería siempre proléptica, al menos en el sentido estricto de las prólepsis humanas. Habría que distinguir la conducta operatoria puramente apotética (podíamos hablar de prólepsis en un sentido amplio) y la conducta que además es proléptica en su sentido estricto y que sería la que propiamente es teleológico-causal, con «representación del fin». Una representación que, según hemos dicho, no puede serlo del fin en cuanto referido a objeto futuro, que no existe, pero sí de un objeto apotético presente de la misma clase y que ya ha sido percibido (*anamnesis*). La *prólepsis* la ponemos en el mismo momento en el cual el objeto apotético enclavado, para ser reconstruido, como un plan, tiene que segregar a otros objetos que intersectan necesariamente con los de su clase. Esta *segregación* hace que el plan se constituya internamente como *norma*. El concepto de *prólepsis* humana o estricta se nos da así como un concepto ligado inmediatamente al concepto de *norma* o *regla*. *Toda prólepsis humana es normativa*, aunque lo sea en diferentes grados. En las operaciones tecnológicas, es aceptado por todos los primatólogos que los chimpancés (por ejemplo el *Pan satyrus schweinfurthi*, de Goodall) cogen ramas y las preparan, partiéndolas, quitándoles hojas, etc., antes de utilizarlas en los termiteros; pero también es cierto que no cabe equiparar la conducta instrumental de los primates y la de los hombres, y las experiencias de 1964 del soviético Jrustov mostraron ya que el chimpancé es incapaz de utilizar un bifaz paleolítico que se le puso delante cuando se disponía a romper un trozo de madera. Los antropólogos suelen establecer gradaciones que, aunque tienen un apoyo empírico indudable, están formuladas desde premisas mentalistas y «futuristas». Así, la conocida de Vallois entre *uso* de instrumentos (inmediato y «deliberado»), *modificación* de instrumentos (para uso inmediato o para eventualidades futuras) y *fabricación* de instrumentos (*ad hoc*, y fabricación cultural) (18). Sin duda esta seriación tiene un fundamento; lo que discutimos es que pueda presentarse como un proceso derivado de los grados de incremento en la capacidad de «planear el futu-

ro» que va configurándose en la subjetividad interior de ciertos organismos. La transición del uso a la modificación, y de ésta a la fabricación procede (en los animales con manos, en los primates) de un desarrollo simultáneo de la «pinza de precisión» (pulgares e índice) y de la memoria, como capacidad cerebral. Es la anamnesis, por tanto, los propios objetos previamente organizados, presentes en la operación actual, reiterándose y a la vez alterándose en los nuevos materiales, aquello que determina la transformación y modificación de los objetos. Y es aquí en donde cabe distinguir una gradación en las operaciones apotéticas según la longitud de las anamnesis (a la longitud de sus secuencias corresponderá la de sus reproducciones-transformaciones en lo que se llama el futuro), la profundidad de la transformación (función de la autonomía de la anamnesis operatoria respecto de las operaciones presentes) y sobre todo la composición de diversas secuencias operatorias. Es en esta composición en donde ha de aparecer la necesidad de bloquear o reprimir otras composiciones o secuencias operatorias virtuales. Y es en este bloqueo, que tiene que ver con el conflicto entre diversas secuencias operatorias reiteradas automáticamente por grupos sociales diferentes que entran en contacto, el que puede dar cuenta de la génesis de las normas. Génesis que tiene lugar según una dialéctica immanente (diamérica) entre series automáticas diversas y en conflicto. De estas series automáticas de operaciones (diríamos: de una realidad operatoria, de un *ser* conductual efectivo) brotarán las normas (*el deber ser*) en el momento en que se oponen las unas a las otras. El *deber ser* no procede, cierto, del *ser* de una secuencia operatoria, pero sí de la confluencia (diamérica) de dos o más secuencias operatorias. Las normas no proceden de series automáticas aisladas, erigidas en ideales, ni las series automáticas ejecutan normas ideales, llovidas del cielo. Sólo cuando una anamnesis recurrente se desarrolla como enfrentándose a otros cursos posibles (realizados por otros individuos o grupos) se dibuja como *norma*, más o menos formalizada, en ejercicio (por ejemplo, la construcción *normalizada* de hachas paleolíticas). Sólo entonces se puede alcanzar aquel mínimo grado de desprendimiento que hace posible utilizar las *normas* como *prólepsis*.

Los conceptos recién esbozados quizá nos permitan dar su justo alcance al significado ceremonial de las secuencias operatorias que conducen a la fabricación de un objeto. Pues el punto principal de la dificultad que las tecnologías presentan como elemento del concepto general de *ceremonia*, acaso sea el siguiente: si en las tecnologías hay un camino óptimo, «impuesto por la misma conexión causal de los objetos», ¿por qué llamar ceremonial al curso de las secuencias operatorias que ejecutan esas conexiones causales objetivas? Porque toda ceremonia encierra siempre una normativa que parece tener algo de arbitrario, de artificial, no natural, algo subjetivo, que se transmite por aprendizaje. Este es el caso incluso en las secuencias tecnológicas más sobrias, tal como las hemos entendido. Porque esas secuencias siempre se dan en un sistema de alternativas que, o bien por caminos más o menos sencillos, o lo que es lo mismo, complicados, torcidos, «supersticiosos» en el sentido de Skinner, conducen al objetivo, o bien entre otros que nos

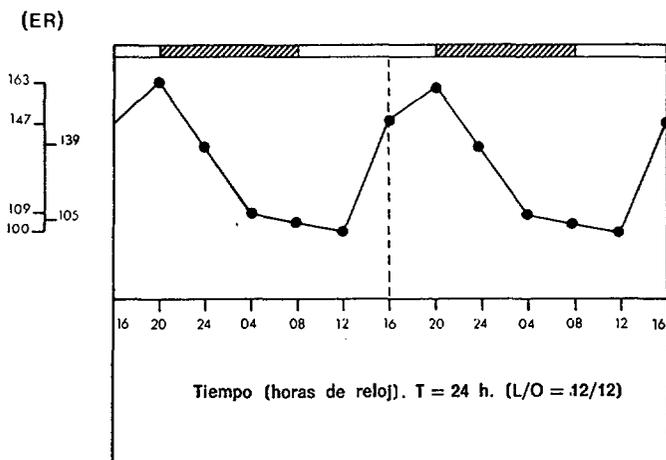
alejan de él. Ahora bien, aun en el supuesto de que la secuencia última sea única objetivamente (lo que es muy dudoso en concreto, porque siempre hay secuencias «equifinales» que es muy difícil optimizar), la selección de esta secuencia como norma seleccionada de entre el conjunto de alternativas posibles para establecer el *modus operandi*, requiere la confluencia, neutralización, conflicto de múltiples anamnesis y la fijación y automatización de estos *modi operandi*.

III. «La ceremonia es una figura secuencial cuyos límites temporales se recortan sobre un fondo viviente». La razón de referirnos a este fondo, al hablar de las ceremonias como figuras de la praxis, no es muy distinta, en principio, que las mueve a los termodinámicos a postular un *medio* para el sistema cerrado, o la que movió a los teóricos de la *Gestalt* a establecer el concepto de Forma. Si la forma o el sistema tienen límites y éstos no se pueden trazar en el vacío, será preciso contar con un material o medio (un fondo) en el cual se dibujan y sobre el cual se destacan. Por lo demás este fondo o medio habría que atribuirlo a cada ceremonia en particular, no a la ceremonia en general. El fondo de la totalidad de las ceremonias no tiene por qué ser homogéneo, y el fondo de una ceremonia puede estar constituido por otras de diferente género o especie. Además, las ceremonias, en tanto son normativas, habrán de conformarse sobre materiales que virtualmente pueden componerse de otro modo. El conjunto de estas virtualidades sobre las cuales se determina una ceremonia dada, podría denominarse el fondo característico de cada una de ellas. Consideraciones parecidas podrían aplicarse al fondo de las figuras perceptuales de límites finitos, manipulables, del espacio práctico (martillos, vasos, mesas, libros...). Cada una de ellas se presenta sobre un fondo de características propias, un fondo que tampoco es una materia amorfa (como para Hjelmslev lo era la «sustancia del contenido») sino una materia compuesta en gran medida por otras formas. Las ceremonias son formas secuenciales efímeras: corresponden, en el tiempo viviente, a lo que los objetos manuales cotidianos representan en el espacio viviente.

Sin embargo, estas consecuencias no resultan del todo aceptables y ello es debido, por un lado, a que las ceremonias son figuras secuenciales (temporales) y difícilmente se comprende cómo puedan destacarse sobre un fondo en el que otras figuras persistan. Por otro lado las ceremonias son figuras conformadas «desde el interior mismo de sus partes» (su designio, su plan, su fin o programa), no son formas perceptuales ante terceros, como puedan serlo las figuras oculadas formadas en las alas de las mariposas *Caligo*, tal como se aparecen a su depredador. Son figuras reales, conformadas con la masa misma de la materia viviente que fluye temporalmente, son determinantes de su desencadenamiento y resolución en el flujo temporal de la vida. Si subrayamos este componente de las ceremonias (el ser secuencias operatorias que se cierran internamente, desde su propia configuración) es porque puede tener algún significado real la analogía del flujo temporal con la corriente del río que en su avance o desarrollo describe meandros, incluso bucles que forman parte interna del propio proceso fluyente, pero que se destacan sobre el fondo de la trayectoria virtualmente recta del conjunto de la corriente. También el fondo de las formas perceptuales ópticas tiene una cierta homogeneidad, aunque no sea más que la derivada del grado mínimo de iluminación. ¿Tiene sentido referirnos a al-

(18) Jruštov, H. F., *Formation and highest frontier of the implemental activity of anthropoids*. VII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Moscú, 1964. Vallois, H. V., «Le problème de l'humanisation», en *Colloques Internationaux du C. N. R. S.*, pp. 207-213, París 1958.

gún fondo homogéneo, uniforme, de la corriente de la vida humana sobre el cual y en el cual se configuren las ceremonias? No serían éstas episodios exteriores a la corriente de la vida, sino desarrollos internos suyos; pero desarrollos que podían considerarse como abriéndose en un flujo cuyo ritmo, de algún modo, ha de ser, si no ya interrumpido, sí incorporado a una figura específica e individualizada que, en su conclusión, nos devuelva el ritmo homogéneo de fondo. En cualquier caso, este ritmo homogéneo del tiempo viviente debiera estar marcado por algo más que por las notas de un concepto abstracto, debiera ser una «magnitud» identificable. Acaso este ritmo homogéneo de fondo en el que se dibujan las ceremonias sea un promedio resultante de múltiples ritmos operatorios socialmente concurrentes, pero podía compararse al ritmo homogéneo, continuo y permanente, marcado por la circulación de la sangre y por la respiración de los vertebrados. En realidad deberíamos regresar aún más atrás de la conducta de los vertebrados, para hablar de los ritmos animales o ritmos de vivientes en general. Nos referimos a los llamados «ritmos biológicos» cuya periodicidad («relojes biológicos») está determinada por factores endógenos, engranados sin duda a otros factores exógenos manipulables en la experimentación. «Un rayo luminoso desprovisto no sólo de información temporal, sino incluso de información de periodicidad, basta para desencadenar un ritmo con periodicidad tipificable» (experiencia de C. S. Pittendrigh con drosófilas: los nacimientos de estos dípteros criados experimentalmente en condiciones invariables de temperatura y oscuridad no presentaban ninguna periodicidad aparente; pero si se proveía a la población de dípteros de una señal luminosa muy breve, 1/2.000 seg., aparecía un ritmo de nacimientos de período objetivable) (19). Ahora bien: cuando los ritmos biológicos (por ejemplo, los llamados «ritmos circadianos») se desarrollan a niveles próximos a los operacionales (a los niveles de la conducta operacional, en la que figura la «manipulación» de las extremidades del animal sobre el medio o el propio organismo), entonces tiene sentido decir que las figuras que ellos forman (y que son ya de la escala de los *estereotipos* o *rituales*, en el sentido etológico) vuelven a dibujarse sobre una línea de fondo, un ritmo permanente marcado por la circulación y la respiración. Valga como ejemplo la llamada «conducta de aseo» de ratones *swiss-albino*, analizada en el siguiente cronograma elaborado por C. Poiriel (20):



(19) C. Poiriel, *Los ritmos circadianos en psicopatología*, Madrid, Alhambra, 1981, p. 8.

No podemos llegar a afirmar que las ceremonias sean figuras conductuales dibujadas directamente en el rítmico fluir viviente de la respiración y circulación de los hombres que la ejecutan, aunque sería difícil negar que este ritmo permanente de la vida (cuyo nivel de base tampoco es un concepto resultante de un mero artificio estadístico, puesto que puede considerarse realizado en el sueño circadiano) careciese de toda significación en la configuración del fondo homogéneo de las ceremonias. Según esto, tan legítimo como decir que el sueño es el estado por el cual los hombres reparan la fatiga producida por las actividades de la vigilia, sería decir que la vigilia (que se resuelve en gran medida en el cumplimiento de una vida ceremonial) constituye un desarrollo, configuración o moldeamiento destacado sobre el fondo de las actividades primarias que subsisten amorfas (por lo que a la vida social se refiere) en el sueño.

En cualquier caso, nuestra insistencia en subrayar el significado de un fondo viviente de las ceremonias tiene como principal objetivo el sugerir que las ceremonias no son figuras sobreestructurales, una espuma sobreañadida a la corriente de fondo de la vida, ni tampoco son «segmentaciones» artificiosas de la vida real, practicadas con el fin de describirla con mayor comodidad, sino que las ceremonias son trayectorias o cursos efectivos realizados con la misma materia de la vida real, que, es cierto, no se agota en ellas. En realidad, si es posible hablar de algo que sea común (homogéneo) a la diversidad tan heterogénea de las ceremonias, será porque es posible hablar, de algún modo, de un fondo homogéneo sobre el cual las ceremonias destacan. La homogeneidad de las más heterogéneas ceremonias quedaría asegurada entonces, por lo menos, «formalmente», a saber, en tanto todas ellas son «bucles» de la corriente trazada por ese fondo común.

IV. El significado de las dimensiones «effimeras» (del orden de un día) que hemos atribuido a las ceremonias es más profundo que el que correspondería a una longitud convencional escogida por motivos metodológico-descriptivos y tiene, desde luego, un alcance antropológico. Se advierten ya los términos de este significado antropológico si tenemos en cuenta que a medida que descendemos en el tamaño de las unidades cronológicas (segundos, centésimas de segundo, nanosegundos, etc) perdemos de vista las figuras antropológicas (sin perjuicio de que a esa escala aparezcan otras figuras rítmicas, relojes celulares, etc.), pero también a medida que ascendemos en el tamaño de estas unidades (años, décadas, siglos, milenios...) se nos desdibujan las figuras ceremoniales (sin perjuicio de que a esta escala macrotemporal aparezcan otras figuras de alcance histórico, incluso repetitivo, al estilo de los ciclos económicos de Kondratieff). La escala de las unidades cronológicas es, pues, sin duda, un dato significativo respecto de la estructura del campo gnoseológico. Del mismo modo que, como decía Schrödinger (21), el sastre no utiliza las unidades Åmstrong

(20) C. Poiriel, ob. cit. p. 13.

(21) E. Schrödinger, *¿Qué es la vida?* Trad. esp., Espasa-Calpe, 1947, p. 17: «con toda su predilección por la unidad de Ångström, el físico prefiere que le digan que para su nuevo traje se necesitan seis yardas y media de tela en lugar de sesenta y cinco mil millones de unidades Ångström de tela».

para tomarnos las medidas de un traje, tampoco, diríamos nosotros, tomamos unidades anuales o de segundo para establecer las medidas de una ceremonia. Como ya dijimos, no hay ceremonia que cien años dure, aunque cada cien años suelen repetirse, en nuestra sociedad, ceremonias de ritmo secular (ceremonias de final o de principio de siglo), pero ceremonias que duran unas horas o, a lo sumo, unos días, como una gran fiesta. A partir de un cierto límite, habría que hablar de encadenamiento de ceremonias, más que de una ceremonia propiamente dicha (un encadenamiento que no es, él mismo, ceremonial, como tampoco el ensamblaje de múltiples poliedros regulares da como resultado un poliedro regular).

Una ceremonia, según hemos dicho, es una figura programada de secuencias efímeras de operaciones. Se comprende que el planeamiento de un encadenamiento de ceremonias, a partir de una cierta magnitud cronológica, es imposible y este encadenamiento ya no puede ser programado ceremonialmente. Intervienen demasiadas variables exógenas a la programación, sin que por ello haya que concluir que todo lo que resulte sea amorfo o caótico. Por el contrario, de las figuras de secuencias programadas pueden resultar estructuras muy firmes no programadas, por mecanismo similar a como se producen estructuras no programadas a partir de procesos tampoco programados. Es el caso de las «estructuras disipativas» (el aceite de silicona, contenido en un recipiente al que se suministra calor por su fondo, se organiza en celdillas hexagonales (22), el caso de la formación de atolones a partir de los corales que van acumulándose por contigüidad a una cierta distancia de la superficie del agua en una montaña cónica, según sugirió ya Carlos Darwin). Cuando los «elementos» a partir de los cuales resultan estructuras no programadas sean, sin embargo, ellos mismos programados, hablaremos de *resultancias*. El concepto de «resultancia» encierra una suerte de paradoja, al menos cuando se lo considera desde la perspectiva del concepto muy oscuro, por cierto, de *emergencia*. Porque mientras en las estructuras disipativas se habla de emergencia de formas de rango superior (más ordenadas), a partir de situaciones menos ordenadas, en las resultancias aparecen estructuras de rango inferior (no programadas, incluso no conductuales) a partir de estructuras programadas o, al menos, conductuales. Supongamos que la abeja, de la que hablaba Marx, aunque no se represente las celdillas hexagonales, proceda sin embargo conductualmente en el momento de depositar la cera de su estómago. Lo que no es conductual son las celdillas hexagonales (que *resultan* del concurso de estas conductas) cuyos ángulos König ya había calculado (como respuesta al problema general de cubicación máxima y densidad mínima que le planteó Reamur) en $109^{\circ} 28'$ y $70^{\circ} 32'$. La hipótesis de Buffon, según la cual la forma hexagonal resultaría de la presión uniforme de múltiples abejas trabajando al mismo tiempo y en todas las direcciones (es decir, esféricamente) en un recinto limitado (inspirada en la de Stephan Hales, *Vegetables Statics* (1727)), que tras comprimir cierta cantidad de guisantes en un jarrillo obtuvo «unos dodecaedros francamente regulares», experiencia confirmada por Edwin B. Matzke en 1939, Columbia, comprimiendo perdigones de plomo y obteniendo rombode-

caedros (23) podría ponerse como un ejemplo de utilización de la idea de resultancia. Otro ejemplo del concepto de resultancia que estamos exponiendo, y que está más cerca de la escala de las ceremonias, nos lo suministra la explicación que Tucídides (V, 71) ofrece de la figura dispositiva general que adoptaban los ejércitos cuando se producía el choque armado, a saber, el «frente de onda envolvente por la derecha»: «Lo que ocurre es que cada soldado, temiendo por su propia seguridad, se pega todo lo posible al escudo del hombre que tiene a su derecha a fin de proteger [conductualmente] su flanco descubierto» (24). Es una resultancia, no prevista ni planeada, la distribución planetaria de *Homo Sapiens Sapiens* a partir de esquemas operatorios de bandas, grupos o estados que tengan la forma «explorar en todas las direcciones», dada la finitud de la superficie terrestre. Por último, el anillo *Kula* entre varias islas situadas en la vecindad de Nueva Guinea (la doble circulación, en un diámetro de cientos de kilómetros y en un período de varios años, de largos collares de concha roja, *soulava*, en el sentido de las agujas del reloj, y de brazaletes blancos de concha, *mwali*, en dirección opuesta), tal como lo describió Malinowski, podría entenderse como una resultancia de los trueques parciales (conductuales), puesto que «ningún indígena, ni aun el más inteligente, tiene una idea clara del *Kula* como gran institución social organizada» (25). El anillo *Kula* resultaría de un modo tan mecánico como los arrecifes de coral, o las celdillas hexagonales de las abejas, aun cuando sus componentes sean conductuales, sin perjuicio de que una vez consolidada la estructura global, ésta pueda tener un significado en la recurrencia de las conductas particulares, en su ajuste y ritmos característicos.

Ahora bien, la unidad histórica por excelencia es el siglo (o sus múltiplos: décadas, años) y la razón por la cual las ceremonias no se dibujan a escala histórica, aun en el supuesto de que en esta escala se configuren estructuras definidas, no sería otra sino la de que estas estructuras serían, en el mejor caso, resultancias de ceremonias (como pueda serlo el anillo de *Kula*) pero no ceremonias programadas, normalizadas. Porque lo que se puede programar de modo recurrente son secuencias efímeras de operaciones, abarcables por una vida individual, y con la posibilidad de controlar las variables operatorias. Esta sería la razón de las dimensiones propias que hemos atribuido a las ceremonias.

Las ceremonias no son, según esto, unidades del tiempo histórico (aunque haya, por su contenido y consecuencias, «ceremonias históricas», como pueda serlo la coronación de Carlomagno). Son unidades del devenir antropológico, sociológico, si bien su repetibilidad constitutiva a lo largo del tiempo (un tiempo que desborda el tiempo individual-psicológico) las pone en la proximidad de la historia. Cabría considerar a las ceremonias, para utilizar la expresión de Unamuno, como constitutivos característicos (aunque no exclusivos) de la *intrahistoria* y, por tanto, como es-

(23) M. Gardner, *Nuevos pasatiempos matemáticos*. Trad. esp. en Alianza Editorial, 1972, p. 107.

(24) Es muy dudosa la interpretación mecánica de Tucídides que propone W. J. Woodhouse a partir de la hipótesis del escudo pesado sostenido por la mano izquierda, que inclinaría su marcha hacia la derecha. Véase sobre este punto, Pierre Vidal-Naquet, *El cazador negro*, Capítulo «Epaminondas pitagórico», p. 91 de la trad. esp. en Península, 1983.

(25) B. Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*. Trad. esp. en Península, 1973, p. 96.

(22) I. Prigogine e I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*. París, Gallimard 1979. P. 155. Sobre la inestabilidad de Bénard, Manuel G. Velarde y Christiane Normand, «Convection» en *Scientific American*, July, 1980, pp. 92-108.

labones entre los cursos de la vida individual y los de la vida histórica.

Por último: el análisis métrico de las ceremonias, sus ritmos promedio, la evolución de esos ritmos y su distribución en las diversas culturas, podría arrojar mucha luz sobre su naturaleza, así como el análisis matemático de los ritmos biológicos ha permitido descubrir importantes aspectos de la vida orgánica. Sería preciso preparar los conceptos operatorios adecuados y los oportunos diseños experimentales. Cabe confiar en que en un futuro no muy lejano puedan estar a punto métodos fiables para el análisis métrico de las ceremonias

3. Estructura general de las ceremonias

1. Las ceremonias son, como ya hemos dejado dicho, figuras procesuales, por tanto totalidades *khoreomáticas* (como las «creodas») constituidas por partes conjuntivas y alternativas que se relacionan las unas con las otras dentro del círculo mismo de la figura total, pero también (necesariamente) con componentes o partes de otras totalidades constitutivas de su fondo.

De la consideración de esta su estructura holótica podemos obtener los criterios más ajustados para determinar las «dimensiones» o momentos de las ceremonias en cuanto son figuras totalizadas de la praxis. Pues en las ceremonias, según esta estructura, habrá, por un lado, una línea de relación entre las partes en cuanto se vinculan unas a otras en una dirección interna (respecto de la propia figura de la ceremonia) y habrá simultáneamente una línea de relación entre las partes en cuanto se vinculan con figuras exteriores a la ceremonia (pero que son constitutivas de su fondo); y habrá, por otro lado, un línea de relación entre las partes que se vinculan conjuntivamente y una línea de relaciones entre las partes que se vinculan alternativamente. Estos dos criterios se cruzan, dando lugar a cuatro «líneas concretas de relación» (que llamaremos *dimensiones* o *momentos* de las ceremonias, en realidad de cualquier totalidad de sus características) que podemos sistematizar en la siguiente tabla de desarrollo:

Criterio 1 Criterio 2	Líneas de relaciones <i>ad intra</i>	Líneas de relaciones <i>ad extra</i>
Líneas de relaciones conjuntivas	I Momento constitutivo	II Momento distintivo
Líneas de relaciones alternativas	III Momento variacional	IV Momento contextual

(Tabla de los *momentos* o *dimensiones* de las ceremonias)

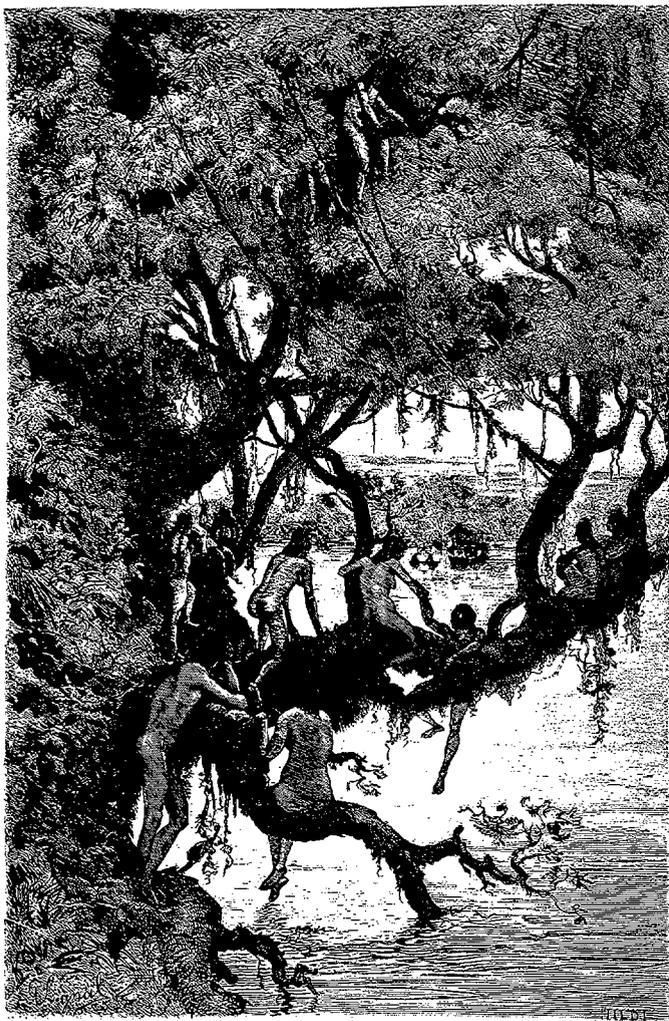
Las ceremonias, consideradas según su momento, dimensión o aspecto *constitutivo*, son las mismas ceremonias en tanto poseen una forma propia, resultante de las opera-

ciones de que constan. No es fácil, sin embargo, determinar la constitución efectiva de las ceremonias. Sin duda, a esta constitución (el momento constitutivo de las mismas, por tanto) pertenecen en primer plano las normas (explícitas o implícitas) que confieren la organización específica a las secuencias de las operaciones ceremoniales. Y las normas implican prólepsis, fines. La dificultad principal para la determinación de la estructura de una ceremonia según su dimensión constitutiva deriva de la misma naturaleza de la prólepsis como *finis operantis* que no se identifica siempre (en rigor, nunca) con el *finis operis*. De donde resulta que la constitución *esencial* de una ceremonia puede contener elementos que se encuentran más allá del horizonte *fenomenológico* (en el que se da el *finis operantis*, digamos la propia conciencia del actor o actores de la ceremonia) o, lo que es equivalente, que la *esencia* de la ceremonia no hay que ir a buscarla exclusivamente en el conjunto de sus normas prólepticas fenomenológicas, aunque no por ello estas deban considerarse como meros epifenómenos. Con esto reconocemos algo que todos saben, que la mayor parte de las ceremonias se ejecutan de acuerdo con normas cuyo significado escapa con frecuencia a los propios actores. En muchas ocasiones las «explicaciones» de las ceremonias constituyen un intento de racionalizarlas o de reinterpretarlas que tampoco agota su sentido. La ceremonia «levantar el puño» como símbolo o saludo, tiene unas normas *técnicas* definidas—levantar la mano a cierta altura, cerrar los dedos de cierta manera— pero estas normas van envueltas en representaciones tales como puedan serlo la «unidad de los trabajadores», «amenaza», «concentración de la voluntad» o bien «fantasía cataléptica» (Cicerón, *Académica*, 2, 145). El mito envuelve al ritual, al ceremonial, así como este desborda a aquél. Más aún, la esencia constitutiva de la ceremonia no es, muchas veces, ni siquiera de naturaleza mitemática. Como esencia constitutiva del Kula, podemos poner el *anillo del Kula* y este anillo no es, según dijimos, una ceremonia, aunque sí una estructura esencial para que las ceremonias fenomenológicas sigan realizándose.

En su momento *distintivo*, las ceremonias contienen normas prohibitivas, o momentos prohibitivos de las normas que las diferencian de otras ceremonias o de conductas no ceremoniales. Y así también han de arrojar al análisis marcas fiscalistas que permitan establecer su diferenciación (en la apertura, en su decurso, y en su clausura) con el fondo y con ceremonias de otra especie. Estas marcas fiscalistas suelen a veces estar incorporadas a la misma normativa de la ceremonia (tocar la campanilla para abrir una sesión de un consejo de administración). Otras veces las marcas son informales pero deben apreciarse indicios que permitan diferenciar una ceremonia funeral de una representación teatral.

Por su momento *variacional*, las ceremonias se nos presentan como haces de alternativas opcionales que se abren (y no necesariamente por modo de elección arbitraria) en diferentes puntos del curso operatorio: levantar el puño con la mano derecha o con la izquierda, desvestirse comenzando por la corbata o bien por los zapatos. Es muy difícil determinar si las variaciones no deben más bien interpretarse bajo la jurisdicción de normas de ceremonias diferentes (levantar el puño derecho no sería una variante de levantar el puño izquierdo; serían dos ceremonias distintas, aunque tengan un contenido genérico común).





Según el momento *contextual*, las ceremonias, aunque enfrentadas a su contexto, se nos muestran como necesariamente unidas (sincoidalmente) a contextos que, por tanto, pueden variar dentro de ciertos límites. La operación quirúrgica (en realidad, una ceremonia, pues consta de múltiples operaciones concatenadas) «amputar una pierna» puede desarrollarse por la mañana o por la tarde, en un taller o en un quirófano, con tropas que maniobran en los alrededores, o en un desierto. Muchos de los elementos contextuales pueden confundirse con elementos variacionales y recíprocamente y ello pide una gran sutileza en los análisis concretos.

Queremos hacer notar que tres de estos cuatro *momentos* en los cuales las ceremonias se nos determinan pueden ponerse sin violencia en estrecha correspondencia con los *modos* que Kenneth L. Pike distingue en sus *behavioremas*. Según Pike, los *behavioremas* (que algunos traducen al castellano por «conductemas») son «segmentos de conducta propositiva», jerárquica y «trimodalmente estructurados», a saber, según el modo figurativo (*feature mode*), el modo manifestativo (*manifestation mode*) y el modo distributivo (*distribution mode*) (26). Nos parece que, aproximadamente, el modo figurativo se corresponde con el modo

distintivo de nuestra tabla (a través de las características del modo figurativo, el desayuno, por ejemplo, es identificado como desayuno y contrastado con el almuerzo y la cena); el modo manifestativo se corresponderá con el modo variacional («el modo de manifestación del *ema* «desayuno» se ve a través de sus variantes físicas» (27)) y el modo distributivo se corresponde de alguna manera con el modo contextual («los preparativos del desayuno [analizados por Pike] en estas fechas solían incluir poner el disco de la V Sinfonía de Tchaikowsky...» (28)). Pike no considera el modo constitutivo, acaso porque no lo supone dado en el mismo plano que los tres modos restantes, como si fuera previo a ellos, como núcleo mismo del *behaviorema*. Y, sin duda, esta circunstancia no es irrelevante, no es mera cuestión de «sistemización de los hechos» sino que tiene que ver con la propia concepción mentalista («idealista», dice Marvin Harris) que Pike se forja de los *behavioremas*. Y esto en conexión con su famosa distinción entre la perspectiva *emic* y la perspectiva *etic* de la antropología (29). Porque la perspectiva *emic*, según Pike, es la que nos conduciría a la esencia interna del *behaviorema* (lo que, traducido a nuestros términos —una ceremonia es, sin duda, un *behaviorema*, pero no todo *behaviorema* es una ceremonia— equivaldría a decir que la esencia de una ceremonia ha de organizarse en el plano fenomenológico). La perspectiva *etic* es sólo externa, inicial, aproximativa, artificial, parcial (30). Por nuestra parte no decimos que no lo sea, sino que tampoco la perspectiva *emic* puede conducirnos a la constitución interna, terminal, precisa, natural, total. Es la distinción *etic/emic* aquella que juzgamos mal dibujada y no sólo porque haya situaciones que son a la vez *éticas* y *émicas* (como reconoce Pike: la distinción no es una dicotomía) sino porque hay situaciones en las ceremonias que no son ninguna de las dos cosas, pongamos por caso la *esencia* o estructura global del anillo Kula. Es la oposición *dentro / fuera* aquello que habría que desbordar. Pero en tanto que Pike considera que la constitución esencial de los *behavioremas* tiene lugar en la perspectiva *émica*, puede llegar a creer que la *esencia* se mantiene en un plano distinto de unos modos que están pensados preferentemente como algo que se da en el plano *ético*. Se trata de una concepción metafísica (hipostasiada) de la esencia constitutiva, que se inhiere de su dialéctica propia con los modos variacional, contextual y distributivo, como si los criterios distintivos externos no fuesen a la vez significativos para la constitución interna y como si el modo distribucional, por ejemplo, pudiera pensarse como un momento posterior al constitucional/*émico*, en lugar de ser visto como el lugar de donde brota por segregación.

El momento constitutivo de las ceremonias no se recorta en la perspectiva fenomenológica (que incluye tanto contenidos representados o *emic*, como ejercidos) sino que, a la vez que implica los momentos contextuales distintivos y alternativos, requiere la apelación al plano esencial que regularmente desbordará el propio radio de la ceremonia. Las normas pertenecen sin duda a la dimensión constitutiva de las ceremonias, por cuanto ellas son indisolubles

(27) K. L. Pike, Ob. cit., p. 124.

(28) K. L. Pike, Ob. cit., p. 124.

(29) M. Harris, *El materialismo cultural*. Trad. esp. en Alianza Universidad, 1982, capítulo II.

(30) K. L. Pike, Ob. cit., p. 37.

(26) Kenneth L. Pike, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. 2.^a ed., Mouton, París, 1971, pp. 85, 121 y 150.

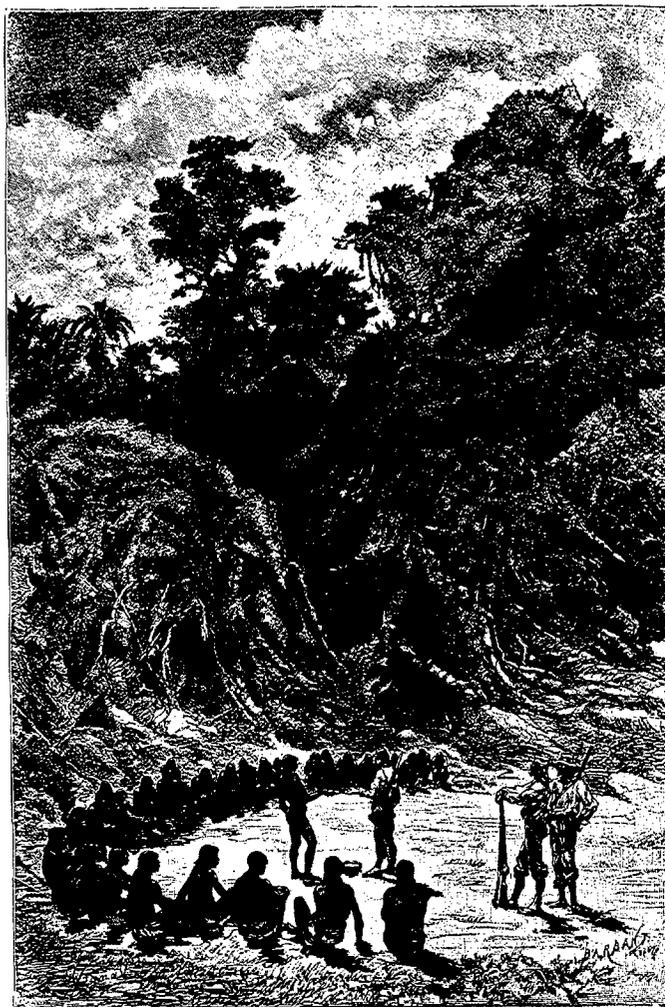
de las líneas operativas. Y esta afirmación, que es notoria referida a las ceremonias «circulares», se hace también patente cuando la aplicamos a las ceremonias tecnológicas si tenemos en cuenta que, en estos casos, aun cuando las síntesis operatorias están impuestas por los propios objetos (un automóvil, una computadora) sin embargo, por su condición de máquinas, ellos están ya a su vez dispuestos normativamente. Son ellos, por tanto, los que encarnan la normativa de la ceremonia.

2. Desde la perspectiva filosófica, una fórmula que expresa muy profundamente la naturaleza antropológica de las ceremonias podría ser la siguiente: las ceremonias representan en la vida de los hombres algo similar a lo que los rituales representan en la vida de los animales (peces, aves, mamíferos). La profundidad de esta fórmula va ligada a su carácter analógico. No queremos afirmar que las ceremonias sean rituales. Partimos del supuesto de que la estructura de las ceremonias es diferente a la de los rituales; pero proporcionalmente son similares en lo que tienen de procesos cíclicos, dentro de unos marcos que no son ceremonias o rituales, pero que son también realidades vivientes.

Las dificultades aparecen, sin embargo, ya en el momento en el que encontramos rituales, en sentido etológico estricto, en la propia conducta de los hombres. Y porque muchas veces las ceremonias se asemejan de tal manera por su función y figura (es decir, por motivos unívocos, y no analógicos) a rituales de primates o de otros animales, no siempre se ve fácilmente la razón por la cual hay que poner una distancia tan profunda entre ritos etológicos y ceremonias antropológicas. Ya hemos citado el célebre fragmento de Demócrito, del cual podíamos inferir que las ceremonias humanas tan características como el tejer o el cantar se derivarían de rituales muy precisos de insectos o de aves.

La tendencia a tratar a las ceremonias como si fueran «rituales», acaso más complejos pero, con todo, mera extensión de los rituales zoológicos, tiene una amplia base objetiva y, desde luego, parece necesario que se desarrolle hasta el límite de sus posibilidades. De hecho, con frecuencia —y esto ya no nos parece tan legítimo— los términos de «ritual» y «ceremonia» se intercambian en su aplicación de animales a hombres como si fueran equivalentes, puesto que se aplican indiferentemente a secuencias animales o humanas. Leemos en un tratado de Etología, a propósito de las experiencias de los Gardner con la chimpancé Washoe, orientadas a presentar una serie de operaciones (llenar de agua una tina, meter en ella una muñeca, sacarla y secarla con una toalla) para lograr su imitación por parte del antropoide y aun su formulación lingüística: «se hizo un ritual muy estricto de todos los trabajos de rutina, tales como darle de comer, vestirla, asearla, etc... El ritual en cuestión iba acompañado siempre de determinadas señas hechas con las manos. Se «nombraba» los objetos y procesos siempre que era posible, en la esperanza de que Washoe llegaría a repetir las algún día del mismo modo que el ceremonial del baño» (31). Desde luego, no cabe invocar (a los efectos de fundar la distinción entre los rituales animales y las ceremonias humanas) el consabido criterio de la herencia genética y la herencia cultural, por aprendizaje. También las rutinas (o rituales) animales son el resultado de procesos de aprendi-

dizaje, al menos en muchos casos bien contrastados. ¿Habría entonces que llamarlos ceremonias? Bien está que las secuencias genéticamente programadas no se consideren ceremonias. Pero ¿y las que resultan de un aprendizaje, aunque las practiquen especies de animales no humanos? «Imo, una hembra de macaco de año y medio de edad, hizo un sensacional descubrimiento un día de otoño de 1953. Había lavado con las manos uno de los embarrados boniatos [arrojados a la arena por los investigadores] en el agua de un arroyuelo contiguo. Resultado: la batata quedó impresionantemente limpia. Aquel día se inició un proceso de desarrollo que iba a hacer famosos a los macacos de esa banda de la pequeña isla Koshima. Una semana más tarde se incorporó al procedimiento descubierto uno de los compañeros de juego de Imo. Al cabo de cuatro meses lo hizo también la madre de Imo. Y en 1957, o sea, cuatro años después, quince de los setenta integrantes de aquel tropel de macacos lavaban sistemáticamente las batatas» (32). ¿No nos encontramos ante una ceremonia culinaria de macacos enteramente análoga, en lo esencial, a las ceremonias culinarias de los humanos? A lo sumo, habría que apreciar tan sólo una diferencia de grado, pero no de esencia. Además, muchas secuencias consideradas como ceremonias, propias de pueblos pertenecientes a culturas diferentes, pueden atribuirse a una base genética preprogramada. «Cuando encontramos en los más diversos grupos humanos patrones



(31) Klaus Thews, *Etología*, trad. esp., Círculo de Lectores, 1976, p. 237.

(32) K. Thews, Ob. cit., p. 121.

de comportamiento que coinciden hasta en los detalles, podemos presuponer que se trata, con gran probabilidad, de modos de comportamiento innatos, a menos que el comportamiento se base en iguales influencias conformadoras del medio [i. e., que sea peristático], lo que se puede descubrir en la mayoría de los casos». Es la tesis de Ireneo Eibl-Eibesfeldt, que encuentra verificada, por ejemplo, en las formas de «saludo con los ojos» de un balinés, de una samoana o de un hurí (papúa) (33).

Ahora bien, que existan algunas o muchas secuencias consideradas ceremonias que se dejan analizar como rituales no quiere decir que las ceremonias, en general, puedan reducirse a rituales etológicos. Podría pensarse que aquellas ceremonias reducidas sólo lo eran en apariencia o bien, que aunque fueran realmente ceremonias, podían verse siempre como rituales si es que en ellas sólo se había apreciado lo que tuviesen de común con estos y no lo que tienen de diferencial. Pues es evidente que del concepto de ceremonia que hemos expuesto no se infiere que su contenido (su «finalidad biológica») haya de ser diferente del contenido o finalidad de los ritos zoológicos, como si los rituales tuviesen un cometido biológico-material distinto del de las ceremonias, a las que correspondería un contenido simbólico, espiritual. Hay ceremonias que pueden tener un contenido teleológico muy similar al de los rituales, sin que por ello se reduzcan a su campo. Por decirlo así, la espiritualidad de las ceremonias no reside en su contenido, tanto como en su forma. Durante los primeros siglos del Imperio romano, a los gladiadores moribundos se les remataba como rematan las rapaces a la oveja malherida por el lobo. Pero el rematar del gladiador moribundo era realizado espiritualmente, ceremonialmente: un funcionario, vestido de Mercurio, le atravesaba con una vara dorada. No sabemos de ningún buitre que se disfrace de halcón divino, o cosa parecida, para rematar a la oveja. Los elefantes africanos desarrollan, a falta de agua, un ritual de «abluciones substitutivas» con arena y este proceso ha sido comparado con las abluciones ceremoniales de los musulmanes, a quienes también les está permitido realizar sus abluciones canónicas con arena cuando no disponen de agua (34). Aquí, no sólo el rito se parece a la ceremonia, sino el sustituto zoológico del rito al sustituto cultural de la ceremonia. La semejanza es, sin duda, impresionante pero, sin embargo, no creemos que sea capaz de desbordar los límites de la analogía, de una proporcionalidad admirable. Acaso no tan sorprendente si se tiene en cuenta la semejanza unívoca funcional de las propiedades del agua y de la arena, en cuanto fluidos, en ciertas circunstancias. Porque resultaría entonces que la sustitución del agua por arena no podría tomarse como fundamento para formar una proporción, salvo que ésta se diera ya de antemano por supuesta. Porque la diferencia de esencia subsiste: las abluciones musulmanas, con agua o arena, de desencadenan en virtud de un precepto del Corán. ¿Dónde está el Corán de los elefantes africanos? Aquí hay ya una diferencia, no de grado sino de esencia, atendiendo a la forma y ella es mucho más clara cuando las ceremonias tengan un contenido sin parangón con los contenidos zoológicos. ¿Qué contenidos de rituales etológicos pueden equipararse a los contenidos de una misa mayor (o me-

nor)? Las mismas abluciones musulmanas, de las que acabamos de hablar, no tienen como finalidad el refrescarse el cuerpo, sino el purificar el alma, mientras que las abluciones de los elefantes tienen como finalidad rebajar la temperatura de su organismo. La semejanza tecnológica, en el plano fiscalista, de las secuencias, no autoriza a identificar el ritual y la ceremonia. Podía pensarse que la ablución de los elefantes se mantiene en el estricto plano fiscalista y, por tanto, la ablución religiosa debiera (desde una metodología fiscalista *etic*) mantenerse también en este plano, considerando el mito como superestructura *emic* que puede ponerse entre paréntesis. Pero este planteamiento es erróneo y este error se debe, en gran medida, a la apelación al dualismo de Pike entre lo *emic* y lo *etic*. Es un error porque equivaldría a concluir 1) que la ablución del elefante, interpretada como ritual sustitutivo de refresco, es *etic*, y no lo es, no porque sea *emic*, sino porque implica la inserción en un marco esencial biológico, «eliminación de entropía»; 2) que la ablución sustitutiva del musulmán tiene como objetivo el refrescarse, y esto es apriorismo y se opone a las situaciones en que la ablución se realice en ambiente fresco; 3) que haya que entender como mera representación interna, émica, casi un epifenómeno, a los mitos del musulmán, cuando éstos son fórmulas objetivas, aunque apotéticas, contenidas en el Corán.

En cualquier caso es necesario preservarnos de la tendencia a suponer que el reduccionismo es un método más científico que cualquier otro y que, en principio, desde un punto de vista *etic*, hay más probabilidades de que las ceremonias de ablución sustitutiva de los musulmanes sean maniobras ideológicas para conseguir un refresco, que ellas procedan de otros estratos del «orden moral». La categoría freudiana de la *sublimación* es una pura metáfora que suele ir envuelta en una ideología metafísico-ideológica. A la libido sexual, como a la necesidad orgánica de refrescarse, se le dota de un *telos* capaz de abrirse caminos tortuosos para, a través de las superestructuras, lograr satisfacerse, de suerte que sea el mismo deseo del placer sexual el que mueva a Santa Teresa a caer en éxtasis, como sería la misma necesidad de refrescarse la que movería al musulmán a practicar abluciones con arena. En realidad, podríamos también pensar en los procesos de re-sintetización de sustancias o estructuras pertenecientes a un cierto nivel A, a partir de procesos dados en niveles (A + n), en lugar de tratar de explicar las estructuras (A + n) a partir de A, considerando n como superestructura. El agua re-sintetizada en el organismo viviente, en el curso de las complejas cadenas de reacciones bioquímicas, no es el *telos* del agua por él ingerida, que utilizase toda esa red de cadenas de reacciones como un procedimiento apto para reproducirse (esto es lo que, *mutatis mutandis*, algunos «sociobiólogos» piensan hablando del «gen egoísta») ni, menos aún, estas redes son una sublimación del agua.

La diferencia entre rituales y ceremonias no es, pues, desde un punto de vista antropológico estricto, de grado sino de esencia. Las ceremonias nos introducen en un campo gnoseológico distinto del campo etológico, el campo antropológico. Aquí encontramos prólepsis normativas y ellas requieren para su análisis una metodología β -operatoria también característica (35). Los rituales, en tanto son

(33) Ireneus Eibl-Eibesfeldt, *El hombre preprogramado*. 4.ª ed. de la trad. esp. en Alianza Universidad, Madrid, 1983, p. 187.

(34) K. Thews, Ob. cit., p. 283.

(35) G. Bueno, «En torno al concepto de Ciencias Humanas», en *El Basilisco*, Oviedo, 1978, n.º 2., pp. 12-46.

también figuras secuenciales, tendrán las cuatro dimensiones o momentos que hemos distinguido en las ceremonias, lo que quiere decir que las diferencias aparecerán en cada una de estas dimensiones. En su momento constitutivo, la ablución de arena de los elefantes no es normativa y su teleología es diferente respecto de la del musulmán, según hemos dicho. En su momento distintivo, los criterios de apertura y de clausura de las respectivas secuencias también son diferentes: al elefante, por decirlo así, se las marca el termómetro, al musulmán el reloj. Según su momento variacional, diríamos que las variedades en la ablución ritual son de otro orden (aleatorias, individuales) que las variedades ceremoniales, según estilos ligados a otras costumbres, a normas prohibitivas, etc.; y, según el momento contextual, las abluciones sustitutivas del elefante tienen un componente fijo de contexto, a saber, la temperatura ambiente por encima de los 30 grados, mientras que el contexto de las abluciones ceremoniales está en cierto modo independizado del medio ambiente y su radio es mucho más grande (miles de kilómetros, por ejemplo la distancia a La Meca).

Por su naturaleza proleptico-normativa las ceremonias son más complejas (constan de un número mayor de operaciones) que los rituales. De aquí se infiere que la tendencia general, al comparar la duración de las secuencias respectivas, se inclinará a favor de una mayor duración promedio de las ceremonias respecto de los rituales, sin que esto signifique que no puedan darse excepciones. Pero en realidad suponemos que la diferencia en las longitudes respectivas es también una diferencia de escalas, las ceremonias (será preciso recoger pruebas empíricas) estarían en la escala del día, mientras que los rituales podrían darse a escala de minutos y ello podría servir de criterio diferencial. El saludo con los ojos, estudiado por Eibl-Eibesfeldt entre sujetos de las más diversas culturas, tiene una duración promedio de 1/3 de segundo. He aquí la tabla que nos ofrece, computada a través de una cámara de 48 fotogramas por segundo:

Personas	Duración total en fotogramas	Duración de la elevación máxima de las cejas
Brasileña (mulata)	10	7
Sueca	14	7
Francesa	22	7
Samoana	16	6
Balinesa	14	7
Papúa-Huri	14	7

¿Cabría inferir de los datos de esta tabla que el «saludo con los ojos» no es una ceremonia (como pueda serlo el saludo-reverencia en decenas de pasos de la corte de Moctezuma), aunque lo practiquen seres humanos, sino un ritual etológico? Ello no excluiría que estos rituales pudieran quedar incorporados a ceremonias de saludo propiamente dicho, puesto que muchas ceremonias se organizan precisamente a partir de rituales etológicos establecidos. Incluso cabría sugerir, como hipótesis de trabajo, que las probabilidades de que exista algún ritual etológico que no haya sido ceremonializado en el hombre se aproximan a cero. Hay sin duda ceremonias que no se formalizan a partir de ningún ritual, y si existe algún paralelo, éste es tan lejano que no puede tomarse en serio como punto de partida (por ejemplo, el ceremonial de una misa). Por último, también hay que considerar la posibilidad de los procesos inversos, las ritualiza-

ciones (o, por lo menos, estereotipias) de algunas ceremonias sencillas.

El análisis de la transformación filogenética, por anamorfosis de rituales en ceremonias, es tarea en la que habrá que proceder paso a paso, sobre cada ritual concreto y sobre cada ceremonia en particular. Es una tarea muy difícil, por no decir inviable muchas veces, por falta de documentos históricos (sobre la génesis de las ceremonias) y en la que casi todo ha de hacerse por vía especulativa, lo que no quiere decir que haya siempre que recorrerla de modo gratuito. Más posibilidades existen de seguir las transformaciones «ontogenéticas» (o por lo menos, sociológicas recientes) de las costumbres privadas o individuales en ceremonias estrictas, pongamos por caso la transformación de las costumbres individuales asociadas a la contemplación de la TV en familia en formas de una ceremonia doméstica. La normativa está en gran parte impuesta implícitamente por la propia tecnología del aparato, de la sala; a veces hay normas explícitas («no situarse a menos de un metro», «tener encendida alguna luz de ambiente», «no hablar mientras se contempla»). Hay instituciones previas sobre las cuales la ceremonia de ver la TV en familia acaso se ha reconstruido como una pseudomorfosis. En cualquier caso, lo que no puede confundirse es una ceremonia institucional con un ritual privado, individual o familiar, aunque sea muy estricto. Desde una perspectiva subjetiva, conductual, las situaciones pueden parecer indiscernibles, pero no lo son, porque hay que dudar siempre de la existencia de rituales privados sostenidos, de *idioceremonias* originarias que ulteriormente pudieran propagarse tomando la forma institucional. Más correcto es pensar que las idioceremonias—por analogía con los idiolectos—se conforman como variantes de instituciones sociales previas. Y mejor que la pregunta: «¿cómo un ritual individual se convierte en ceremonia?» sería preguntar «¿cómo una ceremonia se determina según variaciones individuales?»

Por último, las ceremonias se propagan, consolidándose y transformándose, según los mecanismos característicos de la transmisión cultural, sea por tradición, sea por imitación (difusión). Muy difícilmente encontraremos procesos paralelos de constitución de ceremonias (a la manera «evolucionista») cuando se rebase un cierto grado de complejidad. La probabilidad de una génesis paralela de ceremonias semejantes en pueblos muy distintos está en función inversa de su grado de complejidad normativa. La ceremonia «encender hogueras», genéricamente considerada, es probable que se configure paralelamente, de modo independiente, en pueblos que saben hacer fuego, disponen de leña excedente, etc. Pero es inverosímil que la ceremonia «encender hogueras la víspera de la Pascua florida de Resurrección» se haya producido en tantos pueblos europeos como resultado de ciertos procesos paralelos de «asociación por semejanza», en el sentido de Frazer (36). Otra cosa es que la mimesis, para ser efectiva, tenga necesidad de ciertos factores favorables (principalmente en el sentido funcionalista) que, considerados abstractamente, pueden dar la impresión de que son las causas directas independientes de la ceremonia en cuestión. Valgan como ejemplo las ceremonias de iniciación violenta masculina (las que envuelven mutilación, circuncisión, ayunos prolongados...) en tanto parecen estar en

(36) J. Frazer, Ob. cit., Cap. III.

correlación estadística positiva con factores tales como dieta escasa en proteínas, lactancia prolongada (uno o dos años), poliginia, educación de los niños a cargo de mujeres y otras prácticas que inclinan hacia una «identificación con el sexo contrario» que daría cuenta de la función de los ritos de iniciación violenta como mecanismos orientados a instaurar en los niños la «identidad masculina» propia de las sociedades guerreras (37).

4. Clases de ceremonias y sintaxis de las mismas

Dada la amplitud y heterogeneidad de actividades (maniobras, rutinas, técnicas) que cubre el concepto de ceremonia se comprende la necesidad de disponer de algunos criterios de clasificación que nos permitan formular las diferencias específicas, sin perjuicio de su comunidad genérica. Asimismo, no podemos menos de intentar desbrozar el camino hacia una sistematización de las composiciones entre las diversas ceremonias, de su sintaxis —para cuyo propósito, la clasificación del género en especies es imprescindible.

I. La especificación de las ceremonias puede tener lugar a propósito de cada uno de los cuatro momentos o dimensiones que hemos distinguido en ellas. Según esto podemos intentar la determinación de las diversas especies de ceremonias considerando sucesivamente cada una de sus dimensiones. Hablaremos así de especies de ceremonias según su modo constitutivo, o de especies, según su modo distintivo, o bien según el modo alternativo o el contextual. Desde cada una de estas perspectivas, modos o dimensiones, caben, a su vez, muy diversos criterios de especificación. Pero la distinción entre los aspectos según los cuales están dadas las diferentes clasificaciones puede ya considerarse como un primer paso para introducir alguna suerte de orden en lo que, en principio, parece un caos (no es legítimo confundir, o no distinguir, tipos de ceremonias diferenciados según su aspecto variacional con otros tipos diferenciados según su modo constitutivo, o contextual).

1. Según su dimensión *constitutiva* —y, puesto que a la constitución de las ceremonias contribuyen tanto los actores (o sujetos que se ajustan a las reglas) como los contenidos de los cursos de operaciones (el material organizado)—, podemos intentar diferenciar ceremonias tanto desde el punto de vista de los actores que intervienen en ellas, como desde el punto de vista de los materiales y por último, desde el punto de vista de la relación entre los sujetos (o «actores») y los contenidos.

A. Desde el punto de vista de los actores, caben muchas diferenciaciones (ceremonias masculinas o femeninas; infantiles, seniles, etc.) pero acaso la que es más interna, porque afecta a los sujetos en cuanto tales actores de ceremonias, por tanto, la más inmediata al concepto mismo de ceremonia, sea la que tiene que ver con la *cantidad* de los actores. Distinguiremos, en este sentido, las ceremonias

unipersonales y las ceremonias multipersonales. Una ceremonia unipersonal ha de estar, sin embargo, institucionalizada y, en este sentido, no es idiográfica sino que sigue siendo nomotética. La ceremonia «paseo solitario» es tan nomotética como la ceremonia «entierro»; la ceremonia «dibujar el *Kolam*» (dibujar el signo de *Kolam* con harina de arroz o cal, en las puertas de las casas de las aldeas tami-les) es una ceremonia individual que corresponde al ama de la casa, mientras que la ceremonia «arengar» es colectiva. «Saludar» es una ceremonia colectiva (bipersonal, como mínimo) porque nadie se saluda a sí mismo y el saludo pide correspondencia: por tanto no habría que computar en el saludar y devolver el saludo dos ceremonias sino una sola.

Las ceremonias unipersonales ¿pueden ser públicas o han de entenderse como privadas, íntimas? Las ceremonias colectivas ¿pueden ser privadas o han de ser siempre públicas? Disciplinarse suele ser una ceremonia íntima instituida en algunas órdenes religiosas cristianas. La investidura de un cargo en sociedades secretas es ceremonia colectiva, pero privada por relación al resto de los ciudadanos. La «oración monástica» es unipersonal desde un punto de vista *etic*, pero es multipersonal (el orante y las personas divinas) desde una perspectiva *emic*.

B. Desde el punto de vista de los contenidos también podemos considerar como distinción primaria la que media entre ceremonias positivas y negativas (o evasivas). Entendemos por ceremonias positivas aquellas que tienen el sentido de producir una transformación en un cierto estado de cosas (la ceremonia funeral tiene como objetivo explícito cubrir de tierra un cadáver; un paseo solitario tiene como objetivo explícito y *etic* el desplazamiento del propio organismo a través de determinadas sendas o «paseos» de la ciudad o sus alrededores). Entendemos por ceremonias negativas las que cobran sentido no ya en función de una transformación, sino como evitación de una transformación que tendría lugar si la ceremonia evasiva no se diese. Así, la ceremonia «mirar a derecha e izquierda antes de cruzar la calle» tiene como objetivo la evitación de la transformación del propio organismo en «carne de ambulancia». No es fácil decidir muchas veces si una ceremonia dada es positiva o negativa, o si lo fue en su génesis de un tipo y ha llegado a serlo de otro. Muchas formas de las ceremonias de saludo se interpretan como orientadas a evitar una agresión física.

Y si nos atenemos a la materia misma de los contenidos, es obvio que cabe distinguir, por ejemplo, las ceremonias militares de las deportivas, las ceremonias teológicas de las comerciales. Desde la teoría de los tres ejes del espacio antropológico (38) clasificaríamos las ceremonias, por la materia, en tres grandes órdenes:

a) Ceremonias «circulares», que se corresponden con el *agere*. Una sesión de apertura de un congreso, la sesión que tuvo lugar en Nicea el 19 de junio del 325, bajo la presidencia del emperador Constantino, son ceremonias circulares.

b) Ceremonias «radiales», que se corresponden con el *facere*. Cocinar o fabricar un mueble «normalizado» pueden ser ejemplos de ceremonias o rutinas tecnológicas.

(37) John M. Whiting, «Effects of Climate on certain Cultural Practices». En A. P. Vayda (editor), *Environment and Cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology*. New York, Natural Hst. Press, 1969, pp. 416-455.

(38) G. Bueno, «Sobre el concepto de espacio antropológico», en *El Basilisco*, Oviedo, 1978, n.º 5, pp. 57-69.

c) Ceremonias «angulares», en las cuales los actores humanos entran en juego (en el sentido estricto de la Teoría de juegos) con animales, en cuanto tales (no por ejemplo en cuanto acúmulos de proteínas). Una cacería es una ceremonia angular y acaso la totalidad de las ceremonias religiosas tengan como fuente ceremonias angulares muy precisas (39).

Es evidente que muchas ceremonias tienen componentes en los diferentes ejes, pero también que son los componentes de algunos de estos ejes los que confieren su carácter distintivo a la ceremonia. La ceremonia «banquete» contiene necesariamente componentes radiales, pero acaso lo que prevalece en ella sean los componentes circulares (el *convivium*).

La distinción entre ceremonias del *agere* y ceremonias del *facere* presenta grandes dificultades asociadas a los que encierran dualismos muchas veces formulados en forma metafísica. Solía, en efecto, entenderse el *agere* como acción inmanente cuyos efectos permanecen en la misma potencia ejecutiva, por tanto, como acción espiritual, mientras que el *facere* se asociaba a las acciones transitivas, cuyos efectos se manifestaban en la materia corpórea. Desde esta distinción, podría concluirse que las ceremonias del *agere*, si no incorpóreas, son al menos inmanentes a los propios movimientos corpóreos de los organismos que las ejecutan. Fácilmente podría de aquí pasarse a establecer que las ceremonias del *agere* son arbitrarias, no sometidas a la legalidad de las cosas, mientras que las ceremonias del *facere* debieran entenderse como subordinadas a legalidades objetivas, por lo que su carácter ceremonial sería extrínseco. Según esto, las ceremonias genuinas habría que buscarlas en el campo del *agere*. Así, un rito religioso de salutación manual sería un caso de ceremonia genuina, porque las manos se mueven allí libremente, sin necesidad de aprehender ningún objeto corpóreo, mientras que en el tallado de un hacha paleolítica, las manos han de «plegarse» a la configuración del sílex, atenerse al orden del lascado, de la percusión, etc. De otro modo, mientras que el ceremonial de salutación manual se resuelve en puras operaciones «quirúrgicas», el ceremonial del tallado del hacha está enteramente subordinado al hacha misma, al objeto segregado de la ceremonia, hasta el punto de que aquí el aspecto ceremonial parece insignificante o extrínseco.

Ahora bien, la mejor prueba de que este modo dualista de exponer la distinción de las ceremonias en estos dos tipos no es tan profunda como sus pretendidos fundamentos podrían sugerir es la siguiente: que cabe ilustrar cada uno de estos dos tipos de ceremonias con ejemplos que pertenecen, por otro lado, a la misma clase, dentro de otros criterios materiales de clasificación, indudablemente profundos, por ejemplo, la clase de las ceremonias estéticas o lúdicas. Porque en la danza las manos se mueven «flotando», pero en el piano tienen que moverse por lugares precisos del teclado y producir sonidos (una sesión de un gran pianista ante un piano mudo no es una ceremonia de concierto y, si el arte del pianista es el mismo que en otra sesión con piano normal, ello no autoriza a *hipostasiar* los movimientos puros de sus manos que, en todo caso, están subordinadas al sonido). Por consiguiente, no parece que haya que dar excesiva importancia al hecho de que en algunas ceremo-

nias estéticas, lúdicas o religiosas, como la danza, no se segreguen objetos físicos, mientras que, en otras, sí (secuencias de sonidos, esculturas). En ambos casos las ceremonias siguen siendo físicas (una danza se recoge en un magnetoscopio, como una sonata en un magnetófono). Y en ambos casos las ceremonias engranan con legalidades objetivas. En la danza hay simetrías, contrapasos, inversiones, como en el teclado: no se trata de mover las manos al azar, como tampoco es una ceremonia dar golpes al sílex al azar. Por todos estos motivos consideramos preferible atenernos a la clasificación de las ceremonias según los tres ejes del espacio antropológico y reinterpretar las ceremonias de lo ágil como ceremonias circulares (incluso angulares) y a las ceremonias de lo factible como ceremonias radiales.

C. Desde el punto de vista de la relación de los contenidos al propio sujeto —en cuanto sujeto «programado» con reglas— acaso la distinción antropológicamente más importante sea la que separa al grupo de ceremonias que llamaremos de «primer orden» (o de primera especie) y aquel otro que llamaremos de «segundo orden». Estas denominaciones están inspiradas, como es fácil ver, en la distinción escolástica que se refería a las artes en general, según la relación que éstas mantienen con el curso ordinario de la *naturaleza*: artes de primera especie son aquellas que no hacen sino reforzar, facilitar o ultimar un proceso que la propia naturaleza recorrería por sí misma (la medicina, si suponemos que la naturaleza, por sí misma, tiende a la salud, *vis medicatrix naturae*); mientras que el arte de segunda especie sigue rutas no insinuadas siquiera por la «naturaleza», pongamos por caso, el arte de hacer sonetos. Si traducimos «naturaleza» por «rituales etológicos» y «arte» por «ceremonias», la clasificación que obtendríamos sería la siguiente:

a) Ceremonias de primera especie, las que se organizan sobre rituales etológicos constatables (ceremonias de saludo, etc.).

b) Ceremonias de segunda especie, todas aquellas que, aunque colateralmente puedan ser asociadas a algún ritual, se han estructurado desconectadas de toda estereotipia zoológica, o la han desbordado (sin perjuicio de que ellas mismas puedan dar lugar a estereotipias culturales). Valga por ejemplo la ceremonia de la misa.

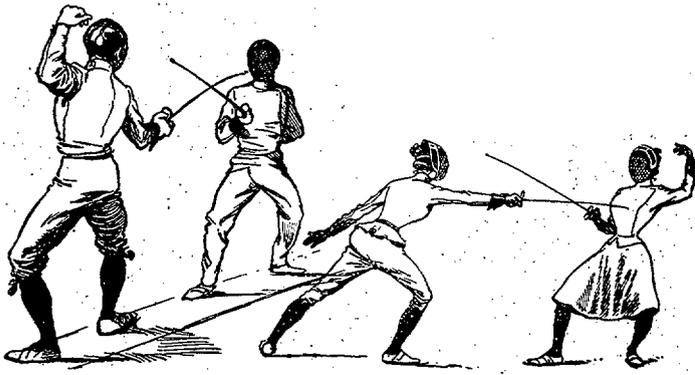
2. Considerando ahora las ceremonias según su modo *distintivo*, acaso la división más adecuada sea la que separa las ceremonias en estas dos clases:

a) Ceremonias formalizadas, con gramáticas explícitas, con signos explícitos internos de apertura y de clausura. Ejemplo característico puede ser la ceremonia «Junta de un consejo de administración» que comienza con las palabras «se abre la sesión» y termina con estas otras: «se levanta la sesión».

b) Ceremonias no formalizadas, con límites iniciales y terminales muchas veces no bien definidos, ceremonias «no segregadas», como pueda serlo en nuestros días la ceremonia «ver la televisión en familia».

Una ceremonia formalizada, por lo demás, no excluye la realidad de secuencias y operaciones previas (no siempre ceremoniales) que constituyen sus preliminares obligados:

(39) G. Bueno, *El animal divino* (de próxima aparición).



traslado de los participantes, preparación de la sala, del mobiliario, etc.

3. Desde el punto de vista de su dimensión variacional, la distinción más profunda, en cuanto que *modula* el mismo concepto general de ceremonia, podría ser la que establece estas dos clases:

a) Ceremonias algorítmicas o protocolizadas, es decir, aquellas ceremonias cuyos pasos están determinados por las reglas, a la manera como ocurre con las operaciones de un algoritmo algebraico, una vez dados los parámetros. Ejemplo de ceremonia algorítmica podría dárnoslo un concierto de piano y orquesta interpretando una partitura clásica. En todo caso, una ceremonia algorítmica no es siempre una ceremonia lineal: puede ser alternativa, es decir, tomar, en fases dadas, caminos diferentes según las situaciones alcanzadas y previstas por la propia ceremonia. Así, la «ordalía del veneno» practicada hasta hace pocos años por los *shongo* (aunque fue prohibida en 1908) puede considerarse como una ceremonia algorítmica bifurcable. Pues la acusada (a quien se le ha afeitado la cabeza, se le ha vestido un traje funeral, etc.), una vez que ha bebido el veneno por tres veces, puede presentar síntomas de envenenamiento o bien puede empezar a vomitar. Según los casos, la ceremonia sigue curso distintos, cada uno de ellos «algorítmico». No se trata de variaciones, ni de contextos diferentes, ni de ceremonias distintas, sino de una ceremonia bifurcable. Y, sin embargo, si esta ceremonia se interpretase como un *rito de paso* (como lo hace Vansina) entonces habría que hablar acaso de ceremonias o rituales distintos: «o se la quema (a la acusada) y se la separa de la metempsicosis normal para ser colocada en la morada de los brujos conocidos, o se reintegra por el rito del *caurí*. A través de este acto la persona proclama su inocencia y se reintegra en la comunidad» (40).

b) Ceremonias no algorítmicas, abiertas, como puedan serlo las representaciones de la *Commedia dell'Arte*.

4. Desde el punto de vista de las dimensiones contextuales de las ceremonias, acaso la división más profunda deba separar (tomando como referencia a los contextos centrados en torno de los actores) las ceremonias *plurales* de las ceremonias *unitarias*. Llamamos ceremonias plurales aquellas que se repiten un número indeterminado o determinado de veces en diversos contextos, referidos a la vida de una persona o de un grupo de personas. Estas ceremo-

nias plurales son, o bien periódicas (diarias —«el hombre tiene la costumbre de comer todos los días»—, anuales —fiestas de Año Nuevo, carnavales, etc.—) o bien aperiódicas (ceremonias de saludo). El concepto de ceremonias unitarias se superpone, al menos en extensión (si bien no en definición, de modo inmediato) a los llamados «ritos (ceremonias) de paso» de van Gennep (41). Habría que clasificar también como ceremonias unitarias algunas ceremonias periódicas cuya «longitud de onda» es tan larga que sólo son realizables por modo unitario, caso de las «ceremonias de despedida de siglo» que también tienen mucho de ritos de paso colectivo.

II. Las ceremonias no sólo se relacionan con su *fondo* sino, como es evidente, también con otras ceremonias que no figuran como fondo neutralizado, a través de los contextos determinados. Se nos abre aquí un capítulo que ofrece materia muy abundante para la investigación de la estructura de la praxis humana, el capítulo de la «sintaxis» de las ceremonias y sobre el cual tan sólo podemos exponer algunas indicaciones generales.

Las ceremonias, como hemos dicho, se configuran sobre un fondo que no está íntegramente constituido por otras ceremonias. Más aún, en general puede afirmarse que una gran cantidad de movimientos prácticos que anteceden a la apertura de las ceremonias, sobre todo si son colectivas, así como los movimientos que las suceden (es decir, los movimientos preliminares y los epilogales) no son ceremoniales aunque otros muchos estén ceremonializados. ¿Hay alguna estructura en las relaciones entre las ceremonias, según las clases a las que pertenecen o bien la composición es aleatoria? Que el desorden no es total, caótico, puede inferirse simplemente de la circunstancia (*symploké*) de que no todas las ceremonias son compatibles con cualesquiera otras en cualquier contexto (Jesucristo entra en el templo y arroja los mercaderes: en ese contexto, las ceremonias religiosas y las ceremonias mercantiles son incompatibles). Nosotros no vamos a abordar aquí estas cuestiones que son, por otra parte, imprescindibles en el desarrollo de la Antropología. Pero, en todo caso, supondremos que las ceremonias, que son figuras totalizadas, cuando se relacionen con otras ceremonias (según los tipos de conexión que se determinen), pueden dar lugar a totalidades o sistemas de ceremonias de muy diversa estructura y que, a su vez, será preciso distinguir según criterios proporcionados. Por nuestra parte sugerimos que acaso sea imprescindible aplicar al caso la distinción generalísima entre *Totalidades atributivas* (T) y *Totalidades distributivas* (\mathcal{T}) (42).

Las ceremonias, en efecto, podrán relacionarse con otras ceremonias desde una perspectiva atributiva, así como se relacionan también desde una perspectiva distributiva. A la ceremonia de la comida (en ciertas clases sociales de nuestra cultura) sigue la ceremonia de tomar café en mesa distinta (por tanto, con interrupción o hiato intercerebral): la relación entre estas dos ceremonias es de tipo atributivo. La ceremonia «tomar café» por la familia 1 se asemeja en todo a la ceremonia «tomar café» en las familias 2,3, ...n de la misma clase: la relación entre estas ceremonias es de tipo distributivo. La distinción habitual entre los

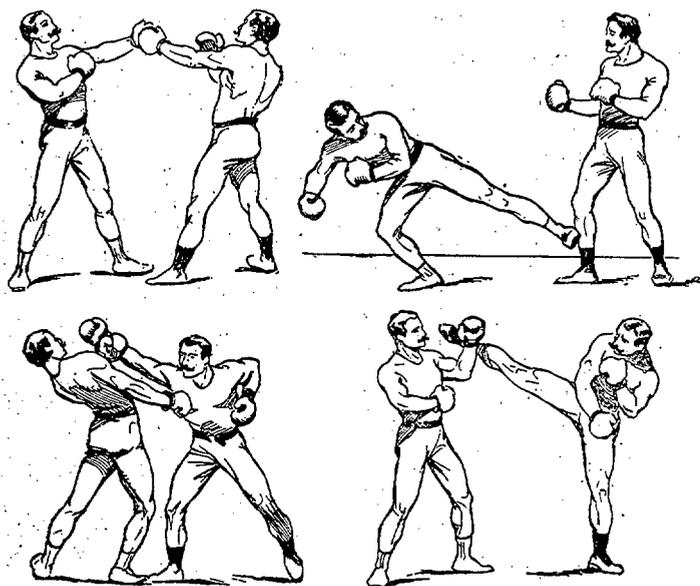
(41) A van Gennep, *Les rites de passage*, París, 1909.

(42) G. Bueno, «En torno al concepto de Ciencias Humanas», en *El Basilisco*, Oviedo 1978, n.º 2, p. 28, nota 73.

lingüistas, desde Saussure, entre *sintagma* y *paradigma* puede considerarse como un caso particular de la distinción general entre totalidades T y \mathfrak{T} aplicadas al lenguaje (43). Podía hablarse, por ello, por sinécdoque, de relaciones sintagmáticas y de relaciones paradigmáticas entre las ceremonias. Y también tienen que ver estas distinciones con las que utilizaban los filósofos asociacionistas ingleses al oponer las relaciones de contigüidad y las relaciones de semejanza, aun cuando estas relaciones son sólo reducción, a casos muy extremos, de las relaciones atributivas (que también incluyen las continuidades, la causalidad, etc.) y las distributivas (que también incluyen las de semejanzas, antítesis, etc.). En otro lugar hemos puesto en relación la distinción de Hume contigüidad/semejanza con la distinción de Kant entre *estética* y *lógica* (44). Podríamos, pues, hablar también de composiciones estéticas y composiciones lógicas de las ceremonias.

1. Desde la perspectiva de los nexos atributivos entre las ceremonias, la primera situación que, como situación límite, sería preciso considerar es la de las ceremonias *exentas*, es decir, sin nexos atributivos con otras ceremonias. Se nos presentan como destacándose directamente sobre un fondo no ceremonial, como cuando, en el incendio de un barco, los tripulantes y viajeros, desordenadamente y, «cada uno por su cuenta», se encuentran reunidos cantando un himno militar o religioso.

Pero a continuación tendríamos que analizar los fenómenos de composición de ceremonias, es decir, los fenómenos de concatenación y jerarquización de ceremonias dadas en un cierto nivel. En general, no nos parece que la composición de ceremonias sea una «operación» cerrada. La composición de ceremonias con frecuencia no es una ceremonia, aunque la totalización no ceremonial de ceremonias pueda tener una significación histórica extraordinaria. Por ejemplo, ¿cómo podríamos interpretar en términos ceremoniales la batalla que tuvo lugar en Cannas el 2 de agosto del año 216 a. C.? Sin duda, la disposición de los ejércitos de Aníbal, por un lado, y de Paulo Emilio y Varrón, por el otro, así como los iniciales despliegues de las tropas, tenían mucho de ceremonial. Los 50.000 cartagineses y los 86.000 romanos de los que nos habla Polibio (45) estaban organizados casi en espejo: las infanterías, frente a frente, flanqueadas por las tropas de caballería (en el ala izquierda, la caballería gala e hispana de Asdrúbal, frente a la romana de Paulo; en el ala derecha, la caballería nómada frente a la aliada mandada por Varrón). Podría considerarse como ceremonial (dentro de la estrategia de Aníbal) la *apertura* de la batalla, con el ataque de Asdrúbal, así como el ataque simétrico de Varrón a la caballería nómada. Incluso era una ceremonia el avance de la infantería cartaginesa en herradura convexa. Pero, ¿puede considerarse como ceremonia la paulatina inversión de esa herradura convexa en una herradura cóncava, formando una bolsa en la que entraban las tropas romanas mientras la caballería nómada —aprovechando la marcha de Varrón en defensa de Paulo— se lanza en la famosa maniobra envolvente que cerró la bolsa por la retaguardia e hizo posible la espantosa carnicería en la que



70.000 romanos resultaron muertos? Precisamente la «ceremonia de inversión de la herradura» no debía de ser conocida ni sospechada por los romanos, porque al juego pertenece la ocultación de la secuencia ceremonial. Las secuencias de acontecimientos que, tras las ceremonias iniciales, compusieron el desarrollo de la batalla, no pueden considerarse como fases de una ceremonia de conjunto.

Otra forma de conexión atributiva («sintagmática») entre las ceremonias es el encadenamiento o concatenación. Naturalmente, la concatenación puede ser meramente externa, una yuxtaposición en el tiempo y aun así podrían esperarse frecuencias significativas de yuxtaposiciones entre ceremonias dadas de clases determinadas. Una forma interesante de concatenación es la de las ceremonias de la misma especie que se suceden continuamente en el tiempo según ritmos más o menos rígidos. Ejemplo eminente, el anillo *Kula*, en la medida en que pueda ser interpretado como resoluble en una concatenación de ceremonias de trueque. Este ejemplo demostraría que la concatenación de ceremonias, aun siendo de la misma especie, no constituye siempre una ceremonia. Así mismo, la ceremonia «cocinar» está concatenada con la ceremonia «comer», incluso son ejercitadas por personas diferentes. Pero, sin embargo, la primera ceremonia no tiene sentido sin la segunda y esta no es posible sin la primera. Esta característica de la composición de ceremonias obliga a tomar con mucha precaución la obligada distinción entre «ceremonias atómicas» y «ceremonias moleculares». El saludo de «a» a «b» no es ceremonial si «b» no responde al saludo de «a». ¿Hay dos ceremonias individuales concatenadas o se trata de una única ceremonia bipersonal? Si nos decidimos a hablar de ceremonias atómicas, convendrá mantener el supuesto de que son abstractas y sólo existen concatenadas con otras ceremonias atómicas, a la manera como el «camino de ida» y el «camino de vuelta» es el mismo camino si camino implica tener dos sentidos; aunque lo cierto es que hay vías de sentido único, lo que autorizaría a considerar un camino de ida y vuelta como unidad molecular constituida por dos vías acopladas, concatenadas.

2. Cuando consideramos a las ceremonias relacionándose desde el punto de vista de las totalidades distributivas,

(43) Véase la nota 42.

(44) Véase la nota 42.

(45) Polibio, Libro III, 117.

la primera totalización que nos sale al paso es aquella que ya hemos declarado constitutiva de las ceremonias, a saber, la totalización de especie. Una ceremonia, para serlo, debe estar enclavada, es decir, ha de decir relación a otras ceremonias de su especie: la normatividad de sus prólepsis no es otra cosa sino la aplicación de las fórmulas secuenciales específicas a nuevas situaciones, en cuanto se enfrentan a unas terceras. Sólo en este proceso puede entenderse la causalidad de la figura total sobre las partes. Porque, si es pura metafísica el definir la finalidad como influencia o causalidad descendente del todo sobre sus partes (si anteriormente a darse las partes el todo no existe, ¿cómo podría éste ser causa de aquéllas?), en cambio, es un proceso positivo la acción de una figura total sobre las partes de otra figura constituyéndose, en el ámbito de las relaciones distributivas. Que, por lo demás, no se reducen a las relaciones de semejanza o copertenencia a la misma clase. También las relaciones de oposición son estrictamente distributivas, por ejemplo las relaciones que pueden vincular a ceremonias de sentido opuesto, pongamos por caso, bautizo y entierro, o bien, ceremonias de condecoración o de degradación. En esta línea, acaso una de las relaciones más interesantes entre ceremonias sean aquellas que permiten efectivamente totalizar a pares de ceremonias que tienen un significado inverso, porque cada una de las ceremonias es el «espejo» de la otra. Podríamos hablar de «ceremonias enantiomorfas» por analogía con las figuras geométricas opuestas de este modo (46).

Como paradigma de estas relaciones podríamos poner el par constituido por la ceremonia «abrir una puerta cerrada con cerrojo» (ceremonia que puede analizarse como el producto relativo, encadenado, de las operaciones $T =$ descorrer el cerrojo y $Q =$ separar la hoja del marco) y la ceremonia «cerrar la puerta con cerrojo descorrido» (que incluye la ejecución de las operaciones inversas Q^{-1} y P^{-1} , permutadas en su orden, según reza el conocido teorema $(P/Q)^{-1} = (Q^{-1}/P^{-1})$). Cada ceremonia del par es la transformación inversa de su enantiomorfa. A esta situación se aproximan las ceremonias cotidianas, propias de nuestra cultura, «sacar la vajilla del armario para disponer la mesa» y «recoger la vajilla, tras su lavado, metiéndola en el armario» o bien, el par de ceremonias «vestirse»/«desvestirse». Según cuenta Jamblico (47) los pitagóricos acusmáticos tenían que calzarse empezando por el pie derecho, mientras que para descalzarse habían de comenzar por el pie izquierdo. Las ceremonias de Año Viejo y de Año Nuevo son, en gran medida, enantiomorfas, así como las misas de San Secareo eran ceremonias rigurosamente enantiomorfas respecto de las misas canónicas. En cambio, cuando Penélope desteje por la noche su tela no desarrolla una ceremonia inversa de la ceremonia diurna de tejerla, aun cuando las operaciones de destejer sean inversas de las de tejer. Y no son ceremoniales dado que las realiza a escondidas de sus esclavas (cuando éstas le sorprenden, tiene que interrumpir su práctica) y sólo duran tres años. En cambio, el tejer diurno es una actividad que realizan Penélope y sus esclavas siguiendo una pauta general a los habitantes de Itaca y otros muchos reinos: fabricar un lienzo que sirva de sudario a los muertos (en el canto XIX, a Odiseo).

(46) Martin Gardner, *Izquierda y derecha en el Cosmos*. Trad. esp. en Alianza, Madrid, 1964. Passim.

(47) Jamblico, *Vida de Pitágoras*, 83 y *Protr.*, 21, 11.

Por último, merece la pena insistir en que los pares de ceremonias enantiomorfas, aun refiriéndose mutuamente, no constituyen una ceremonia única, sino precisamente un par de ceremonias. Tampoco dos triángulos opuestos enantiomórficamente forman la figura de un triángulo único. Con todo, las relaciones de distancia temporal (que son *estéticas* y no meramente *lógicas*) entre las ceremonias enantiomorfas, no son siempre indeterminadas (tienen lugar en el mismo día, o en días sucesivos o al menos en días determinados del calendario), lo que demostraría, también en estos casos, que las relaciones distributivas (lógicas) no son totalmente independientes de las relaciones atributivas (estéticas).

5. Para una historia del concepto de ceremonia

1. Es del mayor interés gnoseológico analizar las causas o razones ideológicas capaces de explicar por qué el concepto de ceremonia no ha alcanzado la claridad y distinción necesarias para constituirse en una categoría central de la Antropología (48). Tampoco puede afirmarse que no se hayan tomado conceptos muy próximos a él, sea en extensión, sea en connotación. Si ello no hubiese ocurrido no tendríamos un fundamento serio para mantener la tesis de la categoricidad del concepto de ceremonia, tal como lo entendemos. En cambio, analizando los conceptos contiguos desde la perspectiva del concepto de ceremonia (considerándolos por ejemplo como aproximaciones o desviaciones a él) podemos intentar precisar, en cada caso, los motivos contextuales por los cuales el concepto efectivo no llegó a termino. Desde este punto de vista podía decirse de la historia del concepto que forma parte del concepto mismo, por cuanto esta Historia equivale a la exposición del contexto u horizonte fuera del cual el concepto de referencia no puede fraguar plenamente.

Lo que sigue es sólo una colección de notas para una Historia del concepto de ceremonia en este sentido. Nos atenderemos, por otra parte, al pensamiento filosófico de tradición griega, sin descartar *a priori* el interés de los materiales orientales (sobre todo chinos) (49).

(48) En los tratados o manuales habituales de antropología (por ejemplo, los de Beals/Hoijer, Herskovit, Harris...) no aparecen capítulos dedicados a las ceremonias. En la conocida *Introducción a la Etnografía* de Marcel Mauss aparece un epígrafe dedicado a los ritos pero dentro del capítulo de los fenómenos religiosos. En la tabla de categorías que Marvin Harris ofrece en *El materialismo cultural* (trad. esp., Alianza, Madrid, 1982), sólo aparece el epígrafe «rituales» dentro de la categoría «superestructura conductual», al lado de la ciencia, deportes, propaganda, literatura, arte, música, etc. (p. 69). Un autor ya clásico, como Gabriel Tarde, cuya teoría de la repetición universal (vibratoria, hereditaria, imitativa) puede entenderse como el horizonte más apropiado para destacar los movimientos imitativos humanos, las ceremonias, desvía continuamente su atención de estos procesos, pues la imitación se entiende, por ejemplo, como imitación de creencias, o de deseos, o de modas. En toda su obra no aparece ni una sola vez un concepto que tenga que ver con la imitación de cursos temporales operatorios. (G. Tarde, *Les lois de l'imitation. Etude sociologique*. 7.ª ed., París, Félix Alcan, 1921).

(49) Joseph Needham, *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, trad. esp. en Alianza Universidad, Madrid, 1977. Sobre ceremonias Ming Thang, p. 259.

2. La oposición entre los conceptos de φύσις y θέσις, que fue abriéndose camino en el seno de la sofística del siglo V, puede considerarse, acaso, como el marco más general, necesario para propiciar la formación de un concepto antropológico de ceremonia, como estructura secuencial de la praxis. θέσις equivale a «con-posición» realizada por los hombres por los hombres como animales que tienen λόγος, por tanto, que son capaces de ensamblar artificiosamente (operatoriamente) actos secuenciales que no se dan naturalmente (50). Estas secuencias, así entendidas, tanto podrían ser tecnológicas como políticas. Sin embargo, no se superpone el concepto de θέσις al de ceremonia, ni siquiera en extensión, porque lo desborda: también otras instituciones que no son ceremonias entran en su ámbito. Y, sobre todo, solían incluirse desde una perspectiva poco favorable a la formación de un concepto gnoseológico a la perspectiva de lo que es convencional (νόμος), lo que equivale muchas veces a lo que no es materia de conocimiento (επιστημῆ) sino de mera opinión (δοξῆ). No habría, pues, propiamente un concepto de procesos tales como las ceremonias, incluso habría una tendencia a desinteresarse por estos procesos, a declararlos convenciones (dirían algunos hoy «superestructuras») que coartan la libertad de la naturaleza humana. El cinismo de Antístenes y el de Diógenes de Sínope podría considerarse como una filosofía «contracultural», ciega para captar el significado profundo de las ceremonias. En ellas, el cinismo propenderá a ver sólo figuras superfluas y superficiales, fruto de la rutina, de la vanidad o de la estupididad de los hombres (51).

3. Es el Sócrates platónico quien se nos presenta como descubridor de la racionalidad del mundo moral, es decir, del mundo de las *costumbres*, entre las cuales, desde luego, se encuentran las ceremonias. Y ello sin perjuicio de que la vocación socrática se haya interpretado muchas veces desde la perspectiva de una moralidad subjetiva, individual, si es que esto tiene siquiera sentido. Sin embargo, los *Diálogos* de Platón están atravesados por la visión de los hombres como organizadores de su vida, una vida temporal que tiene mucho de azar y de irracionalidad, pero que las Leyes procurarán racionalizar a imitación de la racionalidad cíclica de los astros (52). Unas reglas racionales que en el fondo están impuestas por las cosas mismas, unas reglas de la προῆξις que en el fondo están impuestas por las cosas mismas y cuyo dominio alcanzará también, sin duda, a las ceremonias. En *Las Leyes* se regulan de hecho no menos de 300 ceremonias por año (53). Podría afirmarse que una gran parte de la problemática antropológica más profunda de Platón gira en torno a la dificultad de conciliar la concepción trascendental de la racionalidad (común a todos los hombres y a todas sus actividades prácticas) con la evidencia de que la racionalidad procede categorialmente, por especialidades, cuyos prototipos son las técnicas profesionales (la tecnología o arte del flautista, la del médico, la del escultor o la del teje-

dor). Desde este punto de vista, el problema platónico central, desde nuestro punto de vista, sería el siguiente: si la política es racional, ¿no debiera de ser una técnica profesional al lado de las otras (una tecnología circular, al lado de las tecnologías radiales y aun angulares, según nos sugiere el parangón de *El Político* entre boyeros y gobernantes), encomendada a unos artesanos o profesionales de la política? Tal parece ser la posición de Sócrates contra Protágoras, que defiende que, al menos la política, debe de ser, en una democracia, una praxis no profesional. Sin embargo, Platón hace decir a Protágoras que este político no profesional sería como un obrero (o profesional) en esta materia, es decir, un «demiurgo» (*Prot.*, 327 c: δημιουργὸν τούτου τον πρόγματος). La metáfora, que aproxima la tecnología «circular» a la «radial» es, por otra parte, una metáfora devuelta, porque «demiurgo» procede de la constilación de términos políticos (δέμος), como se ve en Homero, que llama demiurgos a los magistrados supremos de ciertas ciudades muchas veces dóricas (54). Sobre todo, la propia tendencia del Sócrates platónico a hacer del político un técnico racional lo lleva otras veces a hacer del tenólogo, por ejemplo, del tejedor (a pesar de su inferior categoría social, como *banauosos*) un prototipo del político (*El Político*, 305e) un prototipo paradójico si se tiene en cuenta que el arte de tejer estaba encomendado a las mujeres («si tuviéseris un átomo de sentido común —le dice la Lisístrata de Aristófanes al magistrado— seguiríais en la política el ejemplo que os damos [las mujeres] al tejer la lana»). La afinidad esencial entre el «operador manual» y el «operador lingüístico» (la «caja de herramientas» de Wittgenstein) está ampliamente recogida en el *Cratilo* (338 b - 390 d). el que hace los nombres es también un demiurgo, un artesano, si bien el más raro de todos (*Cratilo*, 389 a).

La problemática de la unidad entre las operaciones tecnológicas (radiales) y las operaciones políticas (circulares y angulares), que está en el fondo de la unidad del concepto de ceremonia, se mantiene en Aristóteles, desde su perspectiva «biológica», interesada por los movimientos de los organismos. Y acaso, puesto que la vida imita el movimiento circular de los astros, puede rastrearse una aproximación al perfil conceptual de la estructura que designamos como ceremonia, al hilo de la idea aristotélica de la actividad práctica humana, del βίος πρακτικός, en cuanto es una actividad que no es propiamente natural, sino resultado de la teleología del *Nus*, como actividad creadora «artificial», que tiene que ver con el ποιειν, al mismo tiempo que no está desconectada de los procesos naturales, de quienes el propio arte es imitación, μιμησις. E imita, no tanto a los contenidos cuanto a la misma forma del crear y producir, pues el arte es una acción productiva según fines, de acuerdo con el concepto global de praxis expuesto en la *Ética a Nicómaco* (I, 1, 2). Pero enseguida Aristóteles desvirtúa esta figura global de las acciones u operaciones que se desarrollan secuencialmente según un fin, no sólo porque se interesa antes por el resultado que por el propio proceso, sino también por la dicotomía tajante entre las virtudes éticas (de donde brotan las costumbres) y las virtudes *dianoéticas* (que cubren tanto a las ciencias como a las artes). Esta dicotomía, tal como es utilizada, y otras similares (ποιησις / προῆξις, es decir, producción transeúnte y acción inmanente) y, sobre todo, la oposición entre el βίος πρακτικός y el

(50) Véase también la voz «sermo» en A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*.

(51) Los epicúreos siguieron muchas veces esta misma inspiración. «Toma tu barco, hombre feliz —dice Epicuro al joven Pitocles— y huye a vela desplegada de toda forma de cultura». «Cultura» aquí significa muchas cosas, pero no excluye, desde luego, a las ceremonias.

(52) Platón, *Las Leyes*, 828 b.

(53) Véase Vidal-Naquet, Ob. cit., «Tiempo de dioses y tiempo de hombres», p. 82.

(54) I. Bader, *Demiourgos: les composés du type de Demiourgos*. París, 1965, pp. 133-141.

βίος θεωρητικός desdibuja de hecho la unidad del concepto originario, dejándolo sin efecto y, a lo sumo, proyectándolo en el terreno de la subjetividad individual. Porque la repetición, ligada tanto a los procedimientos tecnológicos como a los prudenciales, está pensada por Aristóteles antes en el terreno de la teoría de las virtudes individuales (virtudes morales y virtudes tecnológicas) que en el ámbito de los procesos de la vida pública y objetiva, a la que pertenecen, desde luego, las ceremonias.

4. Sin duda, puede afirmarse que la doctrina estoica de las καθήκοντα (concepto traducido al latín por *officia*) puede también considerarse como una aproximación muy cercana a la teoría antropológica de las ceremonias. Porque el καθήκον no es meramente un deber, en el sentido subjetivo, sino un deber en cuanto comporta el cumplimiento de una serie de acciones regulares, sin duda preestablecidas, que no están fuera de la vida, sino en ella y tienen una naturaleza racional, un logos. La naturaleza física no tiene que ver con el *kathēkon* (salvo la común pertenencia al logos cósmico): καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν (son deberes aquellos que el logos escoge para hacerlos) (55). Sin duda, los estoicos no pensaban explícitamente en las ceremonias, aunque tampoco en modo alguno las excluían: nos parece que acierta Anthony A. Long cuando traduce *officium* por «función», en el contexto de las tareas o deberes de un oficial o funcionario público —un cónsul, un comandante legionario— (56).

5. Hay razones fundadas que explican por qué el período escolástico no ha podido dibujar un concepto genérico adecuado de ceremonia, aunque haya adelantado notablemente en el análisis de algunas especies del género, a saber, las ceremonias religiosas, en cuanto subordinadas al orden sobrenatural. Un orden que ulteriormente, al secularizarse el «Reino de la Gracia» podría interpretarse como el orden cultural (el orden cultural), del mismo modo que el Reino de la Gracia se transforma en el reino de la cultura. Las ceremonias religiosas transferirán su carácter sacramental a las ceremonias políticas y tecnológicas (57). Pero, en todo caso, la escisión entre los dos reinos tenía que impedir la cristalización de un concepto global de ceremonia, porque las ceremonias quedaban más bien del lado del orden sobrenatural. Junto con la escisión que la estructura global del concepto de ceremonia debía experimentar al desmembrarse siguiendo la separación entre el Reino de la Gracia y el Reino de la Naturaleza, subsistía la escisión aristotélica, la escisión que se fomulará como oposición de *agere* y del *facere* (de hecho, los dones del Espíritu Santo no son virtudes tecnológicas, «prometeicas», se asemejan más bien a las virtudes «herméticas» del *Protágoras* platónico). En los comentarios de Santo Tomás a la *Ética* de Aristóteles consta la famosa distinción de los órdenes con los cuales tienen que ver los procesos racionales: a) el orden que la razón no hace sino sólo considera (el orden de las cosas naturales); b) el orden que la razón introduce en su propio acto (el orden

lógico); c) el orden que la razón introduce en los actos de voluntad (diríamos: el orden del *agere*); d) el orden que la razón introduce en las cosas externas, *sicut domus et arca* (el orden de las artes mecánicas, el *facere*). Los órdenes b), c) y d), y en especial el c) y el d), corresponden a la *praxis* como actividad operatoria temporal: allí se encuentran las ceremonias. Pero la distribución de su materia, nada menos que en dos o tres géneros de órdenes diferentes, compromete la unidad gnoseológica del concepto de ceremonia, en tanto este concepto pertenece por igual a los tres órdenes prácticos (58).

6. Sería preciso incluir alguna referencia de los escritores de Indias (Fernández de Oviedo, José Acosta), y también la doctrina de las costumbres de Francisco Suárez. En su *Tratado sobre las leyes*, Suárez sistematiza, desde una perspectiva filosófico-jurídica (59) los conceptos de *uso* y *costumbre*, en cuanto implican repetición de actos. La costumbre no se da en cada acto particular, sino en su frecuencia, dice salvando a San Isidoro y citando a Santo Tomás (60). Además, las costumbres que parecen ser sólo un *hecho* (diríamos, un «ser») son en rigor también un *derecho* (un «deber ser» originario, por cuanto proceden de actos libres de una facultad moral. Su carácter normativo ha de tener una expresión en el tiempo y Suárez, teniendo a la vista el derecho romano, estima en diez años la duración necesaria para que una costumbre quede robustecida y constituida propiamente (*Ibid*, VIII, 9). Por lo demás es evidente que entre las costumbres hay que considerar incluidas a las ceremonias, al menos las ceremonias políticas y sociales (no ya las tecnológicas), porque si bien no versan sobre las cosas o las personas separadas o juntas, si versan sobre los hechos de los hombres, *circa facta hominum* (61).

Muy importante en esta historia es el período de la Ilustración, por ejemplo la distinción entre *costumbres* y *modales* de los pueblos (de todos los pueblos) que propone Montesquieu: «entre las costumbres y los modales hay esta diferencia, que aquéllos tocan más a la conducta interior y éstos a la exterior» (62). El criterio de Montesquieu es muy borroso en lo que se refiere a las costumbres. Montesquieu parece querer contraponer la «auténtica virtud» al formalismo [ceremonial] de los chinos, la confusión de religión, leyes, costumbres y modales en los ritos «de los que era menester pasar toda la mocedad en aprenderlos y toda la vida en practicarlos» (loc. cit., XVII), porque seguramente no es la oposición interno/externo sino (dentro de lo externo) estructura (pauta)/proceso (secuencias operatorias) lo que importa. Pero lo cierto es que esos *modales* de los pueblos ya están mucho más cerca de las ceremonias aunque no se superponen a ellas. Afectan sobre todo al campo del *agere* (como en los escolásticos) y, además, son consideradas con un cierto coeficiente de subestimación, incompatible con su significado antropológico.

(55) Eleuterio Elorduy, S. J., *El estoicismo*. Madrid, Gredos, 1972. Tomo II, p. 109.

(56) Anthony A. Long, *La filosofía helenística*. Trad. esp. en Alianza Universidad, Madrid, 1984. Cap. IV (El estoicismo), p. 185.

(57) Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. esp. en Península, 5.ª ed., Barcelona, 1979. I. 3, «Concepción luterana de la profesión».

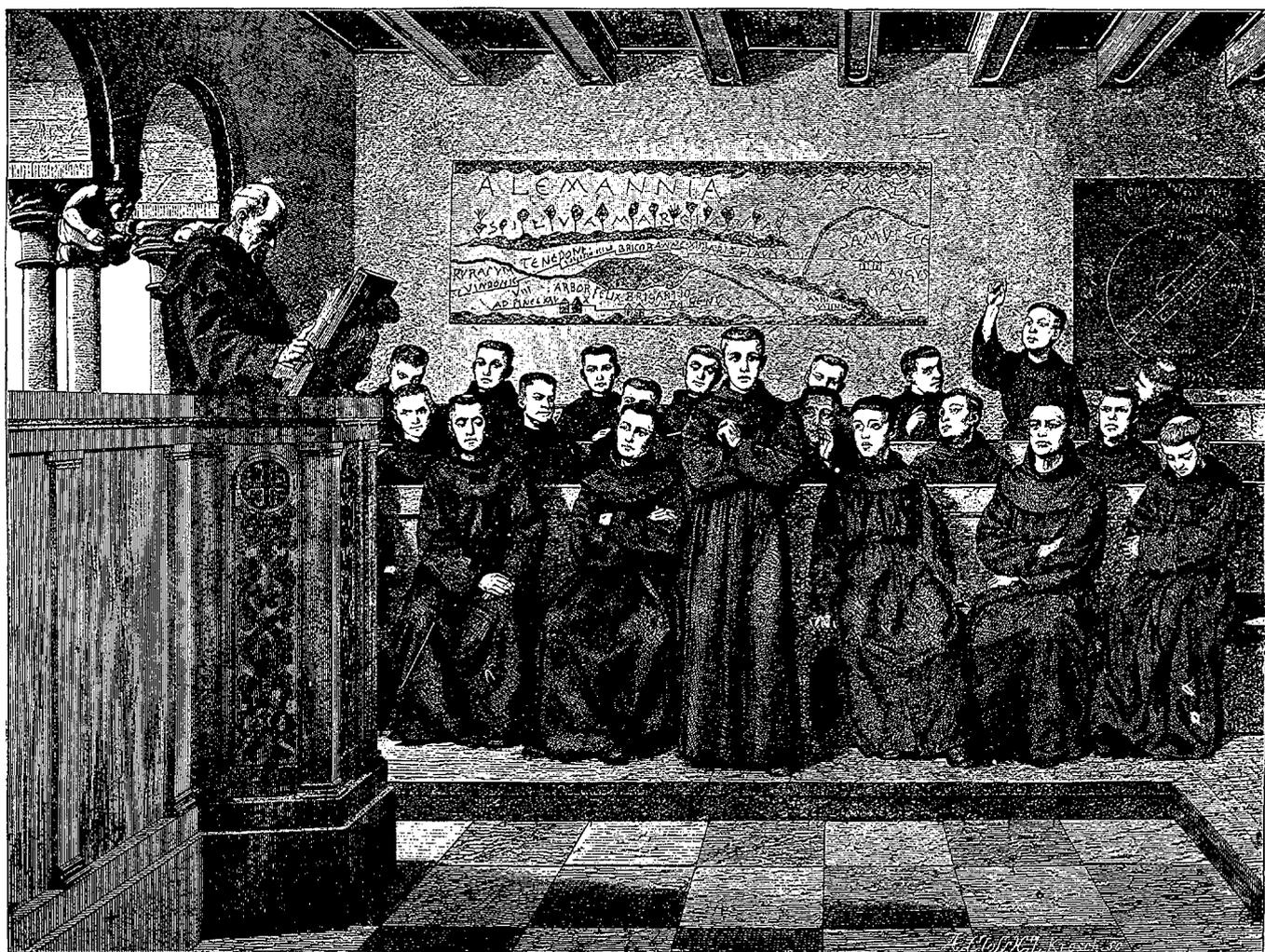
(58) Santo Tomás, *In decem libros ethicorum Aristotelis... Expositio*. Libro I, lectio 1.ª.

(59) Francisco Suárez, Ob. cit. Libro VII: «De lege non scripta, quae consuetudo appellatur».

(60) F. Suárez, Ob. cit., Cap. III, II, «Primera división de la costumbre».

(61) Véase nota 60.

(62) Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Libro XIX, cap. XVI.



7. Es en el «lado activo» del idealismo alemán, en el voluntarismo de las acciones, en tanto recoge la tradición constructivista ligada al creacionismo (la concepción del *verum factum*, en cuanto implica la unidad del *homo sapiens* y del *homo faber*), en donde se configura un horizonte muy adecuado para acoger, en su círculo, un concepto antropológico como el de ceremonia, una estructura temporal producto de la «facultad de desear» del hombre, por medio de la cual se define precisamente la vida humana, como facultad «de ese mismo ser, de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones». Es Kant también quien ha concebido el término dual de la Naturaleza precisamente como un conjunto de «costumbres» (*Metafísica de la Naturaleza/Metafísica de las Costumbres*). Y las costumbres contienen ya directamente a las ceremonias, al menos a las ceremonias propias del *agere*, precisamente bajo la razón de prácticas racionales repetidas entre los hombres, entre los hombres de un mismo pueblo, época o círculo cultural. Estas son las *mores* de cada pueblo (*mores maiorum* de los juristas romanos, las *Sitten* germánicas), las conductas generales (no individuales) que, precisamente por su nota de generalidad, entrarán en el concepto hegeliano de la *Sittlichkeit* (63). Las ceremonias forman parte importante de la *Sittlichkeit* (moralidad objetiva, «civilidad», «eticidad», «costumbreidad»). Sin embargo, la *Sittlichkeit* no se resuelve toda ella en ceremonias, ni contiene tampoco propiamente a las ceremonias tecnológicas.

8. Hay que llegar a filosofía materialista de la praxis, que desarrolló «el lado activo» del idealismo alemán, para poder esperar encontrar el marco antropológico más proporcionado al concepto de ceremonia. Nos referimos principalmente, y para atenernos sólo a Marx, a esa unidad que en la actividad ha de reconocerse a la teoría y a la práctica, al trabajo intelectual y al trabajo físico, por tanto, pues así puede interpretarse sin duda, las secuencias de lo agible y las de lo factible. La primera premisa de la historia humana es la existencia de los individuos humanos vivientes, aunque socialmente entretreídos en la producción: «el primer acto histórico de estos individuos mediante el cual se distinguen de los animales, no es que piensan, sino que comienzan a producir sus medios de vida» (64). Es a la actividad práctica humana en general (y no a la que viene especificada como tecnológica o política) a la que corresponde oponerse a los procesos naturales, que Marx ha formulado en los *Manuscritos* del 44 y ha reiterado en *El Capital*, en un texto que ya hemos citado: «hay algo en lo que el peor

(63) La *Sittlichkeit* aparece definida en la *Filosofía del Derecho* (&. 15,1) como la conducta general [por tanto, repetida] de los individuos, como costumbre. En sus escritos de 1802-1803 (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrecht...*, vol. IV de los *Jenär kritischen Schriften*, por H. Buchner y Otto Poeggel, Hamburg, 1968, p. 467) se dice también expresamente: *ein Allgemeine oder Sitten zu sein*.

(64) C. Marx, *La ideología alemana*. Trad. esp. en Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 676.

maestro de obras aventaja a la mejor abeja y es el hecho de que antes de ejecutar la construcción la proyecta en su cerebro». Aun cuando la fórmula de Marx queda incursa en la acusación de mentalismo, sirve para demostrar que Marx está tratando de una praxis humana, considerada en toda su generalidad, como actividad secuencial y reglada («proyectada en el cerebro de los hombres») y concebida principalmente desde la perspectiva de la *producción*, que es un concepto eminentemente tecnológico pero que incluye internamente los componentes sociales, jurídicos y políticos («relaciones de producción») y que, en todo caso, implica la repetición de actos, digamos de ceremonias, puesto que el hombre no sólo tiene que producir para comer, «sino que tiene que comer todos los días».

A pesar de todo lo cual tampoco sería legítimo concluir que podamos encontrar en Marx propiamente dibujados los contornos de un concepto antropológico de ceremonia. La razón por la cual esto no sucede acaso pueda ser la dicotomía, característica de la antropología marxista, entre la *base* y la *superestructura* de la producción. Si tenemos en cuenta que las ceremonias, por antonomasia tradicional (las ceremonias religiosas, militares, etc.) se alinean, desde luego, en la superestructura, cabría decir que la dicotomía base/superestructura juega una función similar, en el materialismo histórico, a la que jugó la dicotomía Naturaleza/Gracia en el cristianismo: una función de bloqueo del proceso de formulación de un concepto que estaba siendo acaso «ejercitado» en muchas situaciones.

9. En la llamada «filosofía de la acción» anglosajona podríamos esperar encontrar desarrollada una teoría de las ceremonias. Sorprendentemente no es así, en modo alguno. Se hace apelación, por ejemplo, a las normas como «autocontrol de la conducta», en el sentido de Peirce; se consideran las referencias a distinciones entre movimientos corporales «tal como el reflejo de la rodilla» y las actividades de la persona o conducta de John Passmore, pero no hay una consideración de las ceremonias como unidades o segmentos de la conducta. Acaso esto sea debido a la perspectiva subjetiva de la que se parte al «constatar» la presencia de un depósito de significados que envuelven a la acción. Desde esta masa, considerada caótica, de hecho, descubrir con Carnap que «la costumbre de saludar levantando un sombrero» [una ceremonia] se presenta en una sociedad si entre los miembros de ella aparece una disposición psicológica...» debe parecer un asombroso descubrimiento (65). El voluminoso tomo de John Hospers sobre *La conducta humana* (66) no menciona (lo que produce también sorpresa) ni una sola vez la palabra ceremonia o cualquier otra de su constelación semántica. Esta «filosofía de la acción» se mantiene en una perspectiva tal en la que la acción parece propiedad de ese sujeto psicológico que corresponde a la figura del hombre abstracto, propio de la ideología liberal-democrática, de un hombre que, queriendo ser universal, parece haber perdido el contacto con cualquier tipo de so-

ciudad o cultura concretas. No es la figura del hombre que interesa a la antropología.

10. Más interés encierran para nuestra historia algunas ideas tocadas por la llamada «filosofía de la existencia» (desde Kierkegaard a Unamuno o Heidegger) o por la «filosofía de la vida (humana)» (desde Dilthey hasta el Bergson de *Las dos fuentes...* u Ortega). La existencia o la vida humana es considerada desde la perspectiva cotidiana («el hombre de carne y hueso», la «intrahistoria») y, en tanto que es un hacer, un *faciendum*, o praxis, un drama que se desarrolla como realidad concreta. La idea de *praxis* será concebida por Heidegger desde la perspectiva de su concepto de preocupación o cuidado (*Besorgen*) y, por ello, abarca tanto las acciones teóricas como las tecnológicas, e incluye a su propio conocimiento (*Erkenntnis*) (67). Pero todas las acciones humanas están dadas en un tiempo efectivo, en un ahora (*Jetzt*) flanqueado por un antes (*damals*) y un después (*dann*): esto nos recuerda la propiedad de las ceremonias de tener límites temporales definidos. Además, las acciones se repiten (como las ceremonias), si bien la repetición (*Wiederholung*, idea procedente de Kierkegaard) es vista como un modo del *Dasein* por el cual éste realiza de nuevo un acto original como *réplica* (*Erwiederung*) de otro anterior. En resumen, Heidegger no está pensando particularmente en ceremonias pautadas, sino más bien en acciones no ceremoniales en las cuales un ser humano toma ejemplo de otro, una situación que pudiera, ser considerada por algunos como fuente de las ceremonias, en una perspectiva heideggeriana. Pero, en cualquier caso, también las ceremonias formarían parte seguramente de esa vida cotidiana inauténtica, propia de la vida «caída» (*das Verfallen*) en la cual «las posibilidades que se me ofrecen no son verdaderamente *mías* porque cada uno sabe en todo evento *lo que va a suceder* y lo que conviene que se haga» (68). Esta misma idea ha sido recogido por Ortega al elaborar su concepto de *uso*, pero transformada según una dialéctica opuesta: «al automatizar [los usos] una gran parte de la persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permite a aquella que conciente su vida personal, creadora y verdaderamente humana, en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible» (69). El concepto orteguiano de *uso*, como figura característica de la vida humana social, parece querer regresar aún más atrás del lugar ocupado por el concepto de *costumbre*, o de *uso* tal como lo hemos visto en Suárez y que podríamos también encontrar en *Las Partidas* (Ley 1.^a, Título II, Partida 1.^a: el uso «nace de aquellas cosas que home dice e face e que sigue continuamente por gran tiempo»; además «de uso nace tiempo e de tiempo costumbre»). Y, por supuesto, los usos contienen a las ceremonias, por ejemplo a las ceremonias del saludo (70). Sin embargo, los límites del concepto orteguiano de *uso* (sin perjuicio de su

(67) Sobre Heidegger, especialmente en sus escritos tardíos, M. Berciano, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martin Heidegger*. Salamanca, 1982, p. 100.

(68) De Wahlsens, *La filosofía de Martin Heidegger*, Trad. del P. J. Ceñal. CSIC, pp. 118-239.

(69) José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, en Obras Ctas., Revista de Occidente, Tomo VII, p. 78.

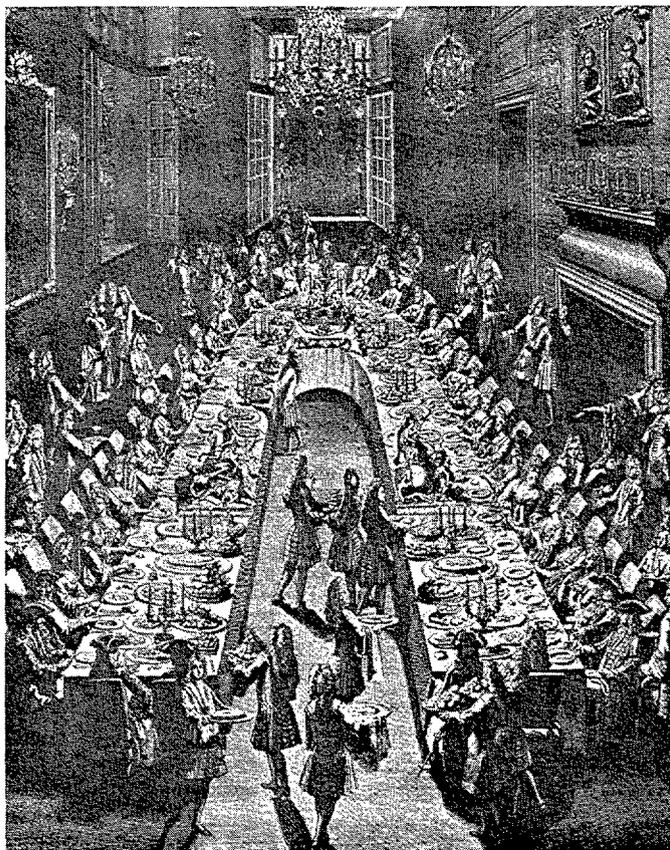
(70) En el capítulo X de *El hombre y la gente*, es a propósito de la «meditación del saludo» como se formula la pregunta: «¿qué es un uso?» Ob. cit. p. 212.

(65) Vid. el libro de Richard J. Berstein, *Praxis y acción*, versión de Gabriel Bello, Madrid, Alianza, 1979, pp. 198, 240 y 248.

(66) John Hospers, *Human conduct*, 1961. Hay trad. esp. de Julio Cerón, Madrid, Tecnos 1974. Véase también sobre filosofía de la acción Paul Ricoeur, *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*. UNESCO, Madrid, 1982. Sección V, «El hombre y la acción» y Francisco Campos, *La causalidad en la acción*. *El Basilisco*, n.º 5, con abundante bibliografía.

gran importancia para el análisis antropológico de las ceremonias) no son los mismos que los del concepto de ceremonia. En primer lugar, porque caen fuera de ellos las «ceremonias técnicas» y, en segundo lugar, y sobre todo, porque dentro de los usos se incluyen cosas que no son ceremonias, como modas, instituciones, pautas, o incluso características estructurales de una sociedad (el tatuaje es un uso, no una ceremonia; es un uso de los *txukahamai* el deformarse el labio inferior con un disco y este uso es una «seña de identidad cultural» que acaso debieran defender ardientemente si quieren ser fieles a su cultura, pero no es una ceremonia), o bien «usos negativos» que, por su propio concepto, en modo alguno pueden llamarse ceremonias (71).

11. Entre los sociólogos, etnólogos y antropólogos culturales tampoco (paradójicamente) aparece formulado el concepto general de ceremonia, pese a que inevitablemente analizan, comparan y clasifican parcialmente conductas ceremoniales. El motivo de que esta paradoja tenga lugar es, en nuestra opinión, el siguiente: que todos ellos se interesan más por las pautas o estructuras sociales o antropológicas que por los decursos o actividades operacionales y que, cuando estas son consideradas en un primer plano, se produce una disociación (rompiéndose la unidad del concepto) por la cual un conjunto de ellas pasa a formar parte de las actividades de la producción material (no ceremoniales) y otro de los rituales religiosos protocolares o sociales (no productivos). Una ilustración muy clara de esta situación nos la depara Malinowsky cuando en el capítulo V de *Los Argonautas del Pacífico* se dispone a describir la «cons-



(71) Véase, por ejemplo, en Julián Marías, *La estructura social*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1955: «... esto ocurrió con las primeras mujeres que quisieron estudiar en las Universidades; no estaba prohibido, porque no estaba previsto; pero ahí estaba latente el uso negativo de que las mujeres no iban a la Universidad».

trucción ceremonial de una «waga» [canoas]. La construcción de una canoa incluye una secuencia precisa de operaciones tecnológicas; y estas operaciones están intercaladas por otras operaciones mágicas, conjuros, rituales, etc. Malinowsky dice: «la construcción de la canoa es, para el nativo, el primer eslabón de la cadena de los actos Kula. Desde el momento en que el árbol es abatido hasta el regreso de la expedición ultramarina, el flujo de acontecimientos que se suceden con regularidad es continuo y único. No sólo eso; como veremos, los aspectos técnicos de la construcción se ven interrumpidos e intercalados por ritos mágicos» (72). Según esto, parece que Malinowsky distingue unos rituales mágicos (que serían ceremoniales) y unos aspectos técnicos (que, por tanto, no serían rituales sino secuencias tecnológicas). Pero lo que el concepto de ceremonia que hemos dibujado pide es: 1) que desde luego se consideren ceremonias los rituales mágicos puros, si los hay; 2) que también se consideren ceremonias las secuencias tecnológicas puras, si las hay; 3) que se consideren ceremonias las secuencias ordinarias, en las que se intercalan aspectos técnicos y aspectos mágicos.

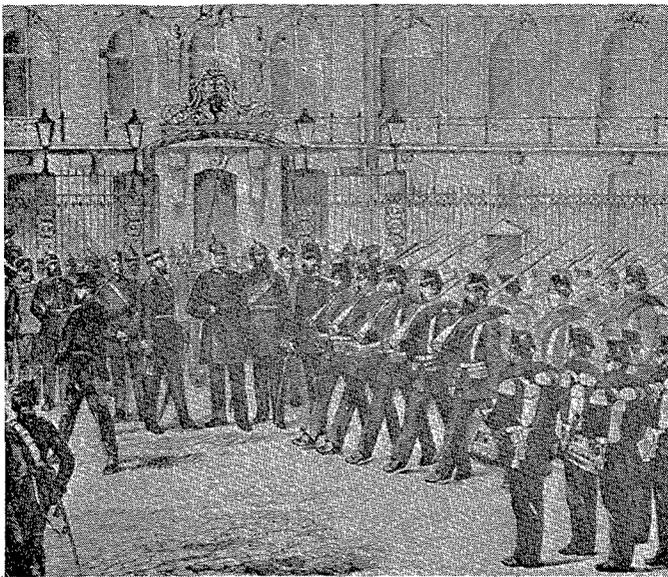
12. El formato conceptual más próximo al concepto de ceremonia que estamos dibujando lo encontramos, desde luego, en la metodología conductista, particularmente en sus desarrollos etológicos. Me refiero, particularmente, a conceptos tales como el de «conducta supersticiosa» de Skinner y, sobre todo, al concepto generalizado (por Julián Huxley) de *ritual*, originario de la esfera antropológico-religiosa (73). No es nada extraño, por ello, que el concepto etológico de *ritual* se ajuste por su «formato conceptual» al concepto antropológico de ceremonia, puesto que aquél procede de la extensión de un cierto tipo de ceremonias a otros terrenos. Y es precisamente esta extensión la que ha contribuido, sin duda, a suprimir (mediante la incorporación del punto de vista biológico-genético) la connotación de «superestructura» —si no gratuita, sí inoperante o, en todo caso, menos operante que las acciones vitales «básicas» o «estructurales»— que era propia de los rituales. Porque ahora los rituales resultan ser mecanismos biológicos primarios en los procesos de producción y reproducción de la vida orgánica. Y es precisamente esta amplitud zoológica del concepto generalizado de *ritual*, a la vez que el horizonte capaz de envolver a los materiales antropológicos, que consisten en ser ceremonias, su mayor amenaza, por lo que encierra de virtud reduccionista. Porque las ceremonias no son rituales, sino instituciones humanas o culturales. Por así decir, será necesario neutralizar la luz biológico-zoológica que irradia el concepto etológico de *ritual* con la luz antropológica ligada a las categorías hegeliano-existenciales de «costumbre» o «uso», para alcanzar la escala propia que conviene al concepto antropológico de ceremonia.

Mutatis mutandis diríamos otro tanto del concepto de *behaviorema* propuesto por Kenneth N. Pike (74), porque

(72) Malinowski, Ob. cit., p. 135. Leach (*Replanteamiento de la Antropología*, Seix-Barral, 1972), es otro ejemplo: aún percibiendo la función cronoreguladora y cronomarcadora de las ceremonias se mantiene recluido en los límites de lo que él llama «rituales».

(73) J. Huxley, «A discussion on ritualization of behaviour in animals and Man», en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. Todo esto es *Apud* Iraeneus Eibl-Eibesfeldt, «Ritual and ritualization from a biological perspective» en *Human ethology*, en M. von Cranach (editor), Cambridge Uni. Press, 1979, p. 79.

(74) K. L. Pike, ob. cit., p. 121.



si bien en este concepto se delimita mejor su alcance cultural y se utiliza en los ejemplos la «escala de las ceremonias» (partidos de fútbol, desayunos, servicios religiosos, etc.), en cambio se le suprime (dada la perspectiva *émica* de Pike y la desconsideración del momento constitutivo), por sus pretensiones meramente descriptivas, el significado operatorio-productivo y, por ello, de hecho, se excluyen de su foco las ceremonias tecnológicas. En todo caso, hay muchas formas de conducta que, siendo *behavioremas*, no son ceremonias. En realidad, puesto que los *behavioremas* son entendidos como resultado de segmentaciones de un todo cultural más que como procesos relativamente autónomos, habrá que decir que toda secuencia conductual es un *behaviorema* (pero en ningún caso puede decirse que todo proceso conductual sea una ceremonia).

13. Concluiríamos, como reflexión global sobre estas notas históricas que preceden, diciendo que el concepto de ceremonia que proponemos está destinado principalmente a hacer posible que un concepto, de formato similar al del *ritual* etológico, pueda ser utilizado en Antropología sin reduccionismo. Porque si no disponemos del concepto de ceremonia —o de otro muy similar—, ¿cómo llamaríamos a todas estas secuencias de la actividad humana que intentamos globalizar con el concepto de ceremonia?, ¿no caeríamos constantemente en la tentación de llamarlas *rituales*?

Epílogo: cuestiones abiertas

La vida del hombre puede definirse, con una notable aproximación, como una corriente compleja que, en grandes porciones, va fluyendo según líneas o rutas ceremoniales. Tendrá sentido tratar de computar el número promedio de ceremonias (de las distintas especies) en las que consiste una vida humana individual de determinada época, cultura y clase social. Si dispusiéramos de criterios de recuento fiables, las relaciones numéricas entre los resultados podrían sugerir criterios de diferenciación global entre diferentes culturas, épocas o clases sociales. En la sociedad industrial, la planificación, no ya sólo de las ceremonias, sino de su concatenación (montaje en cadena, edificación en barriadas,...) es mucho más amplia que la planificación de concatenaciones de ceremonias en las sociedades agrícolas. Sin

embargo la vida humana no puede definirse como una vida ceremoniosa, aunque puede definirse con exactitud al hombre como «animal ceremonioso»: al menos, esta definición es más *positiva* que la que popularizó Desmond Morris, del hombre como «mono desnudo», que es puramente literaria (75). Sin embargo ello no significa que se trate de una propiedad exclusiva, una propiedad en la primera acepción de Porfirio. Tal es el punto de apoyo, sin duda, de las concepciones del hombre proclives a subestimar el significado antropológico de las ceremonias, y que hemos encabezado con el cinismo.

Ahora bien, ¿sería concebible la vida humana sin ceremonias? Una vida individual y social que brotase como improvisación permanente de secuencias de actos u operaciones creadoras, una vida «libre» en la que toda repetición mecánica (por tanto, ceremonial) quedase eliminada, ¿no sería la imagen misma del caos tumultuoso, del desorden turbulento formado por trayectorias erráticas, imagen misma de lo irracional? Kant sugirió la posibilidad de que un mundo en el que no hubiese ningún suceso repetido (por tanto, concluyendo en *Bárbara*, un mundo en el que no hubiese ceremonias) podría, sin embargo, ser un mundo ordenado según la férrea concatenación causal y no faltan sociólogos que consideran aceptable la hipótesis kantiana (76). A nosotros, la hipótesis nos parece absurda, no sólo cuando se aplica a la materia del mundo en general, sino también al material antropológico en particular. Lo menos que podía decirse es que ese material sería otro distinto al real, un material sustancialmente diferente al material positivo. Esta afirmación se funda, sobre todo, en las relaciones entre la esfera de la normatividad (que indudablemente es característicamente humana) y la esfera constituida por las ceremonias. Las ceremonias, según hemos tratado de demostrar, implican normas. Pero, ¿acaso no es preciso también afirmar la recíproca? ¿Acaso es posible hablar de una norma (moral, política, tecnológica, estética, religiosa) que no esté asociada, directa o indirectamente, a una ceremonia? En este supuesto sería preciso reconocer la posibilidad de deberes (éticos, morales) no normativos, ni, por tanto, legales, si al mismo tiempo no se quiere reducir la vida moral y ética a la vida ceremonial.

El punto de vista antropológico, cuando contempla las ceremonias concretas dadas en los diferentes círculos culturales, ¿está obligado a atenerse a los *hechos* (aunque los hechos ceremoniales sean «hechos normativos», en el sentido de Durkheim), a constatar las ceremonias empíricas, analizarlas, clasificarlas, o bien puede, y aun está obligado a formular juicios de valor (moral, económico, estético, lógico) sobre los hechos ceremoniales registrados? La pregunta viene a cuento teniendo en cuenta la inevitable toma de posición que, dada su repetibilidad, todo el mundo ha de adoptar ante la mayor parte de las ceremonias. Unas veces, según criterios de valoración moral (ceremonias de canibalismo, ordalías de veneno, mutilaciones ceremoniales), otras veces según criterios estéticos (danzas *toscas*, movimientos *torpes*), otras veces según criterios lógico-episte-

(75) Queremos decir que sería más exacta la definición del hombre como «mono vestido», porque sólo se puede llamar desnudo al primate sin vello cuando al vello lo comparamos con un vestido y esto es una metáfora anacrónica: el vello cubre a los primates muchos millones de años antes de inventarse la indumentaria.

(76) Gabriel Tarde, ob. cit., p. 5.

mológicos (ceremonias *estúpidas* o *falsas*, o inútiles incluso en términos funcionalistas, cuando se toma un radio social suficientemente amplio). En realidad estamos redundando, aplicándola a nuestro caso, en donde adquiere una especial intensidad, la cuestión general sobre la «libertad de valoración» en las ciencias humanas (77). Y es evidente que la defensa del punto de vista estrictamente neutral, que se limita a constatar y analizar las ceremonias en lo que tienen de realidades culturales, sometiéndose a la disciplina de la *epokhé* de todo juicio valorativo, está profundamente ligada al método mismo de la Antropología cultural científica, positiva. Todo lo que signifique aflojar esta disciplina, equivaldrá a introducir perspectivas exógenas o trascendentes a la estricta inmanencia de las culturas efectivas estudiadas por los antropólogos y de las cuales son parte importante las ceremonias.

Sin embargo, creemos que la cuestión de la valoración (de las ceremonias) también puede surgir en la *inmanencia* misma del material antropológico. Nuestra argumentación al efecto es dialéctica. No tratamos de oponer los hechos o realidades ceremoniales (inmanentes a las culturas respectivas) a tablas axiológicas trascendentes, escritas en el cielo. Nos atenemos a la estricta consideración inmanente de la realidad de las ceremonias concretas, y de sus contextos, en los cuales, de un modo u otro, el antropólogo está siempre necesariamente implicado. Y es entonces cuando parece necesario suscitar la cuestión misma de la naturaleza de la *realidad* de una ceremonia. ¿Cuál es el lugar de esa realidad? Desde luego esa realidad, según el concepto, incluye su recurrencia, dentro de un horizonte cultural dado y, concretamente, la recurrencia de los movimientos físicos que el hacer humano comporta. Desde el momento en que una ceremonia es recurrente, la realidad de una ceremonia parecerá asegurada antropológicamente: será indiferente que se trate de una ceremonia de brujería o de una ceremonia de producción (aunque, desde el punto de vista de la «antropología ecológica», se tenderá a interpretar toda ceremonia recurrente de brujería en términos de una ceremonia de producción, o de control de la producción (78). Ahora bien, hay que advertir que en el momento mismo en que consideramos la recurrencia de una ceremonia en el conjunto del sistema, estamos desbordando no sólo sus componentes *éticos*, sino también los *émicos*. No podrá decirse que la realidad de una ceremonia sea una realidad interna, que muchas veces es inconsciente, o simplemente errónea; ni tampoco cabrá resolverla en sus componentes *éticos* positivos, puesto que éstos carecen de organización fuera de sus planes *émicos* (en cierto modo, sólo los planes o fines ceremoniales son reales cuando se realizan efectivamente: sólo las «ceremonias victoriosas» son cognoscibles) (79) y fuera de la estructura global en la que se insertan. La realidad de una ce-

remonia es, pues, su realidad esencial, que puede estar más allá de su figura *ética* y *émica*, a saber, en función de la recurrencia global del sistema. «En el caso de la Semana Santa [andaluza] podríamos decir que el conjunto simbólico constituido alrededor del mito de Jesús de Nazareth, en su pasión, su muerte y su resurrección, canaliza la muerte y la violencia del grupo, encontrando de esta manera, aun engañándose a sí mismos, una solución a estas realidades del mundo irracional que la razón es incapaz de captar, expresar y gestionar» —dice un antropólogo estudioso de la Semana Santa andaluza— (80). Sin duda, estos análisis —suponiendo que la apelación al elemento irracional tenga tan solo un alcance relativo a la cultura estudiada, porque, refiriéndonos al caso, sería la *razón* de los andaluces la que no puede captar su realidad (y, por ello, tiene que engañarse a sí misma), pero no la *razón* del antropólogo en general— explican la realidad antropológica de las ceremonias y acaso contienen una cierta intención de justificación de las mismas. Pero en el momento en que el antropólogo justifica, aunque sea funcionalmente, dentro del sistema, ya está valorando, y valorando (precisamente porque no se opone enérgicamente) con un signo conservador (del sistema cultural). Una tendencia conservadora que acaso puede vincularse a la Antropología cultural positiva en tanto está constituida para analizar los sistemas culturales tales como son, dejándolos intactos, descansando en su propia *identidad recurrente*. Acaso se trata de un deseo ligado estructuralmente al mismo punto de vista positivo —el antropólogo funcionalista no quiere cambiar la realidad ni destruirla, sino conservarla, como tampoco el arqueólogo puede querer destruir sus reliquias, que constituyen su campo de estudio. A esta tendencia estructural gnoseológica se asocia hoy, en la coyuntura de la España de las autonomías, la tendencia a utilizar la Antropología como instrumento de justificación de las mismas sobre la base de la demostración de las «identidades culturales» (de las *etnias*, si no ya de las razas) correspondientes. En la España de las autonomías acaso pueda decirse que los antropólogos culturales están llamados a sustituir lo que los psicólogos podían haber representado en la España centralista. Ahora bien, la explicación no puede jamás pasar, cuando nos referimos a las ceremonias, por una justificación. Las ceremonias ligadas a la institución del circo romano pueden ser estudiadas antropológicamente en el horizonte de una sociedad esclavista, pero esa explicación no las justifica fuera de esa sociedad, es decir, cuando nos situamos dentro de los supuestos de otro sistema cultural o, simplemente, de otras ceremonias alternativas, pero también positivas. De este modo, comprendemos la posibilidad de una crítica antropológica (de una valoración) ligada a la dialéctica intercultural o interceremonial. Porque valorar a la Semana Santa andaluza como conjunto institucional de ceremonias estúpidas, de mal gusto, «opio del pueblo», no equivale necesariamente a introducir perspectivas exógenas al punto de vista antropológico, sino sencillamente constatar que existen alternativas positivas, también culturales, que se presentan en conflicto con aquellas identidades. Porque las diferentes culturas no son esencias que realizan *megáricamente* su propia identidad, sino sistemas enfrentados en una unidad dialéctica (dentro de la que están envueltos los propios antropólogos) y que es también, desde luego, una realidad antropológica.

(77) Max Weber, «El sentido de la libertad de valoración» en las ciencias sociológicas y económicas» (1977). Hay trad. esp. en la antología *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona, Península, 1971. Véase también Alvin W. Gouldner, «El antiminoetauro: el mito de una sociología no valorativa», en *La sociología actual*, Alianza Universidad, 1979.

(78) Ubaldo Martínez Veiga, *Antropología ecológica*. La Coruña, Adara 1978. Cap. VI. Véase también Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Trad. esp. en Siglo XXI, Madrid, 1974, sobre el festival *Molimo* de los *mbuti*.

(79) John Watkins, «Racionalidad imperfecta», sobre la tesis de Collingwood, en Chomsky y otros, *La explicación de las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza Universidad, 1974, p. 80.

(80) Rafael Gómez Briones, «La Semana Santa andaluza», en *Gazeta de Antropología*, n.º 2, Granada, 1984, p. 9.



ARTICULOS

UNA APROXIMACION A LA BIOGRAFIA CIENTIFICA DE GARCIA DE GALDEANO

MARIANO HORMIGON

Zaragoza

1. Introducción



ivir en provincias ha sido casi siempre en España una dura prueba para los intelectuales que han querido ejercer de tales. Y lo ha sido tanto en lo que afectaba a su existencia material como a la posteridad.

Zoel García de Galdeano y Yanguas (1846-1924), pamplonés afincado en Zaragoza y «esforzado paladín de la Matemática moderna» (1), no fue una excepción a esta regla. Porque su obra, nacida en su práctica totalidad en diferentes puntos de la periferia intelectual española y, en su inmensa mayoría, en la capital aragonesa, no fue conocida —ni reconocida— ni en sus días ni posteriormente, en la medida que el esfuerzo y la calidad del trabajo requerían. Tan sólo al final de su vida, a los setenta años, sus colegas matemáticos acogieron la idea de elegirle Presidente de la Sociedad Matemática Española en una de las más graves crisis que sacudieron el nacimiento de dicha Sociedad (2). Y si salió del ostracismo provinciano a que fue condenado por obra y gracia de la peculiar ordenación académico-administrativa de la Universidad española —de la que luego se hablará—, lo fue porque su más notable discípulo, Julio Rey Pastor, decidió que así ocurriera.

(1) Rey Pastor, J. (1916). *Introducción a la matemática superior. Estado actual, métodos y problemas*. Madrid. Dedicatoria. Este libro ha sido reeditado en 1983 por el Instituto de Estudios Riojanos con motivo de la celebración del Simposio sobre Julio Rey Pastor.

(2) También en esa fecha fue elegido Presidente de la Academia de Ciencias de Zaragoza. La crisis a la que se alude fue la suspensión de la publicación de la *Revista de la Sociedad Matemática Española*.

No obstante, si en los últimos años de su vida tuvo esa cierta preeminencia, por el respeto transitivo que generaba su antiguo alumno, también es cierto que en ese proceso de relativa estimación, la parte del león de la prédica se la llevó el propio Rey Pastor, absorción que tuvo caracteres absolutos tras la muerte de García de Galdeano.

Tan sólo muy recientemente, al llevarse a cabo la revisión sistemática de la Ciencia Española del período anterior a la Guerra Civil, la figura de García de Galdeano ha aparecido con toda su potencia y se ha iniciado la prolija tarea de relectura y análisis de sus escritos (3).

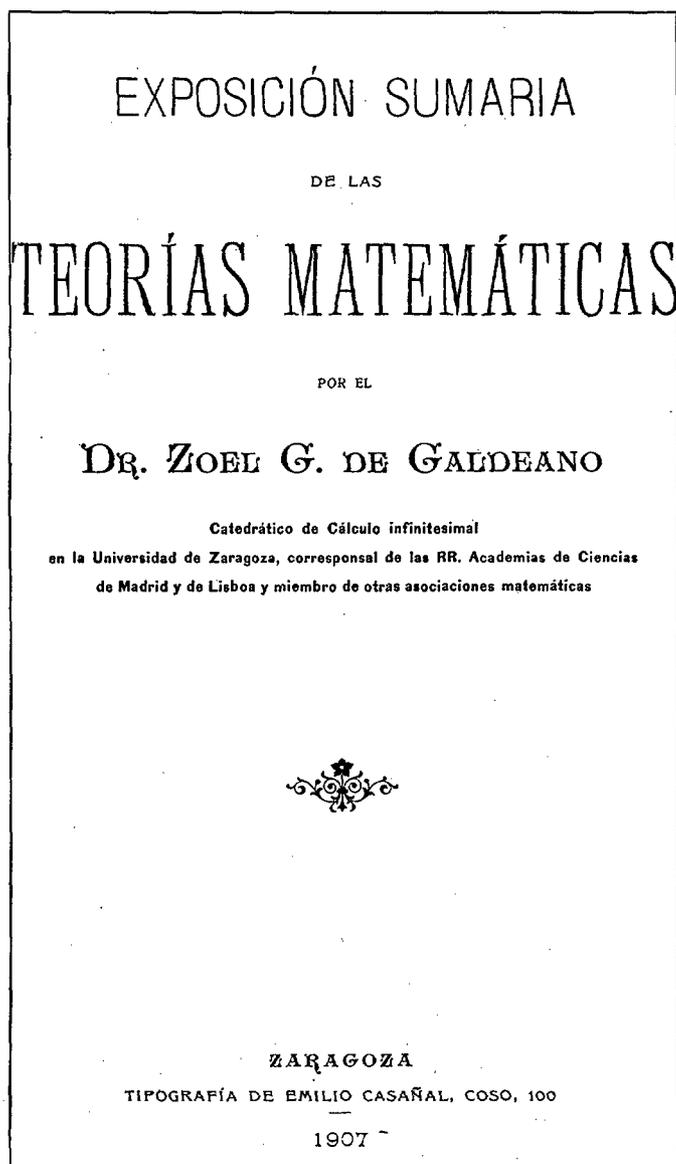
El presente trabajo pretende ser una aportación a la visión global de la obra general del que fuera Catedrático de Geometría y Cálculo Infinitesimal de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Zaragoza, del que se presenta — como Anexo — una relación cronológica de sus trabajos.

La mera lectura del Anexo puede dar una idea bastante aproximada de la dirección biográfica e intelectual de García de Galdeano y, de entrada, permite valorar su dedicación a lo largo de toda su vida profesional.

(3) Además del prólogo de García Camarero, Ernesto y Enrique (1970), *La polémica de la Ciencia Española*. Alianza Editorial, Madrid, puede verse el trabajo del primero de los autores mencionados presentado al II Congreso de la S. E. H. C.: «La Matemática en la España del siglo XIX» (en prensa).

Un desarrollo más exhaustivo se encuentra en HORMIGON, M. (1982). *Problemas de Historia de las Matemáticas en España (1870-1936)*. Zoel García de Galdeano. Universidad Autónoma de Madrid.

Por tratar sobre el mismo período, también la biografía científica de García de Galdeano se está enriqueciendo con las investigaciones de Josep Aznar García.



Algunos detalles permitirán situar mejor la obra. García de Galdeano, como se puede apreciar a primera vista, es un matemático con tendencia a la totalidad y con un acusado tropismo hacia los planteamientos de síntesis. Desde el punto de vista de las parcelas estudiadas y cultivadas es evidente que no rechazó rama alguna de lo que desde hace casi tres siglos se llama Matemática pura. Escribió sobre Álgebra, Geometría y Análisis por períodos sucesivos y sus libros y artículos contienen elementos que demuestran la progresiva extensión y profundidad de sus conocimientos.

Otro aspecto, inusual entre los matemáticos españoles de todos los tiempos, es su preferente atención a los problemas sobre metodología y teoría de las Matemáticas. Una importante parcela de sus escritos la ocupan los aspectos relativos a la enseñanza y a la didáctica de las Matemáticas, tanto en sus aspectos institucionales, como en los referentes a la organización de los estudios y planteamientos programáticos.

Otro importante capítulo de la obra científica corresponde con la publicación de *El Progreso Matemático*, primera revista matemática de la Historia de España en la que

los trabajos de García de Galdeano llenaron multitud de páginas en la sección doctrinal, en la de referencias bibliográficas y en casi todos los apartados de la revista.

En otro lugar (4) he expresado que no sería más que un trabajador benemérito o una gloria regional si la relación de trabajos consignada en el Anexo del presente artículo careciese de interés intrínseco. Desgraciadamente, la aproximación más habitual a la figura de García de Galdeano ha sido hasta ahora, ésa. Desde los primeros años del siglo (5), cuando ya era suficientemente conocido por haber dirigido *El Progreso Matemático* y por sus *Tratados de Álgebra, Geometría y Análisis*, se ha venido alabando su esfuerzo, con cierto retintín implícito, que en determinados ambientes tiene una explícita lectura, que proviene de que cuando se alaba mucho el trabajo es que tiene poco que encomiar el talento.

La razón de esto se encuentra en una triple conjura de elementos de los que ha venido resultando muy difícil escapar dentro del contexto de la estructura universitaria española.

El primer aspecto ha sido la *componente competitiva* de los grupos académicos, no tanto en lo que se refiere a alineamientos o concepciones científicas diferentes sino en cuanto a ganar cotas más elevadas —y, a poder ser, exclusivas— de presión en las instancias competentes del Estado. Esa *componente de competición* supuso que García de Galdeano (y otros, como Reyes Prósper) fuera —en los años de más enjundiosa producción— considerado un rival por los colegas de la Corte de mayor influencia. Y como consecuencia de la incidencia de este aspecto se ha producido con cierta sistematización la valoración exagerada de los trabajos de algunas escuelas (léase grupos) mientras que se minusvaloraban o postergaban los de los rivales en el escalafón.

La segunda corriente contra la que tuvo que batallar García de Galdeano fue la del *ordenancismo institucional*. En un país en el que los Planes de Estudios han sido dictados por los Ministerios de Fomento de Instrucción Pública, según las épocas, es fácil considerar que una buena gestión de pasillo a nivel ministerial era más eficaz que el más profundo discurso científico. Con esa cruz tuvo que realizar García de Galdeano toda su andadura profesional y ver cómo las reformas (tímidas) acogían muy menguadamente las nuevas corrientes de pensamiento matemático, mientras que algunas ramas como la Geometría de la Posición, versión von Staudt, era hipertrofiada hasta lo esperpéntico.

Por último, también ha pesado sobre este problema la precitada valoración de Rey Pastor sobre el hecho de que «España no ha tenido nunca una cultura matemática mo-

(4) Véase HORMIGON (1981). «*El Progreso matemático* (1891-1900), un estudio sobre la primera revista matemática española». *LLULL*, vol. 4, núms. 6-7, pág. 87.

(5) A partir de 1900, cuando *El Progreso Matemático* dejó de publicarse, los más importantes publicistas matemáticos del momento: Rius y Casas, Bozal Ovejero, Octavio de Toledo, Jiménez Rueda, etc., comenzaron a calificar el trabajo de García de Galdeano de benemérito, patriótico, etc...

NUEVA ENCICLOPEDIA MATEMÁTICA.--T. IV

Tratado de Análisis Matemático

TOMO PRIMERO

CÁLCULO DIFERENCIAL

POR EL

Dr. Zoel G. de Galdeano

Catedrático de Cálculo infinitesimal

en la Universidad de Zaragoza, corresponsal de las RR. Academias de Ciencias de Madrid y de Lisboa y miembro de otras asociaciones matemáticas.



ZARAGOZA

Tipografía de Emilio Casañal, Coso, 100

1904

derna» (6). Y como he expuesto más extensamente en otro lugar (7), ese juicio, unido a los exégetas del matemático riojano, ha supuesto meter en el mismo saco a todos los matemáticos anteriores a Rey Pastor (tanto en España como en la República Argentina) y colocarlos en unos discretos planos posteriores.

La conclusión de este triple juego de situaciones ha sido bastante clara. Salvo Rey Pastor, algunos otros colegas españoles y extranjeros y alumnos de la época, pocas personas se molestaron en leer las obras de García de Galdeano a la hora de emitir un juicio sobre ellas. Y, por tanto, ante la evidencia del volumen de producción, decidieron encomiar

(6) Rey Pastor, J. (1915), Conferencia inaugural de la Sección de Ciencias matemáticas del Congreso de Valladolid de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Tomo I, 7-25.

(7) HORMIGÓN, M. (1982) «El Paradigma Hilbertiano en España», *Actas del II Congreso de la S. E. H. C.* (en prensa).

(8) García de Galdeano (1913). *Sumario de mis discursos de Cálculo Infinitesimal*. Zaragoza, pág. 29.

la capacidad de trabajo mejor que los contenidos, limitándose en este aspecto a copiar los comentarios que el propio Rey Pastor hiciera en el Discurso inaugural de la Sección de Matemáticas del Congreso de Valladolid de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias.

Mas García de Galdeano no es en la historia de la Matemática Española un honrado trabajador solamente. García de Galdeano es en toda la dimensión de la palabra un matemático de su tiempo y, en lo que respecta a España, un protagonista imprescindible para explicar la evolución y situación de las Matemáticas en España en los años anteriores a la Guerra Civil (1936-39).

Y lo es porque en la peculiar cruzada que sostuvo contra el atraso optó por un criterio sensato: es mejor importar ideas poderosas que inventar estupideces (8). Y en esta política de modesto desgaste y de poca vistosidad de cara a la posteridad invirtió buena parte de su tiempo. Eso en lo que respecta a su propia comunidad científica. Mas no se quedó en ello y, a nivel general, se puede decir que transmitió ideas profundas, plenamente insertas en el proceso de cambio de paradigma y en algunos casos precozmente al mismo Hilbert (9).

2. La aceptación internacional de García Galdeano

Parece necesario para situar mejor el tema dar algún dato sobre el predicamento internacional de García de Galdeano, cuando menos para valorar adecuadamente la aceptación de sus ideas y la estimación de su obra.

En 1899 y coincidiendo con la publicación de la 2.^a serie de *El Progreso Matemático* tuvo lugar un importante acontecimiento en el mundo de las Matemáticas: la aparición de la revista *L'Enseignement Mathématique*. Esta revista que, desde el principio, ocupó la más alta cota de interés tanto para los matemáticos docentes como para la docencia de las matemáticas, tenía en el momento de su aparición como directores a los Profesores Laisant de la Escuela Politécnica de París y Fehr de la Universidad de Ginebra. El comité de Patronato (Comité de Patronage) lo formaban Apell, Picard y Poincaré de París, Bougaieva de Moscú, Vassilief de Kazan, M. Cantor de Heidelberg, Klein de Gottinga, Shoute de Groninga, Czuber de Viena, Greenhill de Woolmich, Mansion de Gand, Cremona de Roma, Liguine de Varsovia, Mittang-Lefler de Estocolmo, Oltramare de Ginebra, Stephanos de Atenas, Gomes Teixeira de Oporto, Ziwet de Ann-Arbor (Michigan) y García de Galdeano de Zaragoza. La participación de García de Galdeano en este Comité puede dar una idea sobre la consideración internacional antes apuntada.

Pero hay más datos.

Del 16 al 19 de julio de 1899 se reunió en París el Congreso Internacional de Bibliografía de las Ciencias Matemáticas (10), que, entre otras cosas, resolvió realizar un re-

(9) Véase HORMIGÓN (1982). *Problemas...* págs. 434-435.

(10) Comisión Permanente ou Répertoire (1899). *Index du Répertoire Bibliographique des Sciences Mathématiques*. Deuxième Ed. Gauthier-Villars. Paris, 95 págs.

ptorio bibliográfico en el que se reseñasen las Memorias relativas a matemáticas puras y aplicadas publicadas desde 1800 a 1899 y los trabajos de historia de las matemáticas desde 1600 clasificados por materias. Se decidió publicar suplementos decenales y se excluían los trabajos de Astronomía, los de matemática aplicada que no incidiesen en el desarrollo de la matemática pura y las obras clásicas que no contuviesen más que resultados generales que estuviesen destinados a información de los alumnos. Pero con ser importante estas resoluciones, por lo que hace a la incorporación de la comunidad matemática española a la internacional, hay que resaltar el siguiente dato. Los títulos de los trabajos se debían presentar en uno de los idiomas siguientes: alemán, inglés, italiano, *español*, latín o en traducción francesa. Este dato además de atribuible directamente al crédito internacional de García de Galdeano, representaba la creciente importancia que la matemática de expresión «en español» podía tener, todo sin perder de vista a las todavía exiguas comunidades matemáticas americanas, que por otra parte tenían una fuerte influencia italiana y alemana (11).

Pero además, la composición de la propia *Comission Permanente du Repertoire* indica también un paso más en las relaciones. Presidida por Poincaré, su Secretario era Laisant. Miembros de honor eran: R. Bischoffsheim, el príncipe Roland Bonaparte, Darboux y Hatón de la Goupillière. Los países representados en la Comisión eran Alemania (Lampe y Valentin), Austria (Czuber), Bélgica (Heuberg y La Paige), Dinamarca (Gram), España (García de Galdeano), Estados Unidos (Craig y Goré), Francia (el Presidente de la Sociedad Matemática de Francia, André, Brocard, Fouret, Henry, Georges Humbert, Koenigs, d'Ocagne, Raffy), Gran Bretaña (Gleisher, Mackay, MacMahon), Grecia (Stephanos), Holanda (Schoute), Italia (Guccia), Noruega (Elling Holst), Portugal (Gomes Teixeira), Rusia (Bobyin, Bougaiev, Liguine), Suecia (Eneström), Suiza (Cailler).

3. La obra de García de Galdeano

Una somera aproximación cronológica a la obra de García de Galdeano permite acomodar el desglose temático a una división por décadas. El Algebra es la pieza principal en el período 1880-1890, la Geometría tiene un tratamiento más singular en la última década del siglo XIX. Al Análisis le corresponde la primera del siglo XX. Todo ello sin exclusivismos estrechos, ya que en todo tiempo y situación se encuentran aportaciones de García de Galdeano a la síntesis matemática, a la metodología, a la filosofía, a la pedagogía y a la enseñanza.

Profesionalmente, la vida de García de Galdeano (12) se puede también descomponer en el período de Catedrático de Instituto por oposición, en la década de los ochenta; los seis años que regentó la Cátedra de Geometría Analítica

(11) Sobre este tema están en estos momentos trabajando mucho y bien algunos colegas de la Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y de la Tecnología. En particular es imprescindible leer los trabajos que el Prof. Eduardo L. Ortiz ha realizado sobre la Matemática en la República Argentina en el período anterior a Rey Pastor y que aparecerán en las *Actas del I Simposio sobre Julio Rey Pastor*.

NUEVA ENCICLOPEDIA MATEMÁTICA.—TOMO I

RESUMEN Y COMPLEMENTO

DE LA

TEORÍA DE LOS NÚMEROS

(Equivalencia de las formas, cuerpos finitos y congruencias de funciones)

POR EL

Dr. Zoel G. de Galdeano

Catedrático de Cálculo infinitesimal
en la Universidad de Zaragoza, corresponsal de las RR. Academias de Ciencias
de Madrid y de Lisboa y miembro de otras asociaciones matemáticas



ZÁRAGOZA

TIPOGRAFÍA DE EMILIO CASAÑAL, COSO, 100

1906

ca de la Facultad de Ciencias de Zaragoza, y el período más fructífero de su vida, a partir de 1896, en el que como titular de la Cátedra de Cálculo Infinitesimal de la misma Facultad aportó, sin solución de continuidad, los elementos característicos más relevantes de las matemáticas de su tiempo.

Los trabajos de la década de 1870-80 son una especie de síntesis elemental del panorama de la obra científica de García de Galdeano. Por una parte realiza la primera aproximación al concepto de matemáticas y por otra aparecen sus primeros trabajos sobre la relación entre matemáticas y filosofía, el estudio interno lógico-formal de las relaciones matemáticas, y la obsesión pedagógica.

La primera obra matemática en sentido analítico es una Memoria sobre el Algebra desde el punto de vista histó-

(12) Zoel García de Galdeano y Yanguas nació en Pamplona en 1846. Fue Maestro, Perito Agrimensor, Licenciado en Filosofía y Letras, y en 1871, en Ciencias Exactas. Fue Catedrático en los Institutos de Bachillerato de Ciudad Real, Almería y Toledo y de la Facultad de Zaragoza desde 1891, hasta su jubilación en 1918. Murió en Zaragoza en 1924.

La *Revista Matemática Hispano-Americana* rindió al que había sido su Presidente el breve homenaje de una página firmada por P. Pineda.

rico, en la que se presenta uno de los tópicos fundamentales de la obra de García de Galdeano: la crítica matemática.

En la década de 1880-1890, García de Galdeano, a la sazón itinerante Catedrático de Institutos de Castilla la Nueva, comienza a levantar con tesón y rigor su propio edificio sobre la base metodológico-filosófica que ha elaborado en los años anteriores y que son un antecedente que permite intuir la gran explosión de los veinte años posteriores. En esta década salen de la imprenta ocho trabajos con su firma. Dos son de Geometría Elemental, otros dos de Álgebra —en los que insiste en la perspectiva de síntesis y crítica—. Un tratado modestamente titulado de Aritmética, pero que en realidad es una exposición filosófico-matemática en la que García de Galdeano se resiste a abandonar los esquemas clásicos de la búsqueda de la Verdad y la Belleza mediante el cultivo de las Matemáticas, al tiempo que destaca la dualidad entre pedagogía y armonía de construcción. Tres trabajos de índole filosófico y un estudio histórico cierran la nómina de esa década.

Entre 1891 y 1900 García de Galdeano desarrolla la empresa de *El Progreso Matemático* (13), en la que llama la atención el esfuerzo personal cuantificable en número de páginas escritas que suponen el soporte material de la publicación en sus dos épocas. En la revista, la firma del director aparece tras todos los temas posibles, y en todas las ocasiones con notable adecuación. Su trabajo en la revista es el de un comodín tanto desde el punto de vista de redacción como de impresión. Así, en el inicio de la publicación, junto a la serie de artículos sobre Geometría (proyectiva, del triángulo y algebraica), aparece una de las vertientes más positivas del trabajo de García de Galdeano: las reseñas bibliográficas. Desde la páginas de *El Progreso Matemático*, García de Galdeano anunció, comentó y recomendó gran número de obras matemáticas destacables por su singularidad innovadora. Gracias a la preocupación no compartida de García de Galdeano los matemáticos españoles pudieron conocer suficientemente al día la existencia y contenido de las obras de Darboux, Peano, Veronesse, Battaglini, Borel, Alexandrov y muchos otros. También se deben a la pluma del director la mayor parte de los comentarios sobre la situación de las diferentes instituciones matemáticas europeas, tópico al que contribuyó con aportaciones originales en reiteradas ocasiones.

En 1895 se cierra la primera serie de la revista por problemas económicos, ya que el número de suscriptores no llegaba al centenar. En los años que median hasta la reaparición de la revista no se prodigan los trabajos de García de Galdeano, que comienza a acariciar el ambicioso proyecto de la *Nueva Enciclopedia Matemática*.

Con todo, vieron la luz dos importantes trabajos. El primero, en 1896, sobre *Las modernas generalizaciones expresadas en el Álgebra simbólica, la geometría no euclídea y el concepto de hiperespacio*, en el que se estudian algunos de los trabajos de Dedekind y Weierstrass sobre el álgebra de n unidades complejas, las álgebras simbólicas de Peirce y Cayley y los trabajos de Klein, Lie y Poincaré sobre la teoría de grupos de transformaciones. El segundo trabajo, ti-

(13) Ver HORMIGON (1981). *El Progreso matemático (1891-1900)*. Un estudio sobre la primera revista matemática española». *LLULL*, vol. IV, núms. 6-7, págs. 87-115.

ulado *L'unification des concepts mathématiques* fue la comunicación de García de Galdeano al Primer Congreso Internacional de Matemáticos celebrado en Zurich en 1897.

En 1899 reaparece *El Progreso Matemático* con una idea clara: la de sensibilizar a la opinión y a los poderes públicos ante las inminentes reformas educativas. Por eso los trabajos de la segunda época de la revista girarán en torno al problema de la organización de los estudios de Matemáticas del Estado español. Así, en el tomo I de la segunda serie de *El Progreso*, aparecen el texto escrito de un curso dado en 1898 en el Ateneo de Madrid sobre *La moderna organización de la Matemática* y un trabajo sobre *La Matemática y su enseñanza*.

En 1900 sigue insistiendo desde las páginas de *El Progreso Matemático* en las cuestiones de la reforma de los estudios y su organización, y profundizando en temas de didáctica. También en ese mismo año presentó al Congreso Internacional de Matemáticos de París, el segundo de los realizados por la comunidad matemática internacional, una nota que fue recogida en resumen en las actas del Congreso y en la que expone de forma sumaria la necesidad de completar los planes de estudios de matemáticas con una nueva rama llamada *crítica matemática*. La crítica matemática —



El objeto y los propósitos de la actual publicación

Es un hecho sorprendente que en España, donde tantos periódicos se publican, destinados a los fines más diversos, no exista uno cuyo objeto exclusivo sea la propaganda y desenvolvimiento de las ciencias matemáticas. Este hecho no debe atribuirse en absoluto a desconocimiento en dicho ramo del saber, ni a que tales ciencias repugnen a la mayoría de las inteligencias, cuyos esfuerzos se emplean en otros géneros de investigaciones, de igual manera que se aplicarían a las ciencias exactas, si estas ofrecieran en nuestra patria mayor estímulo y más ancho campo donde espaciarse; pues siendo la ciencia una, existiendo entre sus diversas ramas tan solo variedad en el objeto, conservando la inteligencia algo de permanente en la forma de los procedimientos que la conducen a la verdad, no existe razón alguna para que tal ó cual de estas especiales manifestaciones de su actividad permanezcan cristalizadas, cuando al mismo tiempo otras siguen su curso natural; y semejante desequilibrio solo puede existir de una manera accidental pronta a desaparecer con ocasión a veces del más leve impulso que conduzca a armonizar las varias categorías de verdades dentro del conjunto general que constituye la ciencia humana.

Existen aficionados a la ciencia de la cantidad como existen entusiastas de las artes y las letras, pues todas tienen sus ideales, seguidos preferentemente por quien posee tal ó cual vocación en el culto de la verdad; y hoy en España se sigue la corriente de la Matemática moderna, que iniciada por los Lagrange, Monge, Cauchy y otros muchos eximios talentos de este siglo, en la actualidad se mueve bajo la influencia predominante de los Cayley, Sylvester y Hamilton, que han

ambicioso y estimulante proyecto— tiene como finalidad señalar las vinculaciones entre la generación histórica y lógica de los conceptos matemáticos y permite acometer el estudio sintético de las diversas ramas de las matemáticas junto al estudio sistemático de los métodos generales.

Una vez realizada la reforma de García Alix (14), y salvada la existencia de los estudios matemáticos en España, *El Progreso Matemático* desapareció definitivamente. La relativa liberación moral y real (a nivel de tiempo) que supuso el cierre de la revista, le sirvió para concentrarse a fondo en la redacción de la *Nueva Enciclopedia Matemática*. Por esa razón, en los primeros años del siglo XX se prodiga muy poco y solamente pasan a la imprenta el ya mencionado artículo sobre la enseñanza científica en España que publica *L'Enseignement Mathématique* y los textos de dos conferencias sobre el mismo tema dictadas en la Universidad de Zaragoza.

Pero al terminar el curso académico 1903-04 comienza la avalancha de volúmenes de la *Nueva Enciclopedia*, que constituirán su *Tratado de Análisis Matemático*. Así en el año 1904 aparecen los tomos primero, segundo y tercero del tratado (cuarto, quinto y sexto de la *Enciclopedia*), que desarrollarán respectivamente el Cálculo Diferencial, los elementos fundamentales de la teoría de funciones y la aplicación del Cálculo Diferencial al Estudio de las figuras planas.

En 1905 ven la luz los tomos cuarto y quinto del *Tratado* correspondientes al Cálculo Integral y a las aplicaciones del Cálculo Infinitesimal al estudio de las figuras en el espacio. Los cinco tomos tuvieron críticas favorables sobre todo en el extranjero (15).

En 1906 aparece el primer texto español sobre la *Teoría de las ecuaciones diferenciales*, que con el subtítulo de exposición de las teorías clásicas, anuncia la necesidad de complementarse con un nuevo tomo dedicado al tratamiento de los resultados modernos. Pero desgraciadamente este nuevo tomo, que hubiera constituido el décimo de la *Enciclopedia*, ya no apareció, porque a los problemas económicos que supusieron las sucesivas aventuras editoriales de García de Galdeano hubo que añadir los problemas derivados de la organización de la comunidad matemática española, que a pesar de su estado embrionario de desarrollo, comenzó a plantearse el problema del control y del poder. Y

(14) Para más detalles pueden verse mis trabajos HORMIGON (1982). «El paradigma hilbertiano...» y HORMIGON (1983). «La formación de Rey Pastor como estudiante en la Universidad de Zaragoza». *Actas del I Simposio sobre Julio Rey Pastor*. I. E. R. Logroño (en prensa).

(15) A modo de ejemplo, se puede reproducir la valoración que el profesor de Marsella, Maurice Godefroy, hacía en las páginas de *L'Enseignement Mathématique* (V, 83) del Primer Tomo del *Tratado de Análisis Matemático* de García de Galdeano: «L'Auteur s'est efforcé, dans ce petit volume, d'introduire sous une forme très élémentaire, les principes les plus essentiels de la théorie actuelle des fonctions d'une variable réelle... Tous ces sujets sont accompagnés des nombreux exemples ou exercices, fort heureusement choisis.

«On retrouve, dans l'exposé de ces diverses questions les qualités d'élégance et de précision qui caractérisent le talent de Mr. de Galdeano. Elles contribueront, nous l'espérons, non seulement au succès de son oeuvre, mais encore à la réalisation des idées qui lui son chères, pour le plus grand bien de l'enseignement universitaire dans son pays».

Y, sobre el segundo tomo del *Análisis*, comenta Godefroy (*LEM*, V, pág. 418), que se trata de «un exposé très complet de L'Analyse moderne».

ello supuso, de hecho, una marginación de García de Galdeano por parte del núcleo de matemáticos de La Corte, al principio de forma velada, y descaradamente en los primeros años de la segunda década del siglo XX.

A partir de 1907 se observa en la obra de García de Galdeano un cierto rictus de decepción. Porque a pesar de la estima que se le demuestra en el extranjero, su obra sigue cayendo en saco roto en su propio país y sus opiniones en absoluto son tenidas en cuenta. Por eso, ante la ineficacia de su labor como propulsor de las doctrinas particulares del Paradigma Hilbertiano, ineficacia comprobada ante la rutina funcional que sigue exigiendo ejercicios pintorescos para acceder a un status estable en la docencia, decide un cierto cambio de orientación en su labor doctrinal. Así, de una forma que recuerda, salvando las distancias, a Cajal, pasa a dedicar el grueso de su atención a tres frentes concretos. El primero, es el relativo a los problemas de síntesis matemática, partiendo del criterio de la necesidad de unificar el pensamiento matemático, aspecto en el que sigue un poco criterios de Hilbert y un mucho de Poincaré. El segundo, y aquí es donde más se aproxima a Cajal, lo sitúa en la necesidad de una renovación drástica de la enseñanza de las matemáticas, para lo que postula la adopción del instrumento por él definido del *Nuevo Método de la Enseñanza de las Matemáticas*. Y el tercer frente al que se dedicó fue el de sus clases, sus alumnos y sus programas. Como ya se ha dicho, la ruptura de la vieja orientación viene señalada por una obra clave, que apareció en 1907: la *Exposición sumaria de las Teorías Matemáticas*, texto condensado, de 107 páginas en las que va tejiendo el entramado conceptual de la Matemática según las tesis del Paradigma Hilbertiano.

A partir de este libro se puede apreciar un cierto cambio de estilo por el que la expresión de García de Galdeano gana en profundidad, pero también en dificultad de comprensión.

Pero el rictus de decepción que le produce el no tener la adecuada acogida para poder concluir su obra de la *Nueva Enciclopedia* no dura mucho. Y de nuevo vuelve a entusiasmarse, con más de sesenta años, con el anuncio de la celebración del primer congreso científico español, a realizar en Zaragoza en 1908 bajo el patrocinio de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Es tal su ánimo que, junto a la denuncia de las intromisiones políticas de la comunidad matemática española, anuncia esperanzado al IV Congreso Internacional de Matemáticos de Roma, la celebración de la reunión científica de Zaragoza.

La creación de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias supone un acicate poderoso para la capacidad de producción de García de Galdeano que se vuelca en los congresos de Zaragoza, Valencia y Granada con sus comunicaciones, al tiempo que continúa con su participación en los Congresos Internacionales de Matemáticas de Filosofía y de Pedagogía Matemática. Pero, a pesar de su voluntarioso esfuerzo, se ve desplazado de los organismos de representación española en beneficio del grupo de presión de Madrid. Por ello, al publicar en 1913 su *Sumario de los Cursos de Cálculo Infinitesimal*, demostrando al mundo el nivel de su enseñanza, deja aflorar también sus sentimientos y, junto a una cierta socarronería, expresa una profunda amargura por el desplazamiento de la *Subcomisión española de L'Enseignement Mathématique* (sin darle si-

quiera las gracias, como reconociera públicamente Octavio de Toledo), por la crítica injusta e incorrecta de la Academia de Madrid, privado de apoyo entre los matemáticos de La Corte, decide quemar las naves y manifiesta su intención de no volver a escribir más (16).

Más no cumple la promesa y se embarca en un nuevo proyecto de alcance inexcusable para la comunidad científica de Zaragoza: la creación de la Academia de Ciencias, cuya iniciativa propone al Claustro de su Facultad, junto a José Rius y Casas, en el mes de abril de 1914, bajo el decanato de Paulino Savirón (17).

Por fin, en 1916, cuando García de Galdeano cumple los setenta años, recibe muestras afectivas de consideración por parte de sus colegas. La primera, de sus compañeros de Universidad y conciudadanos en forma de Presidencia de la recién creada Academia de Ciencias de Zaragoza. La segunda, al producirse la muerte de Echeagaray, la Presidencia de la Sociedad Matemática Española, de la que toma po-

sesión el 7 de diciembre de ese mismo año. Como ya se ha señalado, en ese cambio de actitud hacia García Galdeano tuvo bastante que ver Rey Pastor.

Las nuevas nominaciones suponen para García de Galdeano un nuevo acicate para continuar su producción. Así, con motivo de la puesta en marcha de las actividades de la Academia de Ciencias de Zaragoza y, en particular, de su revista, García de Galdeano elabora una serie de trabajos en los que desarrolla de forma profunda, condensada y un poco difícil de entender, ciertamente, sus concepciones sobre el desarrollo más moderno del Paradigma Hilbertiano y sobre los problemas de síntesis en la elaboración matemática. Dichos trabajos aparecidos en forma de artículos en la *Revista de la Academia de las Ciencias* en 1916, tratan de la idea poicareana de la ordenación en los sistemas matemáticos, de las construcciones matemáticas y de la crítica matemática en su versión más depurada.

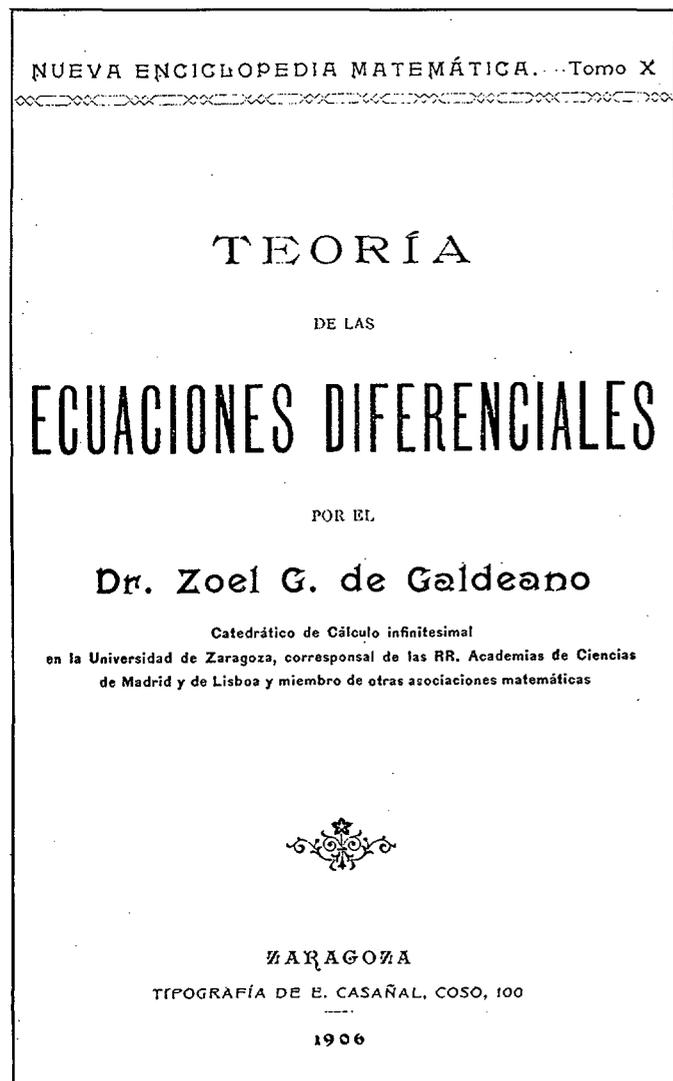
Los últimos escritos de su vida universitaria y científica están dedicados a temas de enseñanza y pedagogía matemáticas, además de alguna referencia al interés general de la Ciencia. Todavía le quedaron arrestos, no obstante, para sufragar, junto con Rey Pastor, la aparición del Suplemento de la *Revista Matemática Hispano-Americana*, sufragio que debió suspender casi inmediatamente con motivo de su jubilación definitiva.

Más de 190 trabajos entre libros, artículos conferencias de desigual tamaño, de variada temática, jalonan 48 años de vida profesional intensa y entregada a la causa del progreso matemático en España, que para García de Galdeano fue mucho más que el título de su revista.

La primera conclusión que se desprende de la rápida ojeada a la obra tremenda de Zoel García de Galdeano y Yanguas es la de la valoración cuantitativamente importante del grado de heroísmo que hubo de derrochar para ir acometiendo uno tras otro los difíciles problemas que se le plantearon. Heroísmo y eficacia no reconocidos, más que hasta el final de su vida, cuando ya no había riesgo de celos ni rivalidades para conseguir mayor capacidad de influencia en algunas esferas del poder.

Se ha dicho, un poco apresuradamente, que García de Galdeano no fue un creador. Es una verdad a medias, porque si bien sus preocupaciones fundamentales en estricta ciencia positiva estuvieron más próximas al trabajo de importar lo mejor y más moderno, en lo que fue su especialidad, la crítica matemática, sí que fue un hombre original y descolante, que si no traspasó las fronteras de las historias de las matemáticas se debió más al aislamiento de sus propios colegas hispanos que a la carencia de contenido de sus trabajos y a su visión de su futuro.

A su muerte, unas páginas de compromiso en la *Revista Matemática Hispano-Americana*, y unas líneas en la Memoria anual de la Academia de Ciencias de Zaragoza cerraron un importante capítulo de la Historia de las Matemáticas en España. Mas para ejemplo de científicos de todas las generaciones, quedarán las lapidarias frases de su hoja de Méritos y Servicios: «Me he gastado próximamente 7.000 duros en mi Biblioteca Matemática (mi arsenal). Me he gastado próximamente 7.000 duros en mis publicaciones de propaganda. Y vivo con privaciones que otros no tienen».



(16) García de Galdeano (1913). *Sumario de mis cursos de cálculo infinitesimal*. Zaragoza, pp. 165 y 191.

(17) Los elementos fundacionales están expuestos en la voz «Academia de Ciencias de Zaragoza» de la *Gran Enciclopedia Aragonesa*, UNALI, 1980-82. Zaragoza. Tomo I, págs. 32-33.

4. Relación cronológica de los trabajos de García de Galdeano (18)

Abreviaturas utilizadas:

- * E. P. M. *El Progreso Matemático*.
 * L. E. M. *L'Enseignement Mathématique*.
 * A. E. P. P. C. Asociación Española para el Progreso de las Ciencias.
 * R. S. M. E. *Revista de la Sociedad Matemática Española*.
 * G. M. E. *Gaceta de Matemáticas Elementales*.
 * R. A. C. Z. *Revista de la Academia de Ciencias de Zaragoza*.
- 1.-(1872) *Discurso leído en la inauguración del Instituto libre de 2.ª enseñanza de Calahorra, el 1.º de octubre de 1872*. Zaragoza, 13 págs.
 - 2.-(1874) *Observaciones útiles para el estudio de las matemáticas*. Zaragoza.
 - 3.-(1875) *El método aplicado a la enseñanza matemática*. Logroño, 52 págs.
 - 4.-(1876) *Literatura científica contemporánea, causa de su desarrollo*. Madrid, 31 págs.
 - 5.-(1877) *Consideraciones sobre la conveniencia de un nuevo plan para la enseñanza de las matemáticas elementales*. Madrid, 61 págs.
 - 6.-(1878) *Exposición histórica y didáctica de la teoría de las cantidades imaginarias*. Memorias de la Academia de Ciencias de Madrid.
 - 7.-(1879) *El álgebra histórica y críticamente considerada*. Memorias de la Revista de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de Madrid.
 - 8.-(1881) *Complemento de geometría elemental o crítica geométrica*. Madrid, 92 págs.
 - 9.-(1882) *Geometría Elemental*. Madrid, 236 págs.
 - 10.-(1883) *Tratado de Algebra (Parte Elemental)*. Toledo, 328 págs.
 - 11.-(1884) *Tratado de Aritmética*. Toledo, 169 págs.
 - 12.-(1885) *Problemas de Aritmética y Algebra con nociones de Crítica Algorítmica*. Toledo, 128 págs.
 - 13.-(1886) *Tratado de Algebra con arreglo a las teorías modernas. (Parte segunda)*. Toledo, 368 págs.
 - 14.-(1888) *Crítica y síntesis de Algebra*. Toledo, 112 págs.
 - 15.-(1888) *Geometría Elemental, 2.ª Ed. considerablemente corregida y aumentada*. Toledo, 371 págs.
 - 16.-(1888) *Consideraciones sobre la Ciencia en la antigüedad y en nuestros tiempos*. Conferencia dada en el Centro de Artistas Industriales el 10-11-1888. Toledo.
 - 17.-(1889) *Ciencia, Educación y Enseñanza*. Zaragoza, 35 págs.
 - 18.-(1890) *Estudios críticos sobre generación de conceptos matemáticos*. Madrid, 139 págs.
 - 19.-(1890) *Armonías del Mundo Físico*. Zaragoza, 176 págs.
 - 20.-(1891) «El general Ibañez». *EPM*, I, 25-26.
 - 21.-(1891) «Las equivalencias y sustituciones en los teoremas y los problemas geométricos». *EPM*, I, 36-39, 70-72.
 - 22.-(1891) «La geometría elemental reciente». *EPM*, I, 76.
 - 23.-(1891) «Sofía de Kowalevsky». *EPM*, I, 88-90.
 - 24.-(1891) «El objeto y propósitos de la actual publicación». *EPM*, I, 1-3.
 - 25.-(1891) «Sobre la teoría de las formas algebraicas». *Leçons D'Algebre Supérieur*, par G. Salmon. *EPM*, I, 8-14.
 - 26.-(1891) *Sobre la teoría de los números. Prolegómenos de Aritmética Universal*, por D. Cecilio Jiménez Rueda. *EPM*, I, 14-19.
 - 27.-(1891) Recensión de *Theorie der Transformationsgruppen Zweiter Abschütt* (1890), 554 p. de Sophus Lie. *Sulle corrispondenze*

(18) A pesar de los años de búsqueda sistemática de la obra completa de García de Galdeano todavía no ha sido posible encontrar todos sus libros, folletos y artículos. El autor agradecerá cualquier dato que permita ir completando el presente catálogo.

- 28.-(1891) *(m₁, m₂, ..., m_n) continue che si posono stabilire tra i punti dir gruppi*, de Ricardo de Paolis (Pisa). *EPM*, I, 19-22.
- 29.-(1891) «Felice Casorati». *EPM*, I, 22-24.
- 30.-(1891) Schröder: *Vorlesungen über die Algebra der Logik*. *EPM*, I, 24.
- 31.-(1891) *Leifstaden der Ebenen Geometric (Guía de la Geometría)*. Bearbeitet von Dr. Hubert Müller. *EPM*, I, 33.
- 32.-(1891) «Generalidades sobre publicaciones periódicas»: *Journal de Mathématiques* publié sous la direction de M. de Longchamps. *EPM*, I, 33-36.
- 33.-(1891) *Algebra an elementary text-book*, by G. Christal, profesor in the University of Edinburgh. *EPM*, I, 39-43. 57-60, 279-284.
- 34.-(1891) *La Introducción al estudio del Cálculo Infinitesimal*, por Horacio Bentabol, profesor de la Escuela Preparatoria de Ingenieros y Arquitectos. *EPM*, I, 43-45.
- 35.-(1891) «La Biblioteca del Instituto y observatorio de la Marina de San Fernando». *EPM*, I, 45-48.
- 36.-(1891) *Essai sur la Géometrie de la règle et de l'équerre*, par G. de Longchamps. Paris, 1890, *EPM*, I, 48, 60-66.
- 37.-(1891) *Jornal de Sciencias mathematicas e astronomicas*, publicalo pelo Dr. Francisco Gomes Teixeira. *EPM*, I, 66-70.
- 38.-(1891) *Leçons sur la théorie générale de surfaces*, par G. Darboux. *EPM*, I, 82-86.
- 39.-(1891) «Congreso internacional de bibliografía de las ciencias matemáticas». *EPM*, I, 91-94.
- 40.-(1891) Información sobre *Journal de sciences mathématiques e astronómicas*, *Mathesis*, *Journal de Mathématiques élémentaires*, y *Journal de mathématiques spéciales*. *EPM*, I, 94-96.
- 41.-(1891) Recensión de *Elementos de la teoría de los determinantes y sus aplicaciones a la resolución de los sistemas de ecuaciones lineales y a la teoría de las formas*, por D. Guillermo Fernández de Prado. 1891, *EPM*, I, 96.
- 42.-(1891) Indicaciones generales acerca de algunas obras. 1.—*Cours de Mathématiques spéciales*. Première partie, *Agèbre*, par M. G. de Longchamps. 2.—*Introduzioni alla Geometria Analitica*, por el Sr. Battaglianni, Professore nella Università di Napoli. 3.—*Curso de Analyse Infinitesimale*, por F. Gomes Teixeira, Director da Academia Polytechnica do Porto. *EPM*, I, 108-119.
- 43.-(1891) «El círculo matemático de Palermo». *EPM*, I, 119-120.
- 44.-(1891) «D. Cecilio Pujazon». *EPM*, I, 120.
- 45.-(1891) *Vorlesungen über di Algebra der Logik (Exacte Logic)*, von Dr. Ernst Schröder. *EPM*, I, 139-142, 194-203.
- 46.-(1891) *Rivista di Matematica*, diretta da G. Peano. *EPM*, I, 143-144.
- 47.-(1891) *Pojecia i metody matematyky napisal*, S. Dickstein Warszawa, 1891. «Conceptos y métodos de la matemática». *EPM*, I, 181-183.
- 48.-(1891) «Biblioteca Mathematica». *Journal d'histoire des Mathématiques*, publié par G. Eneström. *EPM*, I, 183-184.
- 49.-(1891) *Journal de mathématiques élémentaires*. *EPM*, I, 184.
- 50.-(1891) «Programa del curso de Historia de las matemáticas en la Universidad de Moskow». *EPM*, I, 233-234.
- 51.-(1891) «Programa para la asignatura de Cálculo Infinitesimal destinado al curso 1890 a 1891 en la Escuela Preparatoria de Ingenieros y Arquitectos». *EPM*, I, 235-236.
- 52.-(1891) Recensión de *Complemento elemental a la Aritmética y Algebra en la segunda enseñanza*, por D. Manuel Salavera. *EPM*, I, 236-237.
- 53.-(1891) Recensión de *Aritmetica para uso dos Lyceus e Escolas Normales*, por B. V. Moreira de Sá Profesor da escola normal do Porto. *EPM*, I, 237-238.
- 54.-(1891) *Investigaciones filosófico-matemáticas sobre las cantidades imaginarias*, por D. Apolinias Fola, Oficial del Cuerpo de Carabineros. *EPM*, I, 258-262, 308-315.
- 55.-(1891) «Edouard Lucas». *EPM*, I, 291.
- 56.-(1891) «Congreso científico de Marsella». *EPM*, I, 291-292.

- 56.-(1891) Recensión de *Tres Capítulos de Geometría Superior*, por D. Juan J. Durán Loriga. *EPM*, I, 292-293.
- 57.-(1891) *American Journal of Mathematics*. *EPM*, I, 293-294.
- 58.-(1891) «Algunos trabajos de M. Neuberger sobre la geometría del triángulo». *EPM*, I, 190-194.
- 59.-(1891-2) «La evolución de la Geometría del Triángulo». *EPM*, I, 223-228, 269-274, 317-318; II, 223-229.
- 60.-(1892) *Geometría General. Parte I.* Zaragoza, 152 págs.
- 61.-(1892) *Fondamenti di Geometria a più dimensioni e a più specie di unità, esposti in forma elementare, Lezioni di Giuseppe Veronesse*, Professore nella R. Università di Padova. *EPM*, II, 28-30, 56-58, 110-113.
- 62.-(1892) «Necrología. L. Kronecker». *EPM*, II, 60.
- 63.-(1892) «A nuestros lectores». *EPM*, I, 3-6.
- 64.-(1892) *Problemas de Géométrie Analytique*, par E. Mosnat professeur agrégé au Lycée de Toulon (Paris, 1892). *EPM*, II, 123.
- 65.-(1892) *Géométrie Analytique*, par M. G. de Longchamps, *EPM*, II, 148-152.
- 66.-(1892) «A nuestros lectores». *EPM*, II, 217.
- 67.-(1892) *Premiers principes d'algebre*, par C. A. Laisant et Elie Perrin, avec plus de 1.200 exercices gradués. 1892. Paris, *EPM*, II, 266-267.
- 68.-(1892) Gino Loria, *Nicola Fergola é la scuola di matematici che lo ebbe á duce*. Génova, 1892. *EPM*, II, 267-269.
- 69.-(1892) *Principi di Logica esposti secondo le doctrine moderne, di Dr. Albino Nagy*. Torino, 1891. *EPM*, II, 337-340.
- 70.-(1892) *Vorlesungen über die Algebra der Logik (exacte logik)*, von Ernst Schröder. Zweiter Band, erste Abteilung (1891). *EPM*, II, 354-361.
- 71.-(1892) *A sequel to the first six books of the Elements of Euclid by John Casey* (1892). *EPM*, II, 361-363.
- 72.-(1892) *Complemento elemental de Geometría y Trigonometría rectilínea por D. Manuel Salavera*, catedrático de Matemáticas. Tarragona, 1892. *EPM*, II, 363-364.
- 73.-(1892-3-4) *Teoremas, problemas y métodos geométricos*. *EPM*, II, 75-88, 105-108, 195-207, 318-328, 351-354; III, 43-48, 171-178 194-201, 250-261, 297-305; IV, 25-28, 108-112, 132-139, 216-218, 260-264, 323-334.
- 74.-(1893) «Nota sobre las cantidades imaginarias». *EPM*, III, 160-162.
- 75.-(1893) «Necrología. Ernesto Eduardo Kummer». *EPM*, III, 234-236.
- 76.-(1893) «El Septuagésimo aniversario de M. Ch. Hermite». *EPM*, III, 26-28.
- 77.-(1893) «A nuestros lectores». *EPM*, III, 3-4.
- 78.-(1893) «Revista bibliográfica». 1.—*La Géométrie ou l'art des constructions géométriques*, par M. E. Lemoine. 2.—*La risoluzione dei problemi numerici e geometrici*, de Bettazzi. 3.—*The principles of Algebra of Physics* (1891), *The imaginary of Algebra* (1892), *The fundamental theorems of Analysis generalized for space* (1892), by Alexander Macfarlane, prof. in the University of Texas. *EPM*, II, 141-146.
- 79.-(1893) «El Congreso de Besanzon». *EPM*, III, 193-194.
- 80.-(1893) «Reparación justísima». *EPM*, III, 249.
- 81.-(1893) «Las fiestas universitarias de Zaragoza. El aniversario de Cerbuna y la inauguración del edificio de Medicina y Ciencias». *EPM*, III, 273-282.
- 82.-(1893) *Lezioni di Analisis Infinitesimal*, del profesor G. Peano v. I y II, Torino, 1893. *EPM*, III, 319-320.
- 83.-(1894) «Estudios sobre enseñanza y el organismo de la ciencia matemática». *EPM*, III, 5-7, 163-167, IV, 166-168.
- 84.-(1894) *Cultura científica en España en el siglo XVI*. Discurso del Excmo. Sr. D. Acisclo Fernández Vallín. Léjdo ante la Real Academia de Ciencias en su recepción pública como individuo de la misma. Resumen de algunas consideraciones expuestas por El Sr. Menéndez y Pelayo. *EPM*, IV, 49-58.
- 85.-(1894) «Giuseppe Bataglini». *EPM*, IV, 195-196.
- 86.-(1894) «Necrología. Eugène Charles Catalan». *EPM*, IV, 58-60.
- 87.-(1894) *El Concepto de imaginarismo en la ciencia matemática*. Zaragoza.
- 88.-(1894) «La Enseñanza de la Matemática en la Universidad». *EPM*, IV, 65-96.
- 89.-(1894) *Reseña de los medios empleados por la Geometría Pura actual para alcanzar el grado de generalidad y de simplificación que la distingue de la Geometría Antigua*, discurso de recepción en la Academia de Ciencias por D. Eduardo Torroja. *EPM*, IV, 47-48.
- 90.-(1895) *Geometría General. 2.ª parte*. Zaragoza, 152 págs.
- 91.-(1895) «La Sistematización de la Geometría». *EPM*, V, 5-8, 38-40, 85-88.
- 92.-(1895) «Nociones de los sistemas geométricos». *EPM*, V, 57-67.
- 93.-(1895) *Carácter y trascendencia de las matemáticas en la época presente*. DICA, 1895-96. Universidad de Zaragoza, 61 págs.
- 94.-(1895) *Calcolo Infinitesimale* dettate da Ernesto Pascal. *EPM*, V, 9-12.
- 95.-(1895) *Introduction à l'étude de la théorie des nombres et de l'algebre supérieure*, par E. Borel et J. Drach. *EPM*, V, 34-37.
- 96.-(1895) *Jahrbuch über die Fortschritte der Mathematik heraus gegeben, von Emil Lampe*. Band XXIII, Jahrgang 1891, Heft 3, Berlin 1894. «Rendiconti del Circolo Matematico di Palermo». *EPM*, V, 72-73.
- 97.-(1895) *Le science esatte nell'antica Grecia*, di Gino Loria, prof. di Geometria superiore nell'università di Genova. *EPM*, V, 131-134.
- 98.-(1895) *Teoría de las propiedades imaginarias*, por D. Atanasio Lasala, catedrático del Instituto de Bilbao. Primera Parte. *Imaginarias en un plano*, 1894. *EPM*, V, 134-136.
- 99.-(1895) *Cálculo gráfico y analítico de intensidades y otras teorías que de él dependen como preliminares necesarios a la mecánica racional*, por D. Nicolás de Ugarte, Teniente coronel de Ingenieros (270 págs., y un atlas, 1894). *EPM*, V, 136-137.
- 100.-(1895) *Lezioni di Meccanica razionale*, di F. Castellano prof. nella R. Accademia Militare di Torino (509 págs., en 4.º, 1894). *EPM*, V, 137-138.
- 101.-(1895) *Geometría plana moderna en conformidad con el programa de la Asociación Británica*, por los profesores G. Richardson y A. S. Ramsey, y traducida por D. Valentín Balbín, rector del Colegio Nacional de Buenos Aires. *EPM*, V, 138-139.
- 102.-(1895) *Lecciones de Geometría Analítica*, por D. P. A. Berenguer, capitán de infantería de Toledo. 1895, 266 págs. *EPM*, V, 139-140.
- 103.-(1896) *Las modernas generalizaciones expresadas en el álgebra simbólica, las geometrías no euclídeas y el concepto de hiperespacio*. Madrid, 142 págs.
- 104.-(1898) *L'unification des concepts dans les mathématiques*. (Congreso de Zurich de 1897). Figura como Capítulo XVI de los *Estudios de Crítica y Enseñanza Matemática* de 1900, págs. 107, 121.
- 105.-(1899) «Quelques principes généraux sur l'enseignement mathématique». *LEM*, I, 195-203.
- 106.-(1899) «Apuntes para un plan de educación científica». *EPM*, (2.ª), I, 6-17.
- 107.-(1899) «Les Mathématiques en Espagne». *LEM*, I, 1-21.
- 108.-(1899) *Reivindicación de la ciencia*.
- 109.-(1899) *Traité d'Algebre Supérieure par Henri Weber*, traducido del alemán por J. Griess. Gauthier Villars. 1898. *EPM*, (2.ª), I, 26-28.
- 110.-(1899) *Théorie des fonctions algébriques de deux variables indépendents par E. Picard et G. Simart*. Gauthier Villars. 1897. *EPM*, (2.ª), I, 28-30.
- 111.-(1899) *Probléms de Géométrie élémentaire groupés d'après les méthodes à employer pour leur résolution*, par Ivan Alexandrov, traduit par D. Aitoff. Paris, Hermann, 1899. *EPM*, (2.ª), I, 30.
- 112.-(1899) *Leçons sur la théorie des fonctions*, par E. Borel Paris, Gauthier Villars, 1898, *EPM* (2.ª), I, 52-53.
- 113.-(1899) *Éléments d'analyse mathématique a l'usage des ingenieurs et des physiciens*, par M. Appell. Georges Carré et Naud. Paris, 1898. *EPM* (2.ª), I, 52-63.
- 114.-(1899) *Traité de nomographie. Théorie. Applications pratiques par Maurice D'Ocagne*. Paris, Gauthier Villars, 1899. *EPM* (2.ª), I, 89-90.
- 115.-(1899) *Leçons nouvelles sur l'analyse infinitesimal et ses applications géométriques*, par M. Ch. Meray, IV^{ème} partie, applications géométriques classiques. Gauthier Villars. Paris, 1898. *EPM* (2.ª), 115-117.
- 116.-(1899) *Corso di calcolo infinitesimale*, di Giulio Vivanti, professore nella R. Università di Messina. 1899. *EPM* (2.ª), I, 117-120.
- 117.-(1899-1900) *Cours de Géométrie Analytique*, par G. de Longchamps, t. I y II, Paris. Librairie de Ch. Delagrave, 1898 y 1899. *EPM* (2.ª), I, 88-89; II, 61-62.
- 118.-(1899-1900) «La moderna organización de la matemática». *EPM* (2.ª), I, 17-24, 45-51, 77-87, 110-115, 154-156, 182-190; II, 54-59, 173-178, 214-245, 310-313.
- 119.-(1899-1900) «La matemática y su enseñanza». *EPM* (2.ª), I, 38-44, 72-77.
- 120.-(1900) «Las reformas de la enseñanza en la Facultad de Ciencias». *EPM* (2.ª), II, 284-388.
- 121.-(1900) *Estudios de crítica y pedagogía matemática*. Zaragoza, 151 págs.
- 122.-(1900) *Quelques reflexions sur l'enseignement mathématique*. Extrait des comptes rendues de l'Association Française pour l'avancement des sciences. Congrès de Paris.

- 123.-(1900) *Metodi facili per risolvere i problemi di Geometria Elementare, del ing. I. Ghersi* 1900. Milano Ulrico Hoepli. *EPM* (2.^a), II, 60.
- 124.-(1900) *Éléments de la théorie des déterminants avec de nombreux exercices, par P. Mansion*, 6.^{ème} edition, Gauthier Villars, Paris, 1900. *EPM* (2.^a), II, 60-61.
- 125.-(1900) *Premiers principes de Géometrie Moderne, par Ernest Duponçq*. Paris, Gauthier-Villars, 1899. *EPM* (2.^a), II, 63-64.
- 126.-(1900) *Repertorio di Matematiche superiori, per Ernesto Pascal*, professore ordinario nella R. Università di Pavia. *EPM* (2.^a), II, 64-65.
- 127.-(1900) *P. L. Tchébychef et son ouvrage scientifique, par A. Vassilié*, professeur à l'université de Kasan, 1898. *EPM* (2.^a), II, 144-145.
- 128.-(1900) *Oeuvres de Laguerre publiées sous les auspices de l'Académie des sciences par MM. Ch. Hermite, H. Poincaré et E. Rouché, Tomo I—Algèbre—Calcul Integral*. Gauthier-Villars, 1898. *EPM* (2.^a), II, 145-147.
- 129.-(1900) *Leçons sur les systèmes orthogonaux et les coordonnées curvilignes, par Gaston Darboux*. Tomo I. Paris, Gauthier-Villars. 1898. *EPM* (2.^a), II, 147.
- 130.-(1900) *Lecciones sobre resolución de las ecuaciones y teoría de Galois, por José Echegaray*. Madrid 1898, 1899. *EPM* (2.^a), II, 220-226.
- 131.-(1900) *Tratado de las formas geométricas de segunda categoría, por Cecilio Jiménez Rueda* (pág. 432 VII) Imp. Alugre, Valencia 1899. *EPM* (2.^a), II, 226-227.
- 132.-(1900) *Leçons sur fonctions entières, par E. Borel*. precio 3,50 fr. Gauthier-Villars. Paris, 1900. *EPM* (2.^a), II, 227.
- 133.-(1900) *Manuale di Trigonometria piana, Julio Lazzari*, precio 1 lira, Raffaello Giusti, Livorno, 1900. *EPM* (2.^a), II, 227.
- 134.-(1900) *Applications de la méthode vectorielle de Grassman a la Géometrie infinitesimale par Henri Fehr, Georges Carré et Naud*. Paris, 1899. *EPM* (2.^a), II, 227-228.
- 135.-(1900) «Biblioteca Mathematica», *Zeitschrift für Geschichte der Mathematischen Wissenschaften, von Gustav Eneström*. *EPM* (2.^a), II, 249-250.
- 136.-(1900) *Esercizi ed applicazioni di calcolo infinitesimale, del prof. Cristoforo Alasia*, precio 4 liras. S. Lapi, Citá di castello, 1899. *EPM* (2.^a), II, 250-251.
- 137.-(1902) «L'Enseignement scientifique en Espagne». *LEM*, IV, 237-246.
- 138.-(1902) *La enseñanza científica*. Conferencia dada en Zaragoza por el doctor . Zaragoza, 34 págs.
- 139.-(1902) *Note sur la critique mathématique. Compte rendu du Deuixième Congrès des Mathématiciens*. (Paris du 6 au 12 aout 1900). Gauthier-Villars. Paris, p. 405.
- 140.-(1903) «Sobre una iniciativa». *GME*, I, 75-78.
- 141.-(1904) *Cálculo Diferencial*. Tomo I del *Tratado de Análisis Matemático* y IV de la *Nueva Enciclopedia Matemática*. Zaragoza.
- 142.-(1904) *Principios generales de la teoría de las Funciones*. Tomo II del *Tratado de Análisis Matemático* y V de la *Nueva Enciclopedia Matemática*. Zaragoza.
- 143.-(1904) *Aplicación del cálculo diferencial al estudio de las figuras planas*. Tomo III del *Tratado de Análisis Matemático* y VI de la *Nueva Enciclopedia Matemática*.
- 144.-(1905) *Cálculo Integral*. Tomo IV del *Tratado de Análisis matemático*. VII de la *Nueva Enciclopedia matemática*. Zaragoza.
- 145.-(1905) *Aplicación del cálculo diferencial al estudio de las figuras en el espacio*. Tomo V del *Tratado de Análisis matemático* y VIII de la *Nueva Enciclopedia Matemática*. Zaragoza.
- 146.-(1906) *Teoría de las ecuaciones diferenciales*. Libro 1.^o Tomo IX de la *Nueva Enciclopedia matemática*. Zaragoza, 840 págs.
- 147.-(1907) *Algunas consideraciones sobre Filosofía y Enseñanza de la matemática*. Zaragoza, 115 págs.
- 148.-(1907) *Exposición sumaria de teorías matemáticas*. Zaragoza, 208 págs.
- 149.-(1908-10) *Boletín de crítica, enseñanza y bibliografía matemática*. Zaragoza, 2 vols.
- 150.-(1909) *Quelques morts sur l'enseignement mathématique en Espagne*. Atti del IV Congresso Internazionale dei Matematici in Roma (1908), vol. III, p. 529.
- 151.-(1909) *Algunas observaciones pedagógicas acerca de la matemática*. Memoria presentada al Congreso de Zaragoza de la AEPPC, tomo II, Ciencias matemáticas, Madrid, págs. 25-28.
- 152.-(1909) *Plan de enseñanza Matemática*. Memoria presentada al Congreso de Zaragoza de la AEPPC, tomo II, Ciencias Matemáticas, págs. 29-33.
- 153.-(1909) *Ensayo de clasificación de las ideas matemáticas*. Congreso de Zaragoza de la AEPPC, tomo II, Madrid, 34-36.
- 154.-(1909) *La matemática en su estado actual*. Memoria presentada al Congreso de Zaragoza de la AEPPC, II, Madrid, 47-58.
- 155.-(1910) *Las correspondientes matemáticas de la Ciencia*. Memoria presentada al Congreso de Valencia de la AEPPC. Tomo II, Ciencias Matemáticas, págs. 69-76.
- 156.-(1910) *Los programas de mis cursos de cálculo infinitesimal, lo que son y lo que deberían ser*. Zaragoza, 32 págs.
- 157.-(1910) *Principales cuestiones de enseñanza matemática*. Memoria presentada al Congreso de Valencia de la AEPPC.
- 158.-(1910) *Nueva contribución a la enseñanza de la Matemática*. Zaragoza, 64 págs.
- 159.-(1910) *Ensayos de síntesis matemática y nuevo método de enseñanza matemática*. Zaragoza, 96 págs.
- 160.-(1910) *Note sur un nouveau procédé d'enseignement mathématique*. Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia.
- 161.-(1911) *Discurso inaugural e informes primero y segundo de la subcomisión española al Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia*.
- 162.-(1911) *El lenguaje matemático*. Congreso de Granada de la AEPPC, tomo III, Ciencias Matemáticas, págs. 159-163.
- 163.-(1911) *La intelectualidad científica*. Congreso de Granada de la AEPPC.
- 164.-(1911) *Nuevo Método de Enseñanza Matemática*. Zaragoza, 56 págs.
- 165.-(1911) *Complemento y resumen de la teoría de los números. (Equivalencia de las formas, cuerpos finitos y congruencias de las funciones)*. Tomo I de la *Nueva Enciclopedia Matemática*. Zaragoza, 140 págs.
- 166.-(1911) *Comission International de l'enseignement Mathématique*. Zaragoza.
- 167.-(1911) *Algunos conceptos fundamentales en un curso de análisis matemático y de las funciones*. Zaragoza, 76 págs.
- 168.-(1912) *Nuevo método de enseñanza matemática*. Memoria presentada al Congreso de Granada de la AEPPC. Tomo II, Ciencias Matemáticas, p. 5-15.
- 169.-(1913) *Sumario de mis cursos de cálculo infinitesimal con arreglo al Nuevo Método de Enseñanza*. Zaragoza, 192 págs.
- 170.-(1914) «Congreso de enseñanza matemática celebrado en París del 1 al 4 de abril de 1914». Conferencia dada en la Facultad de Ciencias de Zaragoza. *RSME*, III, 247-252.
- 171.-(1914) *Anuario de Propaganda Matemática. Comprendiendo el curso de extensión universitaria. Génesis y desenvolvimiento matemático*. Cuaderno Primero. Zaragoza.
- 172.-(1915) *Razonamiento de mi curso elemental de Cálculo Infinitesimal con nociones de Matemática Físico-Química*. Zaragoza, 144 págs.
- 173.-(1915-6) «Correlaciones matemático-físico-químicas». *RSME*, V, 50-54, 90-97, 160-164, 214-215, 257-268, 293-297; VI, 27-46.
- 174.-(1916) «Echegaray». *RACZ*, I, 241-245.
- 175.-(1916) *Tratado general de matemáticas. Comprendiendo en la introducción las lecciones 11 a la 20 del Curso de Extensión Universitaria de 1915-16*. Zaragoza, 112 págs.
- 176.-(1916) «El orden general funcional en la sistematización matemática». *RACZ*, I, 13-45.
- 177.-(1916) «Las construcciones matemáticas». *RACZ*, I, 87-160.
- 178.-(1916) *Discurso de toma de posesión como Presidente de la S. M. E. en la Junta del 6-XII-1916*.
- 179.-(1916) «Nociones de crítica matemática». *RACZ*, I, 161-252.
- 180.-(1916) *Correlaciones matemático-físico-químicas. Extensión universitaria. Curso 1915-16*. Zaragoza, 88 págs.
- 181.-(1917) *Exposición sumaria de la matemática según un nuevo método*. Suplemento a la *RSME*. Zaragoza, 88 págs.
- 182.-(1917) «La Ciencia, la Universidad y la Academia». Discurso inaugural de las actividades de la Academia de Ciencias de Zaragoza. *RACZ*, II, 22-54.
- 183.-(1917) *Mis últimos programas de Elementos de cálculo infinitesimal y complementos*. Zaragoza, 116 págs.
- 184.-(1917) *Enseñanza matemática*. Zaragoza, 140 págs.
- 185.-(1918) *El Progreso Científico*. Revista semestral, número único (?), 122 págs.
- 186.-(1918) *Despedida a mis discípulos*. Zaragoza.
- 187.-(1919) *Lo esencial en los procedimientos matemáticos para la enseñanza*. Congreso de Bilbao de la AEPPC.
- 188.-(1919) *Mis divagaciones en el nuevo método de enseñanza matemática*.
- 189.-(1919) *La médula de los procedimientos matemáticos*.
- 190.-(1919) *Noticias acerca de la labor científica*.
- 191.-(1919) *Nociones de pedagogía matemática*.



ARTICULOS

APUNTES PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIOGRAFIA ESTALINIANA A PROPOSITO DEL CASO DE LA TRANSICION DEL ESCLAVISMO AL FEUDALISMO EN EL IMPERIO ROMANO DE OCCIDENTE (1933-55)

FERNANDO WULFF

Málaga

«*Though this must be madness,
yet there is a method in it.*»
Hamlet, 2, 2, 211-2



abría que justificar el por qué de este artículo, fruto de la revisión de otro anterior que el tiempo ha dejado obsoleto. La existencia de algunas publicaciones, incluso varias de aparición reciente, sobre la historiografía soviética dedicada al mundo antiguo e incluso a la misma transición, podría llevar a pensar en lo innecesario ya de su publicación. Sin embargo, con todos sus aportes positivos, estos carecen en general de una reflexión suficientemente satisfactoria sobre el papel de la historiografía en la URSS estaliniana y a las determinaciones que ésta produce, con la

evidente mediación de los elementos institucionales, en la teoría y en la práctica de los historiadores (1), en sus posiciones y en sus cambios (que los hay). Por otro lado, se tiende, también desde el marxismo, a reducir la problemática del estalinismo en historiografía a su calificación en términos insuficientes que no suelen llevar a reflexiones más profundas, sino a la vieja práctica de la etiqueta y a una negación tan fruto de la moda muchas veces como las viejas aceptaciones acrílicas de no hace tanto tiempo, más triste aun cuando proviene de las mismas plumas. Decir «unilinealidad» o «dogmatismo» no es que esté mal, lo malo es quedarse en ello y no ir más allá o más acá, hacia la reflexión sobre otros factores cuya corrección no se postula por considerarse parte de lo «no-contaminado» o de la totalidad que sencillamente se niega.

Una de las bases de las que partimos, es que tampoco resulta posible entender verdaderamente ningún aspecto o sector de la historiografía estaliniana, y por tanto la evolución de nuestro tema, ni a esta misma, sin tener en cuenta el papel fundamental de un conjunto de elaboraciones teóricas producidas alrededor de los años 30 y que van a verse sistematizadas por Stalin en su obra *Materialismo Histórico* y *Materialismo Dialéctico* (2). A éstas dedicaremos nuestra atención.

(1) El libro más interesante es el de M. Raskolnikoff: *La recherche soviétique et l'histoire économique et sociale de monde hellénistique et romain*, Estrasburgo, 1975. Dentro de sus límites, en los aspectos señalados, es un excelente trabajo de descripción de la situación hasta 1965. La recopilación de artículos seleccionados por Heinz Heinen, *Die Geschichte des Altertums im Spiegel der Sowjetischen Forschung*, Darmstadt, 1980, abarca también el cercano oriente y la historia de Grecia en su totalidad. Es muy interesante la introducción y particularmente el artículo «Das Ende der Alten Welt in Rahmen der Gesamtentwicklung der sowjetischen Althistorie», pp. 256-340 de Heinen, el único no realizado por historiadores soviéticos. El libro de F. K. Shtepa: *Russian Historians and the Soviet State*, New Brunswick, 1962, es un típico libro de cruzada antisoviética pero con una verdadera mina de datos. Considérese implícita la referencia a estos libros, especialmente el primero y el último, en prácticamente todos los apartados de este capítulo.

(2) Es un capítulo de la historia oficial del PCUS. N. Kruschew en el *Informe secreto sobre Stalin ante el XX Congreso del PCUS*. Madrid, 1977, pp. 77-8, señala cómo la fórmula original «una comisión del comité central del PCUS (b) bajo la dirección del Camarada Stalin y con su participación ac-

1. Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico (MHD)

Según MHD, el Materialismo Dialéctico (MD), que es «la visión del mundo del partido Marxista-leninista», permite la comprensión de una serie de leyes o constantes que actúan en la naturaleza. La versión de estas leyes en las ciencias sociales es el Materialismo Histórico (MH). De estas leyes del MD, que nosotros dividiremos en dos grupos, se deducen por pura proyección las leyes del MH. El primer grupo abarcaría las siguientes: todo en la Naturaleza es material, está interrelacionado entre sí, actúa a través de leyes fijas e inmutables, y cambia a través de ellas. De ahí se deduce para el MH que la sociedad también se guía por una serie de leyes, esencialmente las mismas, y que es consecuentemente cognoscible. Además se deduce que lo material es lo primero en la sociedad, mientras que lo «espiritual» o «ideal» es secundario y sólo atrasa o adelanta las inevitables leyes, pero no puede cambiarlas sustancialmente. Lo primario en la sociedad es, pues la materia, que se identifica con la producción material, que es la que permite la subsistencia de la sociedad, como tal. Dentro de la forma de producción, la clave se encuentra, siguiendo la misma lógica de lo «material», en las fuerzas productivas, entendidas como los instrumentos, el nivel técnico, su relación con la habilidad de los trabajadores, mientras que las relaciones de producción son secundarias, prácticamente son superestructurales y como lo «ideal», sólo atrasan o adelantan las leyes inevitables y el destino inexorable marcado por las fuerzas productivas que serán las que expliquen la estructura social global.

El segundo conjunto de elementos del MD que plantea Stalin se refiere a los procesos de cambio. Los cambios en la Naturaleza se producen por oposición de contrarios (contradicción), en un proceso abrupto y revolucionario, que cambia violentamente lo anterior y da lugar a una realidad nueva, que es, además, más positiva. Aplicando estos principios al MH, se comprueba cómo las fuerzas productivas (fp) evolucionan y cambian cuantitativamente produciendo una contradicción con las relaciones de producción (rp). En el momento en que la contradicción es insalvable, las nuevas clases (representantes del nuevo modo de producción (MP)) se oponen a las viejas clases y se produce una revolución y un cambio cualitativo hacia una nueva situación. Las formaciones sociales consituidas a partir de las fp son cinco, fijas y determinadas: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo. Su sucesión se realiza de acuerdo con las anteriores leyes de evolución social de forma igualmente fija, inevitable y progresiva, entendiéndose por progresiva que cada formación social contiene,

tiva ha preparado un compendio de la Historia del PCUS», fue alterado por Stalin y quedó: «En 1938, apareció el libro Historia del PCUS (b), compendio que fue escrito por el camarada Stalin y aprobado por una comisión del Comité Central del PCUS (b)». Parece que lo único que realmente hizo fue este capítulo. Usamos la versión de Materialismo Histórico y Dialéctico contenido en la selección: *The Essential Stalin. Major Writings (1905-1952)*. Nueva York, 1972, pp. 300 ss. Para más referencias a esta obra Vid. Ch. Bettelheim, *Las luchas de clases en la URSS. 2.º período (1923-30)*. Madrid, 1978, pp. 457-521. Es evidente, por otro lado, que parte de las elaboraciones incluidas en el libro vienen a ser producidas por otros e incluso en épocas previas a la Revolución de Octubre. Pero su papel y articulación son nuevos por lo que nos permitimos prescindir de análisis de su filiación una por una.

también necesariamente, un desarrollo más avanzado de las fp.

El final de la obra de Stalin es significativo: recoge una parte del *Prefacio a la Crítica de la Economía Política*, cortándolo en el momento en que Marx incluye dentro de las formaciones sociales progresivas al MP Asiático (MPA). Esto es sólo un índice de la destrucción de las ideas de Marx contenido en todo el texto. Recoge Stalin los elementos más teleológicos de su obra, y especialmente de la de Engels, en buena parte en base a autores posteriores, y las une en una concepción prácticamente cosmogónica (3). El MD muestra el orden universal de las cosas que suceden (ley externa de las cosas) en todos los campos. Pero puede haber brutalidad teórica que no ingenuidad.

Efectivamente, la exposición de la Historia Universal y el conjunto de instrumentos teóricos que se utilizan para ello surgen a partir de la mutilación y selección de los instrumentos teóricos del MH en relación con los análisis que se realizan de la sociedad soviética: su destino inevitable (el comunismo), su camino para ello (desarrollo de las fp en el sentido más kautskiano de la palabra), sus infalibles vías (el Partido y la doctrina «marxista-leninista») y, cómo no, la correctísima práctica política anterior (que se asume a pesar de las posibles contradicciones con la presente), y la teorización consiguiente de su Partido, necesariamente justa, en relación con la revolución mundial y la misma Revolución Rusa. En este sentido hay que entender la potenciación de las fp como clave de la Historia y la reducción de las rp a un papel secundario y a una definición parcial y prácticamente jurídica en base a la propiedad, que convence inmediatamente de que realmente la práctica que se lleva a cabo en la URSS es el socialismo porque, como es evidente, no hay propiedad privada (jurídica) de los medios de producción. La unilinealidad obligatoria implica también que la transición revolucionaria del capitalismo al socialismo, es inevitable y sobre todo que la transición del socialismo al comunismo es inevitable igualmente, sin contradicciones (ni marcha atrás) y no revolucionaria: las leyes del socialismo son distintas de las leyes de la sociedad de clases, por ello no cabe hablar de una continuación del proceso de desarrollo de las contradicciones fp/rp, es decir, una negación de la negación hablando en términos hegelianos. Como las fp están socializadas, rp son socialistas, la propiedad privada es colectiva, no hay oposición insalvable fp/rp, no hay antagonismo de clases (aunque se pueda hablar de «restos» o «residuos» de «clases derrotadas» en «convivencia con el exterior» a efectos de purgas y de vigilancia interna). El socialismo en la URSS puede, pues, desarrollarse a partir del aumento progresivo de las fp hasta llegar al comunismo, de la misma manera que el desarrollo de todas las formaciones sociales se realiza a partir del desarrollo de éstas.

El intérprete de las leyes sociales es el PCUS-Estado, quien es el único que gracias al conocimiento de las leyes del MD conoce y utiliza la inevitabilidad de las leyes del desarrollo social y dirige a la sociedad según este carácter inevitable. A una doctrina única y dada le corresponde un intérprete único e infalible, no, por ejemplo, una reflexión colectiva.

(3) Véase sobre este aspecto H. Marcuse: *El marxismo soviético*. Madrid, 1967, pp. 26-7 y 141-159.

El hecho de que un sólo MP sea dominante no es tampoco casual y es una obvia consecuencia de los cambios que introduce la línea estalinista tras el final de la Nueva Política Económica a la que luego aludiremos: la dominación de un MP es inevitable y no cabe, por tanto, situar diferentes MP en coexistencia en un período dado a no ser en tanto que en lucha entre sí o ya como supervivencias o gérmenes.

Si consideramos que la clave del análisis de la sociedad estaliniana está en que las rp y la realidad social no es socialista en tanto en cuanto el productor no tiene el control real (posesión) sobre los medios de producción y la sociedad, aunque pueda tener una «propiedad» nominal jurídica sobre ellos, con todo lo que esto conlleva para la definición de tal sociedad, cabría llegar a la conclusión de que estas teorizaciones, considerada su amplia presencia y difusión en todos los campos (4), podrían tener un papel cara a la sociedad de ocultador de las verdaderas relaciones establecidas y de creación de una nueva visión que en razón del supuesto fin último (comunismo), integre las situaciones reales diarias de explotación-penuria... en un contexto que los explica y redime, creando a la vez una imagen de comunidad de intereses y, por tanto, poniendo las bases para la creación de una eticidad colectiva del trabajo (y la sumisión). Se convertirá así, a la vez, en el auto-análisis básico, manifestación de una «realidad» diferente a la «real», y por tanto en cauce para la incitación para la acción según las necesidades de los dirigentes, y todo ello a partir de transformar un instrumento potencialmente científico en una dogmática y de impedir la transformación de dicha dogmática en un instrumento científico de comprensión de la realidad social. Este mismo lenguaje asume en el contexto de la privilegiada *Intelligentsia*-Partido un papel fáctico de complicidad-sumisión, dentro de una dinámica de información-desinformación que resulta especialmente complicada en el seno de una organización burocrática que elimina, o más exactamente, mediatiza la realidad a esa dinámica de la información/desinformación producida por ella misma (5).

En este contexto, la legitimación de la realidad, o de la concreta falsificación de la realidad, se realizaría óptimamente en el terreno historiográfico a partir de la demostración de que las «leyes» que legitiman el presente se han producido en el pasado según las características y el ritmo que marca el modelo, e incluso comprobándolo en base a que las leyes de la dialéctica se producen en la naturaleza y todo ello a partir de impedir la ruptura con ese modelo en cualquier período y especialmente impidiendo la utilización activa del instrumento científico del que proviene en última instancia.

Si admitimos esta hipótesis, tendremos que llegar a la conclusión de la importancia tan clave que tiene esta teoría para el sistema, y que cualquier referencia, no ya a estos dogmas, sino incluso a alguna consecuencia «lógica» de éstos o a cualquier aspecto que definan, que no sea la simple

(4) Sobre la importancia de estos planteamientos, nos da una idea el hecho de que vertebran prácticamente todas las declaraciones oficiales durante el período estudiado, y continúan posteriormente en gran parte de sus formulaciones. Es difícil encontrar textos o discursos en los que no esté incluido. Vid. T. O. Blakeley: *La escolástica soviética*. Madrid, 1969, pp. 135-209.

(5) Sobre esto Vid. H. Marcuse, *Op. cit. passim*, G. Puente Ojea: *Ideología e Historia: la formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid, 1975, pp. 62-3.



afirmación, implica un ataque en un doble sentido, esto es, en tanto en cuanto esas teorías sustentan prácticas concretas de poder y explotación reales, y en tanto en cuanto como tal sistema ideológico, que basa su justificación en la repetición de procesos a lo largo de la historia, la duda sobre un aspecto de la teoría referido a cualquier época y especialmente los más relacionados con las leyes generales supone, especialmente cuando la estructura política está particularmente sensible, la duda de la teoría global que cimienta. La duda de la transición esclavista/feudalismo, suponiéndola progresiva y pacífica, puede suponer poner en entredicho la teoría oficial sobre la transición capitalismo/socialismo y, por tanto, la justeza de la propia Revolución Rusa.

Una segunda consecuencia sería que los cambios en la teoría general o en sus aplicaciones a determinados períodos de la historia se verán lógicamente controlados y monopolizados por los detentadores del poder. Dada su importancia, dichos cambios en el «Frente Histórico» serán lógicamente dependientes de los cambios globales que se lleven a cabo en las directrices generales de la intervención ideológica y científica y por su especial imbricación en la estructura general, aquéllos dependerán de las direcciones político-económicas que marquen en un momento determinado la línea a seguir por el conjunto social y que necesariamente se reflejarán en la historiografía.

No creemos que haga falta señalar punto por punto las consecuencias concretas en la historia, por su evidencia (6),

(6) Y en parte porque algunos de ellos ya han sido señalados por varios autores. Así, por citar cosas en español, entre otros M. Barceló: «Ensayo introductorio a Samir Amin»: *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*. Barcelona, 1976, pp. 5-53. G. Leclerc: *Antropología y Colonialismo*, Madrid, 1973 pp. 231-3; Pelletier-Goblot: *Materialismo histórico e historia de las civilizaciones*. México, 1975, pp. 61-83; C. F. S. Cardoso y H. Pérez Brignoli: *Los métodos de la Historia*. Barcelona 1976, pp. 63-4; J. Fontana: *Historia. Análisis del pasado y proyector social*. Barcelona, 1982, pp. 220-ss.

sin embargo sí creemos necesario resaltar algunos aspectos de especial interés para el estudio de las sociedades pre-capitalistas y la antigüedad.

En primer lugar, y esto vale en un aspecto más general, al plantearse el MP como algo dado, las fuentes han de utilizarse para ilustrarlo con lo que se impide una elaboración en el sentido del (y los) MP, a la vez que una mayor profundización en la comprensión de la realidad, con lo que la labor del historiador tendrá que dirigirse por ejemplo a un positivismo acompañado de alusiones a los grandes esquemas interpretativos, eso sí, generalmente en temáticas más apropiadas a los nuevos tiempos, cuando no a la mera ilustración de la doctrina.

Por otro lado, si es universal el desarrollo unilineal, y de paso obligado, entonces las sociedades pre-capitalistas actuales están pasando por estadios existentes en el pasado de las sociedades pre-capitalistas de dichas sociedades. Lógicamente, este estudio tendrá más una función de justificación de prácticas concretas actuales que de verdadero análisis del pasado.

Al aplicar los supuestos procesos generales sobre el pasado y como en realidad estos se construyen, como hemos visto, en buena parte, en base a interpretaciones oficiales de la evolución y situación histórica rusa, derivados por muy mutilados que estén, en última instancia de la interpretación histórica que Marx realiza del Capitalismo, se aplica a la vez que los procesos históricos actuales una terminología no adaptada a esas realidades. Se proyectan por tanto también las categorías y términos creados para el Capitalismo y por tanto se continúa impidiendo, aún más si cabe, la comprensión de la realidad múltiple y compleja de las sociedades precapitalistas.

Conviene señalar también cómo resulta clave el problema que se crea al subordinarse las rp a las fp, definidas además en los insatisfactorios términos señalados, y al considerar a las primeras como parte de una superestructura definida en los términos más mecanicistas. Con todo ello se impide la comprensión de las diferencias y especificidades de todo un grupo de sociedades, como es el de las precapitalistas, cuyas diferencias en cuanto a las fp tecnológicamente entendidas son muchas veces mínimas y cuya evolución difícilmente puede ser entendida en términos de avance de las fp y de «progresividad». Lo mismo ocurre con otro elemento superestructural: el Estado. La imposibilidad del estudio del Estado, el gran ausente-presente de MHD, concebido como un mero instrumento, se hace aún más trágico aquí. Y más si ha de considerarse en todas ellas la presencia de un único MP que además en el caso de la antigüedad ha de ser esclavista.

Con todo ello, cualquier «transición», viene determinada en su análisis desde todos los ángulos.

Por último, en este sistema la lucha de clases interviene sólo cuando las fp lo permiten, aparece como apéndice de una carrera entre fp y rp, cuando estas últimas detienen el necesario avance de las primeras hasta llevar a la revolución. Y no olvidemos que lucha de clases equivale a lucha consciente de sus objetivos y abierta, y revolución a un cambio total de MP en base a que el factor subjetivo-conciencia de la clase revolucionaria apunta hacia los objetivos de

creación del nuevo sistema y de supresión del antiguo. Como se ve, la consecuencia de entender las fp en el terreno tecnológico y las rp en el de la propiedad es llevar la lucha de clases a un «Día en las carreras» y dejar a éstas reducidas a una indefinición meramente economicista, cosa que, por otro lado, no implica su no aparición, muy al contrario, sino, como en el caso del Estado, una especial indefinición nada carente de utilidad.

Pero el que se planteen las líneas generales de evolución de la humanidad como un desarrollo permanente de unas fp empeñadas en alcanzar y destruir las rp con todo su corolario de lucha de clases, clases hegemónicas... en el contexto de una unilinealidad obligatoria, no significa que necesariamente se defina en los estudios históricos concretos el proceso histórico con uniforme rigidez y ni siquiera con exactitud. Las posibilidades del modelo no se siguen automáticamente sino que se derivan de la situación histórica, en relación con ese valor indicador-directivo de la doctrina aunque sí podemos afirmar que su aceptación más precisa resulta un elemento tendencial que vendrá a depender de factores diversos.

Todas las anteriores consideraciones tienen como objetivo el tratar de explicar, en primer lugar, cómo este modelo de interpretación histórica tiene una razón de ser en el contexto del régimen estalinista y, en segundo lugar, el señalar cómo un modelo «creado para otra cosa» (la mera legitimación de un régimen) difícilmente puede servir para explicar realmente un momento histórico determinado y ajeno. La siguiente aproximación apuntará al momento en que se conforma este modelo, y quizás permita que aparezcan algo menos gratuitas algunas de nuestras afirmaciones.

2. La formación del «dogma» y la «Escuela de Pokrowsky»

La fase que se abre a partir de 1927-1929 es considerada sin excepciones significativas como el elemento en el que las tendencias patrocinadas por Stalin empiezan a alcanzar un éxito total en la URSS. Se van a producir, o más exactamente van a ir culminando, un conjunto de procesos políticos, económicos e ideológicos de gran complejidad. La ruptura con la N. E. P. (7) implica la exigencia inevitable de un máximo de control y coerción, especialmente en el sector que sigue siendo el centro fundamental de la vida económica del país: el campo (8). Este se verá subordinado a la política de industrialización forzosa que se abre con los Planes Quinquenales, sobre la base de la necesidad de desarrollo de las fp y subordinación a éste de toda la realidad social. Consecuentemente se aplica también dicho control o coerción sobre el conjunto de la vida económica y social en general (9). Así pues, junto a esta ruptura con el pasado, que,

(7) La ruptura es práctica a partir de 1926-7 y expresa en 1929. Sobre esto Vid.: Bettelheim: *Op. cit.* pp. 351-7. E. H. Carr: *Historia de la Rusia Soviética*. Madrid, 1975, vol. II y III. Y sobre todo M. Reiman: *El nacimiento del estalinismo*. Barcelona 1982.

(8) Vid. E. Strauss: *La agricultura soviética en perspectiva*. México, 1971, pp. 17-26 y 65-92 y M. Levin: *russian Peasants and Soviet Power. A study of Collectivisation*. Londres, 1968.

como decíamos, representa el eje clave de intervención en lo económico de la política estaliniana, en el período se seguirán produciendo, casi diríamos que lógicamente, la culminación de las tendencias de centralización del Partido y de supresión de los elementos democráticos en su interior, que alcanzará momentos álgidos con la eliminación de la oposición de izquierdas y de derechas en el seno del PCUS (b) especialmente a partir de 1928. El Partido, sucesivamente depurado, se estructurará como un aparato de control de la producción con una organización fundamentalmente militar, y unos objetivos mucho más relacionados con la transmisión de las normativas económicas y las políticas ligadas a ellas, así como el control de su efectiva realización, que con el trabajo político-organizativo. A esto irá unido la supresión ya total del papel real a jugar por las anteriores organizaciones democrático-populares, es decir, esencialmente sindicatos y organismos de poder popular.

A este conjunto de hechos y en este complejo panorama político se corresponderá en el mismo sentido un reajuste y purga de la totalidad de los aparatos estatales relacionados con la enseñanza y la ciencia, tanto en las ciencias relacionadas con la producción natural como en las ciencias directamente relacionadas con el mundo ideológico —ciencias sociales humanas— (10), concebidas ambas como parte de un frente común, todo ello en el contexto de la depuración de la *intelligentsia* y los especialistas no marxistas o «heterodoxos». Es clave apuntar aquí que esto introduce un cambio en la situación anterior que era de coexistencia y, en ocasiones, de intercambio con los no marxistas y entre las diferentes posiciones marxistas. Sobre las ciencias naturales no profundizaremos: baste señalar su reorganización y su reajuste institucional y (en relación con ello) a nivel de dirigentes, con persistencia de diferentes tendencias «teóricas» y «prácticas», así como la no intervención por diferentes causas especialmente en razón del papel concedido a los técnicos y de razones de funcionalidad, de factores «extracientíficos» a nivel doctrinal (materialismo dialéctico). En las ciencias humanas el cambio es más radical. La clave es la necesidad de crear una nueva «concepción del mundo» cara a las nuevas necesidades inherentes a la línea dominante, en relación con la lucha en los aparatos ideológicos contra las tendencias que no son la buena (la dominante) o contra las «neutrales». El eje es, pues, la necesidad de uniformar, y ello en una dirección específica, frente a la diversificación anterior. Una interpretación del momento en base al «dogmatismo» que supone es, necesariamente, parcial (11). Junto a la dogmatización teórica hay que situar el cambio y la conversión de los aparatos institucionales dedicados a la investigación y a la enseñanza superior, en portavoces e ideólogos de la línea dominante (y a partir de un cierto momento único) en el partido. Esta conversión va mucho más allá de la mera diferencia entre que dichas instituciones re-

presentasen a varias tendencias dentro del Partido o a una sola. Se trata de la manifestación de un cambio que es ya claramente cualitativo. Estos aparatos se convierten en ramas íntimamente ligadas al Estado, es decir, en parte de un aparato progresivamente centralizado y jerarquizado, de tal modo que los resultados y límites de las discusiones, directrices y trabajos realizados van a estar claramente delimitados aunque no necesariamente superunificados, sufriendo los diferentes procesos de oscilación marcados por el poder (desde simples directrices hasta purgas), y además sufriendoles a través de la estructura burocrática misma, con todos los elementos de inquietud e inseguridad, indecisión y miedo que conlleva.

Es en este contexto burocrático donde se produce el cambio. Las directrices habían de ser buscadas afanosamente, y en parte creadas, por los supervivientes y dirigentes de cada «campana de críticas y autocríticas» y se aplicarán a *posteriori* en todos los sectores. Así, la Conferencia de Stalin a los Marxistas Agrarios el 27 de septiembre de 1929 en la que se refiere a los economistas y científicos relacionados con la agricultura, afirmando la existencia de un vacío entre la realidad y el pensamiento teórico, se lleva a todos los campos. El conjunto conforme se avanza más y más, es caótico (12). La tendencia general es psicología, filosofía, literatura, economía... lleva a colocar al frente de los aparatos a nuevos dirigentes y sus discípulos que manifiestan su apoyo al Partido bajo la bandera general de la aplicación del campo específico de que se trate a las «necesidades reales de la construcción del socialismo» y consecuentemente atacan las diferentes posturas ajenas en relación a lecturas políticas (inmediatamente políticas) de las posiciones teóricas que no se consideran convenientes porque su aplicación a la política suponía de hecho o podría suponer un peligro. Así en filosofía los «mecanicistas» relacionados por los filósofos dialécticos con las ideas de Bujarin, serán condenados en base, entre otras cosas a que la concepción de «equilibrio» de éste se opone en las tesis del «movimiento inmanente», tesis que posibilita la eliminación de los «kulaks» como clase (i. d. la colectivización) frente a lo anterior que apoya posturas más evolucionistas. Se trata de uniformar a la *intelligentsia*, de aquí que sea fundamental la lucha por el *partinost*, la devoción al y toma del Partido (uno) de la ciencia. Así tras eliminar Deborin a los «mecanicistas», se quita a éste (1930) en base a esa compleja fraseología sobre las necesidades reales de construcción del socialismo. El no a lo teórico es el no a la cierta autonomía de la producción ideológica-científica, para que no haya «más centro ideológico que el comité central del Partido» (13) y el no a las tendencias no identificadas inmediatamente con la línea dominante del Partido. El «arma teórica» será la reducción del materialismo a aquellas fórmulas simplificadas que apoyan las posturas políticas dominantes y que no apoyan las posibilidades de lecturas peligrasas.

En el campo de la historia los cambios se producirán en dos grandes momentos: un primer período hasta 1933-34 y

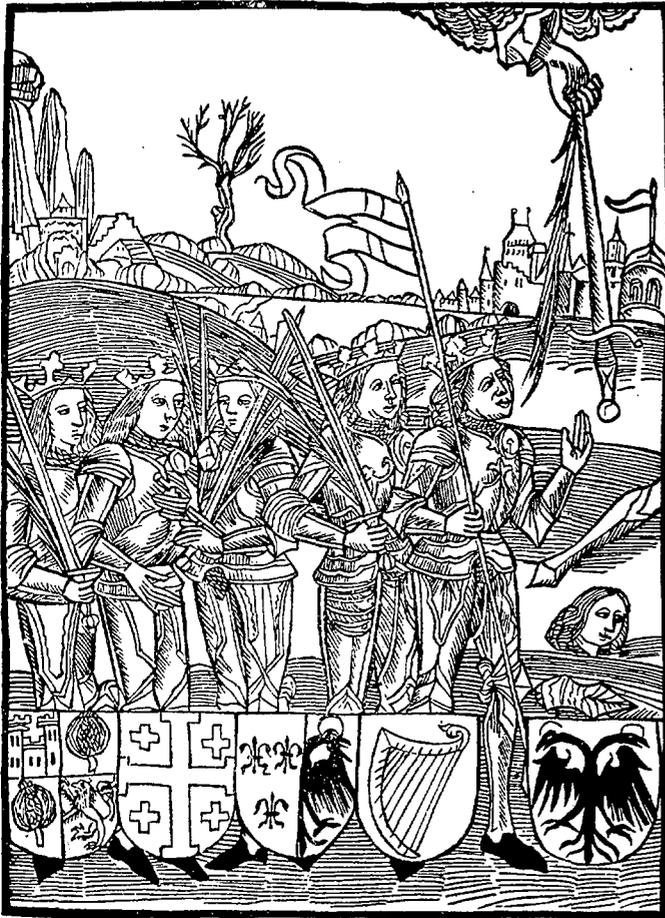
(9) Vid. p. ej. Deutscher: *La revolución inconclusa*. Buenos Aires, 1973, pp. 26-48.

(10) Sobre los cambios institucionales especialmente en las ciencias naturales vid. L. R. Graham: *The Soviet Academy of Sciences and the Communist Party*. (1927-32). Princeton 1967. Sobre las directrices en este sentido en la Historia Vid. Raskolnikoff *op. cit.* apéndice: *L'évolution de la Recherche Scientifique entre 1929 et 1932*. p. 291-3.

(11) Vid. por ejemplo el Prefacio, por lo demás muy positivo de M. Mazza en E. M. Schtaermann y M. K. Trofimova: *La Schiavitù nell'Italia Imperiale*. Roma, 1975, p. 5.

(12) Vid. la descripción interesada pero interesante de K. F. Shtepa, *op. cit.* pp. 47-90.

(13) vid. para estas discusiones que planteamos con obligado pero quizás excesivo esquematismo, R. Conquest: *The Politics of Ideas in the USSR*. Nueva York, 1976, pp. 21-5. La cita es de Yudin (nuevo líder del frente filosófico) p. 25.



un segundo período a partir de esa fecha que luego describiremos (14).

Los cambios aquí siguen también las líneas generales apuntadas: la ruptura con los historiadores presoviéticos, hasta entonces aún en sus tareas, una serie de discusiones, críticas y autocríticas en búsqueda de aplicar las directrices de una línea a seguir, cambios organizativos en relación con ello en dirección a la colectivización del trabajo. El poder en el frente lo tiene M. N. Pokrovsky de quien, en años posteriores, tomará el nombre de este período y la «escuela» que domina en los aparatos (15). No se trata de un período tan unificado como se nos quiere hacer creer tras 1933-4.

Para definir esta tendencia dominante hay dos apreciaciones de Pokrovsky: a) la Historia es política en el pasado, b) la investigación de las fuentes para las sociedades precapitalistas ya ha sido realizada por Marx y Engels y consecuentemente lo único que cabe hacer es interpretarlas (16).

(14) No hemos podido consultar el título de J. Barber: *Soviet Historians in Crisis. 1928-32*, McMillan, Londres 1981.

(15) Para una biografía Vid. A. G. Mazour: *Modern Russian Historiography*. Princeton, 1958, pp. 188-96. Para las opiniones sobre él y el período compárese K. F. Shtepa *loc. cit.* y Witold Kula: *Problemi e Metodi di Storia economica*. Milán, 1972, pp. 37-9.

En castellano contamos con el artículo de Ch. Friese. M. N. Pokrovsky. «Entre ciencia crítica, teoría de la historia y doctrina oficial del partido», en Dietrich (ed.) *Teoría e investigación históricas en la actualidad*, Madrid, 1966 (Original: Berlín Occ. 1964), pp. 161-204.

(16) Cit. por G. V. Stackebeg: «The reflections of the politics of the USSR», *Bulletin of the Institute for the Study of the USSR*, 1951, I, p. 224.

Las vaguedades, «economicismos», etc... que implican son evidentes (sobre todo teniendo en cuenta que no hacen sino seguir una tendencia existente en este sentido). Se tratará también aquí de llevar a cabo una depuración y de proyectar en el pasado una lectura política, es decir, se buscará justificar la realidad actual, más exactamente, el modelo «oficial» sobre la realidad actual, a través de situar en el pasado los procesos evolutivos que justifican la realidad y política presente: de ahí la supresión de las fuentes (y en nuestro campo de los estudios clásicos, en buena parte), de ahí el mayor interés en períodos más políticos que la Historia Antigua (y las precapitalistas en general), de ahí la lectura interesada de Marx y Engels y el aumento del estudio de sus obras (o de una parte nada desinteresada de ellas). Desaparece, pues, el estudio del pasado porque sí, o para la investigación del presente, que se encontraba en el período pre y post-revolucionario, para dejar paso a la lectura del pasado en función del presente. La búsqueda de una nueva dirección y de una nueva visión del mundo contribuye a que se produzca todo ello en forma contradictoria y no lineal en un conjunto amplio de discusiones, en última instancia determinadas por la realidad soviética en relación con su contexto mundial. Caben, dentro de las normas inevitables, variantes y discusiones en un primer momento.

El más conocido debate de los que producen en el período sobre las formaciones precapitalistas es el del M P A. Los debates al respecto se caracterizarán, siguiendo las líneas generales ya planteadas, por el desconocimiento de las fuentes por buena parte de los participantes, cosa que no es ajena a la reorganización y crisis de los estudios de orientalista tras 1.928 (lo que, por su parte, tampoco es ajeno al problema) y por las argumentaciones en base a las citas de los «clásicos» (17), así como por el apoyo decidido de la línea oficial a la negación del M P A. El elemento político de fondo más claro es el problema de la China y la Internacional Comunista (18). Ante aquel problema, como se recordará, había habido tres posturas, especialmente en las discusiones entre 1926-28: la estalinista, que negaba restos del M P A en la China contemporánea, afirmando la existencia de feudalismo, con lo que cabían alianzas entre la burguesía anti-feudal y anti-imperialista y el proletariado y, secundariamente, con el campesinado (subordinado), dentro de una orientación gradualista de objetivos (revolución burguesa, revolución socialista). Los partidarios de la existencia de restos del M P A plantearían consecuentemente (dada la no presencia de una burguesía autónoma y de una capa propiamente feudal) la alianza clase obrera-campesinado. En cambio, los trostkistas (a los que luego se asimilará la anterior postura) harán hincapié en el proletariado chino, afirmando el predominio del desarrollo del capitalismo. Lo cierto es que las dos últimas posturas presentaban unos

(17) E. Varga, «El M P A», en R. Bartra et al, *El M P A Problemas de la historia de los países coloniales*. México 1969, p. 87 I. U. M. Garaus«hiant», Discusiones en torno al M P A *Ibidem* p. 76 ss. En plena discusión «salta» un clásico más: se publica el 18 de enero de 1929 en Pravda la conferencia *Sobre el Estado* (1919) de Lenin, que apoyaría la no existencia de M. P. A., unilinealidad; v. también últimamente S. P. Dunn *The fall and rise of the Asiatic Mode of Production*, Londres, 1980, pp. 7 ss. sobre los tipos de argumentación empleados.

(18) Sobre la situación en la Internacional Vid. F. C. Claudin: *La Crisis del Movimiento Comunista*. Colombes, 1970, pp. 222-43. La mejor exposición sobre la discusión, está en G. Sofri, *El modo de Producción Asiática. Historia de una controversia Marxista*. Barcelona, 1971, pp. 11-13. De él tomamos buena parte de lo expuesto sobre ella.

elementos comunes que las alejaban de la primera. Y el fracaso de la política de alianzas, en base a la alternativa 1.^a, con el Komington tras la traición de éste fue un punto clave en las críticas que siguieron a continuación ante el no cambio de la línea general de actuación. Así pues, hablar de M P A podría suponer admitir en la teoría la posibilidad de error de la política-teoría estaliniana, y el apoyo de otras alternativas. Además, admitir el M P A puede suponer admitir la excepcionalidad de Asia en un doble sentido: a) Apoyar la tesis del Asia estancada que requiere la intervención de la civilización occidental para salir de su estancamiento; aplicar el «esquema occidental» de desarrollo que lleva el proceso puede implicar la lucha contra esta tesis (19); b) la posibilidad de movimientos comunistas autónomos de la línea de la Internacional estaliniana que podrían plantearse otras alternativas no gradualistas en base a alianzas entre el campesinado y el proletariado. Esto iría contra el gradualismo de la Internacional y la consiguiente subordinación del movimiento comunista internacional a la política exterior soviética. Así un M P A podría dar lugar a otros M P ... (20). Pero cara a la Revolución Rusa y a la situación rusa hay más implicaciones:

a) la referencia a los análisis de la Rusia presoviética, especialmente los de Plejanov muy claros en las discusiones con Lenin en el Congreso Unificador del Partido Social Demócrata ruso en 1906, sobre la situación de Rusia y sus perspectivas. Los análisis de Plejanov (y en su momento los mencheviques, en parte basados en el M P A y especialmente, claro está, en la situación del campesinado) llevaban a señalar el camino de la Revolución Rusa en una dirección lenta y reformista de «desarrollo del capitalismo» y de «revolución burguesa». Así, las dificultades de la Unión Soviética podían referirse a esto. El análisis del atraso en Trostky llevaba a su ataque al socialismo en un solo país y a la necesidad de extender la Revolución a Europa.

b) la posibilidad especialmente clara tras las polémicas sobre los NEP y la colectivización forzosa del campo, de que se considerase el nuevo orden social como una continuación del asiatismo zarista; también Plejanov había hablado de la posibilidad de que una casta sin propiedad de los medios de producción se hicieran con el poder dirigiendo la producción como «los hijos del sol incaicos y sus funcionarios» (21). Por otra parte la burocratización es señalada también por Trostky. También interviene en el fondo de la discusión la consideración asiática del pasado ruso planteada por Bogdanovitch-Trostky: el Estado zarista como Estado surgido de la necesidad de defensa y organización de la producción y la posibilidad de exaltar estos factores frente al carácter de clase que se recalca en la negación de la historia rusa de estos años.

Como se ve, hay un peligro en la existencia del M P A sobre la base de la conexión de los análisis que condiciona su supresión. La argumentación «teórica» (al estilo de los



otros frentes) que se plantea, radica en la interpretación según la cual el M P A sería un régimen cuya explotación no tendría base económica (puesto que las relaciones de producción son superestructurales) y que se basaría fundamentalmente en la coacción: lo superestructural determinaría lo infraestructural, con lo que cabrían otras sociedades en las que esto fuera así, o, más bien, en todas las sociedades había de ser así, lo que implicaría que la tesis básica del Materialismo Histórico (según la cual lo infraestructural determinaría lo superestructural), sería falsa, a esto se añade la argumentación de la imposibilidad de un Estado que debiendo ser de «clase» organice la producción sin tener la propiedad ser de «clase» organice la producción sin tener la propiedad de los medios de producción. Como se ve, argumentaciones peculiares pero que son útiles porque van limitando las posibilidades a los análisis convenientes. Desde el marxismo se critica al M P A como antimarxista-leninista, a Marx por desconocer al M P F, o los datos sobre la realidad, o se afirma que no hablaba del M P A al hablar del M P A (22). De la negación del M P A en China se pasa a la negación de su existencia en toda la historia. Las conclusiones oficiales son claras; las críticas del PCUS a la Conferencia también lo son: muestran su desagrado por no plantearse con la suficiente claridad la unión M. P. A. —posiciones trostkistas...

Sería de desear, como en todo nuestro tema, la existencia de una mayor información sobre el período, pero las pocas informaciones existentes coinciden en lo mismo: así en la crítica a Petrushevsky, un medievalista presoviético, se critica la idea de la transición del esclavismo al feudalismo como «pacífica», entre otras cosas porque lo primero quizás posibilitaría una referencia a la «explotación feudal militar» existente en la URSS según Preobazhenski y la posibilidad (es decir, la necesidad) de cambio pacífico entre formaciones sociales, lo que iría contra la Revolución de Octubre y la colectivización (23). En la crítica que Prigozhin hace a Dubrowsky se critica que éste hable de Modo de Producción Socialista y Modo de Producción Comunista porque ello implicaría la «necesidad» de una Revolución en Rusia para dicho tránsito. Lo importante es que Prigozhin señala buena parte de los elementos recogidos posteriormente por Stalin; las críticas y autocríticas de buena parte

(19) *vid.* Pecirka: «Discussions Soviétiques», *Recherches Internationales a la lumière de Marxisme*, n.º 57-8, 1969, p. 563-4. Es especialmente útil para el período posterior.

(20) K. A. Wittfogel: *El despotismo Oriental*. Madrid, 1966, p. 452.

(21) G. Plejanov: *God na Rodine*, París, 1921. Cit. por S. Baron: «Entre Marx y Lenin», Plejanov, en el colectivo: *El Marxismo*, Madrid, 1968, p. 69.

(22) E. Varga *op. cit.* pp. 89, 97-9:

(23) v. Shtepa, *op. cit.* El mismo Pokrowsky se verá criticado por haber hablado de la dominación del capital mercantil en la Rusia de Kiev y en la de Moscú y habrá de reconocer, que tal posición es contraria a la teoría marxista que afirma que el elemento constitutivo esencial de un M P es siempre la producción; v. Ch. Frieze, *op. cit.* pp. 203-4.

de los autores van en esa dirección, contra toda concepción no progresiva que no incluye las formaciones sociales (=MP) entendidas como las dominantes en sentido estricto criticándose las posturas anteriores (hablando por ejemplo, de capitalismo y feudalismo en la antigüedad clásica) y las influencias de E. Meyer, M. Weber o Spengler en ese sentido.

Como dirá Tiunenev, «La cuestión fundamental concerniente a la sociedad antigua en tanto que formación determinada en la serie de otras formaciones sociales progresivas, no solamente no se resolvía, sino que ni siquiera estaba expuesto en ellos» (24): se trata de marcar esa «progresividad» que de sentido a la evolución general soviética y en un orden y según un proceso determinado. Vemos, pues, cómo es este período el que asiste a la creación de ese modelo en el que la referencia al pasado ha de realizarse a través de una serie de términos y categorías que, prefijados con una determinada visión y práctica del presente, buscarán la prueba en el pasado del carácter justo y necesario de la realidad soviética. Una vez más conviene notar que reduciendo el instrumento de conocimiento se reducen las posibilidades de análisis de éste también para la actualidad. Que el período de Pokrovsky ponga las bases para esa esquematización no quiere decir que la evolución siga sin nuevos cambios: tras 1933 se producirá otro factor clave. Hablaremos de éste para entender el por qué de parte de las elaboraciones que se producen sobre nuestro tema en los años que siguen, ya decididamente estalinistas.

3. La «Caída de Pokrovsky» y el Materialismo Heroico

La situación de la URSS se verá cambiada por una intervención directa de las alturas del poder, a la que seguirá una purga. La intervención se hará con un decreto de los Comisarios del Pueblo y del Comité Central del PCUS el 16 de mayo de 1934 sobre enseñanza de la Historia, al que seguirá en diciembre del mismo año una purga del «frente histórico» y que afectará esta vez especialmente al Instituto de Profesores Rojos, a la Sociedad de Historiadores Marxistas y al Instituto Histórico de la Academia Comunista, o sea los elementos más en línea «pokrovskiana» (25). Esta purga, de la que Pokrovsky se libra únicamente por haber muerto dos años antes, se inscribe en otra más general de purga a la izquierda que afecta a una gran parte de los cuadros y dirigentes del Partido, todo ello en relación con lo que supone el XVII Congreso del PCUS de 1934, con el definitivo triunfo de Stalin.

En dos libros salidos en años posteriores se resumirá la crítica a esta escuela (26). A nuestro modo de ver, la clave de la caída de Pokrovsky y de las purgas del período se encuentran en los siguientes factores:

(24) Cit. por Pecirka *art. cit.* p. 61.

(25) A. G. Mazour, *op. cit.* pp. 197-8.

(26) Varios, *Contra la concepción histórica antimarxista de M. N. Pokrovsky*. Moscú, 1939. Varios, *Contra los puntos de vista antimarxistas de M. N. Pokrovsky*. Moscú, 1940 cf. O. D. Sokolov; M. N. Pokrovsky y la *investigación histórica soviética*. Moscú, 1970.

1. El primer elemento a tener en cuenta sería la consideración de este proceso uno de los momentos de culminación de las tendencias ya expuestas sobre las necesidades de control de los aparatos ideológicos, esta purga sería una de las máximas expresiones de la búsqueda del control total, y se incluiría dentro del conjunto de procesos de reforzamiento de los aparatos de Estado, que tienen su expresión más clara en las declaraciones de Stalin en el XVIII Congreso (1939).

Se incluye en un contexto de purgas generales y particularmente de la *intelligentsia*, dentro de esa dinámica compleja y aparentemente contradictoria de potenciación/control de ésta y de los «cuadros» en general que lleva a la vuelta a las categorías y jerarquizaciones en todos los campos, desde el de la producción al ejército y vida social. La adecuación de la Historia a las nuevas necesidades requería posiblemente, dentro de la especial lógica del sistema, una limpieza del pasado que, como es usual, no contamine a las autoridades superiores de la estructura burocrática (que en el fondo había estado, evidentemente, detrás de las anteriores directrices). En el futuro, además, la escuela de Pokrovsky, o más exactamente el período definido con este nombre (prácticamente desde 1917), será la gran argumentación que justifique los errores o atrasos de la historiografía soviética.

2. La crítica pretende hacer tabula rasa de un período de investigación marxista y no marxista, «liberal» (incluso



en cierta forma el «Período de Pokrovsky» lo era) que presenta claros peligros porque no todo es incoherencia en su interior, a la hora de ver los elementos de libertad de expresión, que, si se quiere en sentido restringido, todavía funcionan; de un período en el que se permitían las discusiones sobre el M P A, o incluso la existencia de historiadores capaces de dudar, aunque fuera levemente, de la corrección de la práctica del Partido en el pasado. Así nos lo muestra, por ejemplo, la carta de Stalin contra Slutsky en otoño en 1931, dirigida al Consejo Editorial de Revolución Proletaria en la que Slutsky por dicha causa es calificado por Stalin como «uno más de la calaña de los contrabandistas trotskistas».

3. La enseñanza de la historia iba claramente ligada a las directrices generales sobre la historia en el período, especialmente recaladas en los programas de educación de 1927. Se trata, según las críticas, de una historia fundamentalmente «económica» sin estudios superestructurales y «teórica», es decir, sin referencia a los hechos históricos. Una historia tal, en donde el papel del Estado, de la superestructura y de las personalidades históricas de los períodos previos al Socialismo, son consideradas siempre negativamente, especialmente en la historia de Rusia, entrará en contradicción con las nuevas necesidades generadas en última instancia por la teoría del Socialismo en un solo país. Esto estará en relación con la situación exterior de peligro (no olvidemos que Hitler llega al poder el 30 de Enero de 1933) y sobre todo con un enemigo tan dado a la utilización de la historia en su favor como la Alemania nazi, se comprenden fácilmente las necesidades de crear una base histórica para conseguir la utilización del nacionalismo como un elemento pasional fundamental para la lucha. Así, pues, la dificultad de que las masas combatan por un país, y sólo por un país, cuyo pasado histórico era desgraciado, despreciable en cierta forma, se convierte en una de las claves de las necesidades de cambio, especialmente impulsada por un Stalin dentro de cuyos componentes ideológicos es rastreable desde mucho antes un nacionalismo de corte casi racista. A esta incapacidad de estudio del factor «superestructural», especialmente en relación con el nacionalismo, unen algunos autores la incapacidad consiguiente para justificar los elementos superestructurales nuevos existentes en la URSS, como un factor decisivo para el cambio. Según este punto de vista que compartimos, se haría necesario cambiar la interpretación de la sociedades y de la sociedad soviética para ajustar dicha interpretación a las nuevas necesidades de intervención del Estado: de ahí la potenciación del papel del Estado y la superestructura en todos los períodos. Y ello aunque de hecho la relación «teórica» con el resto de los componentes estructurales de las sociedades sea laxa y no se llegue a una revisión de la teoría general de evolución histórica en esta perspectiva. Primarán en adelante la perspectiva nacionalista y la perspectiva heroica, relacionada en buena parte con ella.

El nuevo cambio tendrá varias consecuencias en la Historiografía:

a) Máxima exaltación del estudio de la URSS (especialmente Rusia) y su pasado así como de los historiadores presoviéticos, incluso no marxistas. El pasado histórico nacional se situará al nivel de desarrollo de cualquier otro país en cualquier momento del pasado. Concretamente dentro

de la Historia Antigua que se potenciará, se volverá al estudio de Bizancio, se estudiarán los asentamientos griegos en el sur de Rusia, el papel de los eslavos... En la historia de Rusia en general se tenderá a la exaltación de los grandes «edificaciones de la patria», es decir, Pedro el Grande, Iván el Terrible, Stalin, etc. Esta historia pasará, pues a un indiscutible primer plano, apoyada por decretos, discursos y hasta premios por el Comité Central al mejor libro de Historia Rusa; b) Vuelta a las viejas periodizaciones: Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna; c) Vuelta a los viejos métodos de enseñanza y a los antiguos profesores presoviéticos; d) Continuación de los trabajos colectivos; e) Continuación en enseñanza e investigación de una línea dominante (al menos tras 1934) de mera factología típica de la historiografía burguesa pre-soviética. Todo ello dentro de un extraordinario aumento de su énfasis, como veíamos anteriormente. El mismo XVII Congreso, por ejemplo, animará «las grandes tareas de la Ciencia de la Historia». La Historia Antigua se verá consecuentemente relanzada. El mismo decreto del 16 de mayo de 1934 ordena la restauración «a fin de entrenar especialistas cualificados en Historia, de las Facultades de Historia de Moscú y Leningrado el primero de septiembre de 1934» y ordena la realización de libros de texto (elemento muy importante en nuestro tema). A esto se unirá una cierta restauración de los estudios clásicos. Dentro de esta misma dirección se encuentran los medios tendentes a la supresión de la Academia Comunista (1937) y la potenciación de la Academia de Ciencias en su Instituto para la Historia, en la que se integra el importante GAIMK (1937) (Academia Nacional para la Historia de la Cultura Material). Aparte de estas medidas generales, en el caso concreto de la Historia Antigua es de resaltar la fundación del *Vestnik Drevnei Istorii* (VDI) (27), la cual, especialmente dirigida al pasado ruso se convertirá en el portavoz oficial de la investigación y marcará la línea a seguir en ésta.

Así, pues, eliminada la tendencia que se hace representar por Pokrovsky y su escuela, a esa esquemática que diríamos «estrategia» ideológicamente, en que se ha ido convirtiendo el MH en la rama dominante y que por su parte veíamos que prácticamente exigía, dada su incapacidad teórica, una factología situada al lado del modelo, se le reforzará esta última con la mera descripción heroica y/o patriótica en la línea de la vieja escuela. Si el «período de Pokrovsky» es la clave para la conformación de la teoría general, para esa osificación final que vendrá a suponer MHD, el que se abre tras nuevas directrices será por excelencia, entonces, aquel en el que el discurso sobre la Gran Patria Rusa y la gloriosa historia de la URSS, sobre las luchas de las clases y pueblos oprimidos y las evoluciones en general se superpondrán a esa esquemática sobre el desarrollo universal ofreciendo, además, un campo de trabajo relativamente seguro. Las necesidades de exaltación patriótica y defensivas priman sobre todo lo demás.

Todo ello tendrá su repercusión en la forma de plantearse la transición del esclavismo al feudalismo.

(Concluirá)

(27) V. D. I. es la *Revista de Historia Antigua*. Para su papel vid. p. ej. N. Brockmeyer: *Arbeitsorganisation und ökonomischen Denken in den gut-wirtschaft des römischen Reiches Ruhr Universität, 1968, p. 8.*



ARTICULOS

LA «IMAGEN» DE VENUS EN LUCRECIO

JAIME ALVAREZ

Oviedo

Introducción



Intentamos en este artículo aclarar el sentido que tiene en Lucrecio el «Canto a Venus» y ver de qué forma éste nos da unas guías para comprender el resto del poema. Empezamos, en este prólogo, con un breve análisis del significado que tiene Afrodita en Grecia, sirviéndonos éste de base para entrar en el matiz de la Venus de Lucrecio (1).

En primer lugar, aparece en Homero como la hija de Dione y de Zeus (2). Por otra parte, en Hesiodo es la diosa nacida de la espuma que surgía alrededor de los genitales de Urano al ser castrado (3). Algunas veces aparece con el epíteto de Cipris (4) que hace referencia a la isla de Chipre donde «está su recinto y su altar incensado» (5), y en donde es vestida y ataviada para ejercer su encanto (6).

(1) No entraremos en el análisis de las matizaciones que sufrió Afrodita a lo largo de la historia hasta llegar a la Venus romana. Simplemente apuntamos los atributos de la primera que, con las intenciones que se verá posteriormente, serán recogidos por Lucrecio casi en su totalidad sólo que en época distinta.

(2) Homero. *Iliada*. Trad. de José Alsina. Ed. Planeta. Barcelona 1980. Canto V. Pág. 97.

(3) Hesiodo. «Teogonia». *Obras y Fragmentos*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díaz. Ed. Grados. Madrid 1978. Vv. 190 y ss.

(4) Homero. Op. cit. Canto V. Pág. 96 y pág. 99.

(5) Homero. *Odisea*. Trad. de José Alsina. Ed. Planeta. Barcelona 1980. Canto VIII. Pág. 124.

(6) *Himnos Homéricos. La «Batracomiomaquia»*. Trad. de Alberto Bernabé Pajares. Ed. Gredos. Madrid 1978. Págs. 184-199.

Breve resumen de sus cualidades:

1. Posee como dones: «... la lira/el cabello y belleza» (7), cualidades que resaltan su dulzura y su poder de seducción.

2. En la *Iliada* aparece con el calificativo de «la que en sonreír se deleita» (8), «la que ama la risa» (9). Propiedades que también le da Hesiodo (10). De la misma manera se encuentra acompañada del adjetivo «dorada» para resaltar su belleza.

3. Sus faenas eran: «... engañar a mujeres sin fuerza» (11) y asimismo «las dulces tareas del lecho» (12). Caracteres que se recogen en la *Teogonía*:

«posee desde el comienzo y ha recibido como lote entre los hombres y dioses inmortales: las intimidades con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura.» (13)

(7) *Iliada*. Op. cit. Canto III. Pág. 54.

(8) *Ibid.* Canto IV. Pág. 68.

(9) *Ibid.* Canto V. Pág. 77.

(10) Op. cit. Vv. 202 y ss.

(11) *Iliada*. Op. cit. Canto V. Pág. 97.

(12) *Ibid.* Canto V. Pág. 99.

(13) Op. cit. Vv. 202 y ss.

(14) Hesiodo. Op. cit. Vv. 820 y ss.; vv. 962 y ss.; vv. 980 y ss.; vv. 1.006 y ss. E «Himno homérico a Afrodita». Loc. cit., n.º 6.

4. Igualmente se manifiesta con el poder de hacer que todos los seres tengan el deseo de unirse sexualmente (14). En especial hace que los dioses se unan no sólo con los de su rango, sino también con mortales. Para que no se vanagloriara de ello ante los demás dioses, Zeus inspiró en ella el deseo de unirse con un mortal (15). De esta unión con Anquises nació Eneas, fundador de los antepasados de los romanos. Esta unión es importante porque de este modo Afrodita reúne en sí misma el aspecto de madre (madre de Eneas) y el poder de infundir el deseo de unión sexual, dos aspectos que tendrán gran relevancia en Lucrecio.

Todas estas características hacen de ella una deidad débil (16). No es una diosa guerrera, es más bien una divinidad que representa en la estructura familiar de los griegos (17) la función tercera que es la función creadora y reproductora. Como le dice Zeus en la *Iliada*: «Hija a ti no te han sido asignadas acciones guerreras...» (18). Empero es también una diosa dañina, con sus propias palabras, es una divi-

nidad que: «honro a los que reverencian mi poder y abañ a cuantos me miran con desprecio» (19).

Ponemos como final de esta introducción una estrofa de Eurípides donde se recogen claramente los calificativos que venimos señalando:

Coro: «Sometes Afrodita, el corazón de dioses y mortales, y contigo el Amor, de alas multicolores, que pone el cerco raudo. Vuela sobre la tierra y el sonante ponto de agua salada; sujeta a encantamiento el loco corazón contra el que su áureo resplandor se abate, y a las bestias del monte y de los mares y a cuantas cría la tierra y a las que mira el sol entre sus llamas y a los hombres también; pues tienes poder regio tú sola, oh Afrodita, sobre todos» (20).



(15) Loc. cit., n.º 6.

(16) *Iliada*. Canto V. Pág. 96. Op. cit.

(17) La estructura familiar de los griegos y la teoría de las tres funciones es investigada por Dumézil en: *Los dioses de los indoeuropeos*. Ed. Seix Barral. Y en *Mito y Epopeya I*. Resumiéndola, con palabras de S. González Escudero (em «Raíces y Elementos de Empedocles» en *El Basilisco* n.º 13. Noviembre 1981-junio 1982. Oviedo. Pág. 64): «se centra en la consideración de tres funciones (función 1, mando y organización, función 2, bélica y función 3, productora y reproductora) con un espacio de actuación propio de cada una y con un equilibrio basado en que ninguna de ellas se pase del marco asignado por nacimiento.»

(18) *Iliada*. Op. cit. Canto V. Pág. 99.

El «Canto a Venus» en el *De rerum natura*

Lucrecio acude a Venus en cuanto que ella es la madre de Eneas (21) (I, v. 1) y éste es el fundador de la ciudad romana. Por tanto, él, al referirse a Venus, lo hace en dos sentidos: en primer lugar como madre de los romanos (madre de Eneas y de sus descendientes) y, en segundo lugar, como promotora, como creadora de la ciudad. Estos dos aspectos ya se encontraban en la tradición anterior.

Los dos matices de Venus (madre-fundadora) se comportan como «conceptos conjugados» (22). Haremos el análisis de ellos, bajo esta rúbrica, intentando aclarar, con ello, el sentido que puede tener dicho canto en Lucrecio.

Conexión metamérica:

1. *Reducción*: Se trata «de reducir uno de los términos del par a la condición de determinación del otro término (el 'A al B, o el B al A')» (23). La «Venus genitrix» (I, v. 1) (madre) es reducida a la «Venus concipitur» (I, v. 5) (creadora). Esta última es la Venus concebidora, la Venus creadora que engloba a la primera y lo hace en cuanto que Venus en un principio tiene el poder creador, tiene la facultad de «hacer coitar» y, en segundo lugar, ella misma cae en su trampa y mantiene relaciones con Anquises. Por tanto, an-

(19) Eurípides. *Hipólito*. Trad. F. Rodríguez Adrados. Ed. Orbis. Pág. 173.

(20) *Ibid.* Pág. 230.

(21) Eneas aparece en la *Iliada* (op. cit., Pág. 95 y Pág. 406) como hijo de Afrodita y de Anquises. Y asimismo en «Himno homérico a Afrodita». Loc. cit., n.º 6.

(22) Gustavo Bueno. «Conceptos conjugados». *El Basilisco*. N.º 1. Mar.-abr. 1978. Oviedo. Págs. 88-93.

(23) Gustavo Bueno. Art. cit. Pág. 89.

tes de ser madre, primero de concebir a Eneas, tiene el poder de hacer crear a los demás: fuerza en la que ella misma cae. En este sentido Venus es *antes creadora que madre*, i. e., antes «concipitur» que «genetrix».

2. *Articulación o inserción*, «en virtud del cual se desarrollan los términos conjugados hasta una línea tal en la que se identifican, de alguna manera» (24). Al analizar los dos matices de Venus llegamos a ver que ambos se identifican en cuanto que los dos son una *relación*, aunque son relaciones distintas. La primera es la «relación de coitar» y la segunda la relación de «ser madre de». Se identifican al ser relaciones que suponen para su desarrollo, como mínimo, dos elementos que intervengan; i. e., se identifican en cuanto que ambas no pueden ser reflexivas (no se puede ser madre de sí mismo ni coitar con uno mismo) y se diferencian puesto que la primera (coitar) es simétrica y la segunda (ser madre) no lo es.

Por otro lado, al desarrollar los dos términos se ve que, en definitiva, lo que *subyace a las dos relaciones es el amor*. Pero en el análisis que hace Lucrecio del amor, en el libro IV vv. 1.037 ss., se da uno cuenta que para él existen dos clases distintas de amor (25): uno, que podríamos llamar «amor pasión», el cual está ligado a la «Venus genetrix» («alma»-«cupidus»-«compagibus») y otro un «amor liberación» que estaría unido a la «Venus concipitur» («voluptas»-«viget»). Brevemente, el primero es «miseri» mientras el segundo es «sani» (IV, vv. 1.075-1.076). Es «miseri» en cuanto que «non est pura voluptas» (IV, v. 1.081) mientras el otro es «voluptas» (IV, vv. 1.084 ss.). El «amor pasión» produce un «compagibus» (IV, v. 1.146), nos hace caer en unas redes (26) y sólo rompiendo éstas sacamos la «voluptas», i. e., el «amor liberación». Los dos aspectos del amor están íntimamente relacionados, no se puede dar uno sin el otro. No se saca la «voluptas» sin antes haber caído en las redes que son las que hacen coitar y en éste es de donde sale la «voluptas» (27).

3. *Fusión*: «en virtud de los cuales los términos A y B se reducen a un tercero C que pretende absorber a ambos» (28). En primer lugar ambos aspectos *se engloban en Venus* que por un lado es madre y por otro la creadora de la ciudad, i. e., Venus es «genetrix» y «concipitur». En segundo lugar podemos decir que una vez que Lucrecio expone las dos clases de Venus, lo que nos dará la combinación de ellas será una *nueva «rerum natura»*, una nueva naturaleza (29),

(24) Gustavo Bueno. Art. cit. Pág. 89.

(25) No es lugar, en estas páginas, de hacer una confrontación con las clases de Afrodita de las que habla Platón en *El Banquete*.

(26) Cfr. con la estrofa de Eurípides, introducción Pág. 3, y con vv. de Lucrecio en IV, 1.146.

(27) Un análisis sugerente sobre el amor, aunque en otro sentido, se encuentra en: M. Knut Kleve. «Lucrece, L'épicurisme et l'amour». *Actes du VIII^e Congrès. Association Guillaume Budé*. París 1968. Société d'édition «Les Belles Lettres». 1969. Pág. 376-383.

(28) Gustavo Bueno. Art. cit. Pág. 89.

(29) Por eso califica Rosset, C. (*L'anti nature*. Presses Universitaires de France. París 1973. Trad. F. Calvo Serraller. *La anti naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*. Ed. Taurus. Madrid 1974. Págs. 159 ss.) a Lucrecio como un autor artificialista contraponiéndolo a Epicuro que sería naturalista. Lucrecio es artificialista, según Rosset, en cuanto que rompe la idea de una naturaleza dada de antemano (idea presente en Epicuro) eliminación que tiene la finalidad de crear otra nueva «rerum natura».

entonces el término naturaleza, en Lucrecio, es una creación. El, con los átomos más el vacío y con el operador Venus (en sus dos aspectos) construye una nueva «rerum natura».

Conexión diamérica

Descomponemos los términos en las siguientes partes:

A	genetrix	alma (nutricia)	cupidus	compages
B	concipitur	voluptas	voluptas	viget

Antes de analizar las relaciones que se dan entre cada uno de los términos aclararemos el sentido que tiene cada uno de ellos:

La «Venus genetrix» representa las fuerzas creativas, fuerzas que:

«*quae mare naverum, que terras frugiferentis con-celebras, per te quoniam genus omne animantum concipitur visitque exortum lumina solis*» (I, vv. 3-6).

Venus, en cuanto madre es «alma», es la que da el alimento (I, v. 2). «Cupidus» representa a la Venus genetrix, es el deseo que tiene cada uno de seguir a Venus (I, v, 16), de seguirla en cuanto que ella es maternal; es el deseo de ir detrás por el hecho de que ella es la madre que nos alimenta (I, vv. 1-2). Es esta Venus la que pone en nuestros pechos el amor («*blandum amorem*» I, v. 19), éste es el que hace que cada especie tenga el deseo («cupidus») de propagarse de generación en generación (I, v. 20). Es, en una palabra, el «*viget genitabilis aura favoni*» (I, v. 11) que hace que los días se sucedan, hace aparecer el día de la primavera (I, v. 10) y que cada generación continúe. Esta Venus genera un «compagibus» (IV, v. 1.113; IV, v. 1.204); una estructura donde cada elemento está unido al anterior formando una cadena. Es una sucesión de términos en el que cada uno da porque anteriormente se dio el otro.

Sin embargo podemos preguntarnos qué hay entre un eslabón de la cadena y el siguiente o el anterior. La cadena está unida y para saber qué hay entre las mallas hay que romperla y en esta ruptura es donde encontramos la «*Venus productit*» (IV, vv. 1.218-1.226), la Venus creadora que saca, y sacar supone romper, de la cadena los caracteres para producir un nuevo ser (IV, v. 1.223). Es en esta escisión donde encontramos la «voluptas» y de esta manera la «voluptas» es el placer que hace que cada eslabón A se una a otro B y no a un tercero. Es el placer que produce la libertad, placer que tiene A de unirse con B o con C, pero no con los dos al mismo tiempo, y de donde sacará resultados distintos si lo hace con uno o con otro. La «voluptas» nos da la libertad de elección de un eslabón; si elegimos uno nos dará una cadena distinta a si elegimos otro y ello dentro de una misma especie. La «voluptas» es el «viget» (I, v. 11) que rompe la cadena y descubre el vigor que tienen los animales de unirse sexualmente, coito que producirá otro elemento de la cadena (I, vv. 12, ss.), placer que como ha señalado



Lucrecio (I, v. 1) también tienen los hombres y los dioses (aunque estos últimos de una forma distinta que no es lugar, en estas páginas, de analizar).

Pasamos ahora a describir las relaciones (*conexión diamétrica*) que mantiene cada uno de los términos en que hemos descompuesto los dos conceptos:

Concipitur-voluptas

La relación que se establece entre una creación («*concupitur*») y un placer («*voluptas*») es, precisamente, que todo «*concupitur*» es una «*voluptas*». Se crea en cuanto que ello nos produce un placer; sin placer no existiría la creación, por lo menos en el sentido que le da Lucrecio. Este al hablar de la «*voluptas*» lo hace en un sentido puro (31), es la «*voluptas*» exenta de todo prejuicio, libre de toda pasión y ésta sólo la encuentra en los animales no humanos (III, v. 40; IV, v. 1.075) de ahí que al hablar de la «*voluptas*» ponga siempre el ejemplo de los animales (31).

Esta relación de reducción del «*concupitur*» al «*voluptas*» sólo es posible mediante el «*cupidus*». Es la «*Venus cupida*» la que infunde en nuestros pechos el amor («*blandum amorem*» I, v. 19). El amor tomó el nombre de Venus (IV, v. 1.058) y él es el que tiende las redes para que se pueda

(30) Gustavo Bueno. Art. cit. Pág. 90.

(31) Análisis tomado de F. Wolff. *Logique de l'élément. Clinamen*. Ed. Puf croisses. Collection dirigée par Jean-Marie Benoist. Paris 1981. Págs. 53 ss.

producir el «*coito*» (IV, v. 1.146) (32) y esto supone tener el «*semen*». Como dice Lucrecio cada ser se genera donde se encuentra su materia y su semilla; sus cuerpos primeros (I, vv. 170-171). La materia son los átomos, ahora bien, hay que aclarar ¿qué son? y ¿dónde se encuentran? esos cuerpos primeros, esas semillas. Estas surgen de una relación de dos elementos; de un «*coitum*»:

«Quod si de nilo fierent, subito exorerentur
incerto spatio atque alienis partibus anni,
quippe ubi nulla forent primordia quae genitili
concilio possent arceri tempore iniquo.
Nec porro augendis rebus spatio foret usus
seminis ad coitum, si e nilo crescere possent».

(I, vv. 180-185)

Aclaremos la relación existente entre «*primordia*» y «*seminis*» y entre «*concilio*» y «*coitum*». Los «*primordia*» serían los átomos en su caída vertical que en un momento indeterminado por medio del *clinamen* producen un «*concilio*», una asociación; crean podríamos decir el primer ser en un sentido muy vago (hablamos de ser para poder explicar el proceso), ese ser es entonces cuando puede ser denominado «*seminis*» (en cuanto que posee el «*semen*») y en esta medida es ahora cuando puede hacer el «*coitum*». Hay una diferencia fundamental entre el «*concilio*» y el «*coitum*»; ambos son uniones, pero el «*concilio*» puede ser realizado entre elementos muy diversos (de distintas especies); mas para que ese «*concilio*» sea productivo, i. e., pueda coitar, tiene que ser de elementos de la misma especie (señalamos la existencia de «*concilios*» que no serían productivos, que quedarían anulados) (I, vv. 1.021-1.037). Sólo los «*concilios*» de la misma especie poseen el semen y sólo ellos pueden coitar pero tampoco con cualquiera, sino con aquellos otros «*concilios*» de su mismo género:

«quod certis in rebus inest secreta facultas»

(I, v. 173)

Existe, asimismo, una diferencia entre el primer proceso («*primordia*»-«*concilio*») y entre el segundo («*seminis*»-«*coitum*»). En primer término ambos son movimientos de unión, pero son movimientos producidos de distinta forma. El primero es producido por el *clinamen* y en esta medida el «*primordia*» más el *clinamen* produce un principio de movimiento («...*primordia motus/principium*...» II, vv. 253-254) de «*concilio*». Entonces este último es indeterminado lo mismo que el *clinamen* (II, vv. 218-219), de ahí que pueda ser productivo (creador) o no productivo. Por otro lado el movimiento de «*coitum*» supone el *clinamen*, mas es *producido por «Venus cupida»*. Es Venus, como se vio anteriormente, la que hace que los animales y los hombres coiten y lo hagan en cuanto que esto es «*voluptas*». El coitar implica, además, el semen y éste surge en la edad viril (IV, vv. 1.038) y en última instancia nace de un «*concilio*» de elementos de la misma especie que puedan coitar con otros de su misma especie.

Resumiendo el «*concupitur*» es reducido a la «*voluptas*» i. e., el «*concupitur*» supone un «*coitum*» y éste se da mediante la «*Venus cupida*», por tanto la reducción de «*concupitur*» a «*voluptas*» se realiza mediante esta Venus.

(32) Cfr. n. 26.

Voluptas-viget

La «voluptas», como ya vimos, se da mediante el «viget» y este último sólo tiene sentido *suponiendo un «compages»*; sólo se puede romper una cadena cuando está unida. Una vez rota el «viget» produce un movimiento de coito que nos da una «voluptas»; es entonces cuando se puede dar la «concordia» (I, v. 456). No resulta extraño, entonces, que Lucrecio pida la paz a Venus (I, v. 40) pues al hacerlo está pidiendo la «concordia de la voluptas», la paz que hace florecer, mientras que la guerra hace envejecer (II, v. 74).

Conclusión

El «Canto a Venus» es una introducción, un esquema en el que Lucrecio nos indica los *operadores* que empleará en su poema; como tales funcionan los aspectos de Venus que venimos analizando. Entonces ella es la «Quae quoniam rerum naturam sola gubernas» (I, v. 21); la que gobierna la naturaleza y es la que hace que tanto el poema como todo el mundo sea guiado por el placer «... dux vitae dia voluptas» (II, v. 172). Como dice Boyance:

«Ce monde en réduction qu'est le poème obéira à la loi du monde lui-même. Il sera gouverné par le plaisir, par la charme confère par Venus.» (33)



Hemos dicho y repetimos que Venus gobierna la «*rerum natura*» porque Lucrecio utiliza sus dos aspectos como operadores para crear ésta. En esta medida se resalta el aspecto creador («*concipitur*») que en cuanto es «*voluptas*» es el que guiará todo el poema (II, v. 172). Sin embargo, no se puede entender este cariz aisladamente sino que se da íntimamente relacionado con el otro (la «*voluptas*» se da mediante el «*viget*» (34) y en conjunto a través de la «*Venus genetrix*»). Son los dos aspectos, no uno, los que Lucrecio utiliza para componer una nueva «*rerum natura*». La «*Venus genetrix*» forma una estructura (IV, v. 1.113; IV, v. 1.204) y en ésta se encuentra intercalada la «*Venus concipitur*», i. e., sale y sólo tiene sentido en cuanto que está en la organización.

Por otro lado los dos términos se identifican en una relación: el «*coitum*» es la relación sexual, el «*concilium*» es el producto de ella, el «*clinamen*» es la causa del movimiento de encuentro y la «*voluptas*» es el placer de la relación de coitar. Y, en conclusión, todos los puntos, todos los principios fundamentales de la obra de Lucrecio con sacados de una relación. Por ejemplo, de la «*relación de unión*» se saca «*nullam rem e nilo gigni divinitus umquam*» (I, v. 150). Y, viceversa, de la «*relación de separación*» se extrae el principio contrario «*Haud igitur redit ad nilum res ulla, sed omnes/descidio redeunt in corpora materiai*» (I, vv. 248-249). En definitiva la «*voluptas*» es una relación que implica dos elementos que actúen, parafraseando a Wolff (35):

«... on ne jouit jamais seul: C'est pourquoi je le dis et le répète, la volupté es partagée.»

La «*voluptas*» no es el principio, puesto que la naturaleza sólo consta de átomos y vacío (I, vv. 418 ss.). Los átomos en un comienzo se mueven verticalmente (caída vertical); es un movimiento producido por la gravedad (II, vv. 83-85), un movimiento que no es creador. Sin embargo, estos átomos en un momento indeterminado declinan (II, vv. 216 ss.) y producen una relación, otro tipo de movimiento. Es ahora cuando entra Venus como principio operador. En un comienzo el *clinamen* hace nacer el encuentro, pero después es Venus la encargada de continuar el proceso, transcribiendo a Wolff (36):

«De zéro à un (création e nihilo) il n'y a rien. La raison ne commence qu'à deux, d'on nait du un (de l'élément de pensée), entre les deux: par conjonction (un-ion) ou disjonction.»

Para terminar, Lucrecio no se refiere a Venus como diosa, sino en lo que ella significa para él y para los demás romanos, que no es otra cosa que los dos aspectos que venimos repitiendo desde el comienzo (37).

(33) P. Boyance. *Lucrece et l'épicurisme*. Collection dirigée par P. M. Schuhl. Presses Universitaires de France. 1963. Pág. 68.

(34) Ver análisis anterior.

(35) Op. cit. Pág. 61.

(36) Ibid. Pág. 100.

(37) Todas las citas del *De rerum natura* de Lucrecio han sido tomadas de la edición bilingüe (latino-español) de Eduard Valentí Fiol. Ed. Boch (2 vols.). Barcelona 1976.



HISTORIA DEL PENSAMIENTO

EN TORNO A LOS ESCRITOS OPTICOS DE HOBBS

JOSE LUIS IGLESIAS RIOPEDRE

Oviedo



En las líneas finales de su obra, aún inédita, *A Minute or first Draught of the opticques*, Hobbes manifiesta su convencimiento de que la posteridad le reconocerá el mérito de haber fundado dos ciencias: la óptica —the most curious— y la política —the most profitable of all other (1). La historia

posterior ha confirmado, en gran medida, la segunda pretensión, hasta reducirlo a ser el autor del *Leviatán*, pero ha desmentido la primera, condenando sus escritos ópticos a un olvido casi total. No conozco estudio alguno sobre la óptica de Hobbes, ni su nombre acostumbra a figurar en los tratados consagrados a la historia de esta disciplina. Los estudios ya clásicos en torno a la obra hobbesiana, de Robertson, Laird, Peters, Tönnies, Kökler, Hönniswald, Pacchi, etc., mencionan sus obras sobre óptica limitándose únicamente a intentar establecer su cronología. Dos excepciones, importantes, confirman la regla: el excelente estudio de F. Brandt sobre la evolución del concepto de naturaleza y el de Aldo Gargani sobre su concepción de la ciencia; en ambos trabajos se investiga el modelo de explicación mecanicista que subyace a la construcción de la óptica de Hobbes, contraponiéndolo, acertadamente, al mecanicismo

(1) *A Minute or first Draught of the Opticques*. París. 1646. British Museum. Harleian Ms. 3360 «I shall deserve the Reputation of having beene the first to lay the grounds of two Sciences, this of the Optiques, the most curious, and that other of naturall Justice, which I have done in my booke de Cive, the most profitable of all other», p. 241.

(2) F. Brandt. *Den mekaniske Naturopfattelse hos Thomas Hobbes*. Kopenhagen. 1921. Traducción inglesa. *Thomas Hobbes' mechanical Conception of Nature*. London 1928. Brandt trata ampliamente este problema en los capítulos IV y V: «Hobbes' relation to Descartes y Développement from 1630-1641», pp. 129-166. Aldo Gargani, *Hobbes e la scienza*. Torino. 1971. p. 220 y ss.

cartesiano, e interpretando sobre esta base la polémica Hobbes-Descartes en torno a la *Dioptrique* (2).

Sin embargo, aun subrayando la importancia del estudio de la óptica hobbesiana en orden a iluminar la concepción general de la naturaleza que la funda, sus análisis en esta dirección son escasos: se limitan los dos a los ejemplos de la reflexión y de la refracción, y tampoco se detienen en el fondo de los problemas ópticos puestos a debate (3).

El escaso interés que despertaron los trabajos ópticos de Hobbes se manifiesta ya en su tiempo; no llegó a publicar ninguno de sus tratados ópticos, aunque sabemos que esta era su intención expresamente referida a *A Minute* en una carta a Sorbière «Accedit quoque quod ipse Opticae meae (quam anglie scriptam dedi Marchioni de New Castel) firmitate et robore delectatus, cupiam primo tempore emittere eam latine» (4). El llamado *Tractatus Opticus*, publicado por Mersenne en 1644, era, como veremos, parte de una carte enviada por Hobbes a Descartes, conteniendo numerosas objeciones a la *Dioptrique*, y en la que Hobbes exponía su teoría de la refracción.

(3) Características del espíritu con el que los investigadores se enfrentaban a los escritores ópticos de Hobbes, son las palabras con las que Brandt comentaba la cita inicial de este artículo: «I would be of interest to prove whether this surprising pretention in respect to the foundation of optics is quite gratuitous or wether it can justified on the basis of Hobbes' optical work as compared with that of those times... An exhaustive account of this question wold crave a whole book and the help of a professional optician. This we must renonce and merely cling to the fact of the Hobbes' pretentions». F. Brandt op. cit., pp. 184-185.

(4) «Carta a Sorbière», 1 de Junio de 1646; publicada por Tönnies en *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd. 111. 1890, p. 69.

En líneas generales, podemos decir que el mecanicismo deductivista que Hobbes practicaba en óptica, como en las demás ramas de la «física», entendida en sentido amplio, como estudio de los fenómenos naturales, no constituyó históricamente una alternativa viable frente al mecanicismo, no menos deductivo, pero más apoyado experimentalmente, de Newton (5).

Su polémica con Wallis, Boyle y otros conspicuos representantes de la Royal Society, ilustra mejor que nada su alejamiento de los nuevos caminos, que la investigación científica emprendía en el último cuarto del siglo XVII. La *Optica* de Newton, publicada en 1704, pero que recogía ideas que Newton venía desarrollando desde hacía treinta años, desbordaba ampliamente la óptica geométrica y le daba una base experimental, que ya no habría de abandonar en el futuro. La óptica entraba en el camino real de la ciencia.

Sin embargo, aun sabiendo que no podemos compartir la pretensión de Hobbes de haber puesto los fundamentos de la óptica, el estudio de sus escritos ópticos sigue siendo necesario por tres razones: la primera, para clarificar un capítulo de la historia de la óptica totalmente inexplorado; en segundo lugar, determinar las ideas nucleares a partir de las cuales pudo Hobbes construir una óptica profundamente original, es decir, conectar la óptica con su modelo de explicación mecanicista y, última razón, reconstruir la evolución de las ideas de Hobbes en torno a su concepción de la naturaleza.

Como muestra de este necesario estudio para una mejor comprensión de Hobbes, me propongo desarrollar brevemente las cuestiones siguientes:

- I. Evolución del concepto de naturaleza en Hobbes.
- II. Polémica Hobbes-Descartes en torno a la *Dioptrique*.
- III. La cronología de los escritos ópticos de Hobbes.

I. Evolución del concepto de naturaleza en Hobbes

La evolución del concepto de naturaleza en Hobbes pasa por un proceso de cuatro estadios y que culminan en el *de Corpore* (1655).

(5) Qué entiendo por mecanicismo deductivista los explicaré citando el siguiente texto perteneciente al *Tractatus Opticus II*. «Sed in explicacione Causarum naturalium, aliud genus principiorum necessario adhibendum est, quod vocatur Hypothesis sive suppositio. Cum enim quaestio instituta sit, de alicuius eventus sensibus manifesti (quod Phaenomenon appellari solet) causa eficiente, quae consistit plerumque in designatione seu descriptione alicuius motus, quem tale Phaenomenon necessario consequatur; cumque dissimilibus motibus produci Phaenomena similia non sit impossibile; potest fieri ut ex motu supposito, effectus recte demonstretur, ut tamen ipsa suppositio non sit vera. Amplius igitur a Physico non exigitur, quam ut quos supponit vel fingit motus, sint imaginabiles, et per eos concessos necessitas demonstretur Phaenomeni; et denique ut nihil inde falsi derivari possit. Neque vero hoc parum est. Si quidem enim per tales hypotheses ratio eventuum reddi possit, etsi alias habeat causas, effici tamen poterunt etiam per has; ita ut non minus usui inserviant, quam si essent cognitae et demonstratae». Ed. Alessio. p. 147. Si tuviéramos que etiquetar la metodología científica hobbesiana, quizás los nombres que mejor la definirían fueran los de convencionalismo y constructivismo.

1.º En lo que consideramos la primera etapa de su pensamiento, Hobbes desarrolla su concepto de naturaleza en los límites de un paradigma pre-mecanicista, impregnado sustancialmente por categorías tomadas del ámbito de la magia natural. Esta primera etapa se inicia en los primeros años veinte; Hobbes entra en relaciones con Bacon, al que sirve de secretario y con el llamado «círculo de Newcastle», formado en torno a Willian Cavendish, y al que pertenecen Walter Warner, Robert Payne, Kenelm Digby, Walter Charleton, Willian Petty y otros. Este estadio de su pensamiento cristaliza en el *Short Tract* (6).

En este pequeño tratado, el primero que se conoce de Hobbes sobre la naturaleza, desarrolla una teoría emanacionística de la acción natural y del cambio, en el marco de un monismo corporeísta —se supone que sólo hay cuerpos— y de la reducción de todo movimiento local. Se niega la acción a distancia; la única acción posible entre cuerpos es por contacto. Eliminada la transmisión de la acción a través del medio, sólo queda la posibilidad de explicar la acción a distancia, admitiendo la emisión de «especies», sustancias corpóreas dotadas de movimiento local. Siguiendo este modelo, se explica la visión y las demás sensaciones; la fuente luminosa es un foco de emisión de especies, que cuando chocan con los órganos adecuados, ponen en movimiento a los «espíritus animales», que, a su vez, ponen en movimiento al cerebro, causando el fenómeno de la visión, en el lenguaje de Hobbes, el fantasma de la visión. Se enumera una serie de leyes que definen la naturaleza del movimiento de estas especies: no se mueven por sí mismas; su movimiento no es instantáneo, sino que se produce en el tiempo; su acción se debilita proporcionalmente a la distancia recorrida; su emisión es continua y, una vez emitidas, progresan indefinidamente. Sin embargo, el contexto de esta obra, aunque en ella aparezcan rasgos típicamente mecanicistas, hay que situarlo, más bien, en el ambiente renacentista de la «magia natural», representada en esta obra por el papel que en ella juegan conceptos tales como los de «simpatía y antipatía» —mediante los cuales se explican la conexión de las especies y los órganos adecuados, en analogía con el debatido problema, en aquella época, de la atracción del hierro por el imán, y la producción de los fantasmas cerebrales que reproducen el mundo exterior— o la referencia a sustancias que tienen «en sí mismas un activo poder para mover a otras» —moveth... by active power inherent in it self—, que rompe el principio mecanicista de que todo lo que se mueve es, a su vez, movido por otro.

(6) Descubierta y publicado por F. Tönnies como Apéndice I en su edición de *Elements of Law*. Cambridge. 1899. Appendix I. *A short tract on First Principles*, pp. 293-308. Harleian Ms. 6796. El título se debe a Tönnies, quien supone que fue escrito en torno al año 1630. Arrigo Pacchi en su *Introduzione a Hobbes*. Bari. 1797, pone en duda la autenticidad de este pequeño tratado. «Questo ha fatto sì che il manoscritto venisse senz'altro attribuito a Hobbes, anche se a nostro giudizio la cosa non appare completamente sicura; d'altra parte, si non è di Hobbes, esso proviene certamente da quella ristretta cerchia di intellettuali che va sotto il nome di «círculo de Newcastle» pp. 15-16. Las mismas dudas expresa G. C. Robertson en su obra *Hobbes* Edimburg. 1889. «In any case, the tract marks a very curious stage in Hobbes's intellectual development», y la razón es que «involves a form of that scholastic doctrine of sensible species which he afterwards rejected so vehemently»; Robertson concluye dejando abierto el problema de su autenticidad: «the indication of his later way of thinking are too marked to leave open the other supposition that it is not an original piece but a transcription like some others in the volume». p. 35, nota 1. Las razones de Pacchi y Robertson no son en modo alguno concluyentes; que defiendan en este tratado ideas que más tarde abandonará, no es indicio de su inautenticidad, sino simplemente de su evolución.

En definitiva, un modelo de explicación de la naturaleza en el que se mezclan rasgos mecanicistas con otros provenientes de la escolástica y de la «magia natural» dominante en el Renacimiento.

2.º La segunda etapa se inicia hacia el año 1634 y se prolonga hasta finales de 1641; se debe incluir aquí la correspondencia de esos años con Willian Cavendish y Warner, *Elements of Law* —1640— y la correspondencia con Descartes que abarca el año 1641. Pertenece a esta correspondencia el *Tractatus Opticus I* publicado posteriormente por Mersenne, como un tratado de óptica independiente. (7)

Este segundo estadio inicia también el pensamiento ya plenamente mecanicista de Hobbes; en primer lugar, desaparece toda referencia a fuerzas míticas —simpatía y antipatía—, así como a sustancias que tengan «un poder original en sí mismas»; la acción de unos cuerpos sobre otros a distancia ya no se produce mediante especies, sino por la presión ejercida sobre las partículas del medio Hobbes no hace aquí ninguna sugerencia que nos permita deducir si se trata de un espacio lleno o que, al contrario, admita el vacío. La presión es interpretada por Hobbes como movimiento actual. Todo movimiento, sin excepción, se origina en otro movimiento y —esto es nuevo— se realiza en un instante. La acción de la fuente luminosa se explica mediante un movimiento de sístole-diástole, análogo al del corazón. La sensación se explica siguiendo un modelo estrictamente mecanicista, basado en el principio de acción-reacción; el movimiento originado en el objeto exterior se propaga a través del medio, presiona sobre los órganos de los sentidos, pone en movimiento a los «espíritus animales» y llega hasta el cerebro donde se produce la reacción hacia el exterior siguiendo las mismas vías. Este fenómeno, explica, según Hobbes, por qué sufrimos la ilusión de considerar los sensibilis como algo objetivo, propiedades reales de las cosas, cuando, en realidad sólo son movimiento dentro de nosotros mismos, es decir, propiedades de nuestro mecanismo fisiológico.

Estamos ante un modelo de pensamiento mecanicista, que permite explicar, como diría Descartes, por «figuras y movimientos», todos los fenómenos naturales y humanos.

3.º La tercera etapa se prolonga desde 1642 hasta 1648 y comprende obras como el *Tractatus Opticus II* (8). Crítica del *Mundo* de Thomas White (9) y *A Minute*, en las que

(7) F. Brandt, op. cit., pp. 94-94, demostró que el llamado *Tratado Optico* —en este artículo *Tractatus I*— publicado por Mersenne como libro séptimo de su *Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis*. 1644 (O. L. V pp. 217-248), era, en realidad, una de las cartas enviadas por Hobbes a Descartes en enero de 1641, y que se consideraban perdidas. La demostración de Brandt se funda en el hecho de que en la carta de respuesta de Descartes —escrita el ocho de febrero de 1641— a la segunda de Hobbes, concuerda perfectamente con la problemática que aparece en el *Tractatus I*, salvo algunos detalles polémicos, que Mersenne habría eliminado en su edición.

(8) Llamamos *Tractatus opticus II*, al tratado descubierto y publicado por Tönnies, parcialmente, como apéndice II en su edición de *Elements of Law*. Publicado integralmente por F. Alessio, excepto las figuras, en *Rivista critica di storia della filosofia*, XVIII, 1963, pp. 147-228. Por razones que expondré más tarde, considero que fue escrito el año 1642, a diferencia de Tönnies que lo sitúa en torno al 1637-38; de Pacchi que lo hace en 1644 y de Köhler y Brandt que lo suponen contemporáneo de *A minute*.

reelabora el modelo anterior, admitiendo la existencia del vacío, considerando que la reacción, base de la explicación mecanicista de la sensación, se inicia, no en el cerebro, sino en el corazón, al mismo tiempo que desarrolla una concepción menos corporeísta del rayo luminoso. Es en esta etapa en la que escribe sus tratados ópticos, alcanzando su grado máximo de alejamiento del modelo mecanicista cartesiano, en torno, fundamentalmente, a la explicación de la reflexión y de la refracción, a la teoría de la luz y de la visión. Prolongo esta etapa del pensamiento de Hobbes hasta el año 1648, porque creo que en este año, muy probablemente, Hobbes cambió de parecer respecto del vacío. Según todos los indicios este cambio se produce entre febrero y mayo de 1648. El 17 de Febrero envía una carta a Mersenne (10) en la que comentando un libro sobre el problema del vacío del jesuita P. Estienne Noël y en contra de la tesis mantenida por éste, afirma: «En una palabra, mi opinión sobre el vacío es la misma que he defendido hasta ahora: existen ciertos espacios muy pequeños, ahora aquí, ahora allí, en donde no hay cuerpos». Pocos meses más tarde, en una carta descubierta y publicada por Harcourt Brown, fechada el 15 de mayo de 1648, escrita en francés, dice lo siguiente: «Toutes les experiences faites par vous et d'autres, avec l'argent vif ne concluent pas qu'il y a du vide, parceque la matiere subtile qu'est dans l'air estant poussée passera a travers l'argent vif et travers tout autre cors fluide, ou fondu que ce soit» (11). En este texto, Hobbes no afirma la inexistencia del vacío, niega, simplemente, que se demuestre la existencia del vacío a partir de las experiencias de Pascal-Torricelli; sin embargo, todos los indicios favorecen la idea de que Hobbes, durante ese año, está articulando una nueva concepción de la naturaleza de la que se excluye definitivamente el vacío. Cuando siete años más tarde, en el *de Corpore*, acumula argumentos en contra de la existencia del vacío, uno de ellos será el mismo que el de la carta a Mersenne. Este cambio de posición respecto al vacío no es trivial, pues le obliga a replantear y reelaborar toda una serie de cuestiones de la máxima importancia: el problema del espacio, las leyes del movimiento, etc. Se inicia aquí también una mayor aproximación a Descartes.

4.º El comienzo de la cuarta etapa de su pensamiento podemos, pues, fijarla en torno a la segunda mitad del año 1648. Cristaliza en sus obras más importantes y conocidas, desde el punto de vista de su concepción de la naturaleza, el *de Corpore* (1655) y *de Homine* (1658). El rasgo característico de esta etapa es, como ya hemos señalado, la negación del vacío y la reelaboración consecuente de su sistema natural. Por su importancia señalamos la desaparición del movimiento de sístole-diástole, que implicaba la existencia del

(9) Manuscrito hobbesiano perteneciente a los fondos latinos de la Biblioteca Nacional de París, Ms. latin 6566-A, descubierto por Cornelius de Waard a principios de los años sesenta y publicado en una excelente edición crítica por Jean Jacquot y Harold W. Jones *Critique du de Mundo de Thomas White*. París, Vrin, 1973. Es, sin duda, a este manuscrito al que se refería Mersenne en su *Ballistica*, cuando habla de un escrito de Hobbes, al que menciona con el nombre de *Moto, loco et tempore*. Jacquot ha demostrado que el «Prefacio» de la *Ballistica*, en el que Mersenne hace un resumen de la filosofía de Hobbes, es una paráfrasis del cap. 30 del manuscrito (op. cit. p. 71). Jacquot ha demostrado igualmente, que su fecha de composición hay que situarla en torno al mes de marzo de 1643.

(10) Publicada por Tönnies en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIX, 1905, pp. 175-175.

(11) Harcourt Brown. «The Mersenne Correspondence, a Lost Letter by Thomas Hobbes», *Isis*, XXXIV, 1943, pp. 311-312.

vacío, y su sustitución por lo que Hobbes llama «*motus circularis simplex*», mediante el cual explica el movimiento del sol y de todos los fenómenos subsecuentes, como, por ejemplo, el de la luz.

No era nuestra intención profundizar en cada una de las etapas de la evolución del pensamiento de Hobbes, sino, simplemente, señalar las perspectivas que se abren para el estudio de la misma, si se tiene en cuenta toda la obra de Hobbes, incluidos fundamentalmente, sus escritos ópticos.

II. Polémica Hobbes-Descartes en torno a la *Dioptrique*

La controversia Hobbes-Descartes se desarrolla, fundamentalmente, en torno a la *Dioptrique* cartesiana publicada en 1637. La documentación más importante está constituida por la correspondencia del año 1741 —incluido el *Tractatus Opticus I - Tractatus Opticus II* de 1642 y *A Minute*, es decir, desenvuelve en los tratados ópticos de Hobbes, y tiene como objetivo, *prima facie*, la discusión de problemas de óptica.

De esta controversia, sin embargo, y en este artículo, más que a la discusión estricta de los temas ópticos, aunque también referiré a ellos, me interesa subrayar y sacar a la luz, las ideas claves que a ella subyacen. En torno a la interpretación de los fenómenos ópticos —reflexión y refracción— se enfrentan dos modelos distintos de concebir el mecanicismo, dos modelos de mecanicismo. Y no se trata solamente, como algunos han subrayado, de que el mecanicismo hobbesiano sea integral, es decir, que trate de reducir todos los fenómenos naturales, humanos o sociales a partículas en movimiento, mientras que Descartes reservaría la interpretación mecanicista a ciertos fenómenos excluyendo a otros —distinción *res extensa / res cogitans*—, sino que se trata, más bien, de dos mecanicismos distintos, de dos interpretaciones distintas de la materia y del movimiento. Mientras que Descartes reduce la materia y el movimiento a extensión y desplazamiento espacial, Hobbes reduce la materia, en cierta manera, a movimiento, y a éste lo considera, más bien, desde el punto de vista de su efectividad, de su dinamismo.

Vamos a estudiar, brevemente, estos diferentes enfoques respecto a dos conceptos fundamentales a la hora de interpretar los fenómenos ópticos: el concepto de materia y la polémica distinción cartesiana entre determinación y movimiento. Finalmente, expondré sus respectivas concepciones sobre la reflexión y la refracción.

1. El concepto de materia

La polémica discurre profusamente a través de la correspondencia. No se trata de una discusión en torno al con-

cepto de materia en general, o al mayor o menor campo de su extensión (12) (aunque es notorio que Hobbes identificaba substancia y cuerpo, sólo existe lo que es corpóreo) sino que la discusión se centra en una propiedad de la materia: la elasticidad. El tema de la elasticidad era una cuestión de la máxima importancia, pues de ella dependía el problema de la causa física de la reflexión y la refracción.

Descartes al identificar materia y extensión o espacio lleno, niega, implícitamente, la posibilidad de elasticidad en los cuerpos, pues la primera propiedad que se deriva de una tal definición de la materia, es la de la absoluta impenetrabilidad. Los cuerpos cartesianos son cuerpos rígidos, constantes en su forma y volumen; todas estas propiedades son incompatibles con la elasticidad. Por el contrario, para Hobbes todos los cuerpos son más o menos elásticos; no existen cuerpos perfecta o infinitamente duros ni blandos; su mayor o menor elasticidad depende de la distinta velocidad de las partículas que lo constituyen, y que hace que unos cuerpos se distingan de otros. «*Quod si sit verum (nam suppossui tantum huiusmodi motuum in spiritibus diversitatem ut rem possibilem), sequetur idem corpus tenue, sive materiam subtilem, causarum fore et mollitiei et duritiei, prout diversa velocitate et diverso modo movebitur.*» (13). A partir de esta premisa Hobbes podrá explicar correctamente las leyes del choque entre cuerpos; mientras que Descartes, que no admite la elasticidad, no podrá deducirlas correctamente.

Sin embargo, Descartes también distingue entre cuerpos duros y blandos. ¿Cuál es su criterio? Son cuerpos duros los que están en reposo, pues Descartes considera que el reposo es contrario al movimiento —para Hobbes sólo el movimiento es contrario al movimiento— por lo tanto, un cuerpo en reposo resiste más al movimiento que otro en movimiento: «*...quamvis ego contra putem motum magis velocem efficere mollitiem, et duritiem esse a quiete.*» (14).

Partiendo de supuestos tan dispares, no es extraño que el fenómeno de rebote de un cuerpo que choca con otro, o la mayor o menor resistencia de cuerpos que chocan entre sí, sean explicados de distinta manera por Hobbes y Descartes. En sus *Principia Philosophiae*, II, 40, en la exposición de su tercera ley de la naturaleza, afirma Descartes: «*La tercera ley que observo en la naturaleza es que si un cuerpo que se mueve y se encuentra con otro tiene menos fuerza para continuar moviéndose en línea recta que ese otro para resistirle, pierde la determinación sin perder nada de su movimiento; ya que si tiene más fuerza, mueve consigo a ese otro cuerpo, y pierde tanto movimiento como le da. Así, pues, vemos que un cuerpo duro, al que hemos empujado contra otro mayor que es duro y firme, rebota hacia el lado de donde ha venido y no pierde nada de su movimiento, pero que si el cuerpo con el que se encuentra es blando, se detiene al instante, porque le transfiere su movimiento.*» (15)

Descartes, a pesar de no admitir la elasticidad, intenta explicar el rebote partiendo de dos ideas fundamentales en

(12) Aunque parece ser que Hobbes en la carta que inicia la correspondencia había insinuado el tema, pues en su respuesta, Descartes afirma: «*Omittam initium de anima et Deo corporeis, de spiritu interno, et reliqua quae me non tangunt.*» O. L. V. p. 279. Esta afirmación es desconcertante; posiblemente Descartes quiera decir que no constituían el tema de la *Dioptrique* y no entra a discutirlo.

(13) O. L. V. p. 284.

(14) O. L. V. p. 300.

(15) Op. cit. p. 86.

su física la constancia de la cantidad de movimiento y la distinción entre determinación (dirección) y movimiento. Puesto que en el caso del rebote, el cuerpo que choca tiene menos fuerza, no comunica nada de su velocidad, mantiene toda su cantidad de movimiento, perdiendo sólo su determinación: «...se vuelve atrás al instante, como sobre sus pasos». Pero si el cuerpo que choca tiene más fuerza, comunica su movimiento todo o en parte, y se para o pierde velocidad en correspondencia con el movimiento que transfiere. Descartes se atreve a deducir, contra la opinión de todos sus contemporáneos, pero en estricta coherencia con su pensamiento, que son los cuerpos blandos los que absorben más movimiento: «...si se deja de explicar el efecto de la resistencia según nuestra segunda regla, y se piensa que cuanto más pueda resistir un cuerpo más capaz será de detener el movimiento de los otros, como quizás en un principio se pueda definir, de nuevo será difícil de explicar por qué el movimiento de esta piedra se amortigua más cuando da con un cuerpo blando cuya resistencia es mediana de lo que lo hace cuando da con otro un poco duro y que le resiste más... pues la regla nos enseña que el movimiento de un cuerpo no es retardado por el encuentro con otro en la proporción en que éste le resiste, sino sólo en la proporción en que la resistencia es superada y que, obedeciendo a ello, recibe en sí la fuerza para moverse que el otro deja.» (16)

En este contexto se desarrolla la polémica entre Hobbes y Descartes sobre la causa física de la reflexión y de la refracción. De acuerdo con su punto de partida, Descartes sostiene que para que se produzca la reflexión en ángulos iguales, el movimiento del rayo incidente debe mantenerse constante, «... motus enim ipse, nullo modo minui debet, ut reflexio fiat ad angulos accurate aequales» (17); lo cual implica que para ser rechazado, debe mantener su cantidad de movimiento idéntica. Para Descartes, esto es imposible, si el choque del rayo incidente contra la superficie, hace que ésta ceda aunque sea mínimamente; porque esto supone, en el marco de su teoría, que una cantidad de movimiento ha pasado del rayo a la superficie movida y que, por lo tanto, no conserva su cantidad de movimiento, ni tampoco la igualdad de los ángulos. El rayo debe rebotar sin comunicar movimiento alguno a la superficie contra la que choca, es decir, la superficie debe ser perfecta o infinitamente dura. La conclusión es obvia: la reflexión en ángulos iguales y la elasticidad son incompatibles para Descartes, «Concedo tamen libenter, partem terrae in quam pilam impingit aliquantum ei cedere, ut etiam partem pilae in terram impingentem non nihil introrsum recurvari, ac deinde, quia terra et pila restituunt se post ictum, ex hoc juvari resultum pilae. Sed affirmo hunc resultum magis semper impediri ab ista incurvatione pilae et terrae, qua, an eius restitutione juvetur; atque ex eo posse demonstrari reflexionem pilae, aliorumque ajusmodi corporum non extreme durorum, nunquam fieri ad angulos accurate aequales» (18). Al no admitir la elasticidad, Descartes no puede explicar realmente ni el rebote ni ninguna de las otras formas del choque; la realidad física del choque se volatiliza; todo sucede, por lo menos en el caso del rebote, como si no hubiera contacto físico; en realidad, lo único que interesa a Descartes

es determinar la esencia matemática del fenómeno. El problema físico de la reflexión es reducido al problema geométrico de la dirección del movimiento. Lo que cambia en la reflexión es la dirección, no la cantidad de movimiento.

Con lo que menos podía estar de acuerdo Descartes era con la elasticidad de los cuerpos duros. Precisamente el tipo de elasticidad que permite explicar la realidad física de la reflexión. Además de por las razones anteriormente expuestas, era contradictoria con su concepción geométrica del movimiento, que excluía toda interpretación dinámica del mismo. Para Descartes, el movimiento es siempre un desplazamiento perceptible en el espacio; un infinitésimo de movimiento, un «conatus», en el lenguaje hobbesiano, que es imperceptible por definición, no existe como movimiento. «Praeterea, id quod assumpsit, nulla vi amoveri quod non cedit levissimae, nullam habet speciem veritatis» (19). El «conatus» es, para Descartes, «tendencia», «inclinación», pero no movimiento, y, por lo tanto, carece de toda fuerza explicativa en su sistema mecanicista. Por el contrario, para Hobbes el movimiento, como cualquier otra cantidad, es divisible al infinito; el movimiento infinitamente pequeño es una realidad que, entre otras cosas, le permite explicar el fenómeno de la elasticidad dentro del esquema del movimiento local (20).

De las premisas precedentes puede Descartes deducir una consecuencia muy importante para su teoría de la refracción: la luz se propaga más rápidamente en un medio duro que en otro blando (21). Esta doctrina afectaba a la explicación del fenómeno de la refracción; si el rayo de luz al pasar de un medio raro a uno denso, se mueve más rápidamente, el ángulo de refracción será más pequeño, es decir, se aproximará a la perpendicular; si se mueve con menor velocidad, el ángulo será mayor, se apartará de la perpendicular. Descartes, contra todos sus contemporáneos, defenderá la segunda alternativa.

Como ya hemos visto, para Hobbes, todos los cuerpos son más o menos elásticos, según la mayor o menor velocidad de sus partículas; ahí radica la causa física de la reflexión. El rayo que choca contra la superficie comunica siempre una parte, aunque mínima, de su movimiento, al ceder aquélla, pero este movimiento que ha transferido, es recuperado gracias al fenómeno de la elasticidad. Cuando la superficie que ha cedido recupera su primitiva posición, restituye al rayo el movimiento que había cedido, empujándolo en dirección simétrica a la que había venido.

El rechazo por Hobbes de la doctrina cartesiana se funda en los siguientes puntos:

En primer lugar, niega la existencia de cuerpos perfectos e infinitamente duros, «... modo non sit durities ea actu infinita, quod est impossibile» (22). La razón profunda, aunque no mencionada, de la imposibilidad de una fuerza infinita, es que no admite la premisa necesaria de donde po-

(16) *Le monde*. p. 41.

(17) O. L. V.; p. 280.

(18) O. L. V. p. 280.

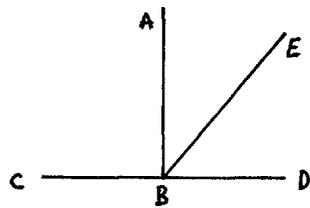
(19) O. L. V. p. 280.

(20) El concepto de «conatus» constituye la verdadera *differentia specifica* que define el sistema de la naturaleza de Hobbes y lo separa del cartesiano.

(21) O. L. V. p. 281.

(22) O. L. V. p. 290.

der deducirla: la velocidad infinita. Ni al contrario, tampoco una «rareza» perfecta, que implicaría una velocidad cero de sus partículas constituyentes.



En segundo lugar, Hobbes, que sostiene la inseparabilidad de dirección y movimiento, partiendo del supuesto cartesiano de la no comunicación de movimiento entre el rayo y la superficie, puede objetar a Descartes que si ese fuera el caso,

no se podría prever la dirección que el rayo seguiría después del choque, y, por lo tanto, tampoco se podría explicar el por qué de la reflexión. «Quod si supponeret quis duritiem illam actu infinitam et impossibilem tam in impingente quam in eo in quod impingitur, nemo unquam experientia cognoscet utrum reflexio fieret necne... Quae ratio reddi potest quare non vel quiescat in B id quod ibi impingit, vel, si frangi potest, quare non pars altera moveatur per BC, altera per BD: vel si descendit oblique per EB, quid impedit si frangatur, quo minus pars moveatur, fortasse pars major, per BC, altera pars minor per BD? Nam quod aliter fieri videmus, id provenire potest ex eo quod non dentur corpora infinitae duritiei» (23).

Por último, Descartes negaba que en el choque las partes pudieran ceder infinitesimalmente, y, en todo caso, que esta cesión infinitesimal produjera un efecto real. En su respuesta, Hobbes afirma que si una fuerza infinitesimal no es suficiente para hacer ceder un cuerpo infinitesimalmente, tampoco podría hacerlo ceder una fuerza mayor: «... si vis levissima non facit cedere id cui impingit, saltem aliquantum, dupla vim non sufficit, quia bis nihil est; et sic, quotiescumque multiplicaveris vin illam, fiet nihil»(24). El argumento hobbesiano no es evidente por sí mismo. El transfondo en el que se apoya proviene, sin duda alguna, de Galileo. Para Galileo como para Hobbes, toda magnitud es divisible hasta el infinito, pero de tal manera que no se puede alcanzar sus grados más altos sin pasar por los más pequeños, los primeros son múltiplos de los segundos. Si se suprimen desaparece la magnitud de que se trate. Para Hobbes toda cantidad es una magnitud continua integrada en una totalidad que no admite rupturas. Muy otro es el pensamiento de Descartes. Dios conserva en todos y cada uno de los instantes toda la cantidad de movimiento, integralmente, y en dirección rectilínea; pero no se trata, en cualquier caso, del movimiento real que es siempre circular, sino de una «mera inclinación» o «tendencia» al movimiento. El movimiento real es el que se produce cuando un cuerpo se desplaza en el espacio de instante en instante, cambiando la dirección, pero conservando siempre la misma cantidad de movimiento. Se trata de una concepción desintegrada y discontinua del movimiento; desde el punto de vista de la cantidad de movimiento todos los instantes son equivalentes entre sí. Un cuerpo que en un instante dado no es capaz de desplazar a otro, tampoco lo podrá desplazar, no cambiando los factores, varios o muchos instantes después. Podríamos resumir el pensamiento cartesiano de la siguiente manera: la dirección del movimiento podría ser analizada utili-

zando el cálculo integral, pero no la cantidad del movimiento.

En cuanto a la objeción cartesiana de que la reflexión de la luz en ángulos iguales no puede ser explicada mediante los movimientos de cesión y restitución, poniendo por ejemplo a la pelota que choca contra la tierra, Hobbes rechaza la analogía, admitiendo la objeción respecto de la pelota, pero no respecto de la luz, que tendría un comportamiento físico diferente. «Sed in lumine, cujus motus neque a gravitate neque levitate divertitur, et cujus materia facillime mobilis est, ideoque motus eius restitui a resistente integre potest: angulorum aequalitas recte a tali restitutione salvari potest».(25)

2. La distinción cartesiana entre determinación (dirección) y cantidad de movimiento.

¿Cuál es la función que desempeña en la física cartesiana? Podemos afirmar sin lugar a dudas, que es una consecuencia directa del dogma cartesiano de la conservación absoluta de la cantidad de movimiento.

En el lenguaje de la física actual una cantidad de movimiento no es una cantidad escalar, sino cantidad vectorial, es decir, que no es el resultado de la suma aritmética, sino que es la diagonal resultante del paralelogramo de los movimientos componentes representados por los lados del paralelogramo. En una palabra, la suma de los movimientos no se obtiene sumando aritméticamente los movimientos componentes. El problema, pues, que se le planteaba a Descartes, era cómo hacer compatible este modo de operar con su principio de la conservación de la cantidad de movimiento. Creyó encontrar la solución distinguiendo entre la dirección —determinación— y la cantidad de movimiento: lo que se suma y resta, compone y descompone, no es la cantidad de movimiento, cuya conservación es incompatible con la suma vectorial, sino la dirección del movimiento. En principio, la distinción puede parecer hasta evidente, porque la dirección de un movimiento en cuanto tal no influye sobre su cantidad; es decir, que es posible encontrar un sistema de movimientos de la misma cantidad, pero de direcciones distintas a otro sistema dado.

Sin embargo, la distinción es errónea; no hay movimiento sin dirección. La distinción cartesiana no es el resultado de un análisis del movimiento, sino que viene exigida por necesidades internas de su sistema.

Hobbes no reconoce la validez de la distinción; el movimiento es, para él, una magnitud vectorial, es decir, una magnitud en la que se integran inseparablemente la velocidad y la dirección. Hobbes sostenía ya esta tesis en su primera obra de filosofía natural conocida —el *Little Treatise*—; en la conclusión 10 de la sección I (26) afirma que «nothing can move it self». La prueba se funda, en último término, como bien ha observado Brandt, en que «un movimiento sin dirección es una imposibilidad lógica»(27). Supongamos, dice Hobbes, que un cuerpo puede moverse a sí

(23) O. L. V. p. 290-291.

(24) O. L. V. p. 289.

(25) O. L. V. p. 290.

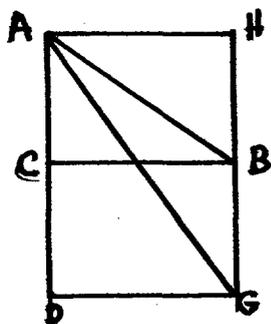
(26) P. 154.

(27) Op. cit. p. 114.



mismo, porque posea un poder activo propio; la conclusión sería que se movería siempre. Pero este poder propio para moverse a sí mismo no sería suficiente; se necesitaría, además, que poseyera una determinada dirección, pues un agente que se moviera siempre, como es el caso, si no se moviera en una determinada dirección, se tendría que mover, al mismo tiempo, en direcciones diferentes; lo que es contradictorio e imposible. Hobbes está suponiendo que aunque un agente poseyera el poder de moverse a sí mismo, no puede poseer el poder de determinarse a sí mismo en una dirección; esa determinación proviene siempre de un agente externo. La conclusión es que ningún agente puede moverse a sí mismo, aun en el caso de que posea un poder activo propio.

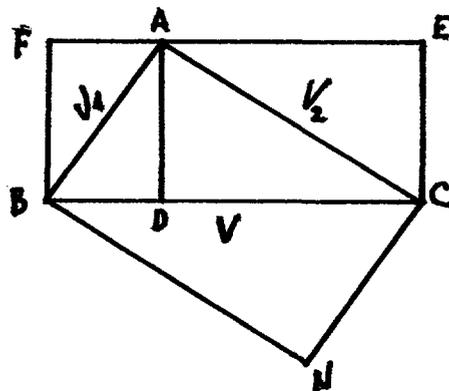
La discusión en la correspondencia en torno a la distinción dirección-cantidad de movimiento, se mueve explícitamente en el marco que hemos definido: lo que está en juego es la imposibilidad de mantener, al mismo tiempo, la constancia de la cantidad de movimiento y la composición de los movimientos.



Descartes rechaza la identificación que le propone Hobbes entre determinación y movimiento. «Imprimis ait me clarius locuturum esse, si pro determinatione motum determinatum dixissem, qua in re ipsi non assentior». ¿Cuál es la razón? Descartes considera, *pro forma*, que se podría admitir la composición de velocidades. «Etsi enim dici possit velocitatem pilae ab A ad B componi ex duabus aliis, scilicet, ab A ad H, et ab A ad C: abstinendum tamen putavi ab isto modo loquendi».

Hobbes, con razón, responde que, si puede decirse, es verdadero. En realidad Descartes no admite que sea verdadero —aunque vele su pensamiento bajo el eufemismo de la abstención— porque su modo de entender la composición de velocidades debe someterse al principio de conservación, que implica operar con las velocidades como sumandos de una adición aritmética, que él mismo reconoce que es falso: «...ne forte intelligeretur, ut istarum velocitatum in motu sic composita quantitas, et unius ad alteram proportio, remaneret: quod nullo modo est verum.» La *quantitas composita*, la *proportio* de la que nos habla Descartes, y que no puede admitir, obvia-

mente, que se conserve, es la suma de las velocidades componentes. «Nam si, exempli causa, ponamus pilam ab A ferri dextrorsum uno gradu velocitatis, et deorsum uno etiam gradu, pervenit ad B cum duabus gradibus celeritatis eodem tempore quo alia, quae ferretur etiam ab A dextrorsum uno gradu celeritatis, et deorsum duobus, pervenit ad G cum tribus gradibus celeritatis. Unde sequetur, lineam AB esse ad AG ut 2 ad 3, quae tamen est ut 2 ad r-10...»(28)



Descartes niega la composición de velocidades porque conduce a consecuencias falsas. Sin embargo, para Hobbes, no se da esta consecuencia, porque entiende de manera distinta la composición de velocidades. «Sed ipse

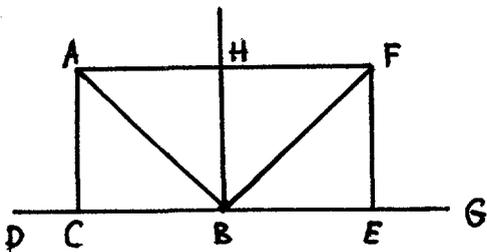
putavit illationem illam veram esse... sed fallaci racione. Nam etsi ponamus ferri ab A dextrorsum uno gradu, non tamen perveniet ad B duobus gradibus celeritatis; similiter si A feratur dextrorsum uno gradu, deorsum duobus, non tamen perveniet ad G tribus gradibus, ut ille supponit» Hobbes niega que la composición de las velocidades sea magnitud escalar, y que por lo tanto reduzca a resultados inadmisibles. La demostración de Hobbes se desarrolla como sigue:

«Supponamus enim duas rectas constitutas ad angulum rectum AB, AC: sitque velocitas ab A versus B in ratione ad velocitatem ab A versus C, quam habet ipsa AB ad ipsam AC: haec duae velocitates componunt velocitatem quae est a B versus C.» ¿Será la velocidad de la resultante V igual a la suma de las velocidades componentes, de tal modo que $V = V_1 + V_2$? Hobbes, operando geoméricamente, descompone las velocidades demostrando que la velocidad resultante sólo puede contener una parte de las velocidades componentes, es decir, que $V = V_1 + V_2$ no es lo mismo que $V = V_1 + V_2$. «Quoniam igitur motus ab A ad B componitur ex motibus ad F ad A et ab F ad B, non contribuet motus

(28) O. L. V. p. 279.

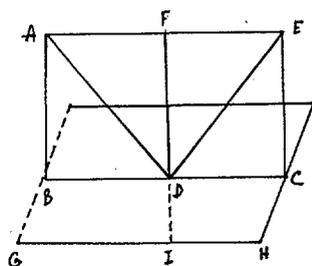


Hobbes, que rechaza los puntos de partida de Descartes, no puede admitir su demostración. En la correspondencia y, más tarde, en el *Tractatus Opticus II*, sostiene, que ya se interprete la determinación como distinta del movimiento, ya como movimiento, Descartes no puede demostrar, desde el punto de vista físico, que el ángulo de reflexión es igual al ángulo de incidencia. En la correspondencia (30) Hobbes, refiriéndose a la demostración de la *Dioptrique*, afirma que Descartes no puede demostrar la igualdad de los ángulos en la reflexión, sin destruir sus hipótesis.



Suponiendo que la pelota que va desde A a B perdiera un componente de su determinación, el que la dirige de AH hacia CB, conservando el

otro, el que la orienta desde AC hacia HB, manteniendo constante la velocidad inicial, habría que concluir que la pelota se dirigiría hacia G. Pero entonces, los ángulos dejan de ser iguales, excepto, añade Hobbes en el *Tractatus II*, que por determinación entienda no sólo la dirección hacia la línea FE, sino también hacia un punto determinado F, pero entonces *supponit questionem*. Si, por otro lado, por determinación entiendo un movimiento real, una cierta cantidad de movimiento, como después de su impacto en el punto B pierde una determinación, de AH hacia CB, también perderá una cierta cantidad de movimiento, y, contrariamente a la hipótesis cartesiana, la cantidad de movimiento no se mantiene constante. La conclusión que extrae Hobbes de la discusión, es que la única manera de explicar la reflexión, es apelando a la elasticidad de la materia. «Itaque pace Cartesii integrum manet fieri reflexionem per resistentiam corporis in quod impingitur, dum impulsus ab incidente, se restituit»(31). Hobbes, en *A Minute* páginas 9-11, desarrolla su propia demostración del principio de la reflexión, apoyándose en su teoría de la elasticidad de los cuerpos y en la identificación de determinación y movimiento.



La reflexión es causada por la resistencia que un cuerpo opone a otro en movimiento que choca con él. No se trata, sin embargo, como es el caso en Descartes, de una resistencia pasiva, sino, que, como subraya Hobbes, «there is a change of motion made». El cuerpo que está relativamente en reposo —standeth still—(32) recibe una presión, o es incurvado —dint— por el cuerpo que choca contra él, el cual, a su vez, recibe un movimiento contrario —a contrary motion— provocado por la resistencia del cuerpo que recibe el impac-

(30) O. L. V. p. 288.

(31) *Tractatus II*, p. 162.

(32) Relativamente en reposo, pues para Hobbes, un cuerpo que carezca de movimiento no puede oponer resistencia a otro cuerpo en movimiento; sólo el movimiento puede resistir al movimiento.

to. Supongamos, dice Hobbes, que un cuerpo se mueve desde A hacia D, chocando con la superficie BC, perteneciente al cuerpo BCGH, que rebotará. ¿En qué dirección. Hobbes afirma que renotará siguiendo la línea DE, de tal manera que los ángulos ADB y EDC sean iguales. Se apoya en el supuesto de que el movimiento de A hacia D está compuesto de otros dos, uno de AB hacia FD, y otro de AF hacia BD. Es evidente, que el componente que va de AB hacia FD no encuentra ninguna resistencia en D, puesto que no contribuye en nada a que el cuerpo A descienda hacia BC. La presión de A sobre el cuerpo BC, cuando llega a D, proviene del otro componente que va desde el lado AE hacia BC y, consiguientemente, la resistencia producida en D es igual a dicha presión y en sentido contrario desde BC hacia AE, por la línea DF; pues la presión ejerciéndose desde D hacia I, la resistencia actuará desde I hacia D, dirigiendo a A desde D hacia F, siguiendo la línea IDF. Hobbes puede, por consiguiente, concluir que si componemos el movimiento producido por la resistencia desde BC hacia AE — que es igual en cantidad al que se produce desde AE hacia BC— con el movimiento que permanece constante e invariable —desde AB hacia FD, «that was never taken away nor resisted», necesariamente A seguirá la trayectoria desde A hacia E por la línea DE: «... insomuch as the motion from A to D being compoundad the motion from D to E, the lines AD and DE will be equall, and in breise the angle of incidence ADB equall to the angle of reflexion EDC».

III. La cronología de los escritos ópticos de Hobbes

Demostrada definitivamente por Brandt la fecha del llamado *Tractatus Opticus I*—que es en realidad parte de una carta de la correspondencia Hobbes-Descartes del 41—, para establecer la cronología de los escritos ópticos queda por solucionar un solo problema: la fecha de composición del *Tractatus Opticus II* (32).

Antes de desarrollar mi propia solución respecto de la fecha del *Tractatus II*, es conveniente que repasemos, brevemente, las diversas opiniones en torno a ese tema.

Ferdinand Tönnies, aunque reconoce que sería necesaria una investigación especial para determinar definitivamente si el *Tractatus II* fue compuesto antes o después de la correspondencia del 41, concluye: «... I have some reasons for supposing that the latter (*Tractatus II*) was written immediately after the first appearance of Descartes *Dioptrique* in 1637»(34). Tönnies no precisa sus razones, como tampoco lo hace en una obra posterior —Hobbes. 1925. pp. 84 y 238— limitándose a repetir que ha debido ser escrita poco después de que recibiera la *Dioptrique* cartesiana, enviada en Octubre de 1637 por Kenelm Digby. La intuición de Tönnies, aproximando el *Tractatus II* a la correspondencia, es exacta, pero no su pretensión de que fuera compuesta con anterioridad a la misma.

(33) Otro problema, aún abierto, es el planteado por la relación existente entre *A Minute* y los capítulos ópticos del *De Homine*. Aunque por razones de espacio no podemos entrar a discutirlo, podemos ya afirmar, que aunque su relación es estrecha, no se trata de una traducción ni de un resumen.

(34) *Elements of Law*. «Preface». p. XIII.

Algunos años más tarde, Max Köhler publica un artículo, «Studien zur Natur philosophie des Thomas Hobbes» (35), en el que respecto al tema que nos ocupa, discrepa abiertamente de Tönnies, y sitúa al *Tractatus II* posterior al año 1644; sostiene, además, que es contemporáneo de *A Minute*, es decir, escrito en los años 1645-46. La primera parte del argumento de Köhler, en la que afirma que el *Tractatus II* es posterior al *Tractatus I*, es irrefutable, a pesar de los intentos de Köhler de desmontarlo —el hecho de que situara al *Tractatus I* en 1644, no afecta en nada su argumentación—. Köhler se apoya en que Hobbes en el *Tractatus II* explica el fenómeno de la visión como un movimiento de reacción a partir del corazón, mientras que en todos sus escritos hasta el año 1644 lo entiende como una reacción a partir del cerebro. La conclusión no admite duda, la composición del *Tractatus II* es posterior a la del *Tractatus I*, en la cronología de Köhler posterior al año 1644. En *Elements of Law* podemos leer: «...the motion is still continued yherby into the brain, and by resistance or reaction of the brain, is also rebounded in the optic nerve again» (36). Lo mismo se dice en el *Tractatus I*. «Lumen ergo est apparitio ante oculos motus illius qui propagatur a lucidi diastole sive tumescentia ad cerebrum et inde retro per oculos ad medium» (37). En el *Tractatus II* Hobbes sostiene por vez primera, y lo repetirá en todos sus escritos posteriores, que la reacción se inicia en el corazón. «Et quoniam nulla actio, hoc est, nullus motus, ab agente in patiente produci potest quin vicissim nascatur reactio (id est, motus in contrarium a Patiente in Agens) sive Patientis resistentia, necesse est ut per eandem viam qua propagatur motus a tunica retiformi per nervum opticum ad cerebrum et ad cor, eadem via reciproce propagatur resistentia a corde per cerebrum et nervum opticum ad superficiem coneavan tunice retiformis...» (38). La similitud de planteamientos en *A Minute* y el *Tractatus II* en torno al problema de la visión y del vacío, conduce a Köhler a la falsa suposición de que son contemporáneos.

Brandt al fechar correctamente el *Tractatus I* puede concluir que fue escrito después del año 1641; pero comparte con Höhler la contemporaneidad con *A Minute*. «We have likewise seen that the time of writing of the latin treatise, in any case, must be placed after 1641, and when we choose to deal with it at this juncture of Hobbes' development, it is because we think that there are grounds for supposing that is written at about the same time as the English Treatise» (39).

Arrigho Pacchi, por último, afirma, fundándose en razones muy poco convincentes, que el *Tractatus II* fue escrito en los años 1644-45. «Noi saremmo propensi a collocare la stesura di quest'opera nel 1644-45». Pacchi nos da sus razones en una nota a pie de página. «In base ad una considerazione di questo genere: se nel 44 l'ottica del MS. Harleian

(35) *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XVI, 1903. pp. 59-56; éste, junto con otro artículo publicado en la misma revista, son un resumen de su tesis de doctorado: *Hobbes in seinem Verhältnis zu der mechanischen Naturanschauung*. Berlín. 1902.

(36) Op. cit. p. 6.

(37) O. L. V. p. 221.

(38) Ed. Alessio. p. 206.

(39) Op. cit. p. 226.

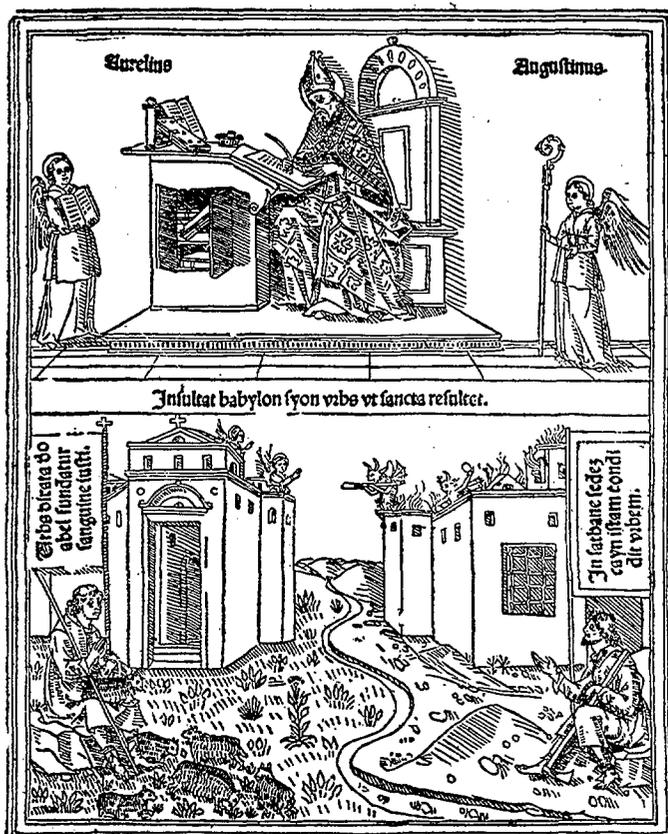
6796 fosse già stata redatta, Mersenne avrebbe pubblicato questa, in vece del *Tractatus opticus*, nella sua synopsis» (40). Sin embargo, tenemos muy buenas razones para pensar que, aunque Mersenne hubiera conocido el *Tractatus II*, no lo hubiera publicado. Si Mersenne, cuando publica el llamado *Tractatus I*, lo expurga de algunas críticas contra Descartes —concretamente su teoría de la «inclinación al movimiento» y de los colores—, difícilmente publicaría un manuscrito que desarrolla una crítica pormenorizada y muy personalizada de casi todos los puntos importantes de la *Dioptrique*.

Frente a todas estas opiniones, voy a defender que el *Tractatus II* fue escrito durante el año 1642, es decir, que hay que situarlo entre las correspondencia de 1641 y la composición de la Crítica al *De Mundo* de Thomas White de 1643.

Mi argumentación se estructurará de la siguiente manera:

1. El *T. O. II* posterior al *T. O. I*.
2. Es inmediatamente posterior.
3. No puede ser contemporáneo de *A Minute*.

1. La tesis de que el *T. O. II* es posterior al *T. O. I* es hoy, como hemos visto, generalmente admitida. Los argumentos probatorios utilizados suelen ser dos: la reacción causante del «fantasma» en el proceso de la sensación que, hasta la correspondencia, se situaba en el cerebro, en el *T. O. II* y en todas las obras posteriores a 1641 se localiza en el corazón; además, en los escritos anteriores a 1641 no se



(40) A. Pacchi. *Convenzione e ipotesi nella filosofia naturale di T. Hobbes*. Milano. 1965 pp. 176-177.

menciona nunca el problema del vacío, en *T. O. II* y en todas las obras sobre óptica hasta el año 1647 se hace alusión y se defiende la posibilidad del vacío. A estos dos argumentos clásicos, añadiré un nuevo dato que no ha sido tenido en cuenta hasta ahora: Hobbes, por las razones que veremos, cambia conscientemente la terminología con referencia al rayo luminoso. En el *T. O. I* y en los escritos anteriores a 1641 incluido, para mencionar el rayo luminoso emplea la palabra «radius», en el *T. O. II* y en las obras posteriores sustituye radius por «radiatio» o «erradiatio». Del problema de la reacción ya hemos hablado; baste decir que Hobbes mantendrá esta posición hasta el final de su vida.

En cuanto al problema del vacío, Hobbes, en todo el período que va desde el *T. O. II* hasta el año 1648, sostendrá la existencia del vacío. De hecho, la suposición de la existencia del vacío estaba implícita en su teoría de la fuente luminosa como un movimiento de *sístole* y *diástole*; afirmando su existencia sólo establece la coherencia de su pensamiento.

En el *T. O. II* Hobbes reconoce la implicación del movimiento del sol —expansión-contracción— y del vacío. «*Ponamus objectum lucidum (puta solem) cuius semidiameter AB ita tumescera simul in omnes partes intelligatur ut tota superficies sphaerica quae terminabatur ad B, terminetur per tumorem ad C (id quod neque fivri potest neque concipi, nisi concedatur posse dari vacuum saltem per vim; dari autem vacuum facile est imaginari neque non posse dari hucusque a quoquam demonstratum est)*» (41).

En un texto de la crítica, posterior, y en otro de *A Minute*, Hobbes conecta en una clara alusión a Descartes, la imposibilidad de demostrar la no existencia del vacío, con la posibilidad —que niega— de demostrar que el espacio es un cuerpo lleno. Señalamos, además, la proximidad literal entre *T. O. II* y la Crítica, del que este último parece ser una reelaboración en este caso concreto y en otros que hacen referencia a la óptica. «*Sit enim lucidum quodcumque, exempli sol cuius centrum A, semidiameter AB, quoniam ergo omnes eius partes moventur undequaque simul, id est in eadem instante, eius superficies, quae terminabatur in circumferentia B, terminabatur iam per huiusmodi tumescentiam, ulterius, puta in circumferentia C (id quod fieri non potest sine vacuo, vel spatiolis vacuis inter partes interiectis; sed quia neque impossibile est vacuum imaginari, neque possibile probare quod omne spatium est corpore aliquo repletum, nihil impedit qui partes solis motum talem habere possint)*» (42). En *A Minute* insiste en que solamente si se identifica espacio o extensión con cuerpo o cosa extendida, es imposible el vacío. «... That I suppose, that there is vacuity made by such dilatation, but find no impossibility nor absurdity nor so much improbability in admitting vacuity, for no probable argument hath bene produced to the contrary, unlesse wee should take a space or extension for a body or thing extended and thence conclude because space is every where imaginable, therefore bodie is in every space, for who knows not that extension is one thing and the thing extended another...» (43).

(41) Op. cit. p. 148.

(42) Op. cit. pp. 161-162.

(43) Op. cit. p. 7.

La última cuestión diferenciadora gira en torno al rayo luminoso; aunque hasta ahora no haya sido nunca, que yo sepa, aportada como prueba de la posterioridad de *T. O. II* respecto del *T. O. I*, es, sin embargo, la más clara ya que nos remite al texto del *T. O. I* corrigiéndolo conscientemente, substituyendo la palabra *radius* por *radiatio*. En el *T. O. II*, al final del párrafo, quizás, más matizado que nunca haya escrito Hobbes sobre la naturaleza del rayo luminoso, declara: «*Ego itaque ubi alii utuntur vocablo Radii, vitandi aequivoci causa, utar voce Radiationis*» (44). Entre esos «alii» a los que critica, se encuentra el Hobbes del *T. O. I*. Aunque su concepción del rayo luminoso no cambia sustancialmente en el discurrir de estos textos —en este punto discrepo de la interpretación de Brandt, según el cual Hobbes en *T. O. I* habría sostenido que el rayo luminoso es cuerpo—, es evidente que su pensamiento se hace más matizado y claro. El *T. O. I*, en su proposición IV, demuestra que «*Radius est spatium solidum*». Brandt interpretó esta demostración en el sentido de que Hobbes afirmaba que el (rayo era cuerpo). Como veremos, ni el texto en sí mismo lo asevera, ni el pensamiento de Hobbes iba en esa dirección. Volviendo a la demostración del *T. O. I*, la cuestión fundamental es dilucidar lo que Hobbes entiende por *spatium solidum*. Creemos que de la argumentación se desprende que Hobbes considera *spatium solidum*, no como cuerpo, sino como espacio tridimensional. Es evidente, sin embargo, que si el único texto de que dispusiéramos fuera el de *T. O. I*, la deducción, como veremos, sería harto más difícil. «*Quoniam enim radius est via per quam motus projicitur a lucido, neque potest esse motus nisi corporis; sequitur radium locum esse corporis, et proinde habere tres dimensiones. Est ergo radius spatium solidum*» (45).

El rayo luminoso es la vía, el camino por el que pasa el movimiento procedente de la fuente luminosa, pero como no hay movimiento sin sujeto corpóreo, se desprende que el medio que atraviesa el rayo, es corpóreo; que el lugar de propagación o desplazamiento del movimiento es corpóreo, pero no que la vía misma sea corpórea, sino que consta de tres dimensiones, en el lenguaje hobbesiano, que se trata de un espacio sólido.

Pero para que Hobbes pueda definir el rayo como espacio sólido o tridimensional, debe estar ejerciendo la abstracción matemática, debe prescindir del cuerpo por el que se propaga el movimiento, para retener únicamente su carácter matemático de ser tridimensional. Brevemente, si el rayo luminoso o la vía de propagación del movimiento no es cuerpo, es porque se la está considerando únicamente desde el punto de vista matemático. Sin embargo aparentemente, no es esta la conclusión que extrae Hobbes. En el *T. O. II*, al justificar por qué considera necesario cambiar la denominación de *radius* por *radiatio*, nos dice lo siguiente: «*Pronum autem erat ab illa raddi appellatione, in duos incidere errores; unum, quod radius esset corpus; alterum quod esset linea Mathematica, hoc est, ut putant, longitudinem sine latitudine*» (46). En la continuación del texto, Hobbes establece que el rayo luminoso o la vía de propagación, es espacio sólido, como ya lo había demostrado en el

(44) Op. cit. p. 160.

(45) Op. cit. p. 222.

(46) Op. cit. pp. 159-160.

T. O. I, pero añade explícitamente que no es cuerpo. «Cum vero directa haec motus a lucido propagatio, non sit ipsum Corpus per quod motus propagatur (nam differentia magna est inter ipsum aerem et motum in aerem) neque aliud corpus praeter ipsum, non potest radius lucis dici corpus...» Pero como ya sabemos que el movimiento no puede darse sino en un cuerpo, y éste posee tres dimensiones... «necesse est ut etiam via motus constet dimensionibus iisdem». La insistencia de Hobbes en la consideración del rayo luminoso como poseyendo tres dimensiones, hay que situarla en función de su rechazo absoluto a la concepción —generalizada en su época y después— del rayo luminoso como una línea; desde el punto de vista de la explicación óptica es falso considerar al rayo luminoso como una línea matemática, es decir, considerar sólo la longitud, sin tener en cuenta la anchura ni la profundidad. «Non est radius longitudo sine latitudine, sed solidum». Pero negar que el rayo sea una línea matemática, no significa rechazar todo tratamiento matemático, antes al contrario, la definición hobbesiana del rayo luminoso se hace desde un punto de vista matemático estricto. En *A Minute* Hobbes extrae, finalmente, la conclusión que estaba ya implícita en el *T. O. I*: «That which ordinarily is called a beame of the Sunne, or a beame of light, is not therefore any thing that flyeth through the aire to ones Eye, nor the aire it selfe, but the way or straigle line, by which the action from the Sunne is propagated to the Eye, and therefore is to bee considered without respect to the matter of the object, or of the medium (that is to say) as mathematicall quantity only» (47). En conclusión, según Hobbes, la palabra «radius» podía sugerir que el rayo luminoso fuera cuerpo o línea matemática. Connotaciones ambas indeseables. Para evitarlo, Hobbes propone sustituirla por «radiatio».

Pues bien, demostración inapelable de que *T. O. II* es posterior a *T. O. I*, es que toda una serie de proposiciones que aparecen en *T. O. I* se encuentran también en *T. O. II*, y en todos los casos «radius» es sustituida por «radiatio».

Entre los muchos existentes, mencionaré sólo dos ejemplos:

T. O. I. Propositio VI. Radius e medio raro incidens oblique in medium densus, cuius superficies plana est, refringitur versus perpendicularum.

T. O. II. Ostendam autem primo loco radiationem obliquam quae propagatur e medio magis mobili (quod vocamus rarum) in medium minus mobile (quae dicemus cum aliis densum) si superficies eius sit plana, refringi versus perpendicularum (48).

T. O. I. Propositio VII. Radius e medio denso incidens oblique in medium rarius cuius superficies est plana, refringitur in partes aversas a perpendicularo.

T. O. II. Proximo loco ostendi potest radiationem obliquam quae propagatur e medio minus mobile seu denso in medium rarum seu magis mobile refringi oportere un partes a perpendicularo remotiores (49).

(47) Op. cit. p. 7.

(48) Op. cit., p. 166).

(49) Op. cit. p. 229.

2. Una vez demostrada la posterioridad de *T. O. II*, queda por resolver otro problema, ¿en qué año fue redactado? ¿Qué lugar en la cronología de los escritos ópticos? Con toda probabilidad podemos afirmar que fue escrito en el año 1642, es decir, el *T. O. II* debe ser situado entre la correspondencia del 1641 y la Crítica al *De Mundo* de 1643.

La prueba más importante y decisiva de que disponemos es, sin duda, la estrecha relación existente entre el *T. O. II* y la correspondencia de 1641 en general, y el *T. O. I* en particular. Parece inaudito que nadie hasta ahora haya ad-



vertido el hecho de que casi todo el *T. O. I* se encuentra literalmente recogido en el *T. O. II*, con las correcciones ya mencionadas. En este sentido, el único que intuyó la realidad fue Tönnies. Las razones que él decía tener y que no expuso, las podemos encontrar nosotros, siguiendo sus consejos, comparando la correspondencia con el texto del *T. O. II*. Nuestro trabajo se limitará al *T. O. I*.

Salvo la proposición XI del *T. O. I* que no reaparece como tal en el *T. O. II*, aunque aparece en temas conexos, todo el contenido del *T. O. I* es retomado por Hobbes en *T. O. II*, con las correcciones señaladas y algunos desarrollos, literalmente. Podemos sostener que el *T. O. I* reaparece

con una parte del *T. O. II*. Las correspondencias que he encontrado se refieren a los siguientes lugares:

T. O. I	T. O. II
Hypotheses	pp. 140-141
Propositio I	148 y 150
Propositio II	147
Propositio III	148-149
Propositio IV	160
Propositio V	161
Propositio VI	166-167
Propositio VII	167-168
Propositio VIII	170-171
Propositio IX	171-172
Propositio X	169
Propositio XII	168-169
Propositio XIII	169-170
Propositio XIV	172-173

Por razones obvias de espacio no aportaré pruebas documentales de todas las correspondencias mencionadas, transcribiré solamente una.

Propositio VII

Radius e medio denso incidens oblique in medium rarius, cuius superficies est plana refringitur in partes aversas a perpendiculari.

Sit ED in superficie plana medii rarioris, ita ut quod est supra ED sit medium densius, quod infra rarius. Sitque in medio denso linea lucis, puta solis diametrum, AB: a qua exeat radius cuius latera AE, BD, sint ad AB perpendicularia, et ad planum ED obliqua. Propagato igitur altero lucis termino ad planum ED in puncto D, alter terminus non propagabitur simul ad planum in puncto E, sed tantum ad C, ita ut AC sit aequalis DB. Producta recta DB, fiat DH aequalis rectae CE. Si igitur medium mutatum non esset quando terminus lucis A propagatus esset ad E, alter terminus deberet esse in H, immersus scilicet sub plano ED, quanta est distantia minima inter punctum H vel C et rectam ED, vel inter eandem rectam ED et sibi parallelam IH. Quoniam vero supponitur medium sub plano ED rarius quam quod supra, et propagari motum facilius in raro quam in denso: tunc quando linea lucis terminus

T. O. II

Proximo loco ostendi potest radiationem obliquam quae propagatur e medio minus mobile seu denso in medium rarum seu magis mobile refringi oportere in partes a perpendiculari remotiores.

Sit enim recta ED in superficie plana medii rarioris, ita ut quod est supra ED sit medium densius quod infra rarius; sitque in medio denso linea lucis AB a qua exeat radiatio inter latera AE, BD, ipsi AB perpendicularia et ad planum ED obliqua. Propagatio igitur altero lucis termino ad planum ED in puncto D, alter terminus non propagabitur simul ad planum in puncto E, sed tantum ad C, ita ut AC sit aequalis BD. Producta recta BD, fiat DH aequalis rectae CE. Si igitur medium mutatum non esset, quando terminus lucis A propagatus esset ad E, alter terminus deberet esse in H, immersus scilicet sub plano ED quanta est distantia inter ED et sibi parallelam IH. Quoniam vero supponitur medium sub plano ED rarius quam quod supra, tunc quando lucis terminus A est in E erit alter terminus B ultra H, puta in L, immer-

est in E, erit alter terminus B ultra H, puta in L, immersus in medium rarum quanta est distantia minima inter rectam ED et sibi parallelem GL, hoc est quantitate lineae LM. Directa igitur recta a puncto E ad rectam GL, eadem longitudine qua est linea lucis AB vel CD, quae sit EF, erit jam EF linea lucis propagata eousque.

Directis igitur EN et FO perpendicularibus ad EF, erit per postulatum superius, radius propagatus in medio raro secundum parallelas EN et FO. Cadit autem EN ita ut angulum faciat majorem cum perpendiculari EK quam facit linea recta EG. Et FO similiter, facit majorem angulum cum sibi contermino perpendiculari, si duceretur, quam gacit ea quae est in directum cum BD: hoc est refringitur radius EFNO in partes aversas a perpendiculari. Jam si pro AB, linea lucis, sumatur magnitudo omni magnitudine proposita minor, quod de monstratur de linea lata ABEFNO demonstrabitur de ducta AEN. Quare radius refringitur ab E in N, in partes scilicet aversas a perpendiculari. Et propterea radius e medio denso etc. Quod erat probandum.

sus in medium rarum, quanta est distantia minima inter rectam ED, et sibi parallelam GL. Directa igitur recta EF inter ED e GL, aequali rectae AB vel CD erit EF linea lucis propagata eousque, directisque EN et FO perpendicularibus ad EF, procedet radiatio inter parallelas EN et FO. Jam si ducatur EK perpendicularis ad ED, manifestum est angulum NEK, maiorem esse angulo GEK quem facit AE producta in G cum perpendiculari EK. Refringitur ergo radiatio in partes a perpendiculari remotiores. Quod si pro AB linea lucis sumatur magnitudo omni magnitudine minor, quod demonstratur est de radiatione ABEFNO, demonstratum erit de exili linea AEN (50).

3. Para dilucidar definitivamente el problema, debemos solventar una última cuestión: ¿puede ser el *T. O. II* contemporáneo de *A Minute*? Aunque pertenece a la misma fase del pensamiento de Hobbes, es una obra sustancialmente distinta, no sólo porque se ocupa de muchos temas sobre los que la primera no dice nada, sino, sobre todo, porque en los comunes lo hacen de manera distinta. Por ejemplo, toda una serie de teoremas, que hemos considerado, paralelos en *T. O. I* y *T. O. II*, son desarrollados y demostrados siguiendo vías diferentes en *A Minute*.

Sin pretender la exhaustividad mencionamos los casos siguientes:

Propositio VI	- <i>T. O. II</i> 165-166	- <i>A Minute</i> 16-17
Propositio VII	- <i>T. O. II</i> 167-168	- 16-17
Propositio VIII	- 170-171	- 19-21
Propositio X	- 169-	- 30-31
Propositio XII	- 168-169	- 25-26
Propositio XIV	- 172-173	- 27-28

(50) Op. cit. pp. 167-168.



HISTORIA DEL PENSAMIENTO

JOSE GAOS: LA IDEA DEL MUNDO

TEOFILO RODRIGUEZ NEIRA

Oviedo



na de las fuentes en las que se nutre el pensamiento de Gaos, el filósofo asturiano, es sin duda, Ortega y Gasset. No es, desde luego, la única. Husserl (1) y Heidegger (2) están presentes de múltiples formas en sus escritos y en los cursos de los que se tiene referencia. Pero la raíz oculta, la raíz criticada, superada, mantenida, llevada a las consecuencias últimas hay que situarla, repito, en Ortega y en lo que se podría denominar el orteguismo. Gaos mismo dejó constancia de esa dependencia en unos textos explícitos:

(1) «De Husserl estuve preso lo que ya puntualicé —por mor de la actualidad, no precisamente porque me gustara y atrajera de ninguna manera singular. Y por mor de la historia volví a él en algunos de mis pasados cursos de esta casa. Pero cuando más recientemente tuve que volver a ciertas partes de las *Investigaciones*, para refrescar el recuerdo de ellas, ya muy marchito y macilento por obra de lustros de olvido —amigos míos, qué sorpresa, encontrarlo tan formidablemente analítico, abundante, riguroso, ejemplar de ciencia y conciencia filosófica: va a haber que volver a él, en cuanto se pueda— ¿o es una erupción de cientismo?...» J. Gaos. *Confesiones profesionales*, Fondo de Cultura Económica, 1.ª reimp. México, 1979, pp. 55-56. «Durante un decenio, prácticamente, viví, pues, como la verdad filosófica una síntesis de fenomenología realista, mucho más de las esencias que de la conciencia, y de la filosofía de los valores. A tal momento respondió la traducción de la *Introducción a la Filosofía* de Müller que representaba excelentemente la síntesis, como quiera que se había originado en el ambiente mismo de las escuelas de Scheler y Hartmann. A tal filosofía respondieron, además de mi tesis, los trabajos que presenté a mis primeras oposiciones o compuse en torno a ellas: uno *Objetos y Ciencias*, que he perdido; otro, *Qué es la Fenomenología*, curiosamente salvado por Recaséns, a quien se lo había dejado, no recuerdo ya a qué fines...» (id. id. p. 33-34). A Gaos se debe la traducción, junto con M. García Morente, de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, publicadas por la Revista de Occidente.

(2) «...hacia 1930 empecé a hacer el conocimiento de Heidegger» (id. id. p.34.) «... comprendí», que había que «hacerse» con Heidegger, y en efecto, me hice —con mi primer ejemplar de *Ser y Tiempo* (no hay que olvidar que, años más tarde, traduciría la obra, editada por el Fondo de Cultura Económica. A esta edición acompañó la famosa *Introducción*, presentada

«...el gran trato con Ortega fue el de mis años de profesor en Madrid, porque en ellos alcanzó una asiduidad e intimidad que no podía ser mayor. Por coincidencia en la Facultad o concurrencia a la revista, nos encontrábamos todos los días por los menos una vez, y las veces, únicas o repetidas, solían ser de horas, y en buena parte de los dos solos: esto pasaba preferentemente cuando llegábamos a la revista, fuese a media mañana o a la caída de la tarde, tiempo antes que los demás habituales. Y todavía en más de una ocasión, estando yo en casa en las primeras horas de la tarde, me llamaba por teléfono para decirme que iba a pasar por mí, para que nos fuésemos a algún lugar de los alrededores de Madrid, porque me necesitaba como interlocutor —cortés eufemismo para decirme que me necesitaba como oyente. El lugar era, por ejemplo, Galapagar, en las primeras estribaciones de la Sierra. Sentados en las rocas graníticas,

por la misma editorial como libro independiente. Tanto la traducción de *Ser y Tiempo* como la *Introducción* contribuyeron notablemente a la difusión y al conocimiento de Heidegger en los medios de habla hispana); pero la verdad es que no la emprendí en serio con él hasta el primer año de profesor en Madrid. Zubiri acababa de volver de estudiar dos años en Friburgo con Heidegger. Se rumoreaba que había llegado a ser el discípulo predilecto de Heidegger; que hasta había acompañado a éste en sus excursiones de alpinista por la Selva Negra; y no dejé de ver pruebas de ello como el retrato dedicado por Heidegger a Zubiri. En todo caso, Zubiri venía entusiasmado, no sólo de Heidegger, sino con Heidegger, que no es precisamente lo mismo. Mi Zubiri de la fenomenología, al que había dejado de ver el par de años de mi profesorado en Zaragoza y de sus estudios en Friburgo, me lo encontraba hecho un Zubiri del existencialismo. Ya no el pobre Husserl, tan limitado, tan maniático; ni Scheler, tan volandero, tan loco; éste, éste, Heidegger, más técnico que Husserl, más profundo aún que Scheler; tan peligroso, terrible —y apasionante como Nietzsche, y no sólo crítico filósofo de la cultura, ni metodólogo o epistemólogo, ni siquiera metafísico sin base ontológica, sino ontólogo fundamentalmente, con fundamentos remontantes a los orígenes mismos de la historia de la filosofía, que conocía, interpretaba, dominaba, como no Nietzsche, con sus presocráticos y todo, ni Scheler, ni menos que ninguno Husserl, que, el pobre, apenas si conocía un poco bien a los empiristas ingleses... éste, éste, Heidegger, era —la verdad...» (id. id. p. 40-41).

sombreados por alguna carrasca, aromados por los olores, todos secos, de las hierbas serranas —tomillo, cantueso, romero, las tres masculinas—, mirando a las dos llanuras castellanas, la parda y la azul, pero sin verlas, absorbidos por la conversación, absortos en ella, Ortega, que precisaba su pensamiento hablándolo, me utilizaba como el oyente perfecto —de estoy voy a presumir—, el que se vuelve «postlocutor» sólo en y por aquellos momentos en que siente que el «prelocutor» necesita de una breve interrupción, sea para confirmarle, encomiarle y colmar su entusiasmo, con el que proseguir, sea para hacerle un reparo enderezado a ser superado con una invención corroborativa y precisa de lo sostenido, sea para darle el respiro indispensable a la presentación de una idea que se esquivo. Mientras tanto, a alguna distancia, se paseaba por la carretera Lesmes, el paciente chófer vasco de Ortega, con su uniforme, su gorra de plato y visera de charol y sus polainas de cuero todo color café, que le daba aire de agente de alguna Gestapo encargado de proteger nuestro alejamiento, o más bien de impedirnos salir de él. La consecuencia de todo fue lo que, ya aquí en México, aunque a poco de haber llegado, me hizo creerme en conciencia obligado a confesar al final de una de mis publicaciones:

«Precisar en todos los puntos hasta dónde lo que pienso es mera reproducción de esta filosofía —la de Ortega— o prolongación, reacción, ocurrencia mía, fuera interesante en una doble dirección inversa: reconocerle lo suyo y no achacarle lo que no querría aceptar. Pero tal puntualización me es imposible. Durante años he vivido en convivencia frecuente diaria con él. He sido el oyente de palabras o el interlocutor de conversaciones en que se precisaban sus propias ideas en gestación, he leído originales inéditos. Así, ya no sé si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de él, se me ocurrió al oírle o leerle a él, o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asimilándomela hasta el punto de olvidar su origen.

«Lo que no quiere decir que ni siquiera en los días de la convivencia más frecuente e íntima con él estuviera con él de acuerdo en todo: quizá haya sido yo la única persona que le haya dicho ciertas cosas...» (3).

La guerra civil, sin embargo, y las divergencias que supuso tanto en el orden político como en el del pensamiento y el alejamiento en México, fueron estableciendo un distanciamiento inevitable (4). También es cierto que lo peculiar de Gaos, lo mismo le ha ocurrido a María Zambrano, por ejemplo, además de quedar reclusos en España en el gueto de los malditos, quedó disminuido y como oculto por la expansión, influencia y protagonismo de Ortega. E. M. Cio-

(3) Id. id., pp. 73-74-75.

(4) «Pero es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde hace algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto o condición me reemplazó Julián Marías, y que aunque éste no me hubiera reemplazado, la divergencia de posición tomada en la guerra civil, con todas sus consecuencias, haya hecho su efecto en el ánimo de Ortega, si no en el mío. Mas sabido es que ni la omnipotencia divina puede hacer que lo que fue no haya sido» (id. id. p. 60-61).

rán dejaba constancia no ha mucho, de este aspecto, de la suerte, de la mala suerte que el carácter de discípulos había supuesto para algunos de los miembros más representativos del círculo orteguiano (5).

La línea de desarrollo del pensamiento de Gaos arranca del raciovitalismo y del perspectivismo, en cuanto que constituyen los rasgos diferenciales de una concepción determinada. Estos elementos culminan en una filosofía para la que la vida individual, subjetiva, deja de ser una anécdota azarosa e insignificante en el universo, sobre todo en el universo del discurso racional, para transformarse en forma y categoría de la realidad (6).



(5) «La enorme figura intelectual de Ortega ha sumido en una innecesaria sombra a sus discípulos, a los que tan frecuentemente se ha despachado en la historia del pensamiento español con un par de líneas, una breve referencia bibliográfica y la mención «orteguiano». Tal les sucedió, por ejemplo, a los asturianos José Gaos y Manuel Granell, adscritos a la Escuela Filosófica de Madrid y autores de una vasta y enjundiosa obra, y a la malagueña María Zambrano, Premio Príncipe de Asturias a la Comunicación, otorgando el pasado día 25 de junio...» E. M. Cioran. «El ensombrecido magisterio de Ortega», en *Los Cuadernos del Norte*, año II, n.º 8, julio-agosto 1981, p. 14.

(6) «¿Atribuiré a las «vivencias» de nieto único, esta especie de forma en adelante a priori de la sensibilidad, por virtud de la cual he vivido desde entonces la vida como soledad —del individuo— y, sin duda, me he hecho las ideas que me he hecho acerca de la individualidad como forma categorial de la realidad universal y de la Filosofía como forma de expresión de la individualidad?...» (J. Gaos. *Confesiones Profesionales*, O. C., p. 140) Vid. Rodríguez Neira, T. «José Gaos: la vida subjetiva como forma y categoría de la realidad», en *Los Cuadernos del Norte*, año IV, n.º 22, noviembre-diciembre 1983, pp. 81-88.

La palabra perspectiva, por mentar un solo aspecto, tiene una pluralidad de sentidos que, de una manera u otra, aluden a la visión. Sucede esto en sus varias acepciones: así, cuando entendemos por perspectiva el «arte de representar en una superficie los objetos tal como aparecen a la vista», o cuando la entendemos como el «conjunto de objetos que desde un punto determinado se presentan a la vista, especialmente cuando están lejanos o producen una impresión de distancia»: «desde aquí se divisa una hermosa perspectiva», o cuando entendemos por tal el «aspecto con que nos representamos acontecimientos o estados más o menos lejanos: la perspectiva de la ancianidad», etc. Lo que hay en estas definiciones recogidas en los diccionarios de la lengua es una cosa, en acontecimiento, una pluralidad de cosas y acontecimientos que se ven, se representan, y una actividad visual, contingente, circunstancial, como las cosas. La visión, la representación, requieren las dos dimensiones. Es una construcción no sólo porque en la visión se «componen» lo visto y la actividad visual, sino porque en el hecho, y a partir de su particularidad y singularidad, se «conjugan» una pluralidad de cosas que se van organizando en un conjunto. De este conjunto resultante es parte constitutiva el mismo sujeto individual. Y el sujeto individual, a su vez, se configura y conquista por la integración de este conjunto. Ni la «realidad cósmica», ni la individualidad «humana» son posibles sin esta interacción. Los conocidísimos textos de Ortega nos lo repiten con su inimitable lenguaje: «Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los pueros del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. La mano procura amoldarse al objeto material a fin de apresarlos bien; pero, a la vez, cada objeto material oculta una previa afinidad con una mano determinada...»

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, sino una perspectiva?... (7).

Gaos radicaliza estos soportes, sobre todo, el del sujeto individual. Pero su filosofía le va conduciendo hacia una clase de objetos que ya no existen fuera de la actividad pensante del sujeto, sin por ello caer ni en el idealismo, ni en el

(7) Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1964, p. 30. «La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales *da hacia un individuo*. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.

Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra...» *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 5.ª edición, 1961, vol II, p. 19.

transcendentalismo. En esto consiste su peculiaridad como filósofo.

De la filosofía

Una de sus obras más importantes: *De la filosofía*, F. de C. E., México, 1962, está dedicada, a través de casi quinientas páginas, a ofrecer el camino que conduce a la conclusión formulada.

El punto de partida es «la expresión verbal del pensamiento». Parece que arranca, por el simple enunciado, de la filosofía analítica, de la filosofía del lenguaje. Pero, cualquier contagio supuesto con este conjunto de teorías, es, por lo que respecta a Gaos, totalmente gratuito. Nada tiene que ver con ellas ni en los planteamientos, ni en el desarrollo. Parte de la «expresión verbal» porque considera que la filosofía se objetiva en ella y, por tanto, es «lo dado» a través de lo cual se puede descubrir la verdadera «consistencia» de la filosofía. No se trata de que el lenguaje sea el mundo en el cual y desde el cual se ejercita la actividad filosófica, y, en consecuencia, sea el inicio y término operativo de la misma, sino, más bien, de presentar los elementos en que primeramente se concreta, aunque el «término» sea distinto de la mera «expresión». «La Filosofía —escribe Gaos— se presenta ante todo como expresión verbal de pensamientos, o como pensamiento expresado verbalmente: se trataba de caracterizar la expresión verbal y el pensamiento expresado por ella, en general, para proceder a diferenciar lo especial y esencial de la expresión y el pensamiento filosófico, o definir la Filosofía. La Filosofía debe partir de lo dado, y lo dado parece ser justo el pensamiento consciente de sí como expresado verbalmente: mas la expresión verbal misma es más patente y aprehensible que el pensamiento que en ella es patente y aprehensible.

La fenomenología de la expresión verbal enseña cómo ésta se halla polarizada hacia los objetos de los conceptos notificados por las expresiones, lo mismo en posición directamente polarizada hacia objetos que no son conceptos, o más ampliamente, expresiones, que en posición reflejamente polarizada hacia las expresiones mismas objetivadas, o más particular y propiamente hacia los conceptos los mismos objetivantes, objetivados a su vez con otros a su vez no objetivados. Los objetos se impusieron así como el objeto de la fenomenología de la expresión verbal que prevalece sobre todos los demás, a los que abarca» (8).

La expresión verbal es, de esta manera, tema de la filosofía, en cuanto es expresión verbal de pensamientos. Los pensamientos, entonces, pasan a ser el verdadero tema filosófico. Ocurre únicamente que éstos se «aprehenden» mejor y más fácilmente en la «expresión» que en sí mismos. De tal forma, la «expresión» es el medio «in quo», no el medio «ad quem». A su vez, los pensamientos se organizan en conceptos que remiten a «objetos». Con ello el tema se transforma ahora en el problema de los objetos y la «objetividad». Estamos en el centro de las cuestiones más antiguas de la filosofía. Sin embargo, en el planteamiento se han introducido variantes muy significativas. Porque Gaos podía haber utilizado como instrumentos de clarificación otros varios que estaban ya en el centro de grandes sistemas filo-

(8) Gaos, J. *De la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 423.

sóficos. Pongamos por caso, la razón pura o la conciencia, como en lo que y por lo que los conceptos y los objetos se establecen en sus mutuas interdependencias y relaciones.

¿Hacia dónde pretende dirigirse Gaos con esta manera de enfocar las cuestiones filosóficas?

El entramado construido permite una pluralidad de relaciones entre las «expresiones verbales», los conceptos y los objetos. En primer término, la expresión verbal se refiere a los objetos mediante los «conceptos notificados por las expresiones». Se trata de objetos que no son conceptos.

Pero, en segundo lugar, «en posición refleja», las expresiones verbales se refieren también a «expresiones mismas objetivadas», o a «conceptos objetivantes objetivados», o a conceptos «no objetivados». La objetividad se convierte, por tanto, en cuestión básica. Y el problema pasa a ser, propiamente, el de la existencia, es decir, el problema de la «dependencia o independencia de los objetos con respecto a los conceptos objetivantes». La existencia, a su vez, es un modo de presencia cuyos conceptos fundamentales son los de «finitud» e «infinitud». Mas, «finitud» e «infinitud» están correlacionados por la negación, por el concepto «no». Gaos desemboca en los conceptos negativos: «inexistencia», correlato esencial de «existencia finita», «existencia infinita» o «infinitud existencial», peculiar correlato de «inexistencia», «finitud entitativa» e «infinitud entitativa» esencialmente correspondientes a los de «existencia finita» o «inexistencia» y «existencia infinita» o «infinitud existencial». Estos conceptos son los principales de la Filosofía toda a lo largo de toda su historia (9). Y lo peculiar de estos conceptos negativos, de estos conceptos que son los principales de la Filosofía, es, por una parte, que no pueden ser reducidos a las expresiones verbales (10), y por otra, que carecen de todo correlato fenoménico. «Hoja», «blanco», «amarillea» son conceptos que podría el hombre pensar, aclara Gaos, porque allí están los *perceptos* de *esta hoja*, su *blanco* y su *amarillear* —o las sensaciones apercebidas con tales conceptos. Pero «infinito» es un concepto que no puede el hombre pensar porque esté ahí fenómeno alguno que le corresponda como a «hoja», «blanco», «amarillea» esta hoja, su blanco y su amarillear... E «inexistente» y «nada» son conceptos que no puede el hombre pensar porque esté ahí —existente alguno, ni fenoménico ni metafísico, que les corresponda como a «hoja», «blanco», «amarillea» esta hoja, su blanco y su amarillear, ni quizá siquiera como a «infinito» el infinito concebido: el concepto de un «infinito» concibe este mismo como distinto de él, el concepto; el concepto de un «inexistente» no concibe como distinto de sí sino al existente. En los términos de la denotación y la connotación, los únicos justos para estos fenómenos del concepto: los conceptos denotantes de objetos fenoménicos podrían tener su razón de ser en éstos; pero los conceptos denotantes de objetos metafísicos no podrían tener su razón de ser en éstos —y los conceptos no denotantes de objeto alguno no podrían tener su razón de ser en objeto alguno. No se olvide que conceptos metafísicos como los de «infinito» y «finito» entrañan el negativo «no» (11).

(9) Id. id. p. 424.

(10) Id. id. p. 426.

(11) Id. id. p. 427.

Pero si los conceptos negativos no tienen su razón de ser en las expresiones, ni en los objetos, sólo resta que la tengan en los sujetos, o en alguna de sus propiedades y características. Lo cual quiere decir que son subjetivos, y subjetivos son las razones en que se apoyan. Y, por otra parte, como la «conceptualidad» de los conceptos negativos es la misma que la de los positivos, y como algunos de estos se correlacionan con los negativos, las razones que los positivos así correlacionados tengan han de ser también subjetivas. De esta manera, la subjetividad, con su carga de emociones y «mociones», por utilizar los mismos términos de Gaos, la individualidad subjetiva recorre el amplio campo de la filosofía, y la filosofía pasa a ser la expresión más aquilatada y técnica de esa individualidad y subjetividad (12).

Ortega, Husserl y Heidegger se revisten en Gaos de una forma inédita de pensamiento. La filosofía misma adquiere unas características que corresponde al final de una época de un proceso, de una etapa ya superada e irrecuperable, pero que sobrevivirá en manifestaciones culturales muy diversas, que, sobre todo, revierte con aire de polémica todavía vigente en la confrontación: individuo, sujeto, subjetividad y grupo, colectivo, multitud, sociedad.

La Historia

Gaos fue, en grado muy eminente, historiador. En concreto, es un importante historiador de la Filosofía. Sus obras dan fe del conocimiento minucioso, preciso, que tenía de los grandes pensadores, de las doctrinas, de los sistemas científicos, del arte y la literatura universal. Y, como no podía por menos de ocurrir, su concepción de la «realidad histórica» y de las «ciencias de la historia», está mediada por su postura filosófica, por la filosofía que formuló y defendió. También se podría afirmar, por la preponderancia que en él tiene la actividad histórica, que fue ésta la que condicionó su pensamiento filosófico. En cualquier caso, lo que destaca es la íntima armonía, la no contradicción, entre una y otra actividad: «La historia —escribe—, género literario o ciencia, no puede ser la *reproducción* de la historia, hechos históricos, realidad histórica, en su integridad. El género literario o la ciencia históricos son una peculiar encarnación de la memoria individual y colectiva de los seres humanos, y esta memoria no puede recordarlo todo, y no sólo por limitación de su poder específico, que sería ya una manifestación de la general finitud del hombre, sino por obra de la realidad histórica toda pues de ésta es parte la misma memoria en que se manifestaría plenamente tal finitud: la realidad histórica misma no es solamente conservadora, sino también destructora; ni el individuo ni la especie humanos podrían con la carga de su pasado crecientemente acumulado, sino que tienen que ir descargándose paulatinamente de él en la misma medida en que paulatinamente van cargándose de sucesivos presentes.

Esta constitución ya de la realidad histórica se presenta bajo la forma de una constitución jerárquica, axiológica: no todos los hechos tienen el mismo valor, según diversos criterios de valoración, y el valor de los hechos y su pervivencia en la memoria no están en relación de causalidad o funcionalidad, sino de identidad... El poner la filosofía, u otro cualquiera de los sectores de la cultura, en el primer término del interés porque de tal se trata, y los demás sectores en

(12) Id. id. p. 427 y ss.

otros términos, es otra manifestación de la misma selección axiológica: los intereses son otro nombre para los valores y sus relaciones con los sujetos o algunas de éstas.

...Semejante reconstrucción depende, de factores que pueden llamarse, en parte objetivos, en parte subjetivos. Los objetivos pueden serlo tanto cuanto lo son los hechos naturales que condicionan los de la historia humana o intervienen en éstos, creadora o destructoramente, positiva o negativamente. Los subjetivos son los sujetos de la memoria histórica con toda la subjetividad que, al ser aquello mismo en que consisten, que son, no puede menos de ser aquello con que se enfrentan a lo que de objetivo e independiente de tal subjetividad pueda aún haber; muy particularmente los criterios de valoración: pues los valores, o son creaciones de ella, de la subjetividad, o si son entidades objetivas, sería por intermedio de la subjetividad como darían al resto de la realidad su constitución axiológica, o ésta tendría que ser aprehendida en último término por los sujetos con su subjetividad.

Por tanto, no ya el género literario historia, sino la misma ciencia histórica, hasta la más científica, es una reconstrucción de la realidad histórica mucho más subjetiva de lo que suelen pensar quienes la tienen por ciencia plenamente tal; y no sólo en el sentido de sujetos colectivos como una escuela de historiadores, sino incluso en el sentido de sujetos individuales como cada uno de los historiadores: una obra histórica compuesta en colaboración bien podría no ser más que un conjunto de vistas personales.

Todavía mayor podría ser la subjetividad de la filosofía: parece no haber más que filosofías personales o reconocidas en sus respectivas integridades únicamente por los respectivos autores; las filosofías colectivas serían conjuntos de filosofías individuales con filosofemas comunes suficientes para constituir las en colectivas.

La historia de la filosofía sería la de la subjetividad consiguiente a la conjugación a las de la historia y la filosofía: la reconstrucción histórica de la filosofía se haría bajo los puntos de vista de la filosofía profesada por el historiador, particularmente de su filosofía de la historia, realidad histórica y género literario o ciencia, y de su filosofía de la filosofía...» (13).

Una de las características, por consiguiente, que afectan a la realidad histórica de la filosofía es la subjetividad e individualidad de los hechos filosóficos y la de su organización. Cada filósofo se presenta a sí mismo como original, iniciando de raíz una filosofía y enfrentándose a los demás para criticarlos, refutarlos, o superarlos. No hay una «filosofía» que vaya componiendo un conjunto doctrinal reconocido, admitido, por los filósofos en general (14). Pero toda historia es «la unidad de una pluralidad. Desde luego, sin pluralidad, diversidad, temporal, sucesiva, no hay historia. Pero tampoco sin unidad: una sucesión de términos contiguos en el tiempo, pero absolutamente sin ninguna relación más, no constituirían una historia. La teoría de una



historia no puede ser más que teoría de la unidad y pluralidad de ésta, y debe ser tal.

La unidad de la historia de la Filosofía no está, obviamente, en los sujetos, ni los filósofos ni los destinatarios: éstos, si se abstraen de la Filosofía, son parte de la historia humana total, con cuya unidad y pluralidad están, sin duda, en relación las de la Filosofía, pero éstas no pueden, no menos, sin duda, reducirse simplemente a aquéllas; si no se abstraen de la Filosofía, a ésta deben, obviamente asimismo, los filósofos y los destinatarios de la Filosofía su unidad» (15).

Planteada así la cuestión, y garantizada la pluralidad por la abundancia de filósofos, de doctrinas y sistemas diversos, resta determinar en qué se fundamenta y apoya la unidad de la filosofía. Y, supuestas las distinciones anteriores hechas por Gaos, la unidad ha de establecerse en las expresiones, en los pensamientos notificados por las expresiones, o en los objetos. Para verificar el centro de la unidad, Gaos realiza una resumida presentación de las grandes obras, universalmente reconocidas como más representativas de la filosofía: *La Metafísica* de Aristóteles, las *Meditaciones* de Descartes, la *Ética* de Spinoza, la *Monadología* de Leibniz, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, la *Lógica* de Hegel, etc.

La unidad de la Filosofía aparece en un conjunto de *conceptos*, que integran los distintos sistemas y que permiten, por su perduración, establecer la base de esa unidad. «Los conceptos dominantes del discurso de las obras filosóficas *no son los mismos* en todas, pero lo son en parte, de-

(13) Gaos, J. *Filosofía contemporánea*, Ed. universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962, pp. 24-25-26.

(14) Gaos, J. *De la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 447.

(15) Id. id. p. 448.

terminando la continuidad histórica de la Filosofía en la forma simplificada en el siguiente esquema, donde las letras mayúsculas representan obras y las minúsculas conceptos:

A	B	C	D	E
a	a			
b	b	b		
c		c	c	
	d	d	d	d
			e	e
				f

etc.; que puede llamarse del *encabalgamiento* de los conceptos a lo largo de la historia de la Filosofía e interpretarse así: entre dos obras históricamente contiguas hay una preponderancia de los conceptos comunes sobre los privativos tal que, aunque entre dos obras históricamente distantes no hubiera ninguno común, entre ellas no habría dos en esta misma falta de relación.

Los mismos conceptos dominantes del discurso de obras filosóficas no lo son en todas las notas de su comprensión, pero estas notas se hallan en la misma relación de los conceptos esquematizada en la tesis anterior.

Los mismos conceptos, ni siquiera los de la misma comprensión, no se encuentran en las distintas obras en lugares homólogos de los respectivos discursos, ni en lugares de la misma importancia en éstos: los dominantes del discurso de una obra, pueden no ser los dominantes del discurso de otra, aunque no falten en éste. Este *desplazamiento* de los conceptos y el anterior *encabalgamiento* son dos caracteres cardinales de la pluralidad histórica de la Filosofía (16).

La unidad y pluralidad se formula en atención a los conceptos, a los «filosofemas», a las categorías, a las antinomias, es decir, en atención al material y utillaje de la actividad filosófica, incluso en atención a las motivaciones personales de la misma actividad (17).

La Idea de Mundo

Al hablar de la *idea de mundo* Gaos se refiere, principalmente, a la «historia de la idea de mundo». Y tal es el título de uno de sus trabajos más importantes: *Historia de nuestra idea del mundo*, reimpressa por el F. de C.E. en 1979. Esta historia será, de acuerdo con las distinciones que

(16) Id. id. p. 451.

(17) «Lo existente es un conjunto distinto, no sólo para cada sujeto, sino incluso para un mismo sujeto a cada momento, a pesar de todo lo que hay hasta de idéntico, si se quiere, entre lo existente de cada sujeto y de cada momento de un sujeto, empezando por el trascendental «el existente». No sólo cada filósofo tiene su filosofía, sino que va haciéndola a lo largo de su vida, si no es que a lo largo de ésta tiene diversas filosofías, o cada filosofía es en conjunto, no sólo *subjetiva*, sino *momentánea*, por intersubjetiva e intermomentánea que sea en partes de ella. Es que cada sujeto consiste en ir teniendo a lo largo de la vida *perceptos* y *emociones* y *mociones* diferentes de los de cada uno de los demás, y en ir *apercibiéndolos* con conceptos diferentes por lo menos en la parte en que les imponen ser tales las diferencias de lo *apercibido* con ellos, en todo lo cual consisten, de un lado, la evolución natural de los *perceptos* y, de otro lado, la historia y la individuación de los sujetos —que no excluyen, repito, ingredientes universales en todos los sentidos, ya que los sujetos, con toda su individualidad, están en relaciones que hacen de ellos el conjunto— que cada uno objetiva a su manera, en la dialéctica insuperable de la antinomia». Id. id. p. 455.

venimos presentando, la historia de la unidad y pluralidad de una idea.

La palabra «idea» y la palabra «mundo» tienen una pluralidad de sentidos que hacen imprescindible una primera precisión de significados. Por idea entiende Gaos una cierta representación de algo, en este caso, de lo que se tiene la representación es del mundo. Esta representación no se queda solamente en una «imagen». «Tampoco llega a ser puramente un «concepción»: es algo que se mantiene en una suspensión entre la imaginación y el pensamiento conceptual». Etimológicamente, «idea» significa cosa visible, vista o visión. La «idea del mundo» «es lo que en la Edad Media se llamó *imago mundi*, y los alemanes llaman *Weltanschauung* (raramente *Weltansicht*), con término de buena fortuna internacional *Anschauung* (y *Ansicht*) hacen referencia al ver (mientras que cuando el alemán quiere decir exactamente al *concepto* del mundo tiene que decir *WeltBEGRIFF*)» (18). Lo cual quiere decir que «idea» tiene aquí una acepción restringida. Se reduce a una «síntesis» inferior a la del concepto y, desde luego, inferior a otras posibles «síntesis» últimas, más amplias que las conceptuales y a las que se podría denominar también propiamente «ideas». Por otra parte, la idea a la que se refiere Gaos, es superior, en cuanto «síntesis», se entiende, a la sensación y a la simple imagen.

«Mundo», por su parte, comprende lo que llamamos: «el mundo «natural», de la Tierra, los astros y los cielos, y de la vida sobre la Tierra, y de la materia...; y dentro de este mundo natural, el mundo «humano», de la Humanidad extendida sobre la superficie de la Tierra desde los orígenes del hombre, en la inmensa variedad sucesiva de sus grupos o sociedades, con sus miembros individuales, con sus respectivas intimidades —el «mundo» en el sentido de la palabra en la frase «los enemigos del alma son el mundo, el demonio y la carne»; pero, todavía el mundo «sobrenatural», o del «más allá», o de «la otra vida», o «el otro mundo», y no sólo para quienes crean en él, sino incluso para quienes en él no crean: porque cosa es no tener *fe* en tal mundo y otra no tener *idea* de él...» (19). Prefiere Gaos la palabra Mundo a la de Universo, porque éste tiene un sentido más limitado que la anterior.

La idea de mundo, así acotados sus términos, no es «una idea simple» —«y es posible que ni siquiera sea una simple idea».

«No es una idea simple, comenta Gaos, porque es una idea» de «ideas, esto es, compuesta, y muy complicadamente, de muchas otras, aunque sólo fuese por la complejidad de su objeto: el mundo natural, humano, sobrenatural...»

Y es posible que ni siquiera sea una «simple idea»: porque posible es que la idea del mundo, cualquier idea del mundo, también, pues, la nuestra, esté transida, y sea oriunda, de emociones y mociones o movimientos del ánimo... Las ideas parciales pueden ser dogmas de fe» (20).

(18) Gaos, J. *Historia de nuestra idea del mundo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1.ª reimp., 1979, p. 5.

(19) Id. id. p. 4.

(20) Id. id. p. 5.

No se trata de una idea que haya de ser entendida en estricto sentido filosófico, ni forme parte exclusiva de la historia de la filosofía, aunque, de una manera u otra, pueda estar presente la filosofía en su elaboración. Porque desborda los planteamientos filosóficos y científicos. Puede ser previa y marginal con respecto a ellos. En rigor, no hay ser humano «sin su idea del mundo, tan rudimentario o tan «evolucionada» como él mismo. Los más salvajes de los humanos no dejan de tener su idea del mundo natural que les es conocido, de su propio mundo humano y hasta de algún mundo más o menos sobrenatural. Quizá pueda decirse, incluso, que el tener una idea del mundo diferenciaría al hombre del animal, que no pasaría de tener una percepción del medio ambiente, con algunas imágenes mnémicas de él. ¿Qué sería, entonces, del hombre, si estuviese en trance de dejar de tener una idea del mundo?» (21).

Es esta amplitud de la idea del mundo la que desborda, como decíamos, los límites filosóficos y científicos: «la idea del mundo de la inmensa mayoría de la Humanidad ha sido y es una idea perfectamente «irracional» —no en ningún sentido despectivo, sino en un sentido puramente descriptivo: no fundada en razones, sino motivada por las potencias irracionales del hombre, los movimientos del ánimo que menté antes. Lo que pasa es que precisamente nuestra idea del mundo, la de los occidentales modernos, es una idea característicamente «razonada» en buena parte, y en esta parte ha coincidido con la Filosofía en la parte en que ésta, a su vez, es idea razonada del mundo...» (22). Nuestra idea del mundo ha de perseguirse en el amplio campo de la cultura. No sólo en la cultura escrita, sino en todos aquellos datos en los que de algún modo haya quedado objetivada, perpetuada, resumida y dicha. Si hay alguna selección, que ha de haberla, como es natural, vendrá impuesta por el grado de incidencia de las cualidades objetivadoras y perpetuadoras que se les atribuya.

Gaos, una vez precisados los límites y las intenciones de su trabajo, desarrolla la empresa descendiendo a los detalles cuanto le permite el estrecho margen de una historia que pretende concluirse. Comienza por la idea medieval del mundo. Decide partir de ahí porque piensa que todas las otras ideas del mundo, la mítica, griega, romana, etc., han pasado a occidente filtradas, acomodadas, transformadas e influidas por la idea medieval. Y encuentra que esta idea ha tenido su más perfecta expresión en la Catedral de Chartres, la *Divina Comedia* y la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino. La idea moderna del mundo pasa y se consolida, en pugna con la medieval, a través de la *Reforma*, personificada en Lutero; la *Contrarreforma*, Cano y San Ignacio; el *Heliocentrismo* e *infinitismo*, Copérnico y Bruno; el «*Mecanicismo fenoménico*», Galileo y Newton; el «*Mecanicismo metafenoménico*», Huygens y Dalton; la *Crítica de la razón pura*; el *Derecho de gentes* y las utopías; el «*estado absolutista*», Maquiavelo y Hobbes; el «*estado liberal*», Locke y Voltaire; los *estados* y sus leyes, Montesquieu y Rousseau; las ideas morales y amorosas del teatro de Molière; el *idealismo* de la «*Razón Práctica*», Kant y Fichte; el «*idealismo objetivo*», Hegel; la concepción de la razón y la realidad en el Quijote y Fausto. La idea contemporánea, a

su vez, ha seguido el camino de «el evolucionismo», el voluntarismo, el psicoanálisis, el marxismo, el materialismo histórico y dialéctico, las nuevas teorías físicas, el positivismo, la tecnocracia y la cibernética, etc.

La idea medieval del mundo se concreta en una serie de características perfectamente definidas. Comprende, en primer lugar, la concepción geocéntrica de la tierra, basada en la física aristotélica y en la astronomía tolemaica. La Tierra ocupa el centro del mundo natural y «se integra de dos hemisferios: uno térreo, con un centro donde está Jerusalén, en torno del cual se extienden cercanas las tierras más o menos conocidas, y, lejanas, las más o menos fabulosas; y otro, acuático, oceánico, desconocido, inexplorado, con un centro antípodo del de Jerusalén y donde se alza el Purgatorio hasta la cima sede del Paraíso terrenal.

En torno de la esfera de la tierra y agua se suceden concéntricamente: las esferas todavía terrestres, sublunares, del aire y el fuego, completándose así los cuatro elementos clásicos, y las esferas celestes: de la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno, el cielo de las estrellas fijas y el primer cielo...» (23).

El mundo natural se configura como finito en el espacio y en el tiempo. Todos los seres, tanto los animados como los inanimados, están compuestos de materia y forma. Materia y forma son, respectivamente, las causas material y formal de los individuos. Estas se complementan con la causalidad eficiente y final, buscando a través de ellas la explicación de todo el plan genético e histórico de la realidad entera.

Los seres humanos encajan en el orden universal y se establecen en torno a la visión de «una Cristiandad compuesta de naciones que, políticamente monárquicas o no, socialmente están organizadas en estamentos, religiosamente unificadas por la Iglesia católica, e internacionalmente dominadas por dos pugnas que no dejan de tener puntos de entrecruzamiento: una interna, entre el Papado y el Imperio Sacro Romano Germánico, y otra externa, entre la Cristiandad y los infieles, prácticamente la Cristiandad y el Islam.

Pero así como el mundo de las plantas y los animales está integrado por las sucesivas generaciones de individuos de las diferentes especies, irreductibles éstas entre sí por la irreductibilidad de las respectivas formas, a éstas vienen a corresponder los estamentos, también irreductibles entre sí —se nace noble, menestral o siervo y como tal se ha de vivir—, de la organización social, a que ha llegado la Humanidad en su historia, y esta historia se integra de las historias biográficas, por decirlo así, o de la vida de cada uno de los individuos humanos entre su nacimiento y su muerte» (24)...

El mundo medieval se nos ofrece, por tanto, como un mundo clasificado, ordenado, distribuido, con perfiles netos e inconfundibles. El mundo sublunar y el de las estrellas fijas tienen propiedades irreductibles. Las especies fijas alberguen la pluralidad de seres que les corresponden sin

(21) Id. id. p. 4.

(22) Id. id. p. 6.

(23) Id. id. p. 67.

(24) Id. id. p. 69.

mezclas posibles. Los estamentos sociales reparten la población en niveles constantes. Todo está cobijado, además, bajo la mirada inescrutable de un autor omnímodo que preside el «universo» regido por sus designios, y que ha tenido una de las descripciones más cumplidas en *El Gran Teatro del Mundo* de Calderón de la Barca.

Lewis resaltó brillantemente algunos rasgos del mundo medieval en una página antológica: «En lo que tenía de más característico, el hombre medieval no era un soñador ni un vagabundo. Era un organizador, un compilador, un constructor de sistemas. Necesitaba “un lugar para cada cosa y cada cosa en su sitio exacto”. Lo que le deleitaba era la distinción, la definición, la catalogación. Aunque estaba acaparado por actividades turbulentas, igualmente lo estaba por la tendencia a formalizarlas. La guerra se formalizaba (en teoría) mediante el arte de la heráldica y las reglas de caballería; la pasión sexual (en teoría), mediante un elaborado código del amor. La especulación filosófica enormemente elevada y exaltada se comprimía dentro de un rígido modelo dialéctico copiado de Aristóteles. Estudios como el derecho y la teología moral, que exigen la ordenación de detalles muy diferentes, florecieron con especial profusión. Toda posible forma de escribir de un poeta (incluso algunas que mejor habría sido que no hubiese usado) se clasificaba en las artes de la retórica. No había nada que a los medievales gustase más, ni que hicieran mejor, que clasificar y ordenar.

Supongo que de todas nuestras invenciones modernas, la que habría admirado más habría sido el fichero.

Dicha tendencia interviene tanto en lo que a nosotros nos parecen sus pedanterías más tontas como en sus logros más sublimes. En estos últimos vemos la energía exultante, infatigable y tranquila de mentes apasionadas y sistemáticas unificando enormes masas de material heterogéneo. Los ejemplos perfectos son la *Suma* de Santo Tomás de Aquino y la *Divina Comedia* de Dante, tan unificadas y ordenadas como el Partenón o el *Edipo Rey*, tan abarrotadas y variopintas como una estación terminal londinense en un día de fiesta...» (25).

La idea moderna del mundo se gesta en el seno de la idea medieval y se desarrolla desarticulándola, descomponiéndola, diluyéndola en todas sus partes y elementos. Uno de los soportes básicos de la Edad Media es la concepción teocéntrica del mundo, cuya transcripción visible e inmediata estaba representada por la Iglesia Católica y la organización eclesial. Hacia estos cimientos se dirige primero la Reforma, las distintas reformas, la luterana, la calvinista, la jansenista, que socavan la autoridad e inviolabilidad doctrinal. Es una larga batalla de siglos. Al mismo tiempo, multitud de hechos, de teorías y prácticas, van minando uno a uno los distintos apoyos del complejo entramado medieval. Los viajes, los descubrimientos geográficos, la revolución copernicana con todos sus acompañamientos astronómicos y terrestres, desplazan a este minúsculo planeta en el que habitamos del centro cósmico y lo lanzan como un reducido corpúsculo al campo infinito del espacio. Una nueva dimensión de las posibilidades humanas se abre acuciante y pro-

vocadora. El mecanicismo rompe la estructura hilemórfica de los fenómenos físicos. Nacen los Estados nacionales modernos y las monarquías absolutas van siendo suplidas por los poderes constitucionales y republicanos. Una relación distinta entre pensamiento, razón y realidad, termina estableciéndose. Ya nada es lo mismo. Si el hombre medieval encontraba su máxima complacencia en clarificar y ordenar, el hombre moderno la va a encontrar en construir y organizar. «Tales fueron —resume Gaos refiriéndose sobre todo al nuevo sistema de relaciones racionales— los movimientos de realidades y de ideas más aparentes, sin duda por su importancia, de los que cooperaron a la formación y desarrollo de la idea moderna del mundo. Pero los más aparentes no fueron los únicos importantes. Hay uno muy importante también, que sin embargo es menos aparente que los anteriores: aunque no fuese sino porque son mucho menos popularizables que los viajes y sus descubrimientos sorprendentes, que la vida política y las ideas que se agitan y por lo general pugnan en ella, y que las aplicaciones térmicas de la ciencia... (Es el de las ideas de la filosofía)... La historia de la ciencia moderna y de las ideas políticas modernas, es inseparable de la historia de la Filosofía moderna. Esta, a un lado y por una parte, se fecundó de su maridaje con la ciencia moderna, mientras que, por otra parte, fue siendo la más cabal conciencia de sí de ésta en la más radical interpretación de ella; y, a otro lado, llevó sus sistemas con la Filosofía política, hasta el entretrejimiento con la realidad política misma. De todo ello, lo más profundo y decisivo en relación con la idea moderna del mundo, es la idea de las *relaciones entre la razón y la realidad* entrañada en la ciencia moderna y desentrañada precisamente por la Filosofía. La historia de la idea de estas relaciones es la historia de la esencia misma de la Filosofía moderna, desde sus orígenes en Bacon y Descartes hasta su culminación en el idealismo alemán de Kant a Hegel...» (26).

El recorrido de estos caminos insinuados es amplio, prolijo, enorme. Termina en el gran estuario de nuestra época actual. Y termina con unos compases, que no por menos sabidos, son menos inquietantes: La historia de la idea del mundo «es, pues, parte de la historia del reemplazo del complejo eidético por el háptico; lo que quiere decir esta sorprendente conclusión de nuestro curso de Historia de la idea del mundo: la historia de la idea del mundo es la de la progresiva e inminente extinción de esta idea: del reemplazo de un mundo con una idea del mundo por un mundo sin idea del mundo...» (27).

La conclusión de Gaos es curiosamente similar a la de Lewis: «Por tanto —termina Lewis ya casi al final del epílogo de su obra—, sería sutilmente engañoso decir: «los medievales pensaban que el universo era de esa manera, pero nosotros sabemos que es de esta otra». Parte de lo que ahora sabemos es que no podemos «saber (de acuerdo con el antiguo sentido de esta palabra) cómo es el universo» y que ningún modelo que podamos construir nos permitirá saber, de acuerdo una vez más con dicho sentido antiguo, cómo es» (28).

(26) Gaos, J. *Historia de nuestra idea del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1.ª reimp., 1979, p. 77.

(27) Id. id. p. 744.

(28) Lewis, C. S.-O. C. p. 167.

(25) Lewis, C. S. *La imagen del mundo (Introducción a la literatura medieval y renacentista)*, Ed. Antoni Bosch, Barcelona, 1980, p. 7-8.



CRITICA DE LIBROS

Hombres y Documentos de la Filosofía Española. I. A-B. Gonzalo Díaz Díaz. Consejo Sup. de Investigaciones Científicas. Madrid 1980.

Gonzalo Díaz Díaz, investigador científico del CSIC (Instituto «Luis Vives» de Filosofía), es el autor de la ambiciosa obra *Hombres y documentos de la Filosofía española*, que está previsto ocupe siete volúmenes, y de la que se ha publicado el primero (letras A-B). (Ya en prensa este número, conocemos la edición del tomo II, letras C-D).

El plan del autor es dividir la obra en dos partes: la primera y más extensa formada por el catálogo bio-bibliográfico de «aquéllos autores que de alguna manera han dedicado su esfuerzo al desarrollo de la Filosofía en nuestro país», y la segunda, que estará constituida por un conjunto de índices (por materias, líneas doctrinales, órdenes religiosas, lugares de origen y trabajo...).

No hace falta llamar la atención sobre la gran importancia que para la historia de la filosofía española tiene una obra de este tipo. En España, relativamente rica en repertorios, bibliografías, diccionarios y catálogos, faltaba el dedicado a la filosofía (aunque la situación no sea la misma que la existente en los tiempos de Menéndez Pelayo) y, a juzgar por el volumen del primer tomo de los siete previstos (con 656 págs.), cuando esta obra se complete debería pasar a ser una institución en la disciplina. Hay que desear al autor fuerzas y medios para llevar a buen término su laborioso trabajo, de modo que los «hombres» cuyos apellidos comienzan por las postreras letras del alfabeto no sean una vez más relegados al olvidado cajón de las papeletas impublicadas, como ocurrió y ocurrirá en tantas empresas similares (celebremos en este sentido la reciente aparición del tomo XII de la *Bibliografía de la Literatura Hispánica* de Simón Díaz que, comenzada su edición en 1950 temíamos hubiera fenecido en 1976 con el tomo XI -hasta la letra H de los siglos XVI-XVII).

Como puede suponerse, para que un trabajo de este tipo no sea una mera selección sectorial de la información acumulada en obras más generales o el aglomerado de los datos ofrecidos por fuentes más especiales, adquieren una gran importancia los criterios por los que el autor se rige en su trabajo, por lo que hace tanto a las noticias

biográfico-doctrinales como a las bibliográficas (y esta evidente afirmación de principio cobra nuevo sentido a la luz de los actuales recursos al uso para el tratamiento informatizado de la documentación). Llamemos en este sentido la atención sobre el hecho de que esta obra, como ocurre en el caso citado de Simón Díaz, es el trabajo de un autor individual y no el producto de un centro de documentación o equipo de trabajo específico (recordemos, por ejemplo, la bibliografía con 10.000 entradas publicada por el PDC sobre Sartre). (No estaría de más pensar en la elaboración de una obra tan seria como el *Dizionario biografico degli italiani*, que calculado en 60 volúmenes comenzó a publicarse en 1960 y en el tomo 27 (1982) alcanza las letras CON).

Se inicia este tomo con la relación de abreviaturas de unas doscientas revistas utilizadas (se hace figurar el director o editor, la periodicidad y el año de aparición, pero hubiera sido muy útil hacer constar el año de la interrupción, en su caso, de la edición de la revista, toda vez que buena parte de ellas ya no se publican) y una extensa y completa bibliografía general, que corresponde a las 538 primeras papeletas bibliográficas de la obra (termina este tomo con la ficha 11.094). Siguen las letras A y B del Catálogo bio-bibliográfico.

Gonzalo Díaz, en su *Prólogo*, declara el sentido amplio que va a dar en su obra tanto al término «disciplinar» (filósofos) como al «nacional» (españoles): incorporará todo autor asimilable a cualquier línea de la filosofía y considerará españoles a todos los nacidos o radicados en España y sus posesiones, hasta las respectivas independencias (incluyendo a los «autores portugueses durante el período en que este país hermano estuvo anexionado a la Corona española»). En principio estos criterios parecen coherentes con lo que debe ser una obra de este tipo. Quizá hubiera sido mucho más adecuado entender «españoles» en el sentido lingüístico y no nacional actual, con lo cual la obra cubriría un campo mucho más amplio (incluyendo sólo las producciones de los últimos cien años en Iberoamérica) y se habría dado un paso más para afianzar los lazos de la cultura en español. Y quizá habría que protestar al autor en el sentido de que el «crecimiento» de la filosofía se ha hecho sobre todo hacia la teología, la dogmática o la mística (casi se podría decir que figura en la obra desde el último clérigo al más modesto rabino), teniendo mucho menos en cuenta los aspectos y las Ideas filosóficas de las obras de tantos médicos y cultivadores de las ciencias naturales (no figuran en la bibliografía general Morejón, Chinchilla, de la Plata, Granjel...).

Para intentar confirmar ésto, nos hemos tomado la molestia de cuantificar mínimamente a los 397 autores incluidos en la letra A (de los que, por cierto, sólo seis son mujeres y uno santo, San Alonso Rodrí-

guez). Resulta que de esos 397 autores un 25% son jesuitas, un 7% dominicos, otro 7% franciscanos, un 6% agustinos y nada menos que otro 22% pertenecieron a otras «marcas» o fueron clérigos en general: es decir 264 de los 397 autores incluidos en la A hay que situarlos entre el clero católico. El resto lo constituyen 34 judíos, 11 árabes y 88 civiles (por llamarlos de algún modo). Como se hace difícil de aceptar que un cuarto de la filosofía española sea labor de los jesuitas, habrá que explicar esta aparente conclusión en el sesgo producido por la existencia de biobibliografías detalladas de la compañía y otras órdenes (por otra parte es natural que estas organizaciones vayan recordando a lo largo del tiempo a todos sus miembros, incluso a los que habría que situar en las filas más lejanas) de las que carecen quienes vivieron «en el siglo». No vaya a pensar el lector que pretendemos quitar importancia a la «democracia frailuna» de la que hablaba el nada sospechoso Menéndez Pelayo con ocasión del segundo centenario de Calderón en 1881, al conferenciar sobre aquella época: «un clero que se extendía por todas partes, ya en forma de órdenes regulares, ya en forma de clérigos seculares... el celo multiplicaba las fundaciones y la tercera parte de la población de España se componía de frailes y monjas». Al contrario: confirmamos la impresión producida a partir de la consideración de las «afiliaciones» cuando la comparamos con los datos relativos a las épocas en que florecieron esos 397 autores de la letra A: hasta el siglo XV totalizan 57; del XVI, 65; precisamente del XVII se aumenta a 101 —25%—; se baja en el XVIII a 64 y en el XIX a 47; para terminar con 63 autores de este siglo. Esta mayor representación cuantitativa en términos absolutos del siglo XVII (cabría esperar en función del aumento de la población y del incremento en la importancia de la instrucción pública, que las mayores frecuencias se dieran en los siglos XIX y XX) sólo se puede entender si admitimos una dependencia excesiva de las fuentes impresas asequibles a la hora de preparar esta obra. Y esta dependencia; que creemos excesiva, de las fuentes «religiosas» asequibles, parece haberse transmitido al propio estilo del autor, que, más de una vez, en las biografías hace constar que «...ingresó en la Compañía en...» (aunque se entienda, es expresión más propia de una historia interna), o «En el siglo Antonio Sánchez nació en Tomelloso en 1664», expresión que no parece nada apropiada para esta obra, que no está escrita fuera del siglo.

Creemos que Gonzalo Díaz, guiado por su excesiva amplitud de criterios, debería sin embargo no haber incluido a algunos autores (o haberlos mantenido pero incluyendo a otros muchos «marginales» sin los que, de otro modo, la obra queda incompleta o desigual) y, aunque recurra en su *Prólogo* a Unamuno para justificar la inclusión en las bibliografías de obras no filosóficas de los autores, debería Gonzalo Díaz haber evitado multitud de referencias

bibliográficas que parecen poco o nada pertinentes. A título de muestra, citaré algunas de las entradas que parecen sobrar: Claro Abadanes —que figura como «publicista»—; muchas de las 25 referencias de Francisco de Asís Aguilar —como su trabajo «1539. El monaguillo instruido»—; José Luis Alcover —que murió a los 24 años tras traducir dos libros del francés y escribir unas poesías, todo ello conservado manuscrito—; Juan Alcover —que acapara 28 papeletas de las que aparte de las poesías sólo hay un trabajo de 26 págs. sobre el lulismo—; parece excesivo dedicar una página a Juan de Alsina —que escribió 6 páginas— o dedicar página y media a José Antonio Alzate —autor de «4282 Observaciones sobre la preparación y uso del chocolate» o «4283. Compendio en que se manifiesta el método de sembrar, trasplantar, podar y secar frutos de las moreras y morales»— o incluir la obra de Agustín de Aragón: «5433. Carta a S.M. pidiendo se les haga limosna a los Colegios y Doctrinas del Paraguay del aceite necesario para la lámpara de las iglesias y del vino que se consume en las misas».

Sin embargo (aunque es natural en obra tan ambiciosa) faltan otros autores antiguos que sí deberían figurar. Sin esforzarnos demasiado (es decir: hojeando fuentes asequibles), podemos citar, como autores que faltan, a Cristóbal de Acosta («Tratado en contra, y pro de la vida solitaria», 1592), Luis Aldrete y Soto («Defensa de la Astrología», 1681; «La verdad acrisolada» 1682), Alfonso X, Hernando Alonso de Herrera («Disputa de ocho levedas contra Aristótil y sus secuaces», 1517), Baltasar Amaral («Doctrina philosophica», 1618), Jerónimo Amiguet («Isagogica viva», 1514), Fr. Juan de los Angeles («Triumphos del amor de Dios», 1590) Gaspar de Añastro Isunza («Los seis libros de la república», 1590), Fernando de Arceo («Tusculanorum quaestionum», 1544), Salvador Ardevines Isla («Fábrica universal y admirable de la composición del mundo mayor», 1621), Gaspar Astete («Catecismo de la doctrina cristiana», 1607), Francisco de Avila («De gratia et libero arbitrio», 1599), Diego de Axarte («Exercitationes complutenses in Arist. libros ethicorum», 1645), Juan Aznar («Termini secundum viam realium», 1513). Juan Blázquez Mayoralgo («Perfecta razón de Estado contra los políticos ateístas», 1646), Manuel Bocardó Frances («Vera mundi compositio seu systema contra Aristotelem», 1622), Gaspar Bravo Ramírez de Sobremonte («Resolutio medicarum circa universam totius philosophiae doctrinam», 1649) o Juan Bustamante de la Cámara («De animantibus sacrae scripturae», 1595).

Sin entrar en los criterios de inclusión (por no citar figuras desconocidas y para que el lector se haga cargo, digamos que están incluidos autores como Nicolás Antonio, Leopoldo Alas, Rafael Altamira, Melquiades Alvarez, Francisco Amorós,

Maximiliano Arboleya, Francisco Ayala o Adolfo Alvarez Buyla —relación que hacemos figura, no porque no debieran estar, tomando «filósofos» en sentido amplio, sino como ejemplo del criterio adoptado en este sentido por el autor), se observa en este tomo una gran desigualdad en el tratamiento que se da a los distintos autores, que produce en algunos casos desproporciones evidentes. Como referencia digamos que las reseñas más largas de autores muertos son las de Jaime Balmes (692 cms.) y Angel Amor Ruibal (427 cms.), y las más largas de las de los autores vivos son la de Miguel Batllori (239 cms.) y Saturnino Alvarez Turiendo (192 cms.) —una página equivale a 40 cms. 2 columnas de 20 cms.—

Y es quizá al analizar los autores vivos incluidos donde más se nota la falta de criterios definidos. Mientras que el *Diccionario* de Ferrater (6ª edición en 4 vols., 1979) incluye por las letras A y B sólo a dos autores españoles vivos (Aranguren y Bueno) y el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Quintanilla sólo incluía a dos españoles vivos (Aranguren y Bueno) y dos muertos (Gumersindo Azcárate y Julián Besteiro), en este tomo de Gonzalo Díaz figuran 31 autores vivos (en el momento de publicarse) —remitiéndose a Aranguren a la L, López Aranguren—. Y si bien es cierto que Gonzalo Díaz termina su *Prólogo* disculpándose ante los «filósofos contemporáneos que hubieran honrado con su presencia estas páginas y que, por inadvertencia mía o precipitación de los últimos momentos, las empobrecen al no figurar en ellas», en lo que se refiere a autores vivos se advierten mucho mejor las desigualdades y desproporciones a las que hacíamos referencia: muchos de los datos de autores contemporáneos son más propios de un currículum académico que de una obra de este tipo y dejan traslucir en algunas ocasiones la propia pluma del autor contestando a un cuestionario. La inclusión de «filósofos» contemporáneos vivos no puede seguir los mismos criterios válidos para siglos pasados, en donde tiene interés recoger cualquier dato pertinente por insignificante que parezca. Hoy día, con más de mil institutos de bachillerato, centros privados, universidades..., no es exagerado calcular en 5.000 el número de «profesionales de la filosofía» en activo. Y como no tendríamos sentido mezclar una especie de «páginas amarillas» de la filosofía con un diccionario biobibliográfico histórico, los criterios se hacen mucho más necesarios. Entre los autores vivos que incluye Gonzalo Díaz en su *Hombres y Documentos* por la letra A-B figuran algunos que sólo tienen publicados cinco o seis artículos en total (como no es pertinente entrar en criterios cualitativos, nos limitamos a utilizar el más aberrante, pero cada vez más al uso por lo «cómodo y objetivo», de la cantidad). No decimos que con un determinado criterio no debieran haber sido incluidos (ni queremos tampoco decir que haber publicado poco sea un demérito).

Lo que afirmamos es que, puestos a hacer figurar autores vivos y contemporáneos, o se tiene mucho cuidado en incluir al mayor número de los situados en una «fila» similar, o es preferible no poner a ninguno. Tomando como límite el año 1979 podemos citar rápidamente medio centenar de nombres de «filósofos» con, al menos, un libro publicado que comparativamente a los 31 autores vivos que incluye Gonzalo Díaz en las letras A y B, deberían figurar en esta obra (mencionaremos sólo los nombres, no los títulos de las obras): José Antonio Abad Ibáñez, Manuel Abascal Cobo, Juan José Acero Fernández, Eduardo Acosta Méndez, Antonio Aguilar Fajardo, Julián Alameda, Manuel Albendea, Angel Alcalá Gálvez, José Antonio Aldama Pruaño, José Aleu Benítez, Juan Alfaro, Manuel Alfonseca Moreno, José Alonso Díaz, Juan Ramón Alvarez Bautista, Jesús Alvarez Gómez, Manuel Alvarez de Juan, Antonio Alvarez de Linera, Tomás Alvira Alvira, Celia Amorós Puente, Melquiades Andrés Martín, Teófilo Aparicio López, José Arduengo Caso, Rafael Arilla Torrens, Joseba Arregui, Rafael Arrillaga Torrens, Juan Francisco Arroyo Mateos (el increíble Jeremías López), Luis Artigas, Mariano Artigas, Miguel Angel Asiaín, Miguel Avilés Fernández, Melchor Bajén Español, Armando Bandera González, Emilio Barcelón Maicas, Hugo Barreto Mendieta, Agustín Basave Fernández del Valle, Vicente Bastida Mourriño, Ramón Bayes Sopena; Fernando Bello, Eduardo Benlloch Ibarra, Miguel Benzo Mestre, Modesto Berciano Villalibre, José Manuel Bermudo Avila, José Gustavo Bernal Vidal (ilustre Barón de Hakeldama), José Bibián Hernández, Francisco Blanco Amo, José Luis Blasco, Rafael Bohigues Sapena, Francisco Bonnin Aguielo, Dionisio Borobio García, Julio Bravo Sanfeliú o Ana Julia Bulovas.

Gustavo Bueno Sánchez

Copérnico, Newton, Helvetius y Kant en la Editora Nacional

De entre los últimos títulos que en Colección de clásicos para una Biblioteca Contemporánea viene ofreciéndonos la editorial Editora Nacional, entresacamos aquí cuatro, dos clásicos de la ciencia y dos clásicos de la filosofía: Copérnico y Newton por un lado en sus obras centrales, Helvetius y Kant por otro, en obras suyas no centrales, aunque muy importantes. Cuatro traducciones íntegras acompañadas de amplias introducciones y notas y editadas en tomos cuyas características no quieren desdecir de los contenidos, dentro del ambicioso proyecto de Editora Nacional, que no podemos por menos de aplaudir. No deja de tener interés la circunstancia de que los traductores, no solamente los de las obras de Helvetius y Kant, sino también los de Copérnico y Newton, son

todos ellos profesores de filosofía. Circunstancia que tiene sin duda múltiples significados en el contexto de la cultura nacional del momento, pero que, en todo caso, no tiene por qué extrañar en principio, al menos a quienes consideran que las obras maestras de la ciencia, aun cuando no procedan de la filosofía, sino del desarrollo de problemas tecnológicos precisos, aunque envueltos desde luego en atmósferas ideológicas de las que por cierto no necesitan desprenderse (el «corte epistemológico») para poder cerrarse en sus propios círculos, sin embargo influyen profundamente en el curso del ulterior pensamiento filosófico. La metafísica y aún la metafísica teológica ciñe a los sistemas del mundo de Copérnico y de Newton, con tanta fuerza, por no decir que con más, que a las concepciones de Helvetius o de Kant, y no como un mero componente residual inerte, sino como un medio que al parecer ha sido preciso para hacer posible la composición de los desarrollos de las líneas tecnológicas opuestas en un sistema configurado capaz de segregarse ulteriormente del medio mismo en el cual cristalizó, y aún transformarlo. Tal es su dialéctica y se comprende que su exposición sea tarea habitual de los profesores de filosofía.

La traducción de Copérnico se debe a Carlos Mínguez y Mercedes Testal. Una traducción muy cuidada y exacta, comenzando por la del propio título, *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, más rica en connotaciones históricas (la concepción de las esferas) que la expresión, más neutra en este caso, *Revolución de las órbitas celestes* utilizada por los traductores mexicanos en 1969. El aparato de notas es muy sobrio, pero certero, y la introducción de Carlos Mínguez está llena de ideas interesantes. Carlos Mínguez entra naturalmente de lleno en la cuestión sobre el platonismo o aristotelismo de Copérnico, manteniendo una posición equilibrada aunque inclinándose a la tesis del aristotelismo («básicamente... Copérnico es un aristotélico», pg. 61). Quizá una gran parte de esta cuestión se alimenta del carácter excesivamente complejo (y por tanto confuso) de los términos utilizados, «aristotelismo» y «platonismo». Porque aristotélico es el realismo de Copérnico (la tendencia a aproximar la Astronomía a la Física, dentro del sentido que a estos términos dio Simplicio), pero muy poco aristotélico en cambio es incluir a la propia Tierra entre los Orbes celestes. Y en apoyo del platonismo del fondo mismo del método copernicano me permitiría llamar la atención sobre la posibilidad de leer el texto de la *Narratio Prima* de Rheticus (que cita el propio Mínguez, pg. 67) en términos sorprendente paralelos a los del célebre pasaje del final del libro VI de la *República*: «Mi maestro tiene ante sus ojos las observaciones de todas las edades [lo que corresponde a la *pistis*] junto con las suyas propias [lo que corresponde a la *eikasía*]» comienza Rheticus; y termina: «el resultado así obtenido por medio de una correcta dife-

rencia lo compara con las hipótesis de Tolomeo [¿cómo no acordarse de las hipótesis situadas por Platón en el tercer segmento de su línea, el que corresponde a la *dianoia*?], las cuales deben ser rebasadas introduciendo, no sin inspiración divina [la *noesis*] nuevas hipótesis que manifiesten la realidad misma tal cual es. Y el contenido de esta «realidad» se introducirá sin necesidad de ningún traumático corte epistemológico con sus creencias cristianas, sino en virtud de un proceso de cierre de las nuevas relaciones establecidas entre términos dados a una escala determinada y conocida. Es este cierre («en ninguna parte puede cambiarse nada sin la confusión de las otras partes», dice el propio Copérnico al Santísimo Señor Pablo III) el que ulteriormente obligará, a lo sumo, si no a cortar, sí a modificar la ideología cristiana tradicional: no sólo obligará a reinterpretar de un modo nuevo a las Sagradas Escrituras («Josué mandó al Sol que se detuviera y no a la Tierra» observó ya Lutero en 1539), sino a la propia metafísica aristotélica, al principio del *quidquid movetur*. Porque para explicar el movimiento circular perpetuo de los orbes celestes, ya no habrá que hacer apelación al primer motor, sino a su propia geometría-física: las esferas giran por sí mismas, porque reposan siempre sobre un punto (un átomo, decía Nicolás de Cusa) distinto cada vez. No es el principio de la inercia rectilínea el primero que hará superflua la actividad de un primer motor, sino el principio de la inercia circular utilizado por Copérnico.

Los *Principios matemáticos de la Filosofía natural y su sistema del Mundo* han sido traducidos por Antonio Escotado, autor también de la amplia y trabajada introducción (con sus notas, ocupa casi 200 págs.) en la que se tocan cuestiones muy diversas y en muchas ocasiones de modo muy interesante y sugerente (por ejemplo, a nuestro juicio, el tratamiento de Copérnico). La crítica de Carlos Solís (*El País*, 17 abril 1983) por su intención de «enmienda a la totalidad» nos parece que no hace justicia a los indudables méritos del trabajo de Escotado (entre otras cosas su condición de primer traductor al español). Sin duda la traducción debería ir acompañada de notas en las que, entre otras cosas, se precisaran la diferencia entre el texto latino original de Newton y la versión inglesa de A. Motte de 1729, sobre la que se basa la edición de Cajori de 1934, pero esto no autoriza a hablar de «ingenuidad o falta de seriedad consistente en confesar que no se traduce del latín original», produciendo la impresión en el lector no advertido de que Escotado no conoce siquiera el original latino, siendo así que lo utiliza también ampliamente. La prueba es ésta: bastaría, sin tocar apenas la traducción, introducir las notas de referencia para que la acusación de ingenuidad o de falta de seriedad quedase disipada.

José Manuel Bermudo traduce el *Del Espíritu* de Helvetius, y lo presenta en una introducción muy proporcionada al caso y

muy informativa sobre los antecedentes del pensamiento de Helvetius, su empirismo. Su obra, en efecto, no es un «tratado de la sustancia espiritual» ni menos aún un tratado sobre el Espíritu Santo, y Helvetius puede decir que deja al margen la cuestión sobre si las facultades de la *sensibilidad* y de la *memoria*, en torno a las cuales quiere que gire su obra, son modificaciones de una sustancia espiritual o material. En general, como es bien sabido «esprit» tiene en francés un significado muy distinto a «espíritu» en español; y el *Del Espíritu* de Helvetius tiene más que ver con un tratado sobre el Talento, el Genio o el Ingenio (en el sentido de Huarte de San Juan), es decir, sobre las capacidades específicas del hombre (ya sea individualmente, ya sea en cuanto forma parte de grupos sociales, de pueblos) como criatura dotada de «fuerza creadora» (tecnológica, política), que sobre el alma inmateral o sobre la conciencia. En todo caso, el título de la traducción española, aunque mantenga la asonancia con el original de Helvetius, no es «consonante» con su significado. Resulta por lo menos insulso, aunque nos hacemos cargo de que cualquier otro término también presentaría grandes inconvenientes, sólo que ellos podrían ser de otra índole.

Por último la *Transición* [Übergang] de los *principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, junto con algunas otras páginas del *opus postumum* de Kant, son traducidas e introducidas por Félix Duque. De las cuatro traducciones que aquí reseñamos, acaso ésta sea la que acusa una mayor intervención personal del traductor, en lo que concierne, no solamente a la versión sino a la ordenación misma del material. La labor de Félix Duque ha sido muy ardua y meritoria y nos parece que, en general, sus resultados son muy firmes. Acaso es discutible su decisión de rotular como partes y capítulos de un todo lo que en realidad es un agregado de legajos o incluso de simples hojas o frases sueltas. Y tan discutible como traducir el *esprit* francés (de la obra de Helvetius) por *Espíritu* es traducir el *Stoff* alemán (de la obra de Kant) por *Estofa*. La dificultad de la traducción, como ocurre con el «esprit» no es accidental: tiene que ver con el núcleo mismo de la cuestión kantiana. Porque lo que Kant designa como *transición* de la metafísica a la física, o de los principios a priori a los principios empíricos, etc., puede también considerarse en términos de transición (o *progressus*) de la materia a las formas (por ejemplo, de la Mecánica pura a la Astronomía, de los modelos estadísticos a los modelos mecánicos, de la termodinámica de la energía a la teoría estructural de los sistemas, de la bioquímica a la morfología orgánica) y esto exige tallar un concepto de materia que no sea ni la materia trascendental, ni la materia prima aristotélica, sino una materia ya determinada de algún modo, quizá como *eter*, ni siquiera como *espacio*. ¿Cómo designar este concepto?. No es materia, porque es algo más deter-

minado, aunque no tanto como la estopa (*stupa*); aunque estopa llegue a significar algo más genérico, en el sentido del género generador («baja estopa» = baja ralea o linaje), armadura indeterminada. Pero desde luego, esta acepción no es castellana, porque tampoco lo es el concepto que Kant quiere designar con *Stoff* y, por ello, resultan muy raras expresiones tales como la siguiente: «... los principios metafísicos de la ciencia natural nos dan un cierto sistema completo; pero el solo uso con ellos propuesto es la física, para la cual no pueden dar estopa alguna» (pág. 67), de un Kant estofado. En cualquier caso el trabajo de Félix Duque es verdaderamente valioso y desde aquí expresamos a él y a Editora Nacional nuestro agradecimiento.

Gustavo Bueno Martínez

Cratilo (o del lenguaje)

Platón.

Traducción, notas e introducción de Vicente Becares Botas.

Ediciones Universidad de Salamanca, 1982

¿Para qué o para quién puede resultar provechoso en nuestro tiempo el *Cratilo* de Platón?

No cabe responder a la doble pregunta sin comprometerse; compromiso que exige necesariamente enfrentamiento y negación de otras respuestas.

Con sólo una ojeada al mercado editorial queda patente la vuelta masiva a los clásicos y, en concreto, a Platón en estos últimos años. Se vuelve a Platón, porque en sus obras están puestas las alternativas primeras y máximas para los problemas en muchas materias; en el *Cratilo*, para los del lenguaje. Ahora bien, se puede volver a Platón situándose en una de las hipótesis de la alternativa, con lo cual las otras resultarían arcaicas, extravagantes o impertinentes. En nuestro caso, cabe leer el *Cratilo* como un libro de Lingüística, por cuanto que trata de un tema específicamente lingüístico: las etimologías —de hecho, en la Antigüedad este Diálogo estuvo considerado como un tratado sobre la etimología, y así también lo considera David Ross. De sus 57 páginas, las veintiséis centrales están dedicadas a las etimologías, y las once precedentes y las siete siguientes con Heródotos, así como las trece últimas con *Cratilo*, constituirían el enmarque, la introducción y las disquisiciones sobre el tema central.

Quien se sitúe en esta hipótesis ofrecerá una respuesta a las preguntas iniciales del siguiente tenor: El interés del *Cratilo* radica en que toca unos temas —las etimo-

logías, la naturaleza del lenguaje, etc.— que pueden servir de estímulo, y que de hecho han servido de estímulo, a las reflexiones de los filósofos occidentales; pero resultaría ocioso tratar de acudir a Platón, en vez de a Saussure, para acometer rigurosamente tales temas (véase Mounin, *Historia de la Lingüística*. Trad. Felisa Marcos. Gredos, Madrid, 1974, p. 99). Platón, como filósofo aficionado a todos los saberes, se habría metido en el *Cratilo* a lingüista, y, excepto algunos pequeños aciertos —el reconocimiento explícito de la doble articulación y la distinción en la segunda de vocales, semivocales y consonantes—, el tratamiento de los temas lingüísticos resulta arcaico para un lingüista, porque, por ejemplo, la mayor parte de las etimologías que ofrece no tiene ningún fundamento lingüístico; o bien porque la defensa del naturalismo resulta, después de Saussure, totalmente inadmisibles.

Pero cabe situarse en otra perspectiva, aquella en la que nosotros creemos hay que situarse: sostener, no que Platón se mete a lingüista y consigue resultados lingüísticos discutibles, sino que Platón está ejercitando un método, el método dialéctico, con excelentes resultados gnoseológicos para la Lingüística. El método dialéctico (en su fase regresiva, analítica, ascendente) (Confert *República*, 53.^a - 535.^a) nos conduce al conocimiento más elevado, la *noesis*, que supera el conocimiento por hipótesis, la *dianoia*. Ambos tipos de conocimiento pertenecen a la segunda etapa (la de la *episteme*), y son, por lo tanto, conocimientos ciertos, frente a los pertenecientes a la primera etapa (la de la *doxa*) con conocimientos no seguros, cuales son: el conocimiento por sensación (*eikasía*) y el conocimiento por fe (*pistis*). La *noesis* es «la coronación de todo conocimiento», y para superar el conocimiento que procede por hipótesis (propio de las Matemáticas y, en general, de cualquier ciencia) hay que partir también de las hipótesis contrarias y someter a duda incluso esas primeras hipótesis que en las ciencias se suponen inmutables.

Platón en el *Cratilo* no se sitúa en el plano categorial, lingüístico (Platón no se mete a lingüista), sino que la discusión sobre el naturalismo/conventionalismo se plantea a nivel filosófico, asumiendo, ciertamente, las hipótesis del plano categorial: Platón experimenta con las hipótesis del conocimiento filológico, y su intento consiste en, precisamente ejercitándolas, remontar esas hipótesis, convencido, y convenciendo, de que el método filológico — que se alimenta con la tesis naturalista, propugnada, aunque con variantes, por sofistas, órficos y heraclíteos — resulta un procedimiento sumamente arbitrario. Platón se divierte, riéndose cada vez más abiertamente, con las etimologías. Para remontar el convencionalismo hay que situarse en otro plano. Es a otro nivel, a nivel ontológico (relación de los signos con lo exterior, con lo extragramatical) donde

Platón plantea el problema del naturalismo/conventionalismo, y no a nivel de «primera articulación», como Saussure, sino a nivel de lo que podríamos llamar «segunda articulación». Los nombres (las palabras) están compuestos de elementos (las vocales, las semivocales, las consonantes). Y estos elementos son (bien por sí, bien combinados) imitación de la realidad. El lenguaje es *mímesis*, imita a las cosas; pero no puede ser una imitación como la de quienes imitan a los corderos, porque la onomatopeya es la imitación de los sonidos, y la imitación de lo sonoro es propio de la música, no del lenguaje. Para que las palabras puedan ser imitación de las cosas, éstas deben poseer, además de un sonido, un color o una forma, también una esencia. Y es la esencia de las cosas lo que imitan los nombres. La imitación de que habla Platón es más que la mera copia. El «tipo» de la cosa está dentro del nombre, como el dios está dentro de la bacante en la imitación dionisiaca, como el cristiano es *alter Christus*, cuando Cristo entra dentro de él en la Comunión.

Mas, si el lenguaje (los nombres) es *mímesis*, ésta puede ser mejor o peor; por lo tanto, hay que remontar, a su vez, la hipótesis naturalista de *Cratilo*; el viejo naturalismo lingüístico heraclíteo queda ahora superado. El nombre, para *Cratilo*, o es exacto y es nombre, o no es exacto y deja de serlo. Tesis esta contrapuesta a la que habían llegado los participantes en el diálogo: el nombre imita la esencia de la cosa, y la imitación es mejor o peor, es un arte. *Cratilo* permanece fiel a la tesis de la identidad entre cosa y nombre, y, por lo tanto, el conocimiento de la naturaleza de las cosas hay que buscarlo en los nombres: «quien conoce los nombres conoce las cosas». Platón reduce *ad impossibile* la tesis de *Cratilo*, precisamente llevándola a sus últimos extremos: heraclitizando todas las palabras. Si, asumiendo la hipótesis de *Cratilo*, todos los nombres significan la esencia de las cosas, cual es la de estar en perpetuo flujo (todo está en movimiento), resulta inevitable que al mismo tiempo que nombramos una cosa resulta al punto otra, se nos escape y ya no sea así. Por lo tanto, nadie podría conocer lo que es mutable; y, en consecuencia, queda rechazada la hipótesis de *Cratilo* como forma de conocimiento de la realidad. Y, si a través de los nombres no aseguramos el conocimiento de las cosas, la forma de conocimiento más auténtica será a través de las cosas mismas (conocer unas cosas por otras, cuando están enclavadas, de lo que se ocupa en el *Sofista*), a condición, además, de que no todo esté en flujo y movimiento como afirman los heraclíteos.

¿Para qué y para quién puede resultar provechosa la lectura del *Cratilo*? Para mostrar que los análisis estrictamente lingüísticos no agotan todo lo que se puede decir racionalmente sobre el lenguaje; que, además del conocimiento científico, categorial, sobre el lenguaje, está el cono-

cimiento filosófico, que no actúa al margen de aquél, sino asumiendo sus supuestos. Y puede resultar provechosa para quienes no se aferren a las hipótesis de su ámbito categorial o profesional. La presentación de esta obra de Platón cobra, además, gran valor, porque quien nos la ofrece es, como lo demuestra la fiel traducción, un excelente profesional de la Lingüística, que se ha percatado, como indica en la introducción, de la importancia del análisis platónico.

Julián Velarde Lombraña

Repercusiones sociales de la revolución científica y tecnológica.

Varios autores.

Tecnos/Unesco.

Madrid, 1982, 412 pp.

Reproduce este libro los trabajos presentados del 6 al 10 de septiembre de 1976 en un simposio internacional celebrado en Praga y organizado conjuntamente por la Unesco y la Academia de Ciencias de Checoslovaquia. Sus principales protagonistas son las ciencias sociales y la filosofía marxista. Las primeras porque la mayor parte de los análisis adoptan una perspectiva sociopolítica, administrativa o económica en consonancia con el título original del simposio. La segunda porque las ocho contribuciones de los autores pertenecientes a países comunistas ofertan una interpretación coherente y unitaria de la revolución científico-técnica (RTC) —expresión acuñada con evidente éxito por el equipo Richta en 1968 (*vide* Radovan Richta: *La civilización en la encrucijada*, Artiach, Madrid, 1972)— sobre fundamentos teóricos marxistas; basten dos datos volumétricos para avalar el protagonismo marxista en este campo, pese a los obvios esfuerzos neutralistas y pluralistas del organismo promotor del encuentro: las contribuciones marxistas cubren más del 50% del texto, y los autores más citados resultan ser Marx y Engels, seguidos a considerarle distancia por el propio Richta, I. Illich, T. Roszack, Ferkiss, Habermas, Katz, Lenin, etc.

Los trabajos aparecen divididos en cinco secciones de desigual factura e importancia. La primera se dedica a «la RCT como proceso social» y agrupa tres ambiciosos y sustantivos artículos, de carácter histórico el de E. Mendelsohn sobre el proceso de internacionalización del modo científico de conocimiento de raigambre social europea, más sistemáticos los del soviético V. Mshvenieradze («Hacia una concepción unificada y multidisciplinaria») y el inevitable R. Richta: 60 amenas, eruditas, omniabarcantes y ortodoxas páginas sobre el cometido de las ciencias sociales en el encauzamiento de la RCT.

Bajo el epígrafe «los problemas filosóficos del progreso científico» se reúnen

cuatro trabajos que reiteran y desarrollan parcialmente algunos de los planteamientos globalizados en la primera parte. P. N. Fedoseyev ensaya una interpretación dialéctica de la RCT, intentando conciliar la autonomía y objetividad de la evolución de los conocimientos científicos con la planificación racional de sus aplicaciones por parte de las fuerzas sociales sobre las que inciden. Sava Ganovski, en la misma línea argumental, insiste en que la solución a la crisis de perspectivas abierta por el desarrollo de la RCT pasa por la creación de sistemas sociales capaces de controlar ese desarrollo, más que por un sistema de vetos tan caro a los críticos contraculturales. En cambio, A. Peccei, del Club de Roma, en un breve, pero incisivo ensayo denuncia los desarrollos desequilibrados y postula la interdisciplinariedad transcultural como una solución a la «problemática de la humanidad». Finalmente G. R. Taylor esboza la técnica de «índices del nuevo bienestar nacional» para que las ciencias sociales acometan una contabilidad realista en términos de costos totales del progreso económico y técnico, y no sólo en términos de productos netos.

La tercera parte sobre «funciones sociales de la ciencia y de la política científica» combina los exámenes críticos, pero básicamente optimistas de los orientales D. M. Gvishiani y G. Kröber, convencidos de las posibilidades reales de las opciones técnicas para la mejora humana en base a la superioridad de sus sistemas sociales, con los informes mucho más asépticos y técnicos de los occidentales P. Piganiol y K. A. Stroetmann, tendentes a diseñar mecanismos de prospectiva y de evaluación, respectivamente, al servicio de una política científica eficaz y humana.

A. M. de Bamako (Mali). E. Hegazy del Yemen y A. Rahman de Nueva Delhi (India) se encargan en la cuarta parte —«ciencia, tecnología y desarrollo»— de hacer oír la voz quejumbrosa del Tercer Mundo, que no puede participar en la RCT, no tanto a causa de su subdesarrollo social y cultural, cuando a causa de sus dependencias semicoloniales. En comparación, «la experiencia latinoamericana», analizada en un ensayo de encargo por Ph. Maxwell, resulta esperanzadora por cuanto acoge un amplio abanico de alternativas, de la transferencia a la autonomía, pasando por la apropiación. En este punto no deja de ser interesante observar que el desarrollo cuantitativo desigual de las contribuciones al simposio corre parejo a las desigualdades reales entre los países representados, circunstancia que apenas puede disimular el sociólogo norteamericano R. S. Cohen en su inteligente introducción.

De los ocho trabajos que constituyen la quinta y última parte sobre «las ciencias sociales y el cambio social» el de A. N. J. Hollander constituye, por su neutralismo axiológico no exento de penetración críti-

ca, la contrafigura occidental de Richta; en la misma línea S. Kansu propone desvincular la ciencia (objetiva) de la tecnología (ideológicamente manipulada) y conceder a las ciencias sociales el control. El alemán federal G. Friedrichs, el soviético L. M. Gatovski y el japonés H. Okamoto analizan los cambios sociales operados en sus respectivos países por efecto de cambios tecnológicos (automatización, ciclo ciencia-producción, ciencias blandas), mientras J. Filipec y M. W. Thring se ocupan de la «calidad de vida». Por último el sistémico J. Platt confecciona listas de temas, crisis y problemas a tener en cuenta para resolver las necesidades mundiales.

Como es preceptivo en este tipo de reuniones, al final se recogen las recomendaciones dirigidas a la Unesco de gran virtualidad publicitaria y poca eficacia práctica.

Alberto Hidalgo Tuñón

Pensamiento asturiano (primera historia de filosofía asturiana).

José B. Arduengo Caso. Autor.

Gijón, 1983. 419 pp.

Mientras que el viejo problema de la posibilidad de existencia de las historias nacionales de la filosofía, con sus consecuencias de orden práctico y reivindicativo, mantenía aún su presencia al tratar de la filosofía española, y mientras la Asociación Para el Progreso de las Ciencias aún aspiraba a terminar el inacabado *corpus* iniciado por Bonilla, la nueva realidad político-social-económico-administrativa del momento, consecuencia de la constitución de la España de las 17 Comunidades Autónomas, prometía la atomización de la cuestión más o menos pronto.

Y ha sido Asturias, una vez más, de las pioneras (como en sus géneros fueron pioneras la *Gran Enciclopedia Asturiana* o la revista *Asturias Semanal*) en lo que a historias de la filosofía autonómicas se refiere. Nos referimos a un libro de 419 pgs. del que es autor José B. Arduengo Caso, profesor de Filosofía de un Instituto de Gijón, que lleva por título *Pensamiento asturiano (primera historia de filosofía asturiana)*. La edición está muy dignamente presentada, con una maqueta y diseño que hacen que a primera vista se confunda con un volumen más de una popular colección de libros sobre temas asturianos.

Esta primera historia de la filosofía asturiana consta de una introducción y dos partes, la una dedicada a la Filosofía Académica y la otra a la Filosofía Mundana. En la introducción el autor reivindica, con el «cuasi-asturiano» Gumersindo Laverde, la deuda que la Filosofía Española (en cuanto institución) tiene para con Asturias. Se queja el autor de la mínima pre-

sencia que en las Facultades de Filosofía tiene hoy la Historia de la Filosofía Española (aunque se olvida precisamente de que en la Universidad de Oviedo sí se imparte dicha disciplina en 5.º curso de Filosofía) y consciente de la escalada de las autonomías va más lejos de la aparente exaltación de lo regional, pues «tal exaltación se limita a lo superficial y a lo político jurídico y a todo más a implicaciones económicas, pero nunca se atiende a lo radical, a lo básico, a las auténticas raíces de nuestro pensar... El quehacer en este campo es labor titánica, si no queremos sucumbir al cosmopolitismo híbrido y superficial».

Arduengo hace una interpretación original de la tradicional distinción entre filosofía académica y mundana. Así en la primera parte del libro (pgs. 21 a 346), la «filosofía académica» se traduce en una visión global del «historiar de las ideas principalmente filosóficas en Asturias», que incluye el análisis de los «penosos y tardíos comienzos de la filosofía en Asturias» (con la consiguiente recuperación del obispo de Avila, Prisciliano), y sobre todo en los datos biobibliográficos por orden alfabético de «todos los pensadores asturianos desde Beato de Liebana a Alfredo Deaño» (como criterio adopta el de excluir a los filósofos asturianos vivos, aunque incluye a Manuel Granell y a don Pedro Caravia, por ya no productivos). No aportan gran cosa las 165 biografías de autores (dato que hago constar para envidia de otras Comunidades Autónomas), toda vez que no contienen más datos que los extraídos de la bibliografía de consulta más general al uso (salvo algunos testimonios particulares de autores actuales nada relevantes).

La segunda parte del libro (desgraciadamente más breve, págs. 349 a 415), la dedicada a la «filosofía mundana», es la más interesante y original; y a la par la que más puede aportar para, a través de la filosofía, llegar a calar profundamente en las pérdidas señas de identidad asturianas que se lucha por recuperar. «Esta filosofía está inscrita en el pueblo», y de aquí los apartados dedicados a «Filosofía y pueblo: refranero» y «Filosofía y pueblo: romancero». A través del refranero —«Asturias en la Paremiología ocupa un lugar excepcional»— realiza José B. Arduengo brillantemente una sistematización del pensamiento asturiano. Así, dentro de la *Lógica*, y sólo como ejemplos cita, como muestra del carácter práctico tendente a remover sofismas. «El que quiera saber qu'estudie», «Faciendo y desfaciendo va la neña deprendiendo», «Onde les letres falen, barbes callen», «Faló el güe y dixo ¡mu!»; «El que nun oye conseyu, non llega a vieyu» o «Burru fó Perico a Uviedo, burru fó y burru vien». Las apariencias quedan de manifiesto con «Ojo, que la vista engaña» o «Non ye oru tou lo que relluz». Las teorías de la verdad se reducen al «La verdá non tién más quín camín». El error a «Gatu escamáu, al agua fría y tién mieu» y la inducción a «A ti te lo digo Noyu, entiéndelo Genoyu».

La *Ontología* asturiana, en particular el principio de causalidad, se manifiesta para Arduengo en esta su primera historia de la filosofía asturiana en máximas como «De padres gochos, fios marranos» o «Nunca pudo salir de mala sangre, bona morciella». En *Teoría del Conocimiento* la filosofía mundana asturiana iría contra el innatismo: «Nadie nace enseñáu»; contra la ceguera intelectual: «El que non sabe ye com el que non ve» e incluso encierra la duda metódica: «El que non duda, no sabe cosa alguna».

La *Cosmología* fue, según Arduengo, tema de especial consideración por el pueblo asturiano: «El muertu en el cimiteriu y el fraile en el monasteriu», «Con el tiempo y una caña serás el amu de España», o el muy asturiano «El tiempo es oro». La *Psicología* se halla muy presente en esta filosofía mundana, temas como la memoria: «El que nun ten memoria ten que tener pernas»; el instinto: «La cabra tira al monte»; el sentimiento: «Cada loco con su tema»; la voluntad: «Querer es poder» o el temperamento: «Genio y figura hasta la sepultura». En *Teodicea* Asturias siempre ha dado testimonio de los atributos y la providencia de Dios (por este apartado Arduengo podría haber tenido problemas hace años): «A cada un lo suyu y a Dios lo de toos», «Dios castiga sin palu ni piedra», «Dios da nueces a quien no tien dientes», «Dios aprieta pero no afuega», «A Dios rogando y con el mazu dando». Por el espacio que le dedica se puede deducir la gran importancia que tiene la *Ética* de la filosofía asturiana según Arduengo: «Al gochu gordu untai el rabu», «Asturianín con dineru y gallegu con mundiu pa jodelu», «La avaricia rompe el sacu».

Tras esta suerte de rudimentos de curso general de filosofía asturiana, termina esta impresionante «Primera historia de filosofía asturiana» con unas consideraciones sobre la Filosofía y los romances y la literatura, incluso la literatura en bable.

Como el lector puede suponer, estamos deseando que autores de todas las comunidades autónomas (nacionalidades o regiones) del Estado español sigan el ejemplo de José B. Arduengo Caso y traten de realizar la recuperación filosófica de sus señas de identidad, para provecho de algunos y regocijo de todos.

Gustavo Bueno Sánchez

¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia.

Alfonso Pérez de Laborda
Ediciones Encuentro,
Madrid, 1983.

Creo haber descubierto el «hilo rojo» —el autor en la introducción nos asegura

su existencia, aunque no lo explicita por no dudar de la perspicacia del lector— que recorre los varios materiales reunidos en este grueso volumen. No estoy seguro, en cambio, de si ese hilo, aun siendo el mismo, está, o no, al igual que los materiales, cortado. Y lo que ya no sé es a dónde conduce el dichoso hilo.

El hilo es lo real. Y lo real aparece como argumento en las cuatro partes que componen el libro. En la primera se analizan, sobre todo desde la perspectiva histórica —perspectiva en la que el lector podrá apreciar la vasta erudición del autor y aprovechar su sólida documentación—, tres ramas de las Matemáticas: la construcción de los números, la teoría de conjuntos y la probabilidad, sacando como conclusión que el constructivismo de los matemáticos desarrollado en estas áreas no agota la realidad, «conduce a perpelejadades inesperadas», y nos abre los ojos a vacíos explicativos.

En la segunda parte encontramos el hilo rojo en el repliegue de la pregunta por la esencia de la ciencia, presentando tres respuestas (las dos primeras, la de Kant y la de Ortega, de forma parcial, y más en detalle la tercera: la ofrecida por las filosofías de la ciencia de ahora). En todas ellas aparece como conclusión, manifiesta o no, según el autor, que el problema de la filosofía de la ciencia es el problema de la realidad, de manera que nadie, aunque proclame lo contrario, se zafa de la filosofía, esto es, de esas preguntas que dicen «qué es», y que son precisamente las que nos plantean el problema de la realidad.

En la tercera parte se examinan varias hipótesis ensayadas para localizar el hilo rojo, esto es, que tienen como objetivo la búsqueda de lo real. Se discute, en primer lugar, la teoría de la verdad de Popper, en la que desempeña un papel fundamental el problema de la realidad. En segundo lugar, recuerda que el experimentalismo y la inducción, aunque vínculo necesario de nuestro conocimiento con lo real, no son suficientes en la filosofía de la ciencia. Y, en tercer lugar, se plantea el fundamental dilema que agobia al autor: materialismo / Dios. Dos hipótesis en disyuntiva. La primera de ellas es considerada como reduccionista (ontológica y epistemológicamente); y, «como verá el lector, todo el libro quiere mostrar la imposibilidad de esta hipótesis». El materialismo reduccionista, según los análisis del autor, se ve obligado a cerrar con poderosas creencias los huecos de su conocimiento de lo real. Se apuesta, pues, por la segunda hipótesis, Dios, que, aunque problemática, «está en coherencia con la filosofía de la ciencia».

El desarrollo de esa segunda hipótesis constituye la pequeña y última cuarta parte del libro. Para alcanzar lo real (nuestro hilo rojo) nada mejor que «echarse a manos llenas en la teología, sin vergüenzas, sin necesidad de vueltas y revueltas que

terminen llevándonos —cómo no— a ella... Los caminos de la teología son anchos, abarcan el mundo entero, la realidad entera».

¿A dónde nos ha conducido el famoso hilo rojo? A eso que llama «Dios», término este del que —utilizando la terminología fregeana— no sabemos qué sentido tiene, ni qué referencia —si Zeus o la Santísima Trinidad—, por no hablar de la representación, que, por ser totalmente subjetiva, allá cada uno con sus cadaunadas.

Julián Velarde Lombraña

La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas.

I. Bernard Cohen.

Alianza Universidad, 360.

Madrid, 1983. 425 pp.

Revolución, estilo y transformación son los tres conceptos sobre los que pivotan las tesis centrales de esta obra de madurez de uno de los mejores conocedores vivos de los entresijos del pensamiento de Newton. No se trata, por tanto, sólo de un libro erudito y exacto de historia de la ciencia, sino de una curiosa, aunque inevitable, hibridación de historia y filosofía de la ciencia.

Cierto que nadie mejor —a excepción, tal vez, de D. T. Whiteside— que I. B. Cohen, editor en colaboración con A. Koyré de la más pormenorizada y detallista edición de los *Principia*, exhumador de manuscritos inéditos y rastreador infatigable de variantes textuales fechadas, para informarnos de lo que «verdaderamente dijo Newton» entre 1661 y 1727, debidamente documentado y contextualizado. El lector hallará insuperables muestras de este tipo de *historia filológica* en los capítulos 3 y 5 —notas incluidas—, a propósito del concepto de inercia, del movimiento de la luna, de las leyes de Kepler, etc.

Pero el interés del libro no reside tanto en esta exhibición analítica de consumado especialista, cuanto en las tesis generales que sobre tal base fenomenológica parecen sustentarse. Yo digo *parecen*, porque, aunque la obra aparece dividida en dos mitades, dedicadas, respectivamente, a «la revolución newtoniana» provocada por su peculiar estilo matemático, y a «la transformación de las ideas científicas», tesis y ejemplos se entreveran tan íntimamente en ambas partes que resulta difícil decidir si el caso de Newton —por eminente que sea— sirve de mero pretexto e ilustración de un cambio científico que se ajusta al patrón de una «revolución por transformación» o, al revés, si esta original concepción del cambio científico emerge y se alimenta idiográficamente del estudio especializado de los *Principia*. En esto preci-

samente consiste la hibridación aludida atrás.

Entiéndase bien: la cuestión que estoy planteando es metodológica y afecta al modo en que se concibe y se practica la historia de la ciencia. No empaña, por tanto, la asombrosa variedad de los conocimientos históricos e historiográficos de que Cohen hace gala, cuando, por ejemplo, en el capítulo 4 ejemplifica transformaciones de ideas en Darwin y en Franklin o cita pertinentemente a Freud y a Foucault. Al contrario, subraya la profundidad y coherencia del que fuera presidente de la Unión Internacional de Historia y Filosofía de la Ciencia, así como editor de *Isis*, cuya fidelidad al método genético que practica le lleva a concluir su libro con un apéndice psichistórico sobre el propio concepto de transformación que propugna. De este modo, sin distinción de planos y sin solución de continuidad, la historia de la ciencia parece capaz de abastecerse y justificarse autónomamente, pues puede desvelar, por simple autorreflexión, la génesis de los propios conceptos metahistóricos, cuya validez se confirma en el campo mismo de la historia de las ideas científicas. Inopinadamente, Cohen parece bordear la paradoja, con su maniobra de autojustificación histórica.

Esta discusión carecería de sentido si Cohen admitiese de algún modo que su tesis de que la revolución científica de Newton consiste en «esa mezcla peculiar de razonamiento imaginativo más el uso de técnicas matemáticas aplicadas a los datos empíricos» (p. 82), que llama «estilo newtoniano», y que su doctrina de las transformaciones, según la cual «todos los avances científicos revolucionarios han de consistir menos en revelaciones dramáticas repentinas que en una serie de transformaciones, cuya significación revolucionaria puede no haberse constatado (excepto posteriormente, por los historiadores) hasta el último gran paso» (p. 182), ni están extraídas exclusivamente de la historia de la ciencia, ni agotan en ella su sentido, por más que deban ser empíricamente confirmadas por los datos históricos. Sólo si el horizonte de la ciencia finaliza en su historicidad, el concepto matemático de transformación —con invariantes incluidas—, que maneja Cohen, valdrá tanto como el episodio contingente de su descubrimiento y de sus sucesivas transformaciones. Pero incluso en este supuesto, la historia del concepto no sería *filológica*, sino *filosófica*.

El modo de proceder de Cohen, partidario incondicional de una historia *filológica* de textos (a ser posible incunables), contextualizados en la época de su aparición, adicto a las prácticas *fenomenológicas* de sus maestros Wolfson y Koyré, metodológicamente comprometido en la reconstrucción *psicogenética* de los cursos del pensamiento de los grandes creadores científicos, no deja lugar a dudas acerca de su voluntad de mantenerse dentro de las

lindes de su especialidad académica, explorando exclusivamente los *contextos de descubrimiento* y eludiendo exquisitamente cualquier contaminación *justificacionista* de carácter lógico, filosófico e, incluso, sociológico.

Véase como muestra su análisis del concepto de revolución. De entrada, declina Cohen en el capítulo 1.º toda discusión sobre sus diversos significados en base a que «es legítimo restringir la tarea del historiador a la determinación de los rasgos de la ciencia newtoniana que en la época de Newton parecieron tan extraordinarios como para merecer la designación de revolucionarios» (p. 22), tarea que ejecuta inmediatamente desplegando la amplia variedad de los logros científicos de Newton. Pero el mero hecho de clasificar tales logros como más o menos revolucionarios implica, salvo nominalismo, una decisión sobre el significado del término por débil y genérico que sea, v. g., «cambio novedoso». El capítulo 2.º, resumen de su obra *Scientific Revolution: History of a Concept and a Name* (1977), puede entenderse como un intento de justificar tal decisión, sin desbordar los parámetros de la historia, pues el significado de «revolución científica» en general, y de «revolución newtoniana» en particular, quedará fijado no a través de discusiones semánticas y metacientíficas con Popper, Kuhn o Feyerabend, sino a partir de la exhumación de textos de Fontenelle, Clairaut o D'Alambert. «Así pues, es un hecho histórico que los *Principia* de Newton en concreto, y los logros científicos newtonianos en general, se convirtieron en la primera revolución científica reconocida» (p. 68). Y esta primacía genérica es precisamente la que autoriza a Cohen a definir las características de toda revolución científica retro trayéndose únicamente a los registros científicos históricos.

Pero si las revoluciones científicas son fenómenos exclusivamente históricos, analizables intrahistóricamente, sobra cualquier otra consideración. Puede concederse que, aunque la expresión «estilo newtoniano», acuñada por Cohen, no está fundamentada en los textos de la época, el capítulo 3.º constituye una excelente muestra de la sabiduría histórica de Cohen: su caracterización del estilo newtoniano en dos fases (p. 119 y ss.) coincide con las apreciaciones que los contemporáneos más sagaces de Newton hicieron sobre los *Principia*. Sin embargo, cuando en el capítulo 4.º explicita la noción de transformación al objeto de analizar la estructura fina del cambio científico, Cohen descubre sus cartas, pues, en definitiva, es esta noción la que dota de un significado empírico e históricamente analizable al propio concepto de revolución. Porque si el proceso mediante el cual emergen y se desarrollan los conceptos y teorías científicas consiste en una serie de transformaciones sucesivas, en las que subyacen ciertas invariantes o constantes, se está negando la

existencia de rupturas dramáticas o cesuras en la ciencia, se está rechazando cualquier oposición tajante entre «ciencia normal» y «ciencia revolucionaria» —significativamente ni se menciona el concepto de «paradigma»— y se está excluyendo paladinamente la tesis de la inconmensurabilidad.

En vano intenta Cohen eludir la discusión metacientífica y metahistórica, esto es, filosófica, apelando al enjuage de Canguilhem que distingue entre una «escala macroscópica (global) de la historia de la ciencia» (p. 241), en la que se movería Kuhn, y una escala microscópica, de detalle o de estructura fina; en vano intenta desviar nuestra atención intrahistóricamente oponiendo la noción de transformación a la de síntesis (p. 177). El concepto de transformación está cargado de promesas e implicaciones filosóficas. Con él, Cohen ha logrado una feliz hibridación entre historia y filosofía de la ciencia y, mal que le pese, no puede protegerlo intrahistóricamente contándonos su génesis intelectual. Debe exponerlo a la criba de la selección natural en el nicho ecológico de la teoría de la ciencia. Cualquiera que sea su suerte futura, los análisis que Cohen efectúa en el capítulo 5.º sobre los estadios de la transformación que conducen de las leyes de Kepler a la gravitación universal, o el minucioso estudio del proceso por el que las *leges naturae* de la física cartesiana se transforman en las *leges motus* de la dinámica de Newton (pp. 203-15) y los *Principes de la Philosophie* en los *Philosophiae naturalis principia mathematica*, no podrán ser ignorados ya por los estudiosos posteriores de la obra de Newton. Constituyen piezas tan sólidas para la historia de la ciencia, que sólo podrán ser rebatidos los argumentos que las sustentan, desmontando el armazón metateórico de la transformaciones. La pregunta crítica es: ¿puede ejecutarse esa tarea intrahistóricamente?

Alberto Hidalgo Tuñón

Actas del II Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias.
Mariano Hormigón (Ed.).
Zaragoza 1984. 3 vols.

La importante edición en tres volúmenes de las *Actas del II Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, celebrado en Jaca del 27 de septiembre al 1 de octubre de 1982, viene a cerrar el ciclo de esta segunda edición de los Congresos de la mencionada Sociedad —paso importante para su consolidación—, el primero de los cuales tuvo lugar en Madrid en septiembre de 1978, y cuya tercera edición se celebrará próximamente en San Sebastián del 1 al 5 de octubre de este año (véase la convocatoria en este mismo número de *El Basilisco*).

En sus tres volúmenes se contienen «la mayor parte» de los trabajos del mencionado congreso, en el cual se inscribieron 160 participantes: 8 conferencias, 4 mesas redondas, 1 coloquio, 84 comunicaciones y 13 resúmenes de trabajos, todo ello referido a las áreas en torno a las cuales se estructuró el congreso en esta ocasión: 1) La influencia del pensamiento de Darwin en España, Portugal y Latinoamérica; 2) La Ciencia y la Técnica en España entre 1850 y 1936 (el tema del I Congreso de la SEHC estuvo centrado en estos aspectos, pero referido al período 1750-1850); y, 3) Temas Libres.

El primer volumen (551 pp.) recoge los textos de las ocho conferencias, que estuvieron a cargo de: Enrique Beltrán («Dos culturas y dos faunas»), Faustino Cordón («Significación de la aportación científica de Darwin y coyuntura biológica que encuentra»), Thomas F. Glick («Perspectivas sobre la recepción del darwinismo en el mundo hispano»), Felipe González Vicen («El darwinismo social: espectro de una ideología»), Semion R. Mikulinsky («Diálogo a través de un siglo»), Eduardo L. Ortiz («La polémica del darwinismo y la inserción de la ciencia en Argentina»), Jesús Osacar («Iconografía alquímica aragonesa») y Pierre Thuillier («Darwinismo. Ciencia e Ideología»). Asimismo incluye este primer volumen la transcripción de las cuatro mesas redondas, cuyos temas fueron los siguientes: 1. «La Historia de la Ciencia y de la técnica en el curriculum profesional del científico y del ingeniero»; 2. «La situación de la Historia de las ciencias en diferentes universidades e Instituciones científicas y culturales del mundo»; 3. «La Historia de las Ciencias y de la Técnica en Aragón»; 4. «Perspectivas institucionales de la Historia de la Ciencia y de la Técnica en España». Igualmente figura en este primer tomo el texto del Coloquio («La Ciencia y la Técnica en España en el siglo XIX») y las 21 comunicaciones (más 3 resúmenes) correspondientes al área I (Darwinismo).

El segundo volumen (508 pp.) incluye las 32 comunicaciones (más 5 resúmenes) correspondientes al área II, cuya temática, durante el período de tiempo señalado (1850-1936), se refiere a disciplinas diversas: Matemáticas, Física, Farmacia, Antropología, Biología, Ciencias Naturales, etc.

El tercer volumen (447 pp.) recoge, igualmente, a través de las 28 comunicaciones (más 9 resúmenes) allí contenidas, correspondientes al área III (Temas libres), una gran variedad de temas, tratados desde perspectivas muy diversas.

Quizá, a la vista de los materiales tan heterogéneos que estas *Actas* nos ofrecen —tanto por los campos abarcados (Derecho, Física, Antropología, etc.), como por las perspectivas adoptadas—, se haga necesario insistir en la necesidad de que estos

mismos encuentros se planteen sus propios límites y contenidos, quizá ahora algo confusos; situación que seguramente deriva del problema más general del concepto y método de la Historia de las Ciencias como disciplina, y que en parte es debido al uso generalizado de un concepto excesivamente «blando», poco estricto, de «ciencia». Y, sin duda, es necesario tal planteamiento crítico para evitar lo que, en algunos casos, viene siendo simple yuxtaposición de «reliquias», en otros, problemas filosóficos relacionados con la ciencia, y, en no pocas ocasiones, simple ideología.

La cuidada edición de estas *Actas*, que constituye un conjunto muy interesante, ha sido preparada por Mariano Hormigón, miembro del Comité organizador de este Congreso, vicepresidente de la SEHC y Director de la revista *Llull*.

Elena Ronzón

Narváez y su época.
Jesús Pabón y Suárez de Urbina.
Espasa Calpe, Colección Austral.
Madrid, 1983, 330 pp.

Este es un libro de Historia, pero de la que se hacía antes. La que muchos estudiamos y a la que después renunciamos arrastrados por el empuje irresistible de la Historia económica-sociológica, que trata más bien los factores que determinan a los individuos, que de estos mismos individuos en cuanto «motores», o mejor dicho, actores de diverso orden en la Historia. No sabemos si este libro, ampliamente comentado en un reciente programa televisivo, preludia una vuelta a la llamada Historiografía fenomenológica (que es a la vez Historia razonada), o a la injustamente denostada Historia-batalla, o si es sólo la manifestación de una anomalía en el presente historiográfico español. Es una cuestión que únicamente puede decidir el propio gremio, él mismo anómalo, de los historiadores de oficio. Por nuestra parte resaltaremos sólo aquellos aspectos de la obra acerca de los cuales creemos poder decir algunas palabras: sus aspectos filosófico-gnosológicos y sus aspectos que entrañan alguna enseñanza para nuestro presente político-social, pues, contra Hegel, suponemos con Aristóteles y con el autor (p. 253) que la Historia ha de producir una enseñanza válida no sólo para el análisis del pasado, sino también para orientar en lo posible el gobierno del futuro. En este caso se trata de la biografía de un personaje clave en la Historia de España del pasado siglo: Don Ramón María Narváez, el Duque de Valencia, quien «desde 1843, en que capitaneó el movimiento político-militar que derribó a Espartero, hasta 1868 en que murió siendo jefe de Gobierno —esto es, durante veinticinco años—, desempeñó un papel capital como jefe del Ejército, presidente del Gobierno o figura de la Oposición» (p. 51). en

realidad no se puede hablar de libro más que aparentemente, pues el estudio de Pabón sobre Narváez es en gran parte póstumo, inacabado en relación con el proyecto original y compuesto para la editorial por su discípulo Carlos Seco Serrano, según el conocimiento que tenía por sus relaciones con el autor y a instancias de una donación testamentaria.

Pabón intentaba en esta biografía «trazar la vida del personaje *desde dentro*: psicología individual, intimidad, proceso y reacciones del carácter» (p. 34), frente a otro tipo posible de biografía según las *líneas exteriores*: las cuestiones públicas que el personaje vivió, como había hecho en *Cambo*, otra obra suya. Pero, sin llegar a decir que esta distinción sea gratuita, lo que si nos parece es que creer que se puede penetrar *dentro* de un personaje histórico es incurrir en una gnoseología *mentalista*, que no es ni siquiera, como se suele decir, una perspectiva psicológica, pues precisamente la Psicología como ciencia positiva había comenzado —y se mantiene aún— como crítica del mentalismo, de la introspección (la crítica de Comte a la Escuela escocesa a través de la versión francesa de Roger-Collard, Cousin y Jouffroy). No es, a nuestro juicio, tampoco una perspectiva filosófica, sino más bien metafísica, prefilosófica ella misma, porque la «mente» no es tanto una intimidad inaccesible cuanto una pura vaciedad, un sinsentido. No obstante, que un «mentalista» no pueda hacer filosofía en sentido estricto no quiere decir, en principio, que no pueda hacer ciencia. Y esto es lo que hace Pabón, una mezcla de metafísica y ciencia histórica en la que la balanza se inclina no obstante, en favor de esta última. Pues a pesar de este mentalismo de fondo, su forma de proceder no puede ser más dialéctica: se trata de negar la leyenda del *Espadón de Loja*, la que habla de un Narváez militarote y pueblerino, tirano típico (leyenda que se mantiene en parte por la débil y escasa bibliografía existente sobre el período isabelino), presentado de un modo distinto a como lo presenta la novela (forma de conocimiento que se asemeja mucho al conocimiento científico), la cual negó en parte esta leyenda al dibujar de forma más compleja al joven Narváez en Baroja, al Narváez gobernante en Galdós y al Narváez moribundo y esperpéntico de *La corte de los milagros* de Valle-Inclán. Pero la negación que ejercita la Historia no tiene por qué ser la negación *absoluta* hegeliana, sino la negación que implica toda determinación por rectificación de lo anterior (*determinatio negatio*). En este sentido interpretamos a Pabón cuando escribe: «Historia pobre, literatura riquísima, y frente a ambas la leyenda. La leyenda de Narváez —el crudelismo *Espadón de Loja*— solamente podía ser sometida a revisión —ratificadora o rectificadora— mediante el estudio de la documentación inédita. Y esa revisión era —y es— una normal exigencia histórica: un derecho del personaje que lega a la posteridad todos los elementos de

juicio, un deber general para los historiadores de su época, y muy especial para quienes heredan y poseen la documentación» (p. 304). Pabón ordenó y catalogó personalmente 16.500 documentos del «archivo Narváez» conservado en la Real Academia de la Historia, aunque este Archivo no contiene más que una parte de los papeles que el propio Narváez (a diferencia de otros importantes políticos del XIX, que seguramente tendrían mucho que ocultar) acumuló sobre la marcha y guardó de acuerdo con su interés histórico, teniendo la delicadeza de destruir aquéllos perjudiciales para el honor de otras personas españolas o extranjeras. La otra parte fue adquirida por un embajador chileno que la conserva privadamente en su país.

El libro de Pabón lleva una Introducción de su discípulo Carlos Seco, en la que se dibuja la biografía del propio historiador y se enmarca en sus límites el libro presentado, comparándolo con el proyecto que no se pudo cumplir; comparación que es más pertinente, a nuestro juicio, dejarla para el futuro, porque si Pabón no culminó victoriosamente su «proyecto Narváez» («el libro que pudo ser», como lo denomina Seco), ello implica que no cabe un juicio estrictamente histórico hasta que alguien culmine esa empresa, dándonos el metro para medir indirectamente no tanto lo que hizo necesariamente el historiador (pues esto sería idealismo histórico), cuanto lo que *verosímelmente* pudo haber hecho. Consta también el libro de seis capítulos, ordenados así bajo la responsabilidad del introductor: el primero trata de rectificar la figura legendaria y literaria del *Espadón*; el segundo capítulo está dedicado al joven Narváez e incorpora un brillante esbozo de la política española desde 1808 a 1823; el tercero contempla a Narváez en la política de su tiempo (la época del régimen de los generales y de los pronunciamientos isabelinos) y resalta el prestigio europeo de su figura. El capítulo IV trata de dos mujeres en la vida de Narváez: la famosa Sor Patrocinio, y Consuelo, su hija. El capítulo V trata de los papeles del archivo Narváez que están fuera de España; y el capítulo VI recoge como apéndice un relato sobre la enfermedad y muerte de Narváez y una nota que enumera lo mucho que se hizo administrativamente durante los gobiernos que presidió.

Por lo que respecta a la enseñanza política, la obra que reseñamos contribuye a ello en tanto que delinea, inacabadamente, desde luego, pero con rasgos firmes, uno de los arquetipos históricos más impresionantes del político del siglo XIX: Narváez en tanto que encarna en sí admirablemente a nuestro juicio más que a un político de mucha clase, a la clase política misma; clase política entonces de la que no se puede decir que no haya existido en España, como se supone en el fondo cuando se afirma que el pueblo español es apolítico o que oscila imprudentemente según una «loi de double frénésie» (Díez del Co-

rral), entre liberalismo utópico y reacción más utópica, sino que a nuestro juicio la clase política existe, aunque esencialmente bajo la forma reiterada de clase de un solo elemento, del hombre/partido político: así Narváez es él mismo el Partido moderado, que aguantó mientras Narváez lo sostenga. El Duque de Valencia más que un militar es un político, un hombre de Estado; es un hombre, según nos cuenta Pabón, con gran sentido de la justicia, que no tiene ningún espíritu corporativista cuando a los 23 años rompe con las inclinaciones de su condición social (noble de sangre, descendiente de los reconquistadores de Andalucía), con sus amigos y compañeros de armas de la Guardia Real y recibe el bautismo liberal asumiendo la divisa «Constitución o muerte» por la que se jugará la vida en varias ocasiones; que prefiera ver cómo se cierra su carrera de ascensos militares a partir del triunfo de la reacción en 1823 y durante una «ominosa década», antes que ceder en sus convicciones políticas esenciales. Más tarde será durante 25 años, a juicio de Pabón, el constructor del Estado contemporáneo rememorando las obras más brillantes de la Ilustración dieciochesca, dotando a la sociedad española de élites administrativas, de hombres de gobierno que se empeñen en una obra perdurable. A diferencia de Espartero (otro gran mitificado) prefiere la competencia al amiguismo a la hora de formar sus gobiernos. Incluso, aunque respeta a la monarquía de Isabel II, pone por encima como su bandera «la causa de la libertad y la Ley fundamental del Estado» (p. 228). Por todo ello Narváez, el Narváez incompleto, pero rico y complejo que nos presenta póstumamente Jesús Pabón, empieza a ser desde ahora en la literatura histórica una obra recomendable también para la formación del juicio político, prudencial, capaz de orientar a nuestros actuales políticos, tan dados a confundir su función con la de meros ideólogos.

Manuel F. Lorenzo

Computer Shock, Vasconia, Año 2001.

Federico Krutwig Sagredo, Autor, Zarauz 1984, 493 págs.

Desde los tiempos de Don Helénides de Salamina, maestro nacional de Casar de Cáceres, no habíamos visto cosa igual. En esta obra del traductor de Mao Tse Tung al vasco, se elabora toda una filosofía de la historia destinada a justificar el papel que reserva el autor a Vasconia para el siglo XXI. El País Vasco, que «es europeo desde el hombre de Cromagnon» (mientras que España es magrebina, norteafricana), debe luchar no sólo contra el opresor colonialista y etnocida castellano, sino también contra ese propio espíritu mauritano de los españoles que ha contagiado a «una semi intelectualidad con culturilla hispanosa

que se está formando en Euskalherria» y que ha llevado al pueblo vasco «en la actualidad a una posición espiritual en nada superior a la de los pueblos más atrasados del África Central». Vasconia pertenece, según el autor, a un primer mundo, heredero directo de la Grecia clásica, formado por Europa y la «América greco-europea que la llaman los afro-indios-americanos no sin razón "gringo" (es decir griegos), puesto que ellos no son greco-europeos, sino bárbaros surgidos de una mezcla afro-árabe-indo-hispánica», pero está sometida al angustioso colonialismo de una potencia tercermundista como es España. Responsable de esta situación lo es en gran medida el cristianismo (en particular «la labor de ese nefasto hijo de Loyola, fundador de los jesuitas que asesinaron el Renacimiento») «con tantos curas, hijos de curas, ex-seminaristas, ex-frailes y otros tipos de curas fracasados que ven la posibilidad de ser empleados como maestros de ikastolas o de escuelas públicas como enseñantes de euskara» (afirma Krutwig la «incultura de un licenciado en Filología vasca por la Universidad de Vitoria, que es el coladero por donde pasan todos los fracasados en todas las ramas universitarias y en la que reciben títulos todos los desertores del arado que han abandonado las vacas»). Pero también es responsable de la situación actual el «miserabilismo chusmacero de la nueva ETA» (el autor añora los años de la ETA V^a).

La salvación de la estructura vasca como pueblo en la nueva era cibernética pasa, según Krutwig, por una alianza greco-euskalduna que en el terreno de la educación llevaría a que a los ocho años todo vasco debería saber en primer lugar el euskara, pero también el griego clásico (lo que obligaría a llevar profesores griegos e incluso construir barrios griegos junto a Oñate); más tarde habría que estudiar la literatura y la filosofía redactada en inglés y alemán y por último adquirir un conocimiento perfecto de la cultura del Renacimiento en Italia. El núcleo de esta revolución cultural estaría en «lo que sería la glándula pineal de Euskalherria, *Sofópolis*», ciudad que habría que ubicar en la ría de Guernica frente a Mundaka, con su ágora central rodeada de la Biblioteca, Teatros y Odeones, un templo de Zeus vasco; el zigurat de siete pisos, y donde unas diez mil cabezas pensantes (no habría inconveniente en «fomentar la incorporación de individuos no vascos en cuyos cromosomas se hubiese dado la mutación positiva para lograr un mejoramiento de la raza») vendría a ser «el software de la Euskalherria del siglo XXI».

En este curioso libro, escrito paradójicamente en la lengua del «colonizador español» (aunque abundan los párrafos en los idiomas de cultura: griego, alemán e inglés), los autores más citados son Aristóteles, Platón, Marx, Kant, Nietzsche, Goethe, Wagner, Schopenhauer y Labórit. Esta mezcla de clasicismo germánico apli-

cada al País Vasco comienza a preocupar cuando se dejan traslucir ideologías cercanas de mal recuerdo: así cuando se afirma que «sólo el detritus humano se puede oponer a una estructura piramidal según los méritos (status de elite, popular, populachero y chusmacero)» o «si deseamos que el País Vasco sobreviva y triunfe en una sociedad gobernada por la cibercultura, lo primero que debemos hacer es poseer espíritu de Señor, no de esclavo, puesto que en la nueva sociedad beltistocrática tan sólo sobrevivirán los mejores y es fácil darse cuenta de quién está condenado a desaparecer de la futura Era». De cualquier modo este libro es imprescindible para los coleccionistas de productos autonómicos.

Gustavo Bueno Sánchez

Conjuntos numéricos (Algebra II). Primera Parte: De los Naturales a los Transfinitos.

**Antonio González Carlomán,
Servicio de Publicaciones
Universidad de Oviedo, 1983.**

Constituye este volumen una planta más del edificio matemático que el profesor Carlomán se ha propuesto construir. Es continuación de, y se apoya en, el libro *Lenguaje Matemático (Algebra I)*. Y la construcción hasta esta planta segunda es sólida, con claros indicios de un trabajo minucioso, y utilizando una «arquitectura» (estructura o forma) peculiar en la edificación. En el presente volumen se trata de construir la planta del Algebra de conjuntos.

La determinación de un sistema algebraico puede hacerse desde dos perspectivas distintas: considerar el sistema como un conjunto no vacío con un número finito de operaciones que satisfacen ciertas condiciones, o bien considerar el sistema como un sistema relacional. Así, cabe considerar el álgebra booleana como una parte del álgebra «abstracta» o «universal» que estudia las propiedades de grupos, cuerpos, etc.; en concreto, como un conjunto no vacío con dos operaciones binarias y una monaria, cerradas, que cumplen los axiomas de Huntington, por ejemplo, donde la noción de orden no desempeña papel fundamental. O bien cabe considerar el álgebra booleana como un tipo de red (conjunto ordenado de cierta manera), y donde la noción de orden aparece como fundamental.

El profesor Carlomán ha elegido la segunda forma, y por ello «la base de este libro es la relación de orden (el buen orden)», y el principio supremo es el «axioma de buena ordenación» de Zermelo. Mas el «alejamiento» —proclamado por el autor— de la axiomática de Peano no me

parece excesivo, porque el axioma fundamental de Peano —el principio de inducción— será utilizado, si no con frecuencia, sí en pasos muy decisivos, aunque bien es cierto que no se toma como axioma, sino como teorema, pero con una demostración —como la ofrecida por Rey Pastor, *Análisis Algebraico*, 14.^a edic. Madrid. 1961, p. 22— no constructiva (demostración por reducción al absurdo, no admitida por el intuicionismo), si bien en el prólogo dice el autor seguir la marcha de la actual escuela «semiintuicionista».

El otro pilar que sostiene el edificio es la «fijación del universo de discurso», o determinación, siempre, del conjunto soporte de la estructura, y que equivale al «axioma de separación» de Zermelo.

Sobre las bases señaladas van siendo construidas todas las categorías del sistema de los conjuntos con gran rigor y minuciosidad que demuestran, no sólo lo muy trabajado que está el libro, sino también la gran capacidad para hacer las demostraciones de forma rápida y elegante: I. Conjuntos bien ordenados; II. Operaciones en conjuntos bien ordenados; III. Operaciones sobre familias; IV. Operaciones en ordinales y cardinales; V. Lógica polivalente; VI. Sistemas de numeración y calculatoria en los naturales; VII. Divisibilidad en el conjunto natural \mathbb{N} ; VIII. Combinatoria.

Me merece consideración aparte el capítulo sobre «lógica polivalente». Encuentro reparos en llamar al sistema algebraico aquí expuesto «lógica». Mis reparos provienen no ya de consideraciones teóricas sobre los sistemas «divergentes» del de la lógica bivalente (la discusión en este sentido nos retrotrae a planteamientos gnoseológicos, filosóficos, divergentes de por sí). Lo que discuto es que el sistema propuesto sea el mismo (tenga la misma estructura o la misma forma) que el álgebra booleana —mientras que la parte básica de la lógica tiene estructura de álgebra booleana—, y que la diferencia reside sólo en la materia, en el número de elementos del conjunto final; de manera que cuando éste consta de dos elementos recaemos, como no podría ser menos, en el álgebra binaria booleana.

El sistema algebraico expuesto por Carlomán sólo aparentemente es un álgebra o retículo booleano. Ciertamente consta, como éste, de un conjunto dotado de cierta relación de orden, con máximo y mínimo, con una operación monaria y otras dos binarias definidas explícitamente (la primera binaria, el +, no tanto, porque entra el *definiendum* en el *definiens*). Ahora bien, dadas esas tres operaciones sobre el conjunto indicado, para precisar qué tipo de álgebra tenemos, o bien señalamos las propiedades de las operaciones mediante axiomas, o bien, puesto que las operaciones envuelven necesariamente relaciones, analizamos en qué relación se en-

cuentra el término resultante de la operación con los otros. Son dos perspectivas del mismo proceso. En la primera, en la axiomática, «borramos» la «génesis» del proceso operatorio, y por ello los axiomas aparecen como «definiciones implícitas». En la perspectiva relacional señalamos la génesis que conduce a la operación. Desde la primera perspectiva, un álgebra booleana es un álgebra que cumple los axiomas de Huntington. Desde la segunda, es una red (retículo) distributiva y complementada con elementos máximo y mínimo.

El álgebra de Carlomán no cumple el axioma V de Huntington (o desde la perspectiva relacional, no es un retículo complementado):

$$a \cdot a' = 0 ; a + a' = 1$$

Mientras que en el sistema de Carlomán tenemos que:

$$p \& \neg p \neq 0$$

Y no cumple dicho axioma porque las operaciones del álgebra de Carlomán son distintas de las del álgebra booleana. La operación monaria de Carlomán es la operación simetría, consistente en la inversión del orden, y basada en la relación de contrariedad: en lugares opuestos valores iguales. La operación monaria del álgebra booleana es la operación complemento, consistente en dar a la variable el valor distinto del suyo, basada en la relación de contradictoriedad; en lugares correspondiente valores opuestos. Y, si bien cuando los valores son solamente dos ambas operaciones coinciden, no por ello podemos confundirlas (como tampoco cabe confundir la multiplicación aritmética con la conjunción lógica, aunque coinciden cuando el conjunto sobre el que se ejercen consta solamente de los elementos 1 y 0).

Y la operación binaria + expuesta por Carlomán (definida en $a + b$ como el mínimo de los mayorantes del conjunto que abarca hasta el siguiente de: a más los x menores que b) es también distinta de la operación \vee del álgebra booleana (definida en $a \vee b$ como el mínimo de los mayorantes del conjunto formado por a más b).

Hemos dicho antes que las operaciones envuelven siempre relaciones. La operación + de Carlomán queda establecida sobre la relación de *orden total* (de ahí la necesidad de, y la precisión conseguida con la noción de «el siguiente»). La operación booleana \vee queda sostenida sólo sobre la relación de *orden parcial*, y, por lo tanto, la noción de «el siguiente» resulta no pertinente (puede no darse entre dos elementos cualesquiera). De esta diferencia proviene que no se cumpla en el sistema de Carlomán la ley de la idempotencia para esta operación, de manera que:

$$p \vee p \neq p$$

En resumen, por poseer las operaciones distintas propiedades (por venir dichas operaciones generadas por relaciones distintas) de las de un álgebra booleana no se cumplen ciertas leyes: la de no contradicción, la de idempotencia para la suma, la distributiva de la suma respecto del producto, etc). Pero la constatación de estas diferencias, si bien útil para la discusión sobre la naturaleza de la lógica, en nada puede menguar la justa apreciación del elegante algoritmo desarrollado por Carlomán.

Julían Velarde Lombraña

Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española Ed. de Antonio Heredia Soriano. Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1983.

Nos alegramos de la rápida edición de las *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española* (celebrado en Salamanca del 27 de septiembre al 1º de octubre de 1982 —véase reseña de Nicolás Martín Sosa en *El Basilisco* nº 14, pp. 78-82) que, tras el retraso «preocupante» que sufrieran las del *II Seminario* (celebrado en 1980, aparecieron a comienzos de 1983 —con fecha de 1982), confirman la vitalidad y fuerza de lo que ya se puede considerar una institución en el marco de la historia de la filosofía española. El volumen de estas *Actas* (la edición estuvo dirigida, como en las ocasiones precedentes, por el Coordinador del Seminario, Antonio Heredia Soriano) aparece también publicado por la Editorial de la Universidad de Salamanca: creemos poder afirmar que la mejor y modélica entre las editoriales universitarias españolas (aunque a primera vista parece que no tendría nada que ver, se podría concluir que el peso de la tradición universitaria salmantina influye positivamente en su actividad editorial).

Estas terceras *Actas* ocupan 452 págs., un espacio intermedio entre las primeras y las segundas (que ocupan dos volúmenes). No quiere esto decir que el tercer seminario fuera menos copioso que el segundo: las peculiares costumbres académicas hispánicas se enfrentaron a la rapidez de la edición, de manera que nueve de los 36 trabajos presentados no pudieron ser incluidos al no obrar los originales.

El índice de este volumen refleja la estructura que en su tercera edición adoptó el Seminario (sobre las cuatro secciones del anterior, aparece una nueva dedicada a *Conmemoraciones*):

I) Sobre el tema básico general del Seminario: «Filosofía y política en España», se incluyen cuatro estudios de Cirilo

Flórez, Enrique Rivera, Antonio Heredia y Nicolás Martín Sosa.

II) La sección dedicada a «Vida filosófica en España» consta de dos apartados: A. *Proyección internacional*, dedicado al estudio de la presencia de Ortega en Francia, la Unión Soviética, Argentina, Méjico y los Estados Unidos, en trabajos firmados por Alain Guy, Zdenek Kourim, Julio de Zan, José Luis Gómez Martínez y Nelson R. Orringer, y B. *Instituciones*, en el que Laureano Robles y A. Pintor Ramos escriben sobre la Sociedad Catalana de Filosofía y el Seminario Xavier Zubiri respectivamente.

III) En esta ocasión la sección dedicada a «Didáctica y Metodología» contiene análisis sobre la situación actual de la filosofía en las enseñanzas de Magisterio y Bachillerato y sobre la didáctica de la ética en la enseñanza media, a cargo de José Luis Mora, Rafael Jerez Mir y Francisco Rodrigo Mata.

IV) La nueva sección, «Conmemoraciones», contiene varios trabajos de Miguel Cruz Hernández, Ramiro Flórez, Mariano Alvarez Gómez, Gilbert Azam, Jesús Marín Vázquez y Vicente Muñoz Delgado, anticipándose al centenario de Ortega; Jaime Rora Roca, Jorge M. Ayala y Luis Jiménez Moreno recordando a Eugenio d'Ors; y el de Adolfo Cruz Alberich, dedicado a Juan Zaragüeta.

V) La sección dedicada a «Varia» incluye tres estudios: el de André Gallego sobre Pedro Juan Núñez, otro (más) dedicado al krausismo, en esta ocasión por Teresa Rodríguez de Lecea; y un estudio sobre Urbano González Serrano a cargo de Antonio Jiménez García.

Como puede verse, a causa de la coyuntura derivada del centenario, once de los 27 trabajos publicados se refieren directamente a Ortega y su circunstancia.

Si damos valor de representación al *Seminario* (a través del análisis de los trabajos presentados a lo largo de las tres ediciones celebradas y felizmente cerradas con sus *Actas*) de lo que es en la actualidad la Historia de la Filosofía Española, y creemos que puede hacerse, estaremos en condiciones de poder diagnosticar los derroteros que sigue la disciplina en la actualidad. Y aunque sea a título de primeras impresiones, creemos que podríamos concluir una excesiva preocupación por las cuestiones relativas a la propia disciplina y a la situación actual y profesional de la filosofía en España («excesiva» en el contexto de la Historia, pero no de una Sociología, por ejemplo) o la monótona reiteración de trabajos sobre autores y movimientos mejor conocidos y más recientes en el tiempo cuando faltan tantos estudios serios sobre autores y obras casi olvidadas y no menos interesantes (por supuesto, de esta situación en absoluto serían responsables los

mentores del *Seminario* de Salamanca, sino todos los que nos dedicamos a este arte).

Precisamente en la línea de recuperación de autores del olvido hay que situar la nueva sección: «Conmemoraciones», que puede ofrecer buenos resultados en este sentido: tomando como fechas clave sólo las del nacimiento y muerte (habría otras), cada dos años (periodicidad de los seminarios) un 4% de todos los autores a considerar celebrarían un centenario —múltiplo de cien— (porcentaje que subiría mucho si se incluyeran en las conmemoraciones los múltiplos de 25, por no decir los de 10): es decir, teóricamente en pocos seminarios se podría haber dado un repaso a buena parte de la historia de la filosofía española, «por conmemoraciones». Habría que lograr de algún modo que este recurso no sirviera para concentrar aún más los estudios sobre determinadas figuras consagradas (¿quién no siente cansancio, al escuchar los nombres de Ortega, Marx o Darwin?). Ya en el contexto del III Seminario (tomando como criterio el año anterior y posterior, para subsanar los olvidos en ediciones posteriores) se desaprovechó la ocasión con Gaspar Cardillo de Villalpando (muerto en 1581), Luis de Losada (nacido en 1681), Gregorio Mayans (muerto en 1781), Don Juan Manuel (nacido en 1282), Santa Teresa o el P. Gaspar Loarte (muertos en 1582), Juan Caramuel (muerto en 1682), José Cadalso (muerto en 1782) o el irrepentible milenario de la constancia histórica de la presencia en Oviedo del *De consolatione philosophiae* de Boecio (inventario de la Catedral de 882) —olvido del que somos únicos culpables los asturianos. Aún se puede en el IV Seminario celebrar el milenario del nacimiento de Ibn Masarra (883) o aprovechar la ocasión de los cuatrocientos de la muerte de Fray Rodrigo de Solís o Fray Lorenzo de Villavicencio.

Gustavo Bueno Sánchez

El proyecto filosófico de Juan David García Bacca, Ignacio Izuzquiza, Anthropos, Barcelona, Mayo 1984, 535 págs.

He aquí un libro modélico sobre uno de los autores más pertinaz e injustamente «marginados» entre los de la llamada «generación del exilio». Corre el peligro, sin embargo, de convertirse en un producto tan «marginal» como la figura y la obra del autor que reivindica. Si así fuera, no sería justo, pero demostraría, una vez más, el carácter esnobista y oligopólico del mercado cultural —en particular filosófico— español en la última década. No sería justo, porque jamás se ha publicado en España una obra sobre el pensamiento de García Bacca tan exhaustivamente documentada, al tiempo que tan rigurosa y bien organiza-

da. Su estructura global, aunque clásica en este género de obras informativas, contiene algunas innovaciones metodológicas a reseñar. Ciertamente a la introducción bibliográfica sobre áreas de producción, intereses e influencias —cuatro densos capítulos de datos— sigue una exposición cerrada del «sistema», cuyo esquema tripartito —ontología (cap. VI), antropología (Cap. VII) y gnoseología (cap. VIII)— no difiere del que canónicamente cabe seguir para analizar a cualquier filósofo de relieve. Sólo que datos historiográficos y teoría filosófica se hallan imbricados *explícitamente* por la presencia de un «diccionario conceptual» de términos clave (cap. V) e *implícitamente* por una penetrante aclaración de los «presupuestos» que cohesionan una producción intelectual tan rica, variada, amén de dispersa, como la de García Bacca. La idea del «diccionario» tal vez haya sido inspirada por las concepciones de N.R. Campbell sobre la conexión que posibilita interpretar magnitudes empíricamente determinadas en términos de un sistema teórico axiomatizado de corte científico, pero su aplicación a un estudio historiográfico cobra el aspecto de una feliz «transustanciación» conceptual. La elucidación de los presupuestos desde los que García Bacca construye, en cambio, un valioso ejemplar de una original metodología diseñada por Izuzquiza paradigmáticamente en abstracto en una comunicación presentada al IIº Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias. La ingrata tarea del reexpositor alcanza con esta innovación sistemática una profundidad insospechada.

Mención aparte merece el capítulo 3º dedicado a la «reivindicación del castellano como lenguaje y ámbito de problemas filosóficos» tan exquisita y peculiarmente llevada a la práctica por García Bacca. En Izuzquiza este deseo de recuperación se incardina en el marco de un proyecto más ambicioso: «comenzar a reconocer el valor, cuando lo hay, de cuanto se escribe en castellano, sin complejo alguno de inferioridad», según se declara militantemente en el prólogo frente a quienes se limitan a una mecánica y vacía traducción de otros pensamientos. Comulgan plenamente en este punto autor y personaje.

Pero el libro de Izuzquiza, además de modélico, resulta a la postre *paradójico*. Pretende rescatar definitivamente a García Bacca de la vitrina a la que se relegan las viejas leyendas apenas celebradas ocasionalmente —una cita erudita, una medalla— y convertirle en un *reto* filosófico vivo y actual. Para ello, se ve forzado, en un arriesgado ejercicio de dialéctica, a «formalizar» su «materia» de estudio: geometriza las *influencias*, solidifica los *problemas*, academiza el *estilo* y domestica la *interdependencia* del original. La obra *abierta se cierra*, la *sugerencia se torna dogma* el *reto* se metamorfosea en *ritual*, de modo que el estudio de Izuzquiza acaba siendo, según su propia confesión, una pura «con-

tradición» (p. 492). Pretende provocar una explosión conceptual, pero debe limitarse a simularla. La paradoja estriba en que si no se pasa de la fase de ensayo a la ejecución, la obra resulta estéril; pero si es fecunda, desaparecerá en las explosiones en cadena para las que sirve el detonante. Es la escalera wittgensteiniana que sirve para llegar hasta García Bacca; quien ascienda a través de ella fuera de ella, deberá arrojarla. Sólo que al arriesgado escalador, no se le ofrece ahora la consoladora «justa visión del mundo», sino tan sólo otra escalera para seguir subiendo.

Alberto Hidalgo Tuñón

Information sources in the History of Science and Medicine. Pietro Corsi/Paul Weindling (Eds.) Butterworth Scientific, Londres 1983.

Dentro de la colección *Butterworths Guides to Information Sources* (que cuenta ya con más de quince títulos) acaba de aparecer el tomo dedicado a la Historia de la Ciencia y de la Medicina. Se trata de un volumen de 531 págs., que contiene veintitrés artículos a cargo de distintos autores, editado por Pietro Corsi (del Instituto de Filosofía de la Universidad de Pisa) y Paul Weindling (profesor de Historia de la Medicina de la Universidad de Oxford). Los autores son en su mayor parte ingleses, aunque figuran entre ellos tres italianos y tres norteamericanos. Por su formación proceden a partes iguales de la filosofía y la historia, de la medicina y de las distintas ciencias particulares consideradas (Matemática, Física, Química y Ciencias Naturales).

Por su planteamiento no puede por menos que recordarnos este libro al publicado hace treinta años por George Sarton (de quien, precisamente, se cumplirá el 31 de agosto de este 1984 el centenario del nacimiento —este año habría que celebrar también los centenarios de Bachelard y Gilson): *Horus. A guide to the History of Science. A first guide for the study of the History of Science with introductory essays on Science and Tradition* (The Chronica Botanica Company, Waltham, Mass., USA, 1952, 316 págs.), por cierto, en términos de bibliófilo, uno de los libros mejor editados que conocemos. En ambas obras sus autores han visto la necesidad de tratar una serie de aspectos de carácter gnoseológico, destinados a delimitar y precisar el sentido que creen se debe dar al concepto tan amplio de Historia de la Ciencia. Sarton incluía su «Ciencia y Tradición» o el famoso «¿Es posible enseñar la Historia de la Ciencia?». En la obra de Corsi y Weindling se dedican los siete primeros trabajos (que forman la primera parte de las cuatro en que se estructura la obra) a este fin. Más que ensayos teóricos estos artículos pre-

tenden informar sobre el estado de las respectivas cuestiones, analizadas desde el momento en que se plantearon y ofreciendo cada uno de ellos completa y amplia bibliografía al respecto. Estos trabajos son: Pietro Corsi, «Historia de la Ciencia, Historia de la Filosofía e Historia de la Teología»; Charles Webster, «La historiografía de la medicina»; Arnold Pacey, «La Historia de la Tecnología»; Michael MacDonald, «Perspectivas antropológicas sobre la Historia de la Ciencia y de la Medicina»; L.J. Jordanova, «Las ciencias sociales y la Historia de la Ciencia y de la Medicina»; Margaret M. Gowing, «La Historia de la Ciencia, la Política y la Economía política» y Paul Wood, «La relación de la Filosofía de la Ciencia con la Historia de la Ciencia».

La segunda parte, de la que son autores los dos editores de la obra, está dedicada a ofrecer información sobre la documentación general de interés para la Historia de la Ciencia: Pietro Corsi, «Guía de las fuentes bibliográficas»; Paul Weindling, «Publicaciones periódicas y sociedades» (se olvida el autor sin embargo de la segunda parte del título del capítulo, y para nada se habla de las sociedades) y Paul Weindling, «Métodos de investigación y fuentes».

La tercera parte consta de una serie de artículos en los que se ofrecen análisis sectoriales e históricos de las ciencias, la medicina y la tecnología: Gian Arturo Ferrari y Mario Vegetti, «Ciencia, Tecnología y Medicina en la tradición clásica»; C.B. Schmitt, «Tendencias recientes en el estudio de la ciencia medieval y renacentista»; G.L. E. Turner, del Museo de Historia de la Ciencia de Oxford, «Instrumentos científicos»; S.A. Jayawardene, «Ciencias Matemáticas»; Simon Schaffer, «Historia de la ciencia Física»; W.H. Brock, «Historia Natural»; Margaret Pelling, «El experimentalismo y las ciencias de la vida desde 1800» y «La Medicina desde 1500». Como en las otras secciones, cada capítulo va seguido de copiosa bibliografía.

La cuarta y última parte está dedicada a hacer la Historia de la Historia de la Ciencia en cuatro entornos no europeos: se estudia la rápida expansión de la disciplina en los EE.UU. y se dedican capítulos a las ciencias indias, islámica y china: Edward H. Beardsley, «La Historia de la Ciencia y la Medicina americana»; Emilie Savage-Smith, «La Ciencia y la Medicina islámica»; T.J.S. Patterson, «La Ciencia y la Medicina en la India» y Christopher Cullen, «La Ciencia y la Medicina en China».

Termina el libro con una lista de revistas (en su mayor parte publicadas en inglés) que se editan actualmente o aparecieron con posterioridad a la relación que incluía Sartón en su *Horus*, ya mencionada. Dejemos constancia de las cuatro revistas en lengua española que se incluyen en esta lista: «Cuadernos de Historia de la Medici-

na Española (Salamanca, 1962-), *Cuadernos de Historia Sanitaria* (La Habana, 1952-1960), *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinam Scientiarumque Historiam Illustrandam* (Granada, 1981-) y *Revista de la Sociedad Cubana de Historia de la Medicina* (La Habana, 1958-1963).

Comparando esta obra de Corsi/Weindling con la de Sartón desde el punto de vista de las «fuentes de información», la forma sistemática seguida por Sartón a la hora de ofrecer los datos (por culturas, países, ciencias, sociedades, museos, bibliotecas, congresos, premios...) nos parece más adecuada a la hora de tratar de evitar olvidos, pues con esos barridos transversales estos se hacen más difíciles. Y quizá, de haber seguido ese sistema, pudiera no haber ocurrido que, en un libro que se presenta como «an authoritative guide to the world's literature on the subject», salvo las cuatro revistas mencionadas, no se mencione ningún nombre de autor hispánico ni nada que tenga que ver con la ciencia ni con la medicina y su historia españolas (Sartón hacía figurar obras de Babini, al hablar de Argentina, o de Carracido, Menéndez Pelayo o Millás Vallicrosa, al tratar de España, o una decena de colecciones de libros en español de interés para estos campos). De otro modo: en esta guía «to the world's literature on the subject», España no está en el mundo.

Gustavo Bueno Sánchez



CONGRESOS

Séptimo Congreso Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia

Cada cuatro años la División de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia de la Unión Internacional de Historia y Filosofía de la Ciencia celebra su Congreso

Internacional. El séptimo tuvo lugar, en el marco de la austriaca Universidad de Salzburgo, del 11 al 16 de Julio de 1983.

El Congreso estuvo dividido en 14 secciones (pueden leerse los enunciados en EL BASILISCO n° 14, pág. 96), en cada una de las cuales tuvieron cabida tres o cuatro ponencias de autores invitados y abundantes sesiones de comunicaciones. Se presentaron en total al Congreso 46 ponencias (que serán publicadas durante este año, una vez más, por North Holland Publishing Company — P.O. Box 211 ; 1000 AE Amsterdam. Holanda —, editadas por Ruth Barcan Marcus, Georg J.W. Dorn y Paul Weingartner) y 520 comunicaciones (cuyos largos resúmenes, en algunos casos textos íntegros, han sido publicados en seis volúmenes, que totalizan 1.800 páginas por la propia Secretaría del Congreso, el Departamento de Filosofía de la Universidad de Salzburgo—Franziskanergasse 1/1; A-5020 Salzburgo— y pueden solicitarse adjuntando 75 US \$ a nombre del profesor Paul Weingartner).

Sin que pretendamos extraer conclusión alguna, dado que no se pueden igualar los campos de las distintas secciones a efectos de una cuantificación en términos absolutos, sí dejaremos constancia de que fueron las secciones dedicadas a «Metodología General de la Ciencia», «Fundamentos y Filosofía de las Ciencias Físicas» y «Lógica filosófica» las que más comunicaciones acapararon (81, 75 y 68 respectivamente).

Completemos la noticia de este Congreso haciendo mención de la participación española al mismo. Asistieron al Congreso más de 700 personas procedentes de 45 naciones. El número de españoles fue, una vez más, relativamente escaso: sólo ocho personas (ocupando España el puesto 16 en la lista de países por número de asistentes, con igual número que Australia). Los más numerosos fueron los congresistas procedentes de EE.UU., 164; la R.F. Alemana, 91; la Unión Soviética, 67; Inglaterra, 40; Polonia, 34... De los asistentes españoles presentaron comunicación: Maximiliano Fartos (F. de Filosofía, U. de Valladolid): «Tratamiento poliádico de un silogismo de la *Poética* de Aristóteles»; Esperanza Guisán (Dpto. de Ética, U. de Santiago): «La ética como una ciencia social: de Schlick a Stevenson»; Miguel Lorente (F. de CC. Físicas, U. Complutense): «Una interpretación causal de la estructura del espacio y el tiempo»; Vicente Muñoz Delgado (U. Pont. Salamanca): «La *Consequentia* y sus divisiones generales en Juan de Oría (1518)»; Ramón Queraltó (F. Filosofía, U. de Sevilla): «Sobre el significado de *azar* en física moderna»; Miguel Sánchez Mazas (D. Lógica, U. del País Vasco): «Un modelo aritmético para lógica modal» y Juan Vázquez Sánchez (Univ. de Santiago): «Teoría y experiencia».

G.B.S.

XI Congreso Mundial de Filosofía del Derecho y Filosofía Social

La IVR (Asociación Internacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, organización fundada en 1909 y que en la actualidad agrupa a 36 secciones nacionales) celebró su undécimo congreso en Helsinki, del 14 al 20 de agosto de 1983, organizado por la Sociedad Finlandesa de Filosofía del Derecho (presidida en ese momento por el profesor Aulis Aarnio, actual Presidente de la IVR).

El tema de esta edición del Congreso fue «Fundamentos filosóficos de las ciencias jurídicas y sociales», enunciado general en torno al cual se reunieron unos 450 juristas, teóricos del derecho y filósofos procedentes de 36 países. Se presentaron en el Congreso más de doscientos trabajos, centrados en buena parte en cuestiones relacionadas con el derecho y la sociedad, el derecho y la antropología, el derecho y la moralidad, los valores en el pensamiento jurídico y aspectos metodológicos y teóricos de la dogmática jurídica. Entre los autores más conocidos que presentaron trabajos al Congreso, citemos a Georg Henrik von Wright, Jaakko Hintikka, Ilkka Niiniluoto, Raimo Tuomela, Nils Jareborg, etc.

Las actas de este Congreso se espera que estén publicadas en la primavera de 1985, ocupando de 5 a 7 volúmenes, por Franz Steiner Verlag (Wiesbaden), D. Reidel Publishing Company (Dordrecht) y Verlag Duncker & Humblot (Berlín), en las tres lenguas de Congreso (inglés, alemán y francés—el español no lo es, a pesar de que nueve de los treinta y seis países en los que está implantada la asociación son hispanoparlantes: sugerimos desde aquí que, a través de la Sección española, se intente cambiar esta situación).

La IVR organiza sus congresos cada dos años, aunque sólo cada cuatro se celebran Asambleas Generales de la Asociación. El XII Congreso está convocado en Atenas para agosto de 1985 bajo el título general de «Hombre, Derecho e Historia» y el próximo tendrá lugar en Kobe (Japón) en agosto de 1987. La IVR publica actualmente dos veces al año un boletín que los miembros de la asociación (la inscripción en esta asociación cuesta 5 \$ al año) pueden pedir a: IVR Newsletter / Box 157 / SF-00171 Helsinki. La sección nacional española de la IVR está presidida por el profesor Nicolás López Calera (Dpt. de Filosofía del Derecho / Plaza de la Universidad, 1 / E-18001 Granada), quien a la sazón es miembro del comité ejecutivo de la IVR durante este período de 1983 a 1987.

G.B.S.

II Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias

Del 4 al 9 de Abril de 1983 se celebró el II Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias en el Hotel de la Reconquista en Oviedo. Organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF) con el patrocinio de la Fundación Principado de Asturias, este segundo congreso reunió a cerca de 400 asistentes, y en él se desarrollaron dieciséis ponencias y mesas redondas y un centenar de comunicaciones. El Primer Congreso (dedicado particularmente a la Física, la Geografía y la Psicología), tuvo lugar en 1982 (las Actas aparecieron publicadas en 1983), y el Tercer Congreso se ha convocado para la semana de Pascua de 1985 (a partir de ahora se establece el ritmo bianual).

Este II Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias, dentro del planteamiento general de propiciar encuentros interdisciplinares sobre cuestiones metodológicas sobre la base no de hacer una reunión filosófica para filósofos, sino un foro de intercambio de planteamientos e información entre especialistas de distintas ciencias y estudiosos de los métodos, estructura y validez de éstas, centró su atención especialmente en las Ciencias Biológicas y en las Ciencias Históricas, sobre las que giraron los temas de las ponencias que presentaron historiadores (como Miguel Artola, Julio Mangas o David Ruiz), biólogos (como Francisco J. Ayala, Manuel Álvarez Uría, Faustino Cordón, Santiago Gascón, Ramón Margalef, Oswaldo Reig o Francisco Sobrino) y filósofos (como Carlos París, Fernando Montero Moliner, Gustavo Bueno o J.R. Alvarez).

A las cinco secciones generales del Congreso (I. Teoría y Metodología general de las ciencias, II. Historia de la Ciencia y del Pensamiento, III. Fundamento de las Ciencias Formales, IV. Fundamentos de las ciencias naturales y V. Fundamentos de las ciencias antropológicas y culturales) se presentaron un total de noventa y nueve comunicaciones de 79 autores diferentes (por lugares de procedencia de los comunicantes, estaban representadas quince universidades, siendo los más numerosos—como es natural por la mayor población—los procedentes de Madrid—25— y Barcelona—16—).

Las Actas de este II Congreso ocuparán dos volúmenes, uno con las ponencias y mesas redondas y el otro con los textos de las comunicaciones, y serán difundidas en otoño de este año.

I Simposio sobre Julio Rey Pastor

Organizado por el Colegio Universitario de la Rioja, y promovido por la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y por el Seminario de la Ciencia y de la Técnica de Aragón, se celebró en Logroño, del 28 de octubre al 1º de noviembre de 1983, el I Simposio sobre Julio Rey Pastor, primera de las actividades previstas sobre el ilustre matemático riojano, en la perspectiva del primer centenario de su nacimiento, que se conmemorará en 1988.

El objetivo más concreto de esta reunión era la consideración, por parte de matemáticos e historiadores de la ciencia, de diversas facetas de la actividad de Rey Pastor—matemático, historiador, etc.—, así como de su relación con la ciencia y la matemática europea y americana de su tiempo. Este Simposio puede inscribirse en la tendencia que últimamente se observa a una recuperación de la ciencia española de los últimos años, y de su historia.

En relación, pues, con los objetivos propuestos, se estructuró la reunión en torno a siete distintas «áreas de trabajo»: «El joven Rey Pastor y sus maestros. Estado de la educación de y las ciencias Exactas antes de la Primera Guerra Mundial. El rol de la Junta para la ampliación de Estudios», y la obra de Rey Pastor en: «Geometría», «Análisis matemático», «Álgebra», «Matemática aplicada», «Didáctica y Enseñanza de la matemática» y «Humanidades: Filosofía e Historia». Sobre estos diversos aspectos giraron los distintos trabajos (3 conferencias, 7 ponencias, 1 mesa redonda y 11 comunicaciones), que, definitivamente, fueron presentados.

Las conferencias y ponencias fueron las siguientes: Mariano Hormigón, «La influencia de Rey Pastor en el desarrollo de las Ciencias Exactas en España»; Eduardo Ortiz, «Situación de las Ciencias Exactas en la Argentina»; Ernesto García Camarero, «Los últimos años de Rey Pastor»; Alberto Dou, «La obra de Rey Pastor en Análisis»; A. de Castro, «La obra de Rey Pastor en la Matemática aplicada»; Pascual Llorente, «El álgebra de Julio Rey Pastor»; Jesús Hernández «Algunas similitudes entre Ortega y Rey Pastor»; Thomas F. Glick, «Rey Pastor y la comunidad matemática internacional» y Giorgio Israel, «Las matemáticas en Italia en la época de Rey Pastor». En la mesa redonda intervinieron: Mateo Garnica, Mario Otero y Paul Dedecker.

Las comunicaciones presentadas fueron: F. Aragón de la Cruz, «Las ideas de decadencia y regeneracionismo en la obra histórica de Julio Rey Pastor»; V. Arenzana, «El álgebra moderna en Lecciones de

álgebra de Rey Pastor»; E. Ausejo y M. Hormigón, «Las primeras obras de Historia de la ciencia de Julio Rey Pastor»; E. Domínguez, «Algunas contribuciones de J.R.P. a la Topología»; F. González de Posada, «El apéndice 'Homogeneidad dimensional' en el marco de las escuela española de análisis dimensional»; M. Hormigón, «Los años de estudiante de Rey Pastor en la Universidad de Zaragoza»; G. Lusa, «Las matemáticas en la ingeniería: la obra de Rey Pastor»; Eduardo Ortiz, «Algunos aspectos de la obra de Rey Pastor en la teoría de la aproximación y en la matemática numérica»; Eduardo Ortiz y M. Ortiz, «Bibliografía de Julio Rey Pastor: Confrontaciones y registro en un ordenador»; A. Roca, «Terradas y el desarrollo de la comunidad científica del siglo XX»; y Elena Ronzón, «Julio Rey Pastor y el desarrollo del pensamiento gnoseológico en España».

Entre las actividades que acompañaron la celebración de este Simposio figuró la realización de una «Muestra bibliográfica sobre Julio Rey Pastor e Historia de la Ciencia», que fue presentada en el Archivo Histórico Provincial, con interesantes fondos bibliográficos, procedentes de diversos centros locales y también de la biblioteca particular del riojano Mateo Garnica.

Se ha llevado a cabo (por Eduardo Ortiz) una recopilación de casi toda la obra de Julio Rey Pastor, recopilación que, en espera de su edición, permanece en el Instituto de Estudios Riojanos. Por otro lado, se han publicado con este motivo dos volúmenes con escritos de Rey Pastor: *Introducción a la matemática superior*, (textos de unas conferencias dadas en el Ateneo de Madrid en 1915); y *Apuntes sobre Topología* (recogidos por los profesores argentinos Ortiz y Domínguez).

Entre los proyectos previstos en la perspectiva ya señalada del estudio de la obra de Rey Pastor con motivo de su centenario, se contempla la celebración de un II Simposio en 1986 y de un Congreso en 1988, año del centenario, tratando de editar para entonces sus obras completas. Por otro lado, el Instituto de Estudios Riojanos ha emprendido la labor de publicar las *Actas* de este I Simposio, que aparecerán próximamente, y que incluirán también, al parecer, algunos trabajos que, a última hora, no pudieron ser presentados en Logroño.

Queremos subrayar, para terminar, que los asistentes al Simposio, reunidos en la sesión de clausura, enviaron a la embajada uruguaya en Madrid un escrito, solicitando la liberación del matemático uruguayo, José Luis Massera, discípulo de Rey Pastor, preso entonces en las cárceles de Uruguay, y, a la hora de escribir esta crónica, ya en libertad.

Elena Ronzón

El doctor Simarro y los orígenes de la Psicología científica en España

En el mes de Julio de 1982 la Facultad de Psicología de la Universidad Complutense de Madrid se hizo cargo de los fondos de la Fundación Simarro. Este material supone unos cuatro mil libros, varias colecciones de revistas, carpetas con dibujos y grabados, documentos personales y material histológico y de laboratorio. La Facultad de Psicología ha expuesto recientemente una muestra representativa de esos fondos y dedicado las *Primeras Jornadas de Sociología e Historia de la Ciencia* (22, 23 y 24 de febrero de 1984) a honrar la memoria del doctor Luis Simarro Lacabra (1851-1921), el primer Catedrático de Psicología Experimental de la Universidad española (1902).

Estas Primeras Jornadas sobre *El Dr. Simarro y los orígenes de la Psicología científica en España* desarrollaron el siguiente programa: M. Yela Granizo, «La Fundación Simarro»; J.M. Jover Zamora, «Contexto histórico de la obra del Dr. Simarro»; A. Albarracín, «El Dr. Simarro y la escuela histológica española»; J. García Castaño, «Contribución del Dr. Simarro a la antropología pedagógica»; J. Sala, «El Dr. Simarro y el evolucionismo»; E. Lafuente Niño, «Los orígenes de la psicología científica en España»; H. Carpintero, «El Dr. Simarro y la psicología científica»; J.A. Ferrer Benimeli, «El Dr. Simarro y la masonería española»; M.A. Puig-Samper, «El Dr. Simarro y el movimiento antropológico de su tiempo»; A. Galera, «La antropología criminal española de fin de siglo»; J.L. Peset, «La Universidad española en la época del Dr. Simarro» y Pedro Laín Entralgo, «La obra del Dr. Simarro y su entorno».

Entre los proyectos de la Fundación Simarro figuran la catalogación de su biblioteca y archivos (labor de la que actualmente ya se ocupan los bibliotecarios de la Facultad de Psicología), la instalación de su laboratorio en el Museo de Ciencias y Tecnología, la publicación de la no voluminosa obra del Dr. Simarro, la edición de las *Actas* de estas Primeras Jornadas y la continuación de las mismas en años sucesivos, con el propósito de convertir la sede de la Fundación en un lugar de encuentro, como lo fuera en su momento la casa del Dr. Simarro.

III Congreso de Antropología

Organizado por el Departamento de Antropología de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad del País Vasco, se celebró en San Sebastián del 23 al 27 de abril de 1984, el *III Congreso de Antropología*, continuador de los celebrados en Barcelona en 1977 y en Madrid en 1981, cuyos orígenes —ya casi remotos— se remontan a las reuniones de Antropólogos Españoles celebrados en Sevilla en 1973 y en Segovia en 1974.

Las casi 150 comunicaciones y ponencias anunciadas se repartieron en esta ocasión en diez simposios cuyos temas genéricos fueron: «Etnicidad y nacionalismo», «Métodos y Técnicas», «Temas libres», «Antropología Simbólica», «Antropología de la mujer», «Antropología de la pesca», «Arte y Antropología», «Antropología vasca», «Estado actual de la Antropología en el Estado español» y «Estado profesional de la Antropología en el Estado Español».

Este congreso ha contribuido en buen grado a afirmar el considerable estado de confusión (objetiva) que viene presidiendo el desarrollo de la Antropología como disciplina (sintética) que pretende ocuparse del Hombre (hombre que, por cierto, en este congreso a diferencia de los anteriores parece que ha empezado a perder el *cuerpo*; o dicho de otra forma: la Antropología Física estuvo ausente). Vanas (o propagandísticas) son en este sentido las intencionales declaraciones de «interdiscipliniedad», «cientificidad», etc., porque el objeto, en esta perspectiva sintética, se hace inalcanzable (¿por qué no se habla —en el contexto de esta Antropología— de las actividades de los químicos en el laboratorio, de las monjas de clausura, de las fluctuaciones de la Bolsa, o de la constitución de 1978?). Invariablemente, los resultados son estudios *parciales* (algunos —hay que decirlo— de gran valor *per se*), que muchas veces nada tienen que ver entre sí, tal vez porque la amplitud de ese campo intencionalmente establecido desdibuja sus límites.

Pero no se crea que con esto la Antropología se convierte en algo «inútil». Al contrario. Una de las aplicaciones actuales —resultado de la ya larga historia de este fantasma gnoseológico— es la de brazo teórico del metafísico sistema autónomico español.

Véase, como muestra de las afirmaciones hechas anteriormente, los títulos de algunos de los trabajos presentados: «Economía pesquera en Pasajes de San Juan»; «La mujer vasca, un sujeto que percibe el cambio»; «El fenómeno de la drogadicción

en un área rural: el vaso de la Fatarella»; «Estudio para la distribución y dotación del conjunto coherente de estelas discoidales en Iparralde»; «Un antropólogo en una comunidad autónoma»; «Servicios municipales de Salud en la comunidad autónoma de Madrid»; «Interpretación psicodinámica de las pinturas rupestres de Ekain. Aproximación a la profundización y análisis de la psique del hombre del paleolítico vasco»; «El corral, un espacio femenino»; «Especialización y productividad en la pesca: el Nasero en Arguineguin»; «Integración y desarrollo de la medicina tradicional y occidental: posibilidades para una medicina más eficaz. Un ejemplo: la medicina en la República Popular China»; «El proceso de recuperación de las fiestas de identidad»; «Bibliografía del Tribunal de las aguas en Valencia»; «Conflicto e ideología en un manicomio catalán durante el tardofranquismo»; «Extremadura - paraíso terrenal»; «Algunas consideraciones acerca de la percepción del ciclo vital en la Literatura edificante de la postguerra»; «Coliblanco y colinegro de Baena: estructura social, poder político y simbolismo en un pueblo de la campiña cordobesa»; «El proceso de apropiación de un espacio lacustre»; «Los organizadores de fiestas».

Elena Ronzón

Organizado por la Sociedad española de Pedagogía, este Congreso ha reunido a unos mil doscientos profesores de todos los niveles, procedentes de todas las Comunidades autónomas. En el marco incomparable de la ciudad y la universidad compostelanas, y magníficamente predispuestos a la convivencia por la tradicional hospitalidad gallega, los congresistas han tratado el tema de «Educación y sociedad plural» a través de cuatro secciones de trabajo simultáneo, y han tenido más ocasiones de manifestarse y de escuchar mediante un amplio número de conferencias, mesas redondas, paneles, exposiciones, presentación de innovaciones, etc...

En algunas ocasiones la gente acude a estos macrocongresos por el principal atractivo de convivir con antiguos conocidos, o bien por «medir» nuevos personajes o personajillos desconocidos para ellos. Pero esta vez es posible que este motivo se haya situado en segundo o tercer lugar. El ambiente está caldeado en el mundo de la educación y de la pedagogía española. La polémica LODE, la nueva estructura de la función inspectora, el proyecto de formación inicial y de perfeccionamiento continuo de los profesores, la supresión de cuerpos en la enseñanza, etc., ha llevado a muchas gentes a Galicia, para cerciorarse o para enterarse.

Y creo que la gente no ha salido defraudada. No es que el Ministerio haya acudido oficialmente allí —aunque estaba invitado—, sino que por primera vez en estos Congresos ha habido fuertes disensiones. Y el interés no sólo ha estado centrado en las exposiciones, sino también en los debates que seguían a esas exposiciones. Ha habido tiempo para disentir y ha habido réplicas de distinto carácter y sentido ideológicos. Ha desaparecido la uniformidad forzada para dar paso a un auténtico pluralismo. El lema del Congreso, «Educación y sociedad plural», empezaba a hacerse realidad en las mismas sesiones que lo trataban. Algunos otros países, como Bélgica posiblemente, consideran ya imposible una escuela pluralista, después de la larga y honda experiencia vivida. Pero en España tenemos el derecho a realizar el ensayo.

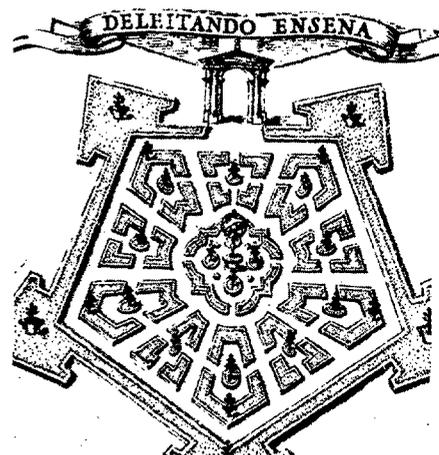
Las conclusiones destacan el gran interés despertado por el pluralismo cultural y el lingüístico, que ha llevado incluso a pormenorizar peticiones, esbozando ya una clara estrategia. En las otras Secciones del Congreso, sobre pluralismo ideológico, socio-económico y político-administrativo, se han hecho también magníficas aportaciones en las líneas correspondientes. La mayoría de los asistentes, resumiendo, han asumido la pluralidad de sociedades que existe hoy día en España y han hecho demandas o han mostrado soluciones necesarias y convenientes para una auténtica educación pluralista. Todo ello

puede conocerse a través de los dos tomos editados.

Julio Ruiz Berrio



Noticias



IV Seminario de Historia de la Filosofía Española

Del 24 al 28 de septiembre de 1984 tendrá lugar en Salamanca la cuarta edición del *Seminario de Historia de la Filosofía Española* (que, coordinado por Antonio Heredia Soriano, se viene celebrando cada dos años, desde 1978, organizado por el ICE y el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Salamanca). En esta ocasión el tema monográfico en torno al cual giran buena parte de las ponencias y comunicaciones es: *España e Hispanoamérica: encuentro en la filosofía*. Además de este tema monográfico la estructura del Seminario cuenta con otras cuatro secciones: Vida filosófica de España; Sección doctrinal, didáctica y metodológica; Conmemoraciones; y Varia. Entre los nombres de ponentes y comunicantes que figuran en el programa provisional, citemos a Saturnino Álvarez Turiénzo, Luciano Pereña, Vicente Muñoz Delgado, Enrique Rivera de Ventosa, Gonzalo Díaz Díaz, Alain Guy, Miguel Cruz Hernández, José Luis Mora García, Antonio Pintor Ramos, Cirilo Flórez Miguel, Nicolás Martín Sosa, Angel González Álvarez y Antonio Heredia Soriano. (Información: ICE, Paseo de Canalejas 169-1º, E-37008 Salamanca).

VIII Congreso Nacional de Pedagogía «Educación y sociedad plural»

En este mes de julio, en que se cumple el segundo centenario de la muerte de Diderot, ha tenido lugar en Santiago de Compostela el VIII Congreso nacional de Pedagogía. Aunque haya habido escasas referencias al ilustrado francés, no dejaba de ser un homenaje *avant la lettre* a uno de los arquitectos más importantes del sistema escolar que ahora gozamos y padecemos. Es cierto que la escolarización no está de moda —al menos entre los pocos que en el mundo pueden disfrutar de ella—, e incluso también es verdad que algunos han subrayado su «posmodernidad» —decididamente crítica con la modernidad que Diderot supone hoy—. Pero también es verdad que los pedagogos españoles, y muchos de los actuales políticos de la educación, consideran su ilustración de sus compatriotas, de todos sus compatriotas, como una especie de asignatura pendiente desde hace también doscientos años.

III Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias

La Sociedad Española de Historia de las Ciencias (SEHC) acordó en el Congreso de Jaca de 1982, celebrar el siguiente en San Sebastián. El Comité organizador está constituido por profesores del Departamento de Lógica y Teoría de la Ciencia de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad del País Vasco. Este *III Congreso de la SEHC* se celebrará del 1 al 5 de Octubre de 1984 en San Sebastián. El Congreso se constituye en cinco secciones, en torno a los siguientes temas: 1. La Ciencia y la técnica en Euskadi; 2. La Ciencia en la época de Newton y Leibniz (1650-1750); 3. Historia de las instituciones científicas en España; 4. Historia de las aplicaciones de las ciencias formales a las ciencias humanas, sociales y naturales, y 5. Sección libre. Entre los profesores invitados al III Congreso (a falta de confirmación en el programa definitivo) cabe señalar a Julio Caro Baroja, I. Bernard Cohen, Ernesto García Camarero, E. Knobloch, Miguel Sánchez Mazas, Ivo Schneider, René Taton, René Thom y Manuel Tuñón de Lara. (Información: M^a Sol de Mora Charles, Fuenterrabía 20, E-20005 San Sebastián).

En torno a la actividad científica de Esteban Terradas (1883-1950)

Conmemorando el 25 aniversario del IX Congreso Internacional de Historia de la Ciencia celebrado en Barcelona-Madrid en 1959, tendrá lugar los días 27 y 28 de septiembre de 1984 un encuentro científico que bajo el título general de *Cincuenta años de Ciencia y Técnica en Cataluña* se dedica a estudiar *La actividad científica de Esteban Terradas (1883-1950)*, y de los cincuenta años primeros de siglo, en especial los anteriores a la Guerra Civil. La posibilidad de disponer del fondo de libros y documentos de Esteban Terradas (que el Instituto de Estudios Catalanes está catalogando) dará la oportunidad de estudiar a éste importante autor, sobre todo desde el

punto de vista de la física, las matemáticas y la tecnología, así como su época y entorno (incluyendo la parte de su vida que pasó en Argentina). Está prevista la presencia en esta reunión de I. Bernard Cohen, Juan Vernet y Víctor Navarro. (Información: Guillermo Lusa, Biblioteca de la ETS Ingenieros industriales, Diagonal 647, E-08028 Barcelona).

QUIPU. Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología



Vol. 1, núm. 1

Enero-abril de 1984

Quipu (la Academia dice: «Quipo, del quechua *quipu*, nudo. Cada uno de los ramales de cuerdas anudados, con diversos nudos y varios colores, con que los indios del Perú suplían la falta de escritura y daban razón, así de las historias y noticias, como de las cuentas en que es necesario usar de guarismos) es el nombre adoptado por esta nueva revista, cuyo número 1 (enero-abril 1984) acaba de aparecer. *Quipu, Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, es una publicación de la Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología (SLHCT). Tiene previsto aparecer tres veces al año. Se publica en Méjico (Apartado postal 21-873/04000 Mexico, D.F./Méjico)

y su director es Juan José Saldaña. En el Consejo Editorial figura José Luis Peset y, como Editor Asociado, Antonio Lafuente, ambos del «Instituto Arnau de Vilanova» del CSIC, Madrid. En este primer número se publican artículos en inglés y español (se anuncian como lenguas oficiales también el francés y el portugués).

El contenido de éste número (que ocupa 160 págs.) está estructurado en cuatro secciones: Artículos («La Historia de la Ciencia en América Latina», Enrique Beltrán; «Early Colonial Science in North America and Mexico», Dirk J. Struik; «Lógica y Ciencia en la Lógica Mexicana de Rubio», Walter Redmond; «Los biólogos españoles entre 1860 y 1922», José Sala Catalá —ya publicado en las Actas del II Congreso de la SEHC—; «Cuba y Mexico: primeras relaciones científicas», José López Sánchez y «Darwin en la Argentina», Elena Pennini de Vega), Documentos («Notas sobre una edición fragmentaria de Georgius Agrícola», Arturo Alcalde Mongrut), Reseñas y Noticias de la SLHCT.

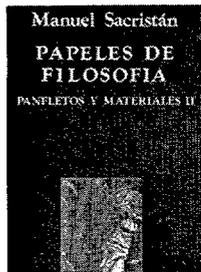
Primera reunión de la Historia de la Ciencia y de la Tecnología de los Países ibéricos e iberoamericanos

El Instituto «Arnau de Vilanova» de Historia de la Medicina y Antropología médica (del C.S.I.C.) en colaboración con la Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y de la Tecnología, celebrará del 25 al 28 de septiembre de 1984 una *Primera reunión de la Historia de la Ciencia y de la tecnología de los países ibéricos e iberoamericanos*, que tiene como objeto iniciar una serie de contactos entre investigadores de ambos lados del mar, que permita esclarecer el complejo mundo de nuestras relaciones científicas y tecnológicas, así como las vicisitudes sociales y políticas que los sectores institucionales correspondientes han tenido en nuestra área cultural, desde los inicios de la colonización hasta la actualidad. Esta primera reunión constará de seis conferencias magistrales y seis mesas redondas que abarcarán los campos de Ciencia e Ideología, Ciencia y Técnica, Institucionalización, Enseñanza y Difusión, Expediciones y Ciencia y Salud. (Información: José Luis Peset, Instituto Arnau de Vilanova, Facultad de Medicina Pabellón 5, Ciudad Universitaria, E-28040 Madrid).



Eugenio Garin
La revolución cultural del Renacimiento
 Editorial Crítica
 Barcelona 1984

Segunda edición de la obra más conocida de Garin, primera publicada en España. En estos tres años, al menos se han publicado otros tres libros del mismo autor. Esta obra de Garin toca los temas obligados, especialmente desde el punto de vista de un italiano muy consciente, como es lógico, del papel de Italia en el Renacimiento.



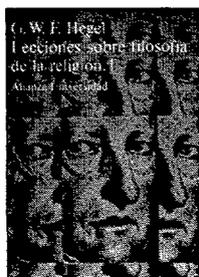
Manuel Sacristán
Papeles de filosofía, Panfletos y materiales II
 Icaria Editorial,
 Barcelona 1984.

Este segundo volumen de recopilación de papeles de filosofía de Sacristán publicados en la colección «antrazyt» contiene trabajos de los años 50 y 60 y algunos recientes (curiosamente ninguno de la década del setenta) preparados en buena parte para Enciclopedias y Diccionarios (Espasa, Larousse, Runes).



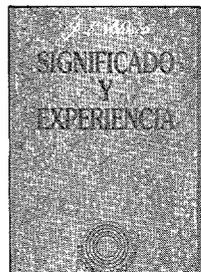
Richard Rorty
La filosofía y el espejo de la naturaleza
 Cátedra,
 Madrid 1983

La Editorial Cátedra nos ofrece una muestra más de las especulaciones en torno a la filosofía analítica en la que Rorty critica ideas de Quine, Davidson o Kuhn y mantiene asombrosas conclusiones sobre el conocimiento especulativo (es decir, de espejo).



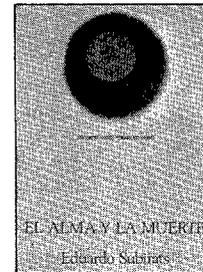
G. W. F. Hegel
Lecciones sobre filosofía de la religión 1
 Alianza Editorial
 (AU 384)
 Madrid 1984

Se trata del primer tomo de una nueva edición crítica de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel, reconstruidas pacientemente, y contando con fuentes recientemente descubiertas, por los profesores Jaeschke, Hodgson y Ricardo Ferrara, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, que es el responsable de la edición española. Obra indispensable en la historiografía hegeliana.



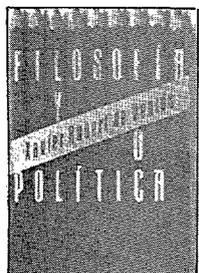
José Luis Blasco
Significado y experiencia
 Ediciones Península
 (De bolsillo 579),
 Barcelona 1984

Una exposición del problema de la teoría del conocimiento en el positivismo lógico en la que se logran subrayar sus verdaderas fuentes y su alcance dentro de los problemas clásicos de la teoría del conocimiento, y no meramente de la teoría del conocimiento científico. Un interesante análisis de los presupuestos de las reglas formales de la derivación se nos ofrece en el capítulo tercero.



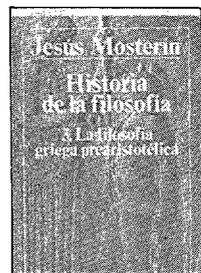
Eduardo Subirats
El alma y la muerte
 Anthropos,
 Barcelona 1983.

La crisis de la modernidad, el sacrificio y el amor sublime, la mortificación y el arrobamiento, la purificación y el alma racional, sobre la desintegración de la conciencia, sobre la melancolía, la constitución transcendental y el Yo vacío, violencia y civilización. Una fábula: el poder y la muerte.



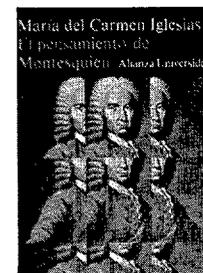
Xaviert Rubert de Ventós
Filosofía y/o Política
 Ediciones Península,
 Bolsillo 578,
 Barcelona 1984

Conjunto de trabajos, algunos ya publicados, que tienen por común denominador la referencia al carácter problemático de la conjunción entre Poder y Saber. Desde «Hacia una filosofía posmoderna» a «Esbozo de una filosofía catalana», pasando por la Vida y la Muerte, el Feminismo o el Socialismo.



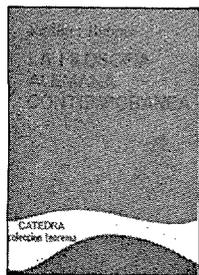
Jesús Mosterín
Historia de la filosofía. La filosofía griega prearistotélica
 Alianza (LB 1004),
 Madrid 1984

Mosterín, tras su brillante etapa de ejemplificador de las reglas de la lógica formal, pasa ahora a relatarnos la filosofía griega prearistotélica, lleno de inocente vulgaridad, porque hasta las innovaciones en las formas de escribir los nombres (Thalés Milesios, Heraklitos Efesios, Sokrates...) recuerdan muy de cerca a aquel enciclopedista que se llamó Bergua. Libro superfluo, si los hay, interesante más bien desde un punto de vista psicológico.



María del Carmen Iglesias
El pensamiento de Montesquieu
 Alianza Editorial
 (Au 381),
 Madrid 1984

Un trabajo ninucioso destinado a ofrecer una visión global de Montesquieu desde una perspectiva ilustrado-liberal. La autora subraya la influencia que en Montesquieu tuvieron los puntos de vista de la física, la historia natural y la medicina.



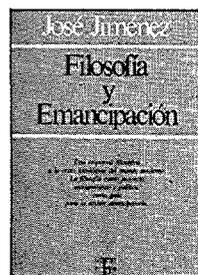
Rüdiger Bubner
La filosofía alemana contemporánea
Ediciones Cátedra
Madrid 1984

Se trata de una exposición informativa sobre las principales corrientes filosóficas alemanas, desde la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger o Gadamer, hasta la filosofía de la ciencia de Popper, Albert, Stegmüller, terminando por la filosofía dialéctica, especialmente la representada en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.



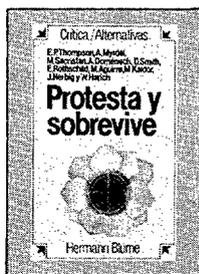
Paul Feyerabend
Adiós a la razón
Tecnos
Madrid 1984

Paul Feyerabend nos obsequia en este tomito con sus conocidas especulaciones sobre la ciencia, la verificación, la razón, el arte y cuestiones colindantes. El libro contiene documentos de respuesta a críticos. Es muy ameno, como todos los suyos, y al terminar de leerlo tenemos la impresión de haber hojeado un almanaque.



Jose Jiménez
Filosofía y emancipación
Espasa-Calpe,
Madrid 1984

«Las raíces del desgarramiento ideológico de nuestro mundo se buscan en un análisis del entramado conceptual de la Ilustración y de su continuidad en el marxismo, que abren en la estela de nuestra cultura un horizontal emancipatorio no consumado, y que hoy se vive como una promesa rota».



E.P. Thompson y otros
Protesta y sobrevive
Hermann Blume,
Madrid 1983.

Versión española de esta idea británica, a cargo de Antoni Domenech con una presentación de Manuel Sacristán. Contiene cinco de los once trabajos aparecidos en la versión inglesa, más otros trabajos de autores españoles, aparecidos en la revista *mientras tanto*. Es una respuesta al *Protéjase y sobreviva* difundido por el Gobierno británico cara a una guerra nuclear.



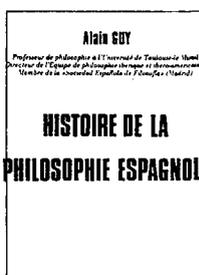
Alejandro Nieto
La tribu universitaria
Tecnos,
Madrid 1984

Alejandro Nieto, desde su larga experiencia de catedrático universitario, vierte en éste libro agudas observaciones sobre la evolución de este gremio a punto de disolverse merced a las nuevas directrices de la política universitaria. Quizá en el trasfondo del pensamiento de Nieto esté la idea, ante las últimas reformas, de que está la escoba más sucia que la basura que quita.



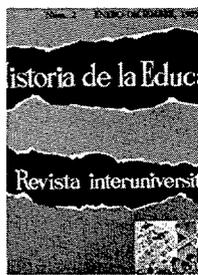
Alberto Cardín
Guerreros, Chamanes y travestis
Tusquets editores
(infimos 120)
Barcelona 1984

Alberto Cardín nos ofrece en este libro una interesantísima reinterpretación, nada gratuita, de múltiples relatos antropológicos a la luz de la *gaya ciencia*. Gracias a esta nueva lectura la antropología positiva alquiere una actualidad inusitada, no solamente en su aspecto científico sino también en el práctico.



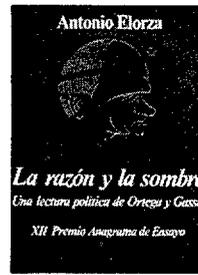
Alain Guy
Histoire de la Philosophie Espagnole
Université de Toulouse le Mirail, 1983

El infatigable hispanista Alain Guy enriquece la bibliografía sobre la filosofía española con este importante libro de quinientas páginas. Hace comenzar el autor esta historia por Domingo González (Gundisalvo); no incluye a los autores hispano musulmanes ni a los hispano judíos; dedica el mayor espacio a los años 1900-1975, y termina con cuarenta páginas dedicadas a los contemporáneos posteriores a 1975. Referencia a partir de ahora imprescindible al tratar de la historia de la filosofía española.



Historia de la Educación,
Revista interuniversitaria, nº 2
Enero-Diciembre 1983

Esta revista, fruto de la colaboración de los Dptos. de Historia de la Educación de trece universidades españolas, y órgano de la sección de Historia de la Educación de la Sociedad Española de Pedagogía, publica en su segundo número buena parte de los trabajos presentados al Primer Coloquio de Historia de la Educación (Alcalá, 1982). En total se publican en este número de 442 págs., 39 monografías y estudios, además de la sección dedicada a documentación e información.



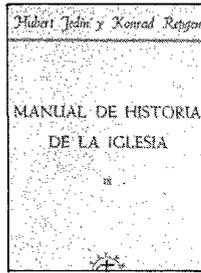
Antonio Elorza
La razón y la sombra
Editorial Anagrama
Barcelona 1984

Elorza realiza en este libro, XII Premio Anagrama de Ensayo, «una lectura política de Ortega y Gasset», lectura crítica, al mismo tiempo, en la que se busca determinar los componentes ideológicos del pensamiento de Ortega, reconociéndole una sorprendente sensibilidad hacia los cambios materiales «hasta el punto de convertirse en el líder de opinión que mejor refleja el proceso de nacionalización de la economía española en la coyuntura alcista de 1915-19».



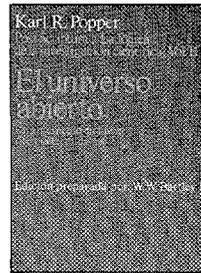
Fernando Savater
Las razones del antimilitarismo
Anagrama, Barcelona 1984.

Fernando Savater va exponiendo en este librito algunas ocurrencias escritas al estilo orteguiano contra el militarismo, el aborto y otros tópicos del momento, tratados con los métodos de la filosofía barata.



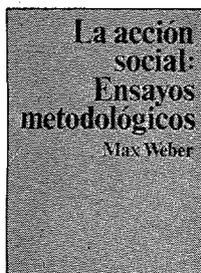
Hubert Jedin y Konrad Repgen (edits.)
Manual de Historia de la Iglesia. IX
Herder, Barcelona 1984

El tomo noveno de esta monumental obra de historia de la Iglesia dirigida por Jedin y Repgen constituye el punto en el cual la historia se convierte en sociología de la Iglesia, puesto que se trata de la iglesia católica del siglo XX. Obra muy documentada escrita desde la perspectiva vaticanista (II Concilio): La versión española corre a cargo de Marciano Villanueva.



Karl R. Popper
El universo abierto
Tecnos, Madrid 1984

Este volumen es el segundo tomo del *Post Scriptum a La lógica de la investigación científica* de Popper. Constituye pues un documento imprescindible que redondea muchas cuestiones de su obra fundamental en sus implicaciones filosóficas, por ejemplo, el tratamiento del problema del indeterminismo a propósito de la «cuchilla de Lande».



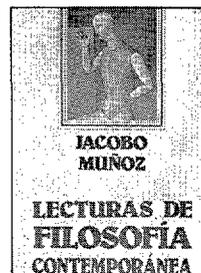
Max Weber
La acción social: ensayos metodológicos
Ediciones Península, Barcelona 1984.

Se recogen en este libro tres artículos muy importantes de Max Weber (alguno de ellos ya traducido pero sin que por ello sobre una nueva traducción): «La naturaleza de la acción social», «Los juicios de valor en ciencia social» y «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales».



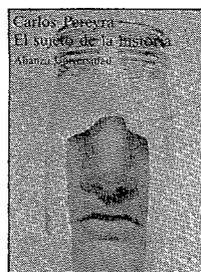
Luis Racionero
Del paro al ocio
Editorial Anagrama Barcelona 1983

Este libro obtuvo el XI Premio Anagrama de Ensayo. Se trata de un conjunto de reflexiones en torno a las crisis actuales de las sociedades industriales avanzadas, en particular el paro, en tanto que problema filosófico. «No puede imaginarse mejor inversión que preparar a la sociedad a las horas de ocio que, inevitablemente, se le vienen encima».



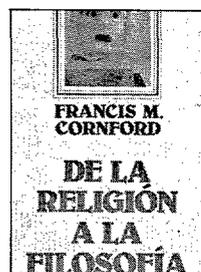
Jacobo Muñoz
Lecturas de filosofía contemporánea
Ariel, Barcelona 1984

Un conjunto de reflexiones sobre puntos centrales de nuestra época (Wittgenstein, Escuela de frankfurt, Escuela húngara de Lukács y polaca de Schaff) con la habitual sutileza a que el autor nos tiene acostumbrados. Particularmente interesante nos parece la sección «Filosofía de la praxis y teoría general del método».



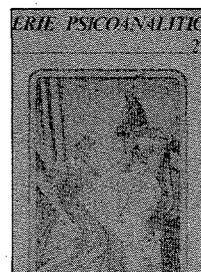
Carlos Pereyra
El sujeto de la historia
Alianza Editorial (AU 376), Madrid 1984

En este libro el profesor mexicano se ocupa de las cuestiones más importantes de filosofía de la historia: la insuficiencia de la explicación intencionalista, con importantes puntualizaciones a von Wright, libertad y necesidad en Kant, un estudio sobre Gramsci, etc.



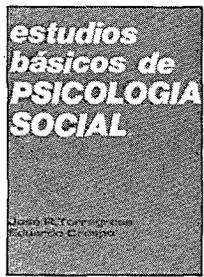
Francis M. Cornford
De la religión a la filosofía
Ariel, Barcelona 1984

Debemos agradecer a Ariel filosofía la traducción impecable de Antonio Pérez-Ramos de la obra que hace más de setenta años publicó Cornford, en la que aparecen muchos de los temas característicos del ya clásico filólogo británico.



Serie Psicoanalítica 2/3
Madrid 1983.

El número 2/3 de este Boletín de Psicoanálisis dirigido por Jorge Alemán, Sergio Larriera y Antonio Milán, contiene entre otros un texto de Ortega sobre psicoanálisis, «Márgenes de la lógica» de García Calvo, una entrevista con Juan David Nasio y una respuesta de Gustavo Dessal al artículo publicado por Gustavo Bueno en el nº 13 de *El Basilisco*, «Psicoanalistas y epicúreos».



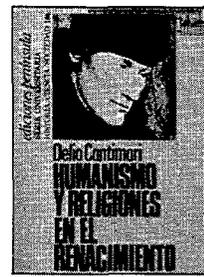
estudios básicos de PSICOLOGIA SOCIAL

José R. Torregrosa y Eduardo Crespo (comp.)

Estudios básicos de Psicología social

Hora, Barcelona 1984

Tras una introducción de José R. Torregrosa se publican hasta treinta y cuatro trabajos, en su mayor parte traducciones, versión más reducida de una edición similar anterior. Entre otros, aparecen artículos de Albert Bandura, George Homans, Erving Goffman, Arnold Rose, Erich Fromm, Leonard Berkowitz, León Festinger y Jean Piaget.

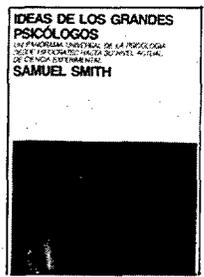


Humanismo y religiones en el Renacimiento

Delio Cantimori

Ediciones Península Barcelona 1984

Ediciones Península nos ofrece en este libro un conjunto de trabajos de madurez del erudito italiano Delio Cantimori, inédito en España hasta la fecha, pese a que su obra *Eretici italiani del Cinquecento* data de 1939. Figuran aquí estudios sobre Erasmo, sobre el círculo de Juan de Valdés en Italia, y un último trabajo, que da título al libro, que ocupa las últimas treinta páginas.



IDEAS DE LOS GRANDES PSICÓLOGOS

SAMUEL SMITH

Editorial Laia, Barcelona 1984.

Un libro-catecismo de historia de la psicología sin ningún aparato crítico ni bibliográfico, carente por completo de valor científico, y que no se sabe muy bien a quién puede ir destinado.



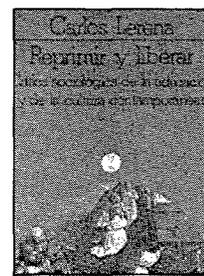
La Sociedad Española en el Siglo de Oro

Manuel Fernandez Alvarez

La sociedad española en el siglo de oro

Editora Nacional Madrid 1984

El prestigioso profesor de la Universidad de Salamanca (aunque de origen asturiano) Don Manuel Fernández Alvarez, bien conocido sobre todo por su Carlos V (de la Historia de España de Menéndez Pidal), publica su copiosísima obra de 1.300 págs. en la que nos ofrece un tapiz policromo de la sociedad española en el siglo de oro.



Reprimir y liberar

Carlos Lerena

Akal, Madrid 1983

En este voluminoso libro de casi 700 pgs. se entiende la crítica sociológica de la educación y de la cultura contemporánea. No creemos sinceramente que el autor disponga del aparato conceptual ni erudito suficiente para llevar a cabo semejante empresa. Quien habla de Papá-Comte y Mamá-Rousseau ya manifiesta la figura de la fenomenología del espíritu en la que se encuentra situado.



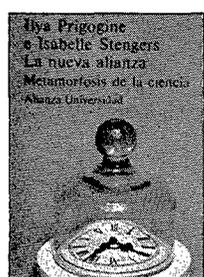
Problemas de filosofía política

D. D. Raphael

Problemas de filosofía política

Alianza Editorial (AUT 67), Madrid 1983

En la línea de clarificar conceptos y valoración crítica de las creencias, Raphael aborda en este libro problemas propios de la filosofía política: la política y el Estado; Soberanía, poder y autoridad; los fundamentos de la obligación política; libertad y autoridad; la democracia y la justicia.

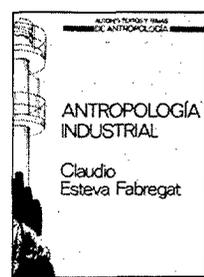


La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia

Ilya Prigogine e Isabelle Stengers

Alianza Editorial (AU 368), Madrid 1983

Primera traducción española de Prigogine, presentada por Manuel G. Velarde y preparada por Victor Fairén con la colaboración de Nicolás Agrait. La importancia de Prigogine, todavía muy poco conocido en la filosofía española, hace superfluo cualquier adjetivo y exige un tratamiento más amplio que esperamos poder hacer en próximos números.



ANTROPOLOGIA INDUSTRIAL

Claudio Esteva Fabregat

Antropología industrial

Anthropos, Barcelona 1984

«El secreto de los éxitos de la antropología cultural aplicada parte de sus métodos de investigación y de su enfoque integralista de los problemas de la vida humana». Lo malo es que Esteva no nos dice en qué consisten esos integralismos en cada momento (en México parece que consisten en integrar al indio a la vida nacional y laboral). De este modo la llamada antropología industrial no significa nada, porque lo puede significar todo menos un método científico.



HUMANAE SALUTIS MONUMENTA

Benito Arias Montano

Humanae Salutis Monumenta

Traducción de Benito Feliú de San Pedro. Editorial Swan. San Lorenzo de El Escorial, 1984.

El Barón de Hakeldama y Avantos Swan nos ofrecen en esta edición facsimil de los *Humanae Salutis Monumenta* de Arias Montano (que aparece acompañada por la traducción española de Benito Feliú de San Pedro) un episodio más de ese todavía incipiente movimiento de recuperación de valores medievales y renacentistas españoles dentro del marco de una concepción teosófico-mágica-religioso-budista-alucinógena que antes de la guerra tomó el nombre de Roso de Luna y después de la guerra toma el nombre de Sanchez Dragó. En su simpático exordium echamos de menos una referencia al importante y voluminoso estudio sobre el políglota y místico quietista Arias Montano publicado en 1969 en Besullo por Claudio Lendínez en edición patrocinada por Klaus Morgenhausen.



Reseñas

AUTOR

Carlos ALONSO MONREAL, *Una medida en Psicología del Arte: variable de prestigio y juicios estéticos*, Murcia 1984, 102 págs.

Presentación de la metodología y resultados obtenidos en un ensayo de medición en Psicología del Arte aplicando el diferencial semántico como instrumento discriminativo, realizado dentro de la investigación sobre la creatividad que se desarrolla en el Dpto. de Psicología de Murcia.

ALIANZA EDITORIAL

José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía de Bolsillo*, Madrid 1983, 2 vols. (LB 944-945), 789 págs.

Versión compilada por Priscilla Cohn del archiconocido diccionario de Ferrater, que tiene la ventaja de ser más accesible en tamaño y precio.

José FERRATER MORA, *Las Crisis humanas*, Madrid 1983 (LB 972), 207 págs.

Selección de la obra anterior «El hombre en la encrucijada», en la que se analizan las crisis históricas del final del mundo antiguo y la edad moderna como base para entender la crisis contemporánea.

Isaac NEWTON, *El sistema del Mundo*, Madrid 1983 (LB 980), 135 págs.

Eloy Rada García traduce del latín y presenta esta edición del *De mundi systemate* (primera y después desechada versión del libro tercero de los *Principia*, escrita en 1686 pero publicada por vez primera póstumamente en 1728), texto escrito en un lenguaje más llano y menos matemático que la obra principal. Esta edición está acompañada del célebre *Elogio* necrológico de Fontenelle de 1727.

Tomás MORO, *Utopía*, Madrid 1984 (LB 1008), 215 págs.

Nueva edición española completa de este clásico realizada por Pedro Rodríguez Santidrián a partir de la edición crítica de Prévost, que sigue el texto considerado definitivo de la edición de Frobenio de Basilea, 1518. Esta nueva edición está acompañada por dos apéndices documentales.

Robin J. WILSON, *Introducción a la teoría de grafos*, Madrid 1983 (AU 367), 214 págs.

En versión española de Enrique García Camarero se publica este manual sobre la teoría de grafos, en el que se estudian los fundamentos básicos de la disciplina, los grafos planares y el coloreado, las teorías de grafos orientados, transversales y matroides, acompañado de numerosos ejercicios.

Anthony A. LONG, *La filosofía helenística*, Madrid 1984 (AU 379), 255 págs.

Nueva edición de este libro (la anterior lo fue en Revista de Occidente) que estudia los principales desarrollos de la filosofía griega desde la muerte de Alejandro hasta el fin de la República romana, en particular las corrientes epicúreas, estoicas y escépticas.

Rita VUYK, *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget 1965-1980, I*, Madrid 1984 (AU 382), 304 págs.

En este primer volumen la autora se propone exponer las implicaciones epistemológicas de la teoría de Piaget —escritas por una psicóloga para psicólogos—. El volumen segundo ofrecerá una visión de las críticas realizadas sobre el trabajo del ginebrino.

EDITORIAL ANAGRAMA

René GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona 1983, 339 págs.

Este libro de 1972, traducido por Joaquín Jordá, desde la crítica literaria, la antropología y el psicoanálisis se propone construir una nueva teoría de lo sagrado e reinterpretar numerosos temas míticos y rituales.

Jean BAUDRILLARD, *Las estrategias fatales*, Barcelona 1984, 207 págs.

El último libro de Baudrillard (1983) rápidamente traducido por Anagrama se presenta como las confesiones de un intelectual del fin de siglo desde la sensibilidad posmoderna.

Robert CASTEL, *La gestión de los riesgos*, Barcelona 1984, 232 págs.

De la anti-psiquiatría al post-análisis es el subtítulo de este libro de 1981 en el que Castel prosigue su investigación sobre la proliferación reciente de las «terapias para gente normal», centrada particularmente en el caso francés.

ANTHROPOS, EDITORIAL DEL HOMBRE

Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología y Ciencia contemporáneas* (Barcelona 1983, 182 págs.), *Tres ejercicios literario-filosóficos de Dialéctica* (Barcelona 1983, 101 págs.), *Tres ejercicios literario-filosóficos de economía* (Barcelona 1983, 107 págs.).

Edición y reedición en algunos casos de trabajos breves de García Bacca publicados en el contexto de la recuperación merecida que desde la Fundación Anthrosos se está haciendo de la prolífica obra del exiliado filósofo español.

Mary NASH, *Mujer, Familia y Trabajo en España, 1875-1936*, Barcelona 1983, 390 págs.

Tras un breve estudio preliminar se publican hasta 93 documentos y textos fundamentales para abordar el estudio de la mujer en España en el período considerado, ordenados en cinco apartados: características y papeles de la mujer en España, Familia y matrimonio; el divorcio, la prostitución y el trabajo de la mujer.

P.F. MONLAU y J. SALARICH, *Condiciones de vida y trabajo obrero en España a mediados de siglo XIX*, Barcelona 1984, 295 págs.

El profesor Antoni Jutglar hace el estudio preliminar y las notas críticas a esta reedición de los

interesantes estudios de los doctores Pedro Felipe Monlau («Higiene industrial», Madrid 1856) y Joaquín Salarich («Higiene del Tejedor», Vich 1858).

EDITORIAL AYUSO

José Luis ARANGUREN y otros, *La función social del intelectual*, Madrid, 1983, 183 págs.

Daniel Lacalle dirigió en 1982 un seminario en la Fundación de Investigaciones Marxistas sobre la función social del intelectual, que ahora se edita. En total son nueve trabajos del propio Lacalle, J.L. Aranguren, Ignacio Fernández de Castro, Jaime Martín Moreno, Marina Subirats, Amado de Miguel, Francisco Villacorta, Francesc Mercadé y Carlos París.

EDICIONES CALASANCIAS

Julio CAMPOS, *Cronicón de Idacio, Obispo de Chaves (s. IV-V)*, Salamanca 1984, 241 págs.

El profesor Julio Campos ha preparado una cuidada edición del *Cronicón* de Idacio de Chaves, que mejora incluso la latina de Mommsen. Se trata de una edición bilingüe precedida de un documentado estudio sobre Idacio y su obra y enriquecida con el comentario histórico del *Cronicón*, así como bibliografía e índices pormenorizados.

EDICIONES CATEDRA

G.R.G. MURE, *La filosofía de Hegel*, Madrid 1984, (Col. Teorema), 215 págs.

Las pretensiones de este libro son las de ofrecer, de forma sintética, una visión de conjunto de la obra de Hegel sin sujetarse a los condicionamientos de una perspectiva parcial o interesada.

EDITORIAL CRITICA

ALFONSO EL SABIO, *Setenario*, Barcelona 1984, 271 págs.

Con un estudio preliminar de Rafael Lapesa sobre símbolos y palabras en el *Setenario* se ofrece la reproducción facsímil de la edición crítica y definitiva, con sus correspondientes estudios, publicada por Kenneth H. Vanderford en Buenos Aires 1945, de difícil consulta hoy.

EDICEP

Martín DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*; Valencia 1984, 315 págs.

Esta obra hace el segundo volumen de la colección «Clásicos de la Ciencia Bíblica», que publica la Institución San Jerónimo. Es una cuidada edición de la obra de Dibelius de 1933 que continúa siendo una referencia importante en estas cuestiones, actualizada con bibliografía reciente.

ESPASA-CALPE

Pedro SAINZ RODRIGUEZ, *Introducción a la Historia de la Literatura mística en España*,

Madrid 1984 (Espasa Universitaria 18), 326 págs.

La obra clásica de Don Pedro Sáinz Rodríguez, publicada inicialmente en 1927 (obtuvo el Premio Nacional de Literatura), se hacía de muy difícil consulta fuera de las bibliotecas y por eso es una buena noticia esta reedición que podrá permitir que sea tan leída como citada.

FERNANDO TORRES EDITOR

Eliás DIAZ, *La filosofía social del krausismo español*, Valencia 1983, 249 págs.

Diez años después de su primera edición en Cuadernos para el Diálogo se reedita esta obra que, a pesar de la relativamente abundante producción sobre el tema en estos años, se mantiene con todo su vigor.

EDITORIAL HERDER

Helmut THIELICKE, *Vivir con la muerte*, Barcelona 1984, 280 págs.

Tras unas consideraciones generales sobre la muerte se analizan las visiones que de la muerte tenían Platón, Nietzsche, Hegel y Goethe, así como la correspondiente comprensión de la muerte desde la Biblia.

ICARIA EDITORIAL

Arthur O. LOVEJOY, *La gran cadena del ser*, Barcelona 1983, 431 págs.

El «historiador de las ideas» Lovejoy pronunció las conferencias que forman este libro a comienzos de los años 30, y en ellas sigue la trayectoria de la idea de la cadena del Ser desde Platón a Schelling.

Manuel SACRISTAN, *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona 1983, 429 págs.

Se trata de una recopilación de casi veinte textos dispersos redactados por Sacristán entre 1959 y 1978 sobre Marx y el pensamiento marxista: conferencias, artículos de revistas y prólogos.

EDITORIAL LAIA

Carlos PARIS, *El rapto de la cultura*, Barcelona 1983, 187 págs.

Nueva edición modificada de la realizada por la editorial Mañana en 1978. En su forma actual se editan ocho trabajos distintos, algunos inéditos, sobre la ciencia, la filosofía y el marxismo.

EDITORIAL MITRE

M^a Jesús BUXO REY, *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*; Barcelona 1983, 358 págs.

Selección de trece artículos de autores extranjeros, que contienen estudios empíricos realizados en sociedades primitivas desde la perspectiva de la llamada antropología ecológica. Aneja al libro se acompaña una copiosa bibliografía sobre estas cuestiones.

EDITORIA NACIONAL

MAIMONIDES, *Guía de perplejos*; Madrid 1984, 577 págs.

El profesor David Gonzalo Maeso, buen conocedor de Maimónides y del judaísmo español, ha preparado esta cuidada edición, —la primera completa que aparece en español—, de la obra del filósofo cordobés.

PICO DE LA MIRANDOLA, *De la dignidad del hombre*, Madrid 1984, 188 págs.

Casi quinientos años después de su composición —1486— se publica otra traducción de la obra de Pico, en esta ocasión a cargo de Luis Martínez Gómez, que acompaña la edición de una larga introducción (100 páginas) y dos apéndices: la *Carta a Hermolao Bárbaro* y el *Del ente y el Uno*.

NAU LLIBRES

Augusto IYANGA PENDI, *Hacia una teoría del comentario de textos pedagógicos*, Valencia 1984, 95 págs.

Este libro, dirigido especial a los estudiantes de Educación, pretende ser un instrumento de trabajo que ofrezca una ayuda didáctica para el inicio en los contenidos y la toma de una actitud crítica ante esta disciplina.

EDICIONES PENINSULA

Abdallah LAROUÏ, *El Islam árabe y sus problemas*, Barcelona 1984, 158 págs.

Se trata de una introducción crítica al Islam contemporáneo: Islam y Estado, Islam y libertad, Islam y crisis de cultura, el Islam y Europa; donde no faltan consideraciones sobre el pasado árabe, como el análisis comparativo entre Ibn Jaldún y Maquiavelo.

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS EXACTAS, FISICAS Y NATURALES

Historia de la Física hasta el siglo XIX, Madrid 1983, 342 págs.

Dentro de los cursos que sobre la Historia de la Ciencia organiza la Academia de Ciencias se celebró en 1983 el que ahora se publica. Son en total quince trabajos que cubren el período desde la antigüedad al siglo XVIII. Entre los autores citemos a Alberto Dou, Manuel García Doncel, Víctor Navarro Brotons, Carlos Solís, José M^a Torroja y Juan Vernet, entre otros.

SALVAT EDITORES

Cecilio ESEVERRI CHAVERRI, *Historia de la enfermería española e hispanoamericana*, Barcelona 1984, 355 págs.

Libro escrito por un enfermero y no por un historiador, en el contexto de la «Biblioteca de enfermería». Prescindiendo de los problemas relativos a la delimitación del campo de la enfermería respecto de la medicina y otras técnicas, en este peculiar libro se ignora la abundante histo-

riografía clásica que existe en España sobre estas cuestiones.

EDITORIAL SEPT

Andrés TORRES QUEIRUGA, *Rolda de ideas*, Vigo 1984, 210 págs.

Recopilación de artículos sobre Galicia y su cultura y otras cuestiones vistas desde el prisma «Teológico» y escritas en gallego.

EDICIONES DEL SERBAL

Elungu Pene ELUNGU y otros, *Enseñanza de la filosofía e investigación filosófica en Africa*, Barcelona 1984, 339 págs.

Edición de los trabajos presentado a la reunión convocada por la Unesco en 1980, dentro de los estudios que esta institución realiza sobre el estado de la filosofía en diversas regiones del mundo. Totalizan trece trabajos ordenados en tres partes: problemas, análisis y síntesis, que se cierran con un informe final sobre la enseñanza y la investigación filosófica en Africa.

EDITORIAL TECNOS

Jürgen HABERMAS, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid 1984, 181 págs.

Volumen que contiene cinco ensayos sobre «trabajo e interacción», «Ciencia y técnica como ideología», «Progreso técnico y mundo social de la vida», «Política científica y opinión pública» y «Conocimiento e interés», este último síntesis de todo el programa filosófico de Habermas.

Eliás DIAZ, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Madrid 1983, 219 págs.

Nueva edición de este ya clásico estudio del profesor Eliás Díaz sobre el pensamiento español durante el franquismo, escrito poco antes de la muerte de Franco.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE BARCELONA

ALFONSO DE PALENCIA, *Epístolas latinas*, Bellaterra 1984, 125 págs.

Se ofrece por primera vez la colección completa del epistolario latino de Alfonso de Palencia, diez cartas de las que siete estaban inéditas, en edición bilingüe, prólogo y traducción de Robert B. Tate y Rafael Alemany Ferrer.

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Horacio CAPEL y otros, *Los ingenieros militares en España, siglo XVIII*; Barcelona 1983, 495 págs.

Se trata de un repertorio biográfico e inventario de la labor realizada por 970 ingenieros militares de la España del XVIII, fruto de la sistemática búsqueda de información selectiva, precedente en gran medida de repertorios ya impresos, y cuidadosamente valorada y publicada.

Eudaldo FORMENT GIRALT, *Introducción a la metafísica*, Barcelona 1984, 202 págs.

Obra de síntesis que pretende introducir al lector en la Metafísica en su estado actual, dividida en cuatro parte; los fundamentos, el objeto, la analogía y Ente y Ser, que se completan con un epílogo sobre la esencia de la metafísica y una abundante bibliografía.

UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA

Historia Moderna. Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia, Cáceres 1983, 487 págs.

Este volumen recoge las ponencias y comunicaciones que trataron de Historia Moderna en las II Jornadas celebradas en 1981. Son más de treinta trabajos que desde cuatro perspectivas: demografía, economía, sociedad y mentalidades, abordan cuestiones relacionadas con los planteamientos mencionados.

UNIVERSIDAD DE MURCIA

Filosofía, Sociedad e Incomunicación, Murcia 1983, 376 págs.

Como homenaje al profesor Antonio García Martínez (1912-1982) se preparó este libro —la edición a cargo de Eduardo Bello— en el que una veintena de profesores de la Sección de Filosofía y del D. de Filosofía del Derecho de Murcia presentan trabajos de temática muy variada.

Simposio virgiliano, Murcia 1984, 543 págs.

La universidad murciana no olvidó el bimilenario de la muerte de Virgilio y en 1982 organizó un Simposio conmemorativo para celebrar la efemérides, testimonio del cual es este volumen que incluye cuarenta trabajos preparados para esa ocasión.

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Sandalio RODRIGUEZ DOMINGUEZ, *Historia de la psicología*, Salamanca 1984, 339 págs.

En este volumen se aborda la problemática historiográfica, metodológica y epistemológica de la disciplina: sus tres partes tratan de la Historia y el método histórico; de la ciencia y las interpretaciones sobre la ciencia; y de la Historia de la Historia de la Psicología en relación a la epistemología. El libro termina con un epílogo sobre la psicología del presente y del futuro.

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Anastasio ROJO VEGA, *Medicina Barroca Vallisoletana*, Valladolid 1984, 162 págs.

Esta nueva publicación de la colección «Acta histórico-medica vallisoletana» constituye un estudio sobre el médico del siglo XVII Antonio Ponce de Santa Cruz y sobre su padre, Alfonso de Santa Cruz, especialista en enfermedades mentales.

EDITORIAL VERBO DIVINO

Michael HUBAUT, *El camino franciscano*, Estella 1984, 168 págs.

Simón DECLoux, *El camino ignaciano*, Estella 1984, 163 págs.

Dos nuevos títulos de la colección «Camino de andar» en la que se han tratado ya los correspondientes al camino cisterciense, benedictino, del carmel y del perdón. Se trata de presentacio-

nes escritas «desde dentro» de lo que fueron y son la familia franciscana y los jesuitas respectivamente. Pueden ser particularmente útiles las bibliografías y las direcciones que figuran al final de cada libro, como lugares de los que pueda partir quien desee seguir el camino expuesto en el libro.

Julián Marías y las pólizas de seguros

El pasado 18 de julio, en una entrevista en Televisión Española, el profesor D. Julián Marías expuso su conocida doctrina antropológica sobre la vida como «inseguridad radical»; y, con la misma serena expresión de quien expone la verdad, sacó como consecuencia práctica, y quizá moral, lo inadecuado de suscribir pólizas de seguros. Parafraseando sus palabras: «la vida es inseguridad radical por eso yo jamás me he asegurado en una compañía de seguros». La consecuencia (por no decir también la premisa) nos parece que, por lo menos, deja pequeño a Fray Gerundio de Campazas. Si es verdad que la vida es inseguridad, o los que se aseguran no están vivos —si los seguros valen para algo—, o el que asegura no pierde la «inseguridad radical» de la que habla el docto profesor, y por tanto el asegurarse es tan poco significativo —dentro de la metafísica orteguina— como el no asegurarse. Si el motivo por el cual el profesor Marías no suscribe pólizas de seguro fuese esa razón metafísica que nos invoca, recordaría muy de cerca a aquel discípulo de Parménides, que después de haber escuchado a su maestro que el Ser es inmóvil, no se atrevía a moverse de su sitio.

Son, probablemente, este tipo de majaderías, expuestas en tono sublime, y escuchadas por el interlocutor en tono respetuoso, uno de los motivos que contribuyen actualmente al desprestigio del oficio filosófico.

Normas de publicación en EL BASILISCO

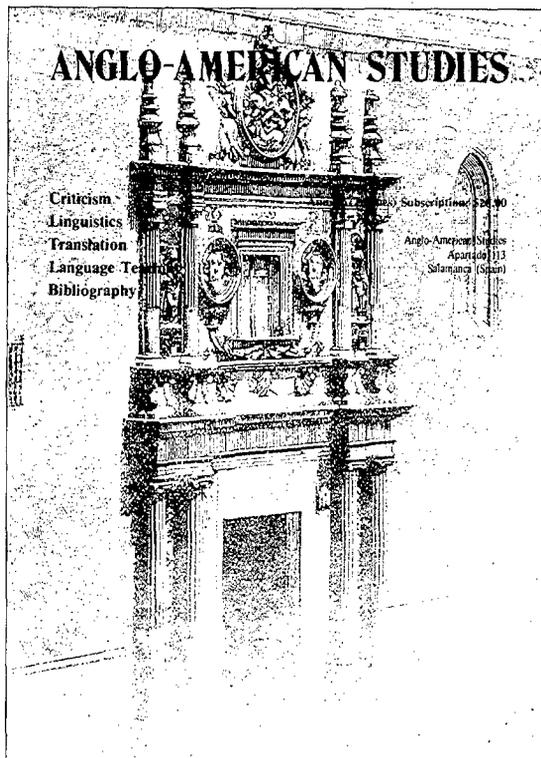
EL BASILISCO, revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura, considerará para su publicación todos aquellos trabajos relacionados directamente con su temática, que le sean remitidos con este fin.

El Consejo de Redacción acusará recibo de los trabajos enviados a la revista e informará acerca de su aceptación, reservándose el derecho de devolver los originales que no juzgue apropiados, así como de proponer modificaciones de los mismos cuando lo considere necesario.

Los trabajos deberán estar escritos en español y ser inéditos. No se aceptarán trabajos publicados anteriormente o presentados al mismo tiempo en otra revista.

Se recomienda que los artículos que se presenten no tengan una extensión superior a los 12 folios (de 1.800 pulsaciones). Las notas se publican a pie de página, pero deben figurar, numeradas correlativamente, al final del texto mecanografiado.

Todos los trabajos se enviarán por correo certificado a la Secretaría de Redacción, El Basilisco, Apartado 360, 33080 - Oviedo, en duplicado ejemplar, acompañados de una carta en la que se solicite el examen de los mismos para su publicación en EL BASILISCO.



Editorial correspondence, manuscripts for publication (MLA format) and books for review, should be addressed to either of the

EDITORS

Profesor Román Álvarez Rodríguez
Facultad de Filología,
Universidad de Salamanca,
Salamanca (SPAIN)

Profesor Ramón López Ortega
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Extremadura,
Cáceres (SPAIN)

crítica

Vol. XIV / No. 42 / México, diciembre 1982

SUMARIO

Artículos

D.M. ARMSTRONG, *Metaphysics and Supervenience*
FREDERICK, STOUTLAND, *Realism and Anti-Realism in Davidson's Philosophy of Language*, II
MAURICIO, BEUCHOT, *La semántica en la lógica de Tomás de Mercado*
FRANCISCO, MIRO QUESADA, *La filosofía de la lógica de N.C.A. da Costa*

Discusiones

ELIA NATHAN BRAVO, *Sobre el concepto de revolución científica*
C. ULISES MOULINES, *Notas contra todólogos: Respuesta a Elia Nathan*

Notas bibliográficas

NICHOLAS F. GIER, *Wittgenstein and Phenomenology* (Carlos H. Soto)
SUSAN HAACK, *Philosophy of Logic* (Raúl Orayen)

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 550,00 pesos mexicanos o \$ 12,00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 78-447, Coyoacán 04510 México, D. F., México.

crítica

Vol. XV / No. 43 / México, abril 1983

SUMARIO

RAUL ORAYEN, *Deducibility Implies Relevance? A Negative Answer I*
WALTER REDMOND, *Modal Logic in Sixteenth-Century Mexico*
LORENZO FERRA, *Negación dialéctica y lógica transitiva*
L. KEITA, *The Instrumentalism-Realism Debate*
JOSE LUIS ROLLERI, *La concepción de las teorías empíricas de Suppes*

Notas bibliográficas

HANS BURKHARDT, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz* (Walter Redmond)
R. S. WOOLHOUSE, *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science* (E. Villanueva)
JEAN PLAGET y ROLANDO GARCIA, *Picogénesis e historia de la Ciencia* (Mario H. Otero)
M. W. WARTOFSKY, *Models: Representation and Scientific Understanding* (Mario H. Otero)
G. A. COHEN, *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (E. Villanueva)
E. D. KLEINKE, (ed.) *The Meaning of Life* (E. Villanueva)

Noticias

Libros recibidos

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$550 pesos mexicanos o \$12,00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.



Director:
Julián SANTAMARINA OSSORIO

NUMERO 24
(OCTUBRE-DICIEMBRE 1983)

Crítica de libros
Informes y encuestas del C.I.S.
La selectividad universitaria, 1979-1981

**REVISTA ESPAÑOLA
DE INVESTIGACIONES
SOCIOLOGICAS**

Estudios y notas

ESTEBAN MEDINA: *Educación, Universidad y Mercado de Trabajo.*

JULIO CARABAÑA y JOAQUIN ARANGO: *La demanda de educación universitaria en España, 1960-2000.*

RICARDO MONTORO ROMERO: *Universidad y paro: reflexiones críticas sobre el desempleo de licenciados universitarios.*

CARLOS VELASCO y MARIA PIA VELAZQUEZ, *Notas y disfunciones en la distribución del profesorado universitario en España.*

VICENTE BENEDITO: *La docencia en la Universidad. Cualidades, formación y evaluación del profesor universitario.*

ISIDORO ALONSO HINOJAL: *Centro y periferia en Sociología de la Educación: su desigual e incierto proceso de institucionalización.*

AMPARO ALMARCHA: *Poder y participación en el sistema de enseñanza superior. Informe sobre el profesorado de la Complutense.*



**Próximás
novedades
Pentalfa**

- GUSTAVO BUENO, *El animal divino (ensayo de una filosofía materialista de la religión)*
- RICARDO SANCHEZ ORTIZ-URBINA, *La fenomenología de la verdad: Husserl*

NOVEDADES



PENTALFA MICROEDICIONES

TESIS DOCTORALES EN MICROFICHA (ISSN 0211-6278)

- TDM-18: GUILLERMO VALLEJO SECO: «Memoria a largo plazo: procesos de recuperación y búsqueda», 808 págs. (3 microfichas) ISBN: 84-85422-45-7.
- TDM-19: ESPERANZA BERMEJO LARREA: «Narrativa breve en el siglo XIII francés: dits, debates y batallas», 778 págs. (3 microfichas) ISBN: 84-85422-38-4.
- TDM-20: JULIAN MUELA EZQUERRA: «La Farsa medieval en Francia: temas y situaciones dramáticas», 903 págs. (3 microfichas) ISBN: 84-85422-39-2.
- TDM-21: MANUEL SANCHIS LOPEZ: «Selecciones continuas», 74 págs. (1 microficha) ISBN: 84-85422-47-3.
- TDM-22: JULIAN FRANCISCO MARTIN: «Estructuras sociales y económicas en Lusitania durante el Alto Imperio», 680 págs. (2 microfichas) ISBN: 84-85422-46-5.
- TDM-23: J. FIDEL CORCUERA MANSO: «Contribución al estudio de las oraciones finales y causales en francés medio», 629 págs. (2 microfichas) ISBN: 84-85422-48-1.
- TDM-24: JUAN ANTONIO VAZQUEZ GARCIA: «Aportaciones al estudio del proceso de industrialización en Asturias», 866 págs. (3 microfichas) ISBN: 84-85422-49-X.
- TDM-25: ALBERTO CARRERAS GARGALLO: «Crítica de las bases teóricas de la terapia familiar de M. Selvini», 718 págs. (3 microfichas) ISBN: 84-85422-50-3.

LIBROS EN MICROFICHA

- L-10: GONZALO FERNANDEZ DE OVIEDO: «De la natural historia de las Indias (Toledo, 1526)» (1 microficha) ISBN: 84-85422-35-X.
- L-11: PABLO JOSE DE ARRIAGA: «Extirpación de la idolatría del Piru (Lima, 1621)» (1 microficha) ISBN: 84-85422-36-8.
- L-12: PEDRO CIEZA DE LEON: «Chronica del Peru (Amberes 1554)», (1 microficha) ISBN: 84-85422-37-6.
- L-13: ESTANISLAO SANCHEZ CALVO: «Filosofía de lo maravilloso positivo (Madrid, 1899)» (1 microficha) ISBN: 84-85422-40-6.
- L-14: ABDON DE PAZ SANCHEZ: «Luz en la Tierra. Entre la religión y la ciencia no pueden existir conflictos (1882)» (1 microficha) ISBN: 84-85422-41-4.
- L-15: FRANCISCO GINER DE LOS RIOS: «Estudios filosóficos y religiosos (Madrid, 1876)», (1 microficha) ISBN: 84-85422-42-2.
- L-16: RAMON DE CAMPOAMOR CAMPOOSORIO: «Lo Absoluto (Madrid, 1865)», (1 microficha) ISBN: 84-85422-43-0.
- L-17: RAMON DE CAMPOAMOR Y CAMPOOSORIO: «El Personalismo. Apuntes para una filosofía (Madrid, 1855), (1 microficha) ISBN: 84-85422-44-9.

PENTALFA · Apartado 360 · 33080 OVIEDO (España)



Distribuidora de Microfilm, S.A.

Podemos servirle cualquier título editado en microfilm en cualquier país del mundo.

Nuestros catálogos contienen miles de títulos en microfilm de libros, tesis doctorales, revistas científicas, colecciones documentales, manuscritos, periódicos, disponibles en los distintos formatos (microficha, 35 mm., 16 mm.).

Descubra el microfilm: solicite nuestros catálogos temáticos.

DISMISA prepara también informaciones bibliográficas y documentales sobre aspectos concretos a petición de sus clientes.

DISMISA: el microfilm a su alcance.

La distribuidora del microfilm

Lagasca, 61-1º / MADRID-1
Apartado 10290
Teléfono (91) 435 10 18.

Otros títulos Pentalfa

- Platón «Protágoras». Edición bilingüe. Trad. de Julián Velarde. Comentario de Gustavo Bueno. PVP: 650 Ptas. (en tela 800 Ptas.).
- Leibniz. «Monadología». Edición trilingüe. Trad. de Julián Velarde. Introducción de Gustavo Bueno. PVP: 600 Ptas.
- Julián Velarde. «Lógica Formal» (Tratado de Lógica. II). PVP: 1.000 Ptas.
- ACTAS DEL I CONGRESO DE TEORIA Y METODOLOGIA DE LAS CIENCIAS 1982. (Ponencias, comunicaciones y coloquios) 687 págs. Tela. PVP: 3.000 Ptas.

Fragmentos de Immanuel Kant

(*Opus postumum*, trad. española de Félix Duque)

Basiliscos
Asclepiades Brown. Secularización
Portugal. Minho e Douro. Vasal
Eos ojos del basilisco (de los principes), cuya
mirada no puede soportar el ciudadano.

XXI-71

La envidia de los superiores sin mentos, basiliscos.
Principes, barones, bajo un rey. Ellos mismos no son
la suprema autoridad del estado, pero se arrogan tal
título. Envenenan todo lo que ven, porque quieren
dominarlo. Esforzándose por subir desde la individualidad
a la totalidad, desde la comunidad hasta la identidad.

XXI-86

Basiliscos, camada, principes

XXI-88

La filosofía trascendental que, cuando se encuentra
orientada a ello, expone el todo de ese conocimiento
como tal, meramente en el respeto teórico, y no
como sabiduría, sino simplemente como saber.
Basiliscos (principes), oros.

XXI-127

