

## BIBLIOGRAFIA

papel del esfuerzo continuado en el quehacer artístico. Así, se entiende la afirmación de Miguel de Unamuno cuando dice que "no llegará muy lejos, de seguro, quien nunca sienta cansancio" (p. 22). Además, se intentan recalcar dos aspectos primordiales del trabajo creador: el esfuerzo y crear personal y el aprendizaje de los predecesores. Así, afirma Manuel de Falla: "...el arte se aprende, pero no se enseña. ...cuanto hay de emoción en el Arte se ha producido de manera inconsciente por el artista; pero éste no habría podido exteriorizarla, darle forma, sin tener una preparación consciente y absolutamente completa de su oficio" (pp. 105-6).

*El Silencio Creador* comienza con una Introducción de su autor, Federico Delclaux, en la que marca la línea por la que el lector debe moverse, a la vez que especifica algunos aspectos ideológicos y metodológicos del libro (si es que los tiene en el sentido estricto de la palabra). Los textos están clasificados en siete apartados genéricos, a saber: I. Los inicios. II. Aprendizaje. III. Amor al instrumento. IV. Hacer calladamente. V. El esfuerzo. VI. El fin del quehacer. VII. El hombre y el mundo. Finalmente, el libro tiene un apartado de Notas Bibliográficas en el que constan esquemáticamente los acontecimientos y producciones más significativas de los autores de los textos.

Y como dice el propio Delclaux, "muchas más cosas podrían decirse, pero mejor es entregar un libro sin abrir, para que así la lectura sea de hallazgo, lenta y creadora", teniendo siempre en cuenta que, en palabras de Hans Hartung, "hay cosas que no se pueden sacar a la luz: mueren, como ciertas plantas..." (p. 79). Así pues, que cada uno descubra o redescubra lo

que quiera, o lo que pueda, sabiendo que algunos de esos hallazgos estarán condenados al silencio, ese silencio de plenitud que es el silencio creador.

Maria José Junquera Merino

GAOS, José: *Del hombre*, Fondo de Cultura Económica, UNAM, México 1970, 590 págs.

Se trata de la última obra de José Gaos, quien murió antes de concluir la, y fue terminada por sus colaboradores Salmerón y Frost, a la vista de sus apuntes. Gaos, discípulo de Ortega y Gasset, exiliado en México, ha influido notablemente en el pensamiento filosófico de este país, el más populoso de habla hispana en el mundo.

El método seguido en esta obra es el de la fenomenología, personalmente interpretada, admitida por el autor sin discusión previa acerca de su propiedad para el tema. Siguiendo ese método, parte del análisis de las expresiones humanas en las que señala el hecho de que no sólo designan objetos (o notifican conceptos), sino que también significan sentimientos del que se expresa, y ello tanto en las expresiones exclamativas, interrogativas o imperativas como en las enunciativas. La misma carencia de signos es significativa. Esta incidencia de la significación de sentimientos (emociones y mociones) en todas las expresiones del hombre acarrearán muchas consecuencias en su interpretación toda del ser humano; y tiene lugar de modo preferente en las expresiones negativas (metafísicas) (p. 87) e imperativas (morales).

## BIBLIOGRAFIA

No obstante el método elegido, el autor muestra una apertura metafísica patente en su preocupación por los problemas de esta índole: su discusión con los positivistas lógicos en defensa del *sentido* de las proposiciones metafísicas (p. 259); la distinción que hace entre la idea, la expresión y la imagen, fincada en buena parte en la existencia de los conceptos metafísicos (pp. 180 ss.); y finalmente, la distinción entre objetos ideales y objetos metafísicos, problema no siempre bien atendido en la filosofía contemporánea.

Aunque los objetos ideales -típicamente, los objetos matemáticos- tengan caracteres parecidos a los metafísicos (p. 477) (por ser como ellos ubicuos y eternos), se distinguen de los objetos metafísicos porque en los primeros hay identificación entre el objeto y su concepto (no existen fuera de la mente), mientras que los segundos son metafísicos precisamente porque no son meros conceptos.

Al margen de la tradición, distingue Gaos dos tipos de objetos metafísicos: los objetos *metafísicos-físicos* (*sic*): por ejemplo, el átomo o la onda electromagnética; y los objetos *metafísicos psíquicos*: por ejemplo, Dios o el alma substancial. Y ambos tipos de objetos tienen esto en común: no pueden ser fenómenos. Entre el ser fenoménico y el ser metafísico hay una diferencia irreductible. En lugar de que los fenómenos físicos o psíquicos manifiesten los objetos metafísicos (físicos o psíquicos) correspondientes, los objetos metafísicos se ocultan bajo los fenómenos, de manera que esta fenomenología presuntamente abierta a lo que trasciende los fenómenos queda en último término cerrada de nuevo.

En efecto, en medio de lo que hemos llamado apertura metafísica, Gaos establece la *imposibilidad de una teoría*

*pura* (p. 267). La *teoría pura*, exenta de las incidencias subjetivas del que la piensa, es *pura teoría*, o teoría de sí misma. Aparece así el vitalismo redivido de su maestro Ortega, que pone en peligro toda teoría metafísica, cuyas máximas pretensiones de objetividad (ciencia del ente en cuanto ente) se tornan por ello inalcanzables. No se percata Gaos, sin embargo, de que esta imposibilidad de la teoría pura conlleva por igual una imposibilidad de una fenomenología pura, aséptica a los puntos de vista del sujeto que procura realizarla. En la selección de los fenómenos a estudiar y en la interpretación de los mismos no podrá liberarse de la subjetividad incidente, si es que la metafísica tampoco puede liberarse de ella.

El problema metafísico clave para Gaos es el de la existencia (presencia del objeto ante el sujeto). La versión metafísica de estos fenómenos es, en nuestro autor, el problema de la creación y la aniquilación, que son no ya fenómenos, sino concepciones metafísicas relacionadas con la existencia metafísica misma, es decir la existencia de objetos que no tengan relación alguna con la mente del que los piensa. Tal concepto de existencia metafísica es posible, pues su condición de posibilidad es la de *pensar el concepto de inexistencia sin contradicción* (p. 368). El pensar, en efecto, que algo puede no haber existido, existiendo ahora; el pensar la anterior o posterior inexistencia de lo que ahora existe, nos pone en relación directa con el ser contingente, y, a partir de ahí, con el ser infinito que da explicación del contingente. El ser infinito es aquel al que se le niega la inexistencia. Es negar que un ente en cuestión pueda haber sido, o ser en el futuro, inexistente (p. 391). No obstante, la posi-

## BIBLIOGRAFIA

bilidad del pensamiento del ser infinito no autoriza a afirmar que éste sea algo más que un mero concepto.

De la contingencia y necesidad (finitud e infinitud), parten las dos grandes concepciones del mundo: contingentismo y determinismo. Ambas concepciones son posibles, como lo demuestra la historia de la filosofía. Y es posible también una tercera concepción, la concepción teísta tradicional: que se den en el mundo seres (o ser) infinitos y necesarios, y seres finitos y contingentes. Hay en Gaos una explícita renuencia a identificar el ser infinito con Dios, toda vez que en la historia de la filosofía, argumento para él definitivo, "ni siquiera la infinitud divina ha permanecido incólume" (p. 396), pues Stuart Mill, Brightman y Scheler han concebido un "Dios finito". El definirse por el contingentismo (puro azar), el determinismo (concepción panteísta del mundo) o el teísmo clásico es para Gaos objeto de una opción, de la que hablaremos después.

Particular dificultad ofrece para él la infinitud del alma humana porque, a diferencia de Dios, que es entitativa y existencialmente infinito, ésta sería una esencia finita de existencia infinita (p. 401). Independientemente de esta dificultad, y dejándola en puntos suspensivos, el hombre se define como el ser que piensa en el infinito, y su espíritu es potencia de lo infinito (p. 402), al margen también de que esa potencia llegue o no a realizarse. Esta potencialidad del alma respecto de lo infinito es lo que empuja o motiva al ser humano al planteamiento de las cuestiones metafísicas, sea lo que fuere de la realización o frustración de esta virtualidad suya.

El deseo de felicidad del hombre como supuesta prueba de la existencia de Dios reviste así en Gaos particular

importancia. Aunque no sea para él concluyente, esta demostración es la única "a la que no puede oponerse la ciencia" (p. 400).

Pero las pruebas de la existencia de Dios no son concluyentes por no ser verificables, y por no ser -como resulta evidente- fenoménicas. Gaos, arbitrariamente al parecer, y por apego al método fenomenológico, no admite más raciocinio con alcance válido que aquél que parte de y llega a un fenómeno. Las pruebas de la existencia de Dios no sólo no llegan a algo fenoménico -Dios es irreductiblemente metafenómico-, sino que parten de fenómenos concebidos ya bajo una perspectiva metafísica. "Los fenómenos de que se arranca -dice- son ya concebidos como metafísicos" (p. 413). Tal es, por ejemplo, el caso de la contingencia del mundo. Una de las debilidades de esta argumentación en Gaos es la de que, así como ha mostrado criterios válidos para distinguir entre el fenómeno y el ser metafísico no ofrece criterios para distinguir entre la visión fenoménica de un fenómeno (como la aparición y desaparición de los objetos) y la visión metafísica de ese fenómeno (como la necesidad y la contingencia). El mismo, según confiesa, pensó en alguna etapa de su vida filosófica que el carácter contingente del hombre era una nota fenoménica, para llegar después a la conclusión contraria. Algo similar ocurre con la libertad humana. La libertad del hombre pertenece en Kant al ámbito del *noúmenon*, de la cosa en sí, mientras que el determinismo es en Kant fenoménico. A Gaos le parece verdadero, más bien, lo opuesto: "que la libertad es fenómeno de conciencia... y el determinismo concepción metafísica" (p. 452). En resumen, las pruebas de la existencia de Dios son para Gaos sólo conclu-

## BIBLIOGRAFIA

siones del raciocinio (p. 412), en donde el *sólo* deja ver su insuficiencia probatoria.

En nuestro autor, los conceptos metafísicos claves -trascendentales, les llama- son antinómicos, en el sentido de que el mundo puede concebirse antinómicamente como contingente o como necesario, como finito o como infinito. Se trata de *trascendentales disyuntivos*. Existen razones para apoyar cada una de las alternativas de la disyunción antagónica. No le interesa a Gaos cuál es la razón verdaderamente concluyente, sino el hecho de que en la historia del pensamiento se han dado como válidos los dos brazos de la disyunción. Los dos son objeto de la opción humana. Los dos son susceptibles de opción, haciendo caso omiso de la denuncia de Descartes según la cual no hay opinión, por extraña que parezca, que no haya sido defendida por los filósofos.

La opción se resuelve, según Gaos, no por instancias de la razón pura sino de la razón práctica (en donde confesadamente se manifiesta su originaria mentalidad kantiana). Lo que hace bascular la dubitativa posición del pensamiento humano ante las opciones metafísicas radicales es la intervención de las vivencias (emociones y mociones) del sujeto. Por ello, las proposiciones metafísicas y aún teológicas no carecen de sentido, pues son ilustrativas no de los seres metafísicos mismos -de cuya existencia teóricamente se duda- sino de las concepciones humanas reveladoras de quien las piensa (p. 539). Por ejemplo, concebirlo todo como substancia, de modo spinociano, o concebirnos nosotros mismos como substancias, de las que cada uno de nosotros somos una (p. 249), depende del interés práctico que tengamos por nuestra propia persona o del horror al

anonimato. Pues bien, las radicales concepciones metafísicas corresponden a las emociones radicales del hombre: éstas son las del amor y el odio. La causa o razón por la que nos concebimos como inmortales a nosotros mismos o a otras personas depende del mayor amor que nos tengamos (p. 473). O también, por ejemplo, la convicción de la existencia de Dios deriva de nuestro deseo de felicidad plena; pero esta felicidad plena es contraria a los hechos, luego no puede tener razón en éstos (p. 464), sino en las aspiraciones emocionales del sujeto (que pueden ser legítimas, pero que no sabemos si tendrán cumplimiento). Así se llega, por la vía del *eudemonismo*, a la concepción de la participación futura del hombre en la felicidad infinita de Dios (p. 470), cuyo real o metafísico cumplimiento es indemostrable.

En resumen, el amor a nosotros mismos y a las personas nos insta a la volición de la existencia de Dios, de quien dependería la felicidad y aún la inmortalidad de ellos (p. 478). El odio, en cambio, a nuestros semejantes y aún a nosotros mismos, nos inclinará a la volición de nuestra inexistencia propia y a la postulación de la inexistencia de Dios (p. 479). La antinomia del amor y del odio, del bien y del mal, que suscitan las emociones y mociones radicales, es la causa eficiente de los conceptos metafísicos (p. 482), y el carácter moral del hombre la razón de esos conceptos trascendentales (p. 516), así como la opción de las antinomias que a partir de ellos se originan.

Gaos omite decirnos cuál es la causa por la que se postula la existencia del átomo o de las partículas elementales, que son para él también objetos metafísicos. En este caso no

## BIBLIOGRAFIA

podría apelar a los apetitos de felicidad humana, al amor y al odio. Tendría que recurrir al *deseo humano de saber* por encima o por debajo del fenómeno, tan natural al hombre como el deseo de felicidad, al punto de que en la filosofía aristotélica resultan coincidentes.

En conclusión, las afirmaciones metafísicas de José Gaos son afirmaciones claves sobre el ser del hombre: en su parecer, si careciéramos de la capacidad de amar u odiar que poseemos, no seríamos los seres racionales que somos (p. 480). El hombre, pensamiento y emoción, se constituye así como un fenómeno último, por encima del cual ya no se encuentran razones mayores (p. 482), porque el hombre, que puede dar razón de todo, incluso del concepto de Dios, ya no puede dar razón de sí mismo (p. 484). La antropología, por tanto, no depende de la metafísica, sino que la metafísica se encuentra dependiente de la antropología.

Nos parece que el propio Gaos se duele de una conclusión noética tan derrotista y reconoce que ella es, en sí misma, una *pérdida* (p. 484). Y se consuela pensando que la carga de relativismo o agnosticismo que entraña no es menor -dice- que la implicada en la filosofía clásica. El reconocimiento de la finitud del hombre es el reconocimiento de un hecho o fenómeno. Esta finitud le lleva a aceptar, resignadamente, la incompreensión del hombre mismo. ¿Será menor agnosticismo -se pregunta- el comprenderlo todo gracias a un Dios que, a su vez, es incompreensible?

El concepto de *existencia* -mero estar presente ante el sujeto- y de *ser* -término para él equivoco- postulados por Gaos, le impiden vislumbrar la diferencia radical de ambas conclusiones: en su agnosticismo *no sabemos*

si Dios es: En la nesciencia clásica *sabemos* que Dios es, aunque no comprendamos el modo infinito como sea, muy superior al ser de nosotros, que *somos* también, aunque finitos.

El problema radical de la filosofía de Gaos parece ser el problema metodológico. Gaos considera que el raciocinio -la prueba- para la demostración de la existencia de Dios (y de la existencia, en general, de los objetos metafísicos) es insuficiente. Pero esta insuficiencia del raciocinio tendrá a la vez que ser demostrada, lo que Gaos no puede hacer pues su demostración sería, aquí también, producto de un sólo raciocinio, de cuya fuerza demostrativa se duda. Se trataría, una vez más, de una opción de la razón práctica acerca de las posibilidades o imposibilidades de la razón pura o teórica.

Gaos ha cuidado de dejar implícita esta opción en sus dos principales y últimas obras (*De la Filosofía*, 1967; *Del hombre*, 1970). Pero, en caso de hacerse expresa, tendría que ser forzosamente diversa de las otras opciones metafísicas estudiadas en ella (si todo es necesario o contingente; si todo es infinito o finito; si el alma humana es inmortal o mortal; si Dios existe o no) (cfr. por ejemplo, *Del Hombre*, p. 529); pues se trataría ahora de una opción previa, una *opción metodológica*: si el instrumento metodológico apropiado para hacer filosofía, entendida como ciencia de las últimas causas, es la fenomenología al modo de Husserl o la metafísica al modo de Aristóteles; si la fenomenología puede remitirse a las últimas causas, siendo éstas transfenoménicas; si la metafísica puede ser ciencia siendo sus conclusiones no fenomenológicas; y si, finalmente, la filosofía es un propósito viable o un despropósito, un afán imposible.

## BIBLIOGRAFIA

Se ve claro el motivo por el que Gaos ha dejado teóricamente implícita esta opción, y, sin embargo, ha optado prácticamente, poniéndose de lado de la fenomenología: si la razón pura queda a merced de la razón práctica, ante ningún asunto serio podrá ofrecerse ya una razón definitiva, ya que las razones definitivas sólo son las puras o teóricas, por el objeto sobre el que se piensa; en tanto que las razones prácticas son provisionales y contingentes (a menos que se sustenten en las teóricas), debido al sujeto que las piensa.

Si se hiciese explícita esta opción metodológica, el autor tendría que caer necesariamente en un regreso al infinito, a menos que quien hiciese la opción (por medio de una razón práctica) no fuera el yo empírico -es decir, el propio e individual José Gaos- sino el yo trascendental, es decir, el yo de la ciencia, ese yo universal kantiano que imprimiría universalidad y necesidad a la ley científica. Tal vez por esto vemos que Gaos termina su obra dejando asentado que la opción antropológica última es precisamente este optar por el yo empírico o por el yo trascendental (p. 573). Opción que, de nuevo, habrá de resolverse por motivos irracionales: individualismo o gregarismo... (p. 524), etc.

Carlos Llano

GONZALEZ, W. J. (Ed): *Aspectos metodológicos de la investigación científica*, Universidad de Murcia, 1988, pp. 307.

El libro sobre *Aspectos metodológicos de la investigación científica*.

*Un enfoque multidisciplinar*, publicado por la Universidad de Murcia, recoge los contenidos de un Curso de Doctorado (interfacultativo e interuniversitario) organizado por el Vicerrectorado de Investigación y coordinado por Wenceslao J. González, que es el editor del presente volumen. Los trabajos de los catorce Catedráticos y Profesores Titulares de la Universidad se agrupan según la estructura siguiente: I) marco general de la Filosofía y Metodología de la ciencia; II) diversas perspectivas sobre la Metodología después de 1960 (Th. S. Kuhn, I. Lakatos, P. K. Feyerabend y L. Laudan); y III) algunos temas de Metodología especial (de la Matemática, de las Ciencias de la Naturaleza y de las Ciencias Sociales).

Las características del libro se aprecian con claridad en la introducción general (pp. 13-31), en la que se ofrece el contexto teórico (se hace un breve repaso de los conceptos de "Ciencia" históricamente más relevantes, como aproximación a lo que es y debe ser la Ciencia) una representación de cada artículo. Esta segunda vertiente permite apreciar que, dentro de un conjunto de trabajos elaborados con rigor técnico, hay sin embargo uno, dedicado al "Sustrato neural del pensamiento", en el que la información científica se combina con una interpretación de cuño materialista que, además de no estar sólidamente sustentada, deja sin explicar muchas cosas (tal como el propio autor del trabajo reconoce)

Por lo que respecta a la contribución del editor, junto con la elaboración del texto introductorio general (en el que se intenta dar unidad al conjunto de trabajos, señalando la contribución realizada por cada uno de ellos), se ha de señalar el artículo dedicado al "Am-