

BIBLIOGRAFIA

central de contacto entre Freud y Schopenhauer: la tesis de que la realidad es obra del alma, de que el alma es la dadora de lo dado.

Es, en definitiva una obra de considerable interés. No se trata sólo de cómo tan insigne literato recibió el influjo temprano y juvenil de Schopenhauer y Nietzsche y cómo enjuició ya en su madurez la obra de Freud. A ese valor, la obra añade el de una exposición y una interpretación que une la claridad con la brillantez.

JORGE VICENTE ARREGUI

PIEPER, J., *El fin del tiempo* (Meditación sobre la filosofía de la historia), Ed. Herder, Barcelona, 1984, Trad. de Claudio Gancho, 169 páginas.

A una primera inspección, y tal como sugiere el título, parecería que estamos no ante consideraciones sobre la formalidad de lo histórico, ni sobre la epistemología de la historia, sino que más bien la obra incidiera en aspectos teológico-escolásticos que sólo tangencialmente tendrían que ver con los contenidos históricos determinados —y no con el hacerse formal de los mismos, ni con los fundamentos de su ciencia. Sin embargo, no es así. Análogamente a como la vida humana cobra su perfil unitario e incluso recibe dimensiones constitutivas, como es la responsabilidad de los actos humanos, desde la *idea* de la muerte, que en tanto que anticipada no se asimila a la noción de un simple término externo o final de un trayecto (de lo cual ya se había ocupado el mismo autor

en *Muerte e inmortalidad*), también la existencia de un fin de los tiempos guarda relación intrínseca con el ser de lo histórico, curvándolo y ortorgándole la posibilidad de un *sentido*, imposible de extraer si la sucesión histórica hubiese de ser equiparada a una repetición cíclica indefinida. Asimismo, desde el saber de un Juicio último como desenlace de la historia se acierta a vislumbrar que en el fondo del quehacer del historiador late un interrogante, estimulado por el acopio de los materiales y por las indagaciones causales a que su ciencia le conduce, a saber, el relativo al hecho de la salvación y condenación eternas, en juego en cada uno de los sucesos históricos. «El historiador, como cultivador de una ciencia particular, puede reducir explícitamente su campo visual a lo empírico y palpable de la realidad histórica. Pero así como el hombre existente y vivo, que actúa y sufre en la historia, no puede «retirarse» de ese núcleo del acontecer (la salvación y la condenación) a una actividad «puramente» científica, política o económica (pues, querámoslo o no, lo veamos o dejemos de verlo, lo que «de verdad» acontece en la historia es nuestra propia salvación o desgracia), así tampoco puede mantenerse la pretensión de la búsqueda histórico-filosófica de apuntar al conjunto y al fondo de la realidad, si se excluyen metódicamente los conceptos de salud y condenación» (pp. 18-19).

Lo peculiar de este caso está en que el dato prefilosófico que como *mirandum* inicia la inquisición del filósofo no puede pertenecer *per definitionem* a la experiencia común, ni entrar dentro de una cien-

cia particular, sino que se prefigura como lo aceptado por el creyente en la Revelación a título de profecía. Más aún, la verificación de la profecía, interpretativa de toda una serie de acontecimientos, no se logra al filo de estos, como si se fuese imponiendo con incontestable evidencia, sino que sólo puede ser ratificada al final, cuando se ha cumplido *del todo*, no dispensando, por tanto, en ningún momento del acto de fe en su contenido. Si tomamos en cuenta que la visión filosófica lo es de un todo y, por otra parte, que el todo de lo histórico se sitúa entre un comienzo y un fin, llegaremos a concluir que la filosofía de la historia depende para su propia constitución y ordenación internas de las verdades que son objeto afirmado en Teología sobrenatural, en una medida más próxima que otros apartados filosóficos. El viejo lema «*crede ut intelligas*» se hace aquí particularmente exigente. «Puede darse una doctrina filosófica del ser, aunque sea en un sentido rebajado, que no se plantee de forma explícita la cuestión acerca del «Yo soy el que soy». Pero en el caso de la filosofía de la historia queda excluida semejante legitimidad «provisional», pues, sin más, pierde de vista su objeto en tanto que rechaza la remisión a la teología; no puede en modo alguno considerar seriamente el conjunto de la historia; de antemano es incapaz de hacer justicia a lo que su nombre proclama» (pp. 22-23).

El capítulo segundo examina el alcance que hay que dar al concepto de «fin» en su aplicación a la historia. Me limito a hacer hincapié en dos observaciones centrales. En primer lugar, el fin-acabamien-

to se sitúa en función del comienzo: si éste es extrínseco al ser temporal, también lo será aquél, pero no como cesación o reducción a la nada, sino como culminación o acceso positivo a lo que es suprahistórico. Es decir, igual que el hombre no ha puesto su comienzo, tampoco puede producir su cese absoluto. La criatura remite a su origen tanto por lo que tiene de ser absoluto —que ha de ser mantenido— como por su regreso al no-ser absoluto —que desde ella es impensable, con encontrarse ya siendo—. «La criatura, precisamente por serlo, es decir, porque procede de la nada, es tan dependiente en su propio ser que ni siquiera puede destruirse ni aniquilarse. Por otra parte, en razón de que es criatura, es decir, por haber sido producida por el Ser en sentido supremo, es tan indestructible, que absolutamente hablando sólo podría ser destruida por el propio creador. Ahora bien, él la ha creado para que exista» (pág. 65).

En segundo lugar, no sólo la historia se torna últimamente inteligible desde un fin externo a ella, sino que éste a su vez va implícito en el ser de lo histórico, en tanto que ordenado a un término *todavía no poseído*. El ser afectado por el transcurso temporal tiene estructura potencial: es no ser todo a la vez, no siendo plenamente inteligible para sí mismo —ya que en el momento anterior no está implicado el subsiguiente—, ni pudiendo disponer enteramente de sí, en la medida en que temporalidad es pasividad (si duro, no me abarco, sino que he de descomponer mi ser en fragmentos de duración). La conclusión es la misma de antes:

BIBLIOGRAFIA

lo temporal está vertido a un comienzo y un término no temporales. «Lo temporal está íntimamente sostenido, penetrado y entretejido por lo intemporal; de ese modo, la mirada de quien filosofa sobre la historia se hunde de hecho en una especie de abismo» (pág. 69).

A la vez que proyecto por realizar, la historia es ocultamiento, visualización constitutivamente parcial. La visión plena del presente trasciende la historia. Ello da pie a Josef Pieper para mostrar la insuficiencia básica de las diversas formas de optimismo ilustrado y de su contrario dialéctico, el pesimismo desesperanzado, ambos relativos al marco del acontecer intrahistórico, en que falta la transposición de lo temporal a lo extratemporal.

En el capítulo tercero se cree encontrar indicios de la figura del Anticristo, con las características que le asigna la profecía, en ciertas proclamas del mundo contemporáneo. Tales indicios son posibles porque el Anticristo viene predicho como un poder mundano con pretensiones totalitarias, falsificador de la imagen de Dios en el hombre. «El poder político, que se impone de manera absoluta, introduce una «absorción sin reservas» de la existencia y aspira a posesionarse de todo el hombre..., por cuanto que a la vez se adueña de la inmediata existencia física del individuo mediante un boicot económico» (pág. 139).

A modo de conclusión se patentiza que el carácter suprahistórico que define al objeto de la esperanza no impide, sino que presupone, el valor de la criatura que es sujeto de la espera, así como la complejidad —más o menos inadver-

tida— de la propia actividad humana en el advenimiento de la consumación de la historia (lo cual había sido ya abordado en otros estudios de Pieper, entre los que destaca el artículo *Eperanza e historia*, traducido en la Revista «Nuestro tiempo»).

URBANO FERRER SANTOS

RICHHELLE, Marc, *Skinner o el peligro behaviorista*, Biblioteca de Psicología, Herder, Barcelona 1981, 190 págs.

Este libro, escrito con ocasión de las polémicas suscitadas en torno a Skinner (nac. 1904) tras la aparición de su libro «ideológico» *Más allá de la libertad y de la dignidad* (1972), pretende ser una exposición desapasionada de las posiciones «ideológicas» de Skinner y constituye un alegato en favor de los principios metodológicos, técnicas experimentales y conceptos fundamentales del conductismo skinneriano. De sus nueve capítulos, los siete primeros están dedicados a la presentación del conductismo, sus conceptos y sus técnicas, y sólo los dos últimos a la exposición de las posiciones propiamente «ideológicas» de Skinner.

En el primer capítulo —*¿Quién no temerá a Burrhus Frederic Skinner?* (11-27)—, el autor traza el perfil biográfico y científico de Skinner, y realza su congruencia biográfica y la significación de su figura, tanto en el marco específico de la escuela conductista, cuanto en el más amplio de las escuelas psicológicas contemporáneas; Skinner es