

JOSÉ M^a GARCÍA PRADA: LA EXPERIENCIA RELIGIOSA Y SU LENGUAJE

JOSÉ M^a GARCÍA PRADA:
RELIGIOUS EXPERIENCE AND ITS LANGUAGE

Ignacio J. Antón Boix

Universidad Internacional Dominicana-Domuni

Resumen: *el presente artículo presenta el itinerario intelectual de José M^a García Prada, profesor en su día del Instituto Superior de Valladolid. En él se analiza cómo su interés primero por la psicología le lleva posteriormente a profundizar en cuestiones de hermenéutica, fundamentalmente de la mano de Paul Ricoeur, para pasar al estudio del giro pragmático del lenguaje y a la cuestión del lenguaje religioso, estudiada también desde la noción de discurso imaginativo.*

Palabras clave: *psicología, hermenéutica, Ricoeur, giro lingüístico, experiencia religiosa.*

Abstract: *This paper presents the intellectual itinerary of José María García Prada, professor at the Higher Institute of Valladolid. In it I analyze how his first interests in psychology led him later to delve into issues of hermeneutics, mainly from Paul Ricoeur, and to study the pragmatic turn of language as well as the question of religious language, also understood from the notion imaginative speech.*

Keywords: *psychology, hermeneutics, Ricoeur, linguistic turn, religious experience.*

José María García Prada, natural de Santalla del Bierzo (León), nace en 1941. En 1957 toma el hábito de la Orden de Predicadores y en 1965 es ordenado sacerdote. Realiza estudios de psicología en Madrid y Chicago. Se doctora en filosofía, precisamente en el ámbito de la filosofía de la psicología,

con un trabajo de investigación en torno a las controversias epistemológicas y metodológicas implicadas en dicha ciencia. Entre 1979 y 1998 desarrolla su labor docente e investigadora en el Instituto Superior de Filosofía de Valladolid de los dominicos, vinculándose, también, a la Facultad de Psicología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en la que llegará a ocupar el cargo de Vicedecano.

Su labor como investigador ha abarcado campos muy diversos: filosofía de la psicología, psicología de la personalidad y de la ancianidad, psicoanálisis, fenomenología hermenéutica, estructuralismo, filosofía y pragmática del lenguaje, filosofía y fenomenología de la religión, posmodernidad e identidad narrativa; entre otros.

En los últimos años, y todavía hoy desde su retiro en el convento de Nuestra Señora de las Caldas (Cantabria), García Prada continúa su labor intelectual con una preocupación principal: la experiencia religiosa y su lenguaje. Recupera, de este modo, el que fuera uno de los temas que le ocupó en su primera época. Señal de que, en su opinión, el transcurrir de los años no ha restado importancia a esta cuestión, sino más bien al contrario: la urgencia de entonces es aún mayor en la actualidad, dado que la reivindicación de la importancia del símbolo y de su significado todavía no ha sido tomada en cuenta con suficiente seriedad.

1. POR UNA PERSPECTIVA INTEGRADORA EN LA CIENCIA PSICOLÓGICA

García Prada participó en el esfuerzo filosófico que fue llevado a cabo para sacar a la psicología del callejón sin salida al que le había conducido el positivismo bajo el paradigma conductista. En 1980, una época en la que la bibliografía en español sobre cuestiones metapsicológicas era más bien escasa, publica su trabajo "La conducta: ¿una cosa o una estructura?"¹. En él presenta un diagnóstico acerca de cómo los problemas en la ciencia psicológica tienen su origen en unas bases cimentadas de manera acrítica en los presupuestos del asociacionismo empirista, por un lado, y del dualismo en su formulación cartesiana, por otro.

Mirándose en el espejo de la física –nos advierte– los primeros psicólogos encontraron en el "sensismo, elementalismo y, sobre todo, asociacionismo (...) el "a priori" de la psicología incipiente"². Al mismo tiempo, llama la atención acerca de cómo tanto la psicología introspeccionista de Wundt como la empirista de Watson y el conductismo son las dos caras de la moneda del dualismo: "Watson vino a completar el programa dualista cartesiano por la parte de la 'res extensa', como Wundt y el funcionalismo americano lo cumplieron por la parte de la 'res cogitans' con sus psicologías intros-

¹ José María GARCÍA PRADA, "La conducta: ¿una cosa o una estructura? Insuficiencias de la versión conductista", en *Estudios Filosóficos* 29, n. 82 (1980) 491-523.

² *Ibid.*, p. 493.

pectivas –mentalistas– que despertaron la indignación de los conductistas”³. Frente a las carencias de la “filosofía indigente” positivista que servía de sustento a este cientifismo en psicología, García Prada evoca los planteamientos de Thomas S. Kuhn y sus tesis acerca de la construcción del “hecho científico” y de la evolución del significado de los conceptos. Pero el principal autor reivindicado para superar el dogma del dualismo es Merleau-Ponty. La teoría de las “formas” del fenomenólogo francés permitiría a la psicología abandonar el modelo de teórico de las dos sustancias y abrirse a un modelo dialéctico sujeto-entorno.

La consecución de esa síntesis superadora de los antagonismos existentes entre los diversos paradigmas psicológicos continúa. ¿Es la psicología una ciencia de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) o una ciencia humana (*Geisteswissenschaften*)?, se preguntará nuestro autor. “A veces, pueden encontrarse casos en los que se explique pero apenas se comprenda nada (...); y habrá también veces en las que se comprendan fenómenos psíquicos pero no se expliquen”⁴. En el primer caso encontramos al conductismo (sistema fracasado, pero cuya herencia supone un importante lastre), el cognitivismo (presa de una interpretación literal de la metáfora de la computación que deja fuera el entorno) y el estructuralismo genético de Piaget (que no tiene en cuenta el significado de la experiencia inmediata o pre-cognitiva). En el segundo caso, la psicología humanista (que trata de sustraer sus teorías de toda verificación y cree explicar simplemente nombrando) y el psicoanálisis. Este último paradigma resulta de especial interés debido a su “invencible mixtificación metodológica” por medio de la cual Freud construye una “hidráulica” peculiar que trata de hacer funcionar a través de conceptos hermenéuticos⁵. Pero la pseudociencia que constituye el psicoanálisis tiene la virtualidad de mostrarnos el camino:

“En la historia, como en la hermenéutica o en la psicología, estos dos momentos, la comprensión del sentido del lenguaje ordinario por autoimplicación en la experiencia vivida, ha de preceder, acompañar y envolver a ese segundo momento crítico-explicativo constitutivo del trabajo científico. No son dos momentos contrapuestos; ambos se implican y se necesitan complementariamente. De lo contrario, no sabría el científico de qué está hablando, ni qué explica realmente (conocería de modo matemáticamente preciso la correlación entre dos desconocidos). (...) El psicoanálisis nos enseñaría lo mismo que la fenomenología hermenéutica o el «estructuralismo genético» de Goldmann, a saber: que, aunque el estatuto epistemológico no sea el mismo, explicación y comprensión no son en psicología dos saberes opuestos”⁶.

³ *Ibid.*, p. 496.

⁴ José María GARCÍA PRADA, “Explicar y comprender en psicología”, en *Estudios Filosóficos* 33, n. 93 (1984), p. 292.

⁵ *Ibid.*, pp. 316-317.

⁶ *Ibid.*, pp. 322-323; 325.

En su obra *Retorno a la experiencia en psicología*⁷ encontramos una exposición profunda y detallada de este primer camino explorado y de los logros alcanzados en su recorrido. La superación de los dualismos psique-cuerpo y explicación-comprensión por medio de una “psicología hermenéutica” permitirá esa nueva heurística ansiada por la ciencia psicológica, gracias, muy especialmente, al papel determinante jugado por la fenomenología en ese retorno a la experiencia⁸.

2. LA VÍA HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR

La búsqueda de soluciones a los problemas metapsicológicos mencionados condujo su investigación hacia el fértil campo de la hermenéutica. La senda elegida fue la de Paul Ricoeur –autor en pleno desarrollo y producción de su pensamiento en aquel momento– que se le presenta como capaz de superar las limitaciones, que ahora se le muestran, de la fenomenología de Merleau-Ponty, entre otros.

No es accidental el interés por el filósofo francés, pues encuentra en él “esa rara habilidad reconocida por los críticos, con la que Ricoeur nos sorprende en situaciones de extrema dicotomía. En esos casos, siempre encuentra Ricoeur algún pasadizo, una síntesis dialéctica, una reconciliación entre las partes más antagónicas”⁹. Le atrae de su filosofía esta capacidad unificadora de planteamientos, *prima facie*, incompatibles, cuyo origen considera que está precisamente en el feliz maridaje entre dos perspectivas: “la fenomenológica (centrada en la intencionalidad de la conciencia) y la de los saberes objetivos (centrados en la posibilidad del conocimiento frente a toda sospecha de subjetivismo), sitúan a Ricoeur en una privilegiada posición desde la que es capaz de ver muy bien las dimensiones y las exactas limitaciones de cualquier método”¹⁰.

En este “balanceo dialéctico entre foco y contrafoco” que ejecuta Ricoeur destaca nuestro autor, como de especial interés, su paso de la simbólica a la semántica operado a través del psicoanálisis (de corte jungiano) y el estructuralismo. El psicoanálisis nos recuerda que el plano óptico (“*sum*”) es anterior al plano epistemológico (“*cogito*”)¹¹, aunque dejaba atrapado al sujeto entre el Ello y el Superyo. El estructuralismo, por su parte, ayuda a superar el psico-

⁷ José María GARCÍA PRADA, *Retorno a la experiencia en psicología. Hacia una nueva heurística*, Salamanca, San Esteban, 1985.

⁸ Ver José María GARCÍA PRADA “El mundo de la vida (*Lebenswelt*) y los niveles de la experiencia” en *Revista de psiquiatría y psicología humanista* 25 (1988) 29-44. También “The Life-World and the Crisis of Psychology”, en *Analecta Husserliana* XXIX (1990) 285-297.

⁹ José María GARCÍA PRADA “De la hermenéutica semiológica a la semántica. El camino de Paul Ricoeur” en *Estudios Filosóficos* 34, n.95 (1985), p. 117.

¹⁰ *Ibid.*, p. 118.

¹¹ *Ibid.*, p. 124; José María GARCÍA PRADA, “Hermenéutica de los símbolos y crisis del lenguaje religioso” en *Ciencia Tomista* 111 (1984), p. 533.

logismo de la primera hermenéutica, la del romanticismo (Schleiermacher), y a reconocer el significado objetivo del texto. Sin embargo, su eliminación total del sujeto obligaba a pagar un alto precio: el de renunciar a la intencionalidad del lenguaje, a su carácter dinámico, vivo, histórico. Ricoeur supo reconocer que esto suponía un peaje excesivo y en ningún caso inevitable.

Le interesa también la asimilación crítica que logra de los teólogos postbultmannianos, en la medida en que éstos ayudan a trascender la "clausura" semiológica impuesta al lenguaje por los estructuralistas. Y muy especialmente, la incorporación de las aportaciones hechas por la filosofía analítica al estudio del lenguaje, ya que "el injertar la filosofía lingüística en la fenomenología" daría como frutos "entre otros: el que la fenomenología se libraría tanto de su futilidad como de su crónica inverificabilidad, y la filosofía analítica podría igualmente quedar enaltecida y renovada. En conclusión: en la nueva filosofía analítica hay sitio para el lenguaje ambiguo, para el lenguaje equívoco e indirecto de los símbolos, mitos o parábolas en las cuales su referencia última está mediada por otra referencia primera"¹². García Prada hace notar cómo la objetividad y el estudio riguroso al que sometieron al lenguaje los estructuralistas y los filósofos analíticos ayudaron a Ricoeur a superar tanto la hermenéutica romántica como las limitaciones de la fenomenología. La filosofía reflexiva, que aspira a un acceso directo a la experiencia interior, se mueve peligrosamente cerca de los abismos del "lenguaje privado" del que hablaba Wittgenstein. El propio Merleau-Ponty, cuyos planteamientos, como hemos visto, le parecían de gran ayuda para dar importantes pasos hacia la disolución del problema del dualismo en psicología, se revela incapaz de tomar suficientemente en serio la función semiológica del lenguaje.

La importancia de Ricoeur –que subraya a este respecto– reside en su empeño por reconquistar la apertura del lenguaje a la realidad, sacrificada por el estructuralismo, a la vez que asume la exigencia de rigor científico en el estudio del lenguaje planteada por esta corriente. En este empeño fue de la mano del lingüista Émile Benveniste: están las palabras, pero también existen las frases, las cuales son más que un mero agregado de palabras, pues su función ya no es establecer diferencias (como el signo) sino síntesis. Así pues, Ricoeur consumará el paso de la semiología a la semántica gracias a la categoría de "discurso", la cual abarca las de "palabra", "frase", "texto" y "obra". Cuando el discurso hablado se convierte en discurso escrito, éste se independiza de su autor, de la situación en que se originó y de la audiencia original y se convierte en obra.

¿Por qué optar por la vía hermenéutica de Ricoeur frente a la de Gadamer o el primer Habermas? Porque –a su juicio– también en el choque de estos dos modelos hermenéuticos su abrazo reconciliador vence. Mientras Gadamer consagra la participación y la ligazón del sujeto al lenguaje y a la

¹² José María GARCÍA PRADA, "De la hermenéutica semiológica a la semántica...", p. 129.

historia como insuperable, Habermas considera el distanciamiento de la tradición como el único método capaz de evitar las distorsiones y alienaciones ideológicas. Ricoeur, en cambio, es capaz de mostrar cómo conceptos claves de Gadamer –como “fusión de horizontes” o “conciencia de la historia de los efectos”– implican, en realidad, la necesidad del distanciamiento. Y a la vez advierte de que –si bien es justa la censura de Habermas a Gadamer por no tener en cuenta la noción de interés y haber dejado fuera de su horizonte de la conciencia histórica las realidades del trabajo, el poder y el lenguaje– los intereses emancipatorios proclamados por Habermas quedarían vacíos sin los contenidos aportados por el pasado.

Bajo el magisterio de Ricoeur analiza, también, otra guerra de hermenéuticas: la desatada entre las hermenéuticas restauradoras del sentido y las hermenéuticas reductoras del mismo¹³. Ricoeur las llama “de la reminiscencia” y –su conocida expresión– “de la sospecha”, respectivamente. Se trata de nuevo, en el fondo, del dualismo explicación-comprensión de raíz diltheyiana. Oposición que, una vez más, Ricoeur permite disolver con un giro magistral en el que aúna la tarea arqueológica de la hermenéutica de la sospecha de Freud con la teleológica de Hegel:

“Hay, efectivamente, bajo la arqueología *explícita* y tematizada de Freud, una teleología implícita y no tematizada del devenir consciente. Así como la *explícita* y tematizada teleología de Hegel esconde una implícita arqueología de la vida y del deseo. En suma: es poca cosa hacer un encuentro entre Hegel y Freud, y ver sus muchos aspectos complementarios; es preciso llegar a ver –como nos enseña Ricoeur– una dialéctica complementaria de arqueología/teleología *dentro* de cada una de estas dos señeras figuras de la exploración de la realidad humana”¹⁴.

3. LA IMPORTANCIA DEL GIRO PRAGMÁTICO

Siguiendo los pasos de Ricoeur, García Prada se sumerge en el estudio del lenguaje llevado a cabo desde la filosofía analítica tras el giro pragmático del segundo Wittgenstein. Como para el filósofo hermeneuta, el giro operado en *Investigaciones filosóficas* se le antoja como una verdadera revolución filosófica, comparable a la realizada por Husserl y la fenomenología, a la vez que se constituye como la mejor guía para evitar los abusos de los análisis fenomenológicos. Influye también en él, de manera decisiva, el encuentro mantenido con Karl-Otto Apel en septiembre de 1985 durante el III Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias celebrado en la ciudad de Gijón¹⁵.

¹³ José María GARCÍA PRADA, “Hermenéutica de los símbolos...”, p. 530.

¹⁴ *Ibid.*, p. 539.

¹⁵ José María GARCÍA PRADA, “El giro pragmático de la filosofía. A propósito del III Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias” en *Estudios Filosóficos* 35, n. 99 (1986) 365-379.

El giro lingüístico, al centrar la reflexión en el análisis de algo externo y observable como es el lenguaje, permite salir del introspeccionismo, del "methodological solipsism", en el que la conciencia había quedado encerrada desde Descartes hasta Husserl. Pero el camino emprendido por el atomismo y el positivismo lógicos había desembocado en nuevas aporías que hacían necesario completar el giro lingüístico con un giro pragmático. Precursores del mismo fueron Ch. S. Peirce (el Kant norteamericano, como lo denominaba Apel), J. Royce y Ch. W. Morris.

La ineludibilidad de la *mediación signica*, defendida por Peirce, implica la imposibilidad de los lenguajes privados y de las intuiciones inmediatas de esencias -como pretendían hacer, como si de un "cortocircuito" se tratara, los fenomenólogos. La pragmatización introducida por Peirce, además, revela como absurda (como también los positivistas y Wittgenstein denunciarían después) la pretensión del idealismo gnoseológico de hablar de la incognoscibilidad de la cosa en sí (el noumeno kantiano), algo que contradice el presupuesto esencial de toda función cognitiva: para que la conciencia pueda representarse algo, ello tiene que ser pensado como "representable". A la conciencia le es necesario de todo punto, por tanto, el mundo real¹⁶.

De Royce le llama especialmente la atención, el desarrollo que había llevado a cabo de la relación triádica que implica la función mediadora de los signos, apuntada ya por Peirce. Nadie, ni un científico ni un fenomenólogo, "ha vivido jamás instalado en el solipsismo, ambos tienen que, además de percibir y concebir, «interpretar» esas ideas en constante intercambio con los demás miembros de su comunidad de investigación o con sus coetáneos"¹⁷. Incluso cuando se reflexiona en solitario, se da esta "terceridad", pues "uno" tiene que aclararse "algo" a "sí mismo".

En cuanto a Morris, se fija en cómo éste había propuesto como solución a los males del primer giro lingüístico una semiótica tridimensional (sintáctica-semántica-pragmática), aunque sería el segundo Wittgenstein quien verdaderamente plantearía adecuadamente la pragmática del lenguaje a través de su noción de "Sprachspiel".

Posteriormente, J. L. Austin -con su noción de *performatividad*-, P. F. Strawson y J. Searle -quien sistematizó los análisis precedentes en su magistral obra *Speech Acts* (1969)- permitieron llegar a una "semiótica trascendental". Por aquel entonces -como nos refiere nuestro autor- Apel se mostraba muy preocupado, sin embargo, con la reciente publicación por parte de Searle de *Intentionality* (1983), donde parecía abandonar aquellas posiciones que el propio Apel había podido conquistar gracias a él:

¹⁶ Sobre su rechazo al idealismo kantiano, ver también: José María GARCÍA PRADA, "Sabiduría práctica: Kant, Gracián y Schopenhauer" en *Estudios Filosóficos* 37, n. 104 (1988) 101-131.

¹⁷ José María GARCÍA PRADA, "El último Wittgenstein y la simbólica del mal. Hacia una pragmática de los lenguajes indirectos" en *Ciencia Tomista* 113 (1986), p. 56.

“Le parecía claro [a Apel] que «una teoría del cerebro no podrá nunca competir seriamente con la pretensión transcendental de la filosofía contemporánea, justo como tampoco pudo competir, de hecho, anteriormente con la filosofía de la conciencia». Y la razón es que, aunque indudablemente en el orden de prioridad biológico-evolucionista, el lenguaje y el significado llegan «muy tarde»; y aunque sea igualmente indudable que el desarrollo del cerebro es una condición de posibilidad biológica de la mente y, «per extensionem», también del lenguaje, sin embargo, tanto el «giro lingüístico» como el «pragmático» no se mueven en ese orden biológico-evolutivo, sino en el orden transcendental. Esto es: de lo que verdaderamente se trata es de las condiciones de posibilidad y validez intersubjetiva del significado. Y ninguna teoría del cerebro sabrá contestar estas cuestiones en torno a la «validity-claims», en tanto que no hable de otra cosa más que del cerebro”¹⁸. (...) “Los desarrollos del «giro pragmático» han de ser siempre compatibles con las conquistas del «giro lingüístico». Concretamente: no podemos renunciar a la función transcendental del lenguaje. (...) Así pues, siguiendo el ejemplo de Habermas, ¿habrá que pensar a Searle contra Searle más allá de Searle, del mismo modo que hubo que pensar a Wittgenstein contra Wittgenstein más allá de Wittgenstein?”¹⁹.

Esto se preguntaba García Prada. Las consecuencias del giro pragmático las considera de capital importancia para la defensa de una visión integradora de la ciencia psicológica y también para la cuestión que fue (y es) una constante en su reflexión: la experiencia religiosa y el lenguaje sobre la misma. De esto último nos ocuparemos a continuación. Respecto a lo primero, García Prada destaca cómo el giro pragmático servía de confirmación, desde el propio movimiento analítico, de que no existe un lenguaje -el científico- que tenga la primacía a la hora de describir cómo es el mundo, lo cual liberaba definitivamente a los psicólogos del yugo construido por visiones como la defendida por Carnap en *La psicología en lenguaje fisicalista*. No hay que rendir pleitesía a la “Logic of Science”, ni la ciencia tiene el monopolio de la relación con el mundo. La psicología, para ser científica, no está obligada a estudiar a los sujetos como “cajas vacías” o meros objetos.

“Y, como suele ocurrir con las revoluciones emancipatorias, también esta revolución pragmática trajo un aire de igualitarismo: todos los lenguajes son iguales; ya no más privilegiados para los científicos o los lógicos o los matemáticos. Podemos, como en todo movimiento liberador, distinguir en el «giro pragmático» dos aspectos: el lenguaje quedó libre-DE y libre-PARA. Por lo que toca al primer aspecto, (...) hablamos de los abandonos que efectúan las PU [*Philosophische Untersuchungen*] en la tradición empírico positivista de los primeros analistas del lenguaje. Muy particularmente: el lenguaje quedó libre-de la teoría pictórica, raíz de todas las demás limitaciones. Digamos ahora algo sobre el segundo aspecto: el lenguaje quedó libre-PARA (...) el encuentro con la tradición hermenéutica del «Verstehen». Este encuentro

¹⁸ José María GARCÍA PRADA, “El giro pragmático de la filosofía...”, p. 378.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 377, 379.

–hoy por hoy aún no totalmente formalizado, a pesar de los esfuerzos de Karl-Otto Apel, Ricoeur, Habermas, Gadamer y otros–, promete, no obstante, buenos frutos. Lo hace posible la idea de que hay también sentido fuera de la descripción de los hechos y de la verificación empírica, que era usualmente el sentido logrado por la operación científica del «explicar» (Erklären). Después del giro pragmático, ya nadie niega que hay sentido también en la operación del «comprender» (Verstehen). Se recupera también la venerable tradición medieval de los *modi significandi* cuyo mérito corresponde a Charles Morris (...). Gracias a esta recuperación, el lenguaje queda libre para significar no sólo en el modo indicativo, sino también en el subjuntivo (deseos, preferencias) o en el imperativo (órdenes) o en el condicional o, en fin, en el futuro (promesas)”²⁰.

4. EL LENGUAJE ACERCA DE LO DIVINO Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

García Prada percibe desde el principio que los avances filosóficos posibilitados por la hermenéutica y el giro pragmático tienen un campo de aplicación muy necesario en el ámbito del lenguaje religioso. Éste atraviesa una grave crisis que es urgente abordar.

Nos advierte de que vivimos en el mundo de los símbolos rotos: el lenguaje religioso cristiano ya no resulta comprensible para el hombre contemporáneo. El problema es que la experiencia religiosa no es transmitida por el lenguaje como si éste fuera una cáscara de la que se puede prescindir. El lenguaje es un elemento constitutivo de toda experiencia religiosa: no existe una experiencia directa, sino una experiencia interpretada. El elemento lingüístico interpreta y forma parte de la revelación. Advierte, en varias ocasiones, que “por lo que toca al lenguaje sobre Dios, sólo un enunciado podría hacerse que no fuese simbólico: Dios es el ser mismo o el Absoluto. «Una vez que se ha dicho esto, ya nada puede decirse acerca de Dios, en tanto que Dios, que no sea simbólico»”²¹, recordando las palabras de Paul Tillich en su *Teología Sistemática*.

Teniendo en cuenta que la mentalidad positivista y la hegemonía de la razón técnica llevaron a creer que el pensamiento simbólico era propio de un infante o un salvaje, ante esta situación sólo quedaban dos alternativas. La primera fue la explorada por Bultmann y los teólogos de la muerte de Dios: secularizar el lenguaje religioso para asimilarlo al estilo cientifista imperante. Pero el resultado obtenido fue la reducción del lenguaje religioso a un lenguaje existencialista de corte heideggeriano y, a fin de cuentas, la sustitución de los “venerables mitos de la Antigüedad” por otros mitos, “los escuálidos cuasi-mitos de la mentalidad secular (por el mito del progreso, por el mismo

²⁰ José María GARCÍA PRADA, “El último Wittgenstein y la simbólica del mal...”, p. 51.

²¹ José María GARCÍA PRADA, “Hermenéutica de los símbolos...”, p. 525.

mito del cientificismo, del nacionalismo, del «bigger and better» (lo más grande y mejor) de la sociedad de consumo, etc.”²².

La otra alternativa es restaurar y rehabilitar la simbólica, a lo cual se aplicó. Para ello nos propone explorar los dos ámbitos mencionados que – como hemos podido ver– conoce muy bien: por un lado, la vía abierta por el giro pragmático, y por otro, las hermenéuticas de la sospecha que, junto con el método histórico-crítico, permiten un regreso no ingenuo, purificado, al valor del mito.

Respecto a la primera vía, la del giro pragmático, ve clara su fuerza a la hora de rehabilitar el uso del lenguaje simbólico o indirecto, propio del lenguaje religioso: “Por lo que concierne al lenguaje religioso, J. Ladrière aconseja a los teólogos que traten la tradicional problemática de la teología fundamental, no desde la experiencia interior o el análisis de las formas de la conciencia –lo cual resultará probablemente decepcionante– sino desde el análisis de las formas objetivas del lenguaje”²³, recordaba.

“Hay que reconocer que el uso de categorías espacio-temporales, así como las categorías de sustancia y persona, aplicadas a la realidad divina en un sentido no simbólico sino literal, son rechazadas con razón por la mente contemporánea. En cambio, el uso simbólico las hace perfectamente legítimas y capaces de abrir dimensiones profundas de la experiencia religiosa (lamentablemente, el uso literal puede destrozar o hacer imposible dicha experiencia). Y adviértase, además, que no debiéramos decir «eso es simbólico» como si rebajáramos a un grado inferior o tenue lo que «literalmente» dicho es fuerte o pleno. Cuando hablamos de Dios, ocurre, justo, al revés: «lo literal no es más, sino menos que lo simbólico» [citando a Paul Tillich]. Estas tendencias patógenas del lenguaje son el fruto de las «hipostatizaciones» que aparecen no sólo en el lenguaje religioso, sino también en el filosófico, y provienen de esa fuerte tendencia de la mente humana a suponer que hay siempre un «algo» que responde a nuestra pregunta: ¿qué es eso? Por ejemplo, *Quid est ergo tempus?* (...) San Agustín se debatía con la necesidad de encontrar un *algo* que fuese el tiempo (cuando no lo buscaba, entonces –muy reveladoramente– *sabía* lo que era el tiempo)”²⁴.

García Prada hacía suyo el diagnóstico y la terapia del segundo Wittgenstein: pensamos que el significado siempre equivale a la referencia, por eso cuando nuestro lenguaje sugiere que detrás de las palabras debe haber un cuerpo y no lo hay, decimos que hay un espíritu, “embujando” nuestra inteligencia y abriendo la puerta a que el lenguaje “se vaya de vacaciones”. Ante esta tendencia patógena, la solución será “mostrar a la mosca la salida de la botella”.

²² José María GARCÍA PRADA, “El último Wittgenstein y la simbólica del mal...”, p. 63.

²³ *Ibid.*, p. 30.

²⁴ *Ibid.*, pp. 48-49.

Apuntala la importancia de la noción de performatividad²⁵, la cual permite comprender mejor, por ejemplo, la expresión litúrgica, en la cual abundan los lenguajes indirectos que, propiamente, no dicen, sino hacen, siempre y cuando cumplan las condiciones necesarias y suficientes para que su performatividad no fracase (“infelicités” es el término utilizado por Austin para ese fracaso). Y, recordando de nuevo a Ladrière, precisa que el lenguaje de la liturgia no es indicador de actitudes, sino que “es la actitud misma”.

El propio concepto de revelación –estructuralmente lingüístico– se comprende mejor gracias, también, a la noción de performatividad: “La estructura de esta experiencia performativa no es muy disímil de la estructura de la revelación. Nada sorprendente: siempre la revelación tuvo que darse en el contexto de una experiencia religiosa humana; ¿dónde si no? Sin experiencia religiosa no puede darse revelación religiosa”²⁶, como ya advertía Schillebeeckx.

En cuanto a las enseñanzas del método histórico-crítico y de las hermenéuticas de la sospecha a la hora de recuperar el valor de la simbólica, resalta cómo éstas permiten despojar al mito del elemento explicativo (totalmente superado por la explicación empírica proporcionada por las ciencias naturales) pero preservando su función interpretativa. Distinción ésta que Bultmann y sus seguidores no acertaron a ver, desechando completamente ambos aspectos del mito por medio de su programa desmitologizador:

“Estructuras simbólico-mitológicas como las de la Historia del Paraíso o cualesquiera narraciones de las interacciones humano-divinas son simbólicas «per se» y, por ello, han de ser siempre aceptadas como símbolos o mitos. He ahí el punto de permanente validez de las hermenéuticas desmitologizadoras: no nos permiten mezclar los símbolos genuinos con los conceptos del lenguaje precientífico o moral en que aquéllos se muestran. En cambio, si lo que se pretende descartar son precisamente esas formas necesarias y permanentes de la conciencia humana, y diluirlas en paráfrasis del lenguaje de Heidegger o cualquier otro filósofo, la desmitologización es inaceptable. Dejaríamos entonces a la religión sin su lenguaje propio; quedaría irremediablemente inexpresada la experiencia de lo sagrado”²⁷.

Junto a las hermenéuticas reductoras o de la sospecha, no olvida el papel de las hermenéuticas restauradoras del sentido, aquellas que nos muestran que los símbolos son mejor que sus conceptualizaciones porque, como dice Ricoeur, “dan que pensar”. La fortaleza de los símbolos reside en que son capaces de romper la “clausura” que el tratamiento científico del lenguaje –especialmente el estructuralismo– había impuesto, aunque la multiplicidad

²⁵ José María GARCÍA PRADA “La performatividad en la articulación del sentido religioso” en *Estudios Filosóficos* 38, n. 107 (1989) 147-162.

²⁶ José María GARCÍA PRADA, “El último Wittgenstein y la simbólica del mal...”, p. 60.

²⁷ José María GARCÍA PRADA, “Los símbolos y las múltiples realidades”, en *Estudios Filosóficos* 34, n. 97 (1985), p. 477.

o ambigüedad de sentido que entrañan –la cual los expone a un conflicto de interpretaciones– conlleve debilidad. Gracias a ellos los místicos de todas las épocas nos han hablado “de lo que no se puede hablar”, sin ellos la experiencia religiosa resultaría ciega. De que comprendamos bien su papel como “centinelas y profetas de lo Santo” depende que no caigamos en la reificación de aquello que salvaguardan. No proporcionan acceso directo a lo sagrado (de suyo inaccesible), sino que apuntan hacia éste como horizonte. Son capaces de envolvernos en lo simbolizado, porque participan de ello, pero no podemos dominar intelectualmente su capacidad representativa, porque no son meras alegorías ni analogías de proporcionalidad.

Mención especial merece el prolijo análisis que dedica al tema de la experiencia religiosa. En épocas recientes se ha insistido, con acierto, en el valor de la experiencia con la esperanza de recuperar la autenticidad que parecía haber quedado sepultada bajo el peso de las doctrinas. Sin embargo, detrás de la constante apelación a la experiencia podemos encontrar “otro campo aún más cargado de trampas: el campo del imaginario que está poblado con los fantasmas del deseo. La experiencia religiosa puede acabar girando estérilmente por ese campo, o, tal vez, se degenera, o muera por inanición. La experiencia religiosa para ser robusta, ha de nutrirse de algo que no sea la-propia-experiencia”²⁸. Además, la experiencia religiosa no es una experiencia cualquiera: consiste en la experiencia de la presencia del Misterio de lo divino, ante el cual quedamos “incondicionalmente concernidos”, en expresión de Tillich (“ultimately concerned”). Aceptar esta incondicionalidad conlleva responder con una entrega tal que muchos –como señalaba Rahner– prefieren reprimir la pregunta por el sentido.

Toda experiencia ha de ser construida a partir de la interpretación de las percepciones que origina el encuentro con lo real, interpretación que implica deducir las fuerzas subyacentes que generan en quien las experimenta las convicciones vitales. La competencia experiencial será la capacidad para llegar a una correcta interpretación y, por tanto, construcción, de la experiencia. Rasgos de esta competencia experiencial del sujeto son la autonomía reflexiva y la habilidad para no caer en los fantasmas de los caprichos y deseos propios (especialmente insidiosos en la experiencia religiosa). Inspirándose en Schillebeeckx, García Prada diferencia tres estratos en la construcción de la experiencia religiosa: el *interpretandum* (o experiencia originaria), una *razón interpretativa* (o conjunto de elementos interpretativos que derivan directamente de la experiencia originaria) y unos *interpretamentos*²⁹. El *interpretandum*, o experiencia religiosa como tal, se construye a través del lenguaje simbólico gracias al poder de la imaginación. Todo por mediación del lenguaje pues, aunque la experiencia religiosa no es lenguaje, no puede existir sin el lenguaje; pero un lenguaje pre-conceptual en el que se amalgama

²⁸ José María GARCÍA PRADA, “Competencia experiencial y construcción de la experiencia religiosa”, en *Ciencia Tomista* 114 (1987), p. 3.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 22.

lo simbólico con una incipiente reflexión interpretativa: la *razón interpretativa*. Los *interpretamentos* serían los instrumentos que proporciona una determinada cultura para explicar (a los demás y a uno mismo) los dos estratos anteriores de la experiencia. Son, por tanto, accesorios y cambiantes. Este análisis de la estructura de la experiencia religiosa le permite recordar, una vez más, el error de Bultmann:

“erradicar el mito no sólo de los «interpretamentos», labor tan legítima como necesaria, sino también del plano (2), esto es, de los elementos interpretativos (la razón interpretativa) (...). En el nivel más superficial (3), la «desmitificación» sí tiene sentido y no puede detenerse: el hombre moderno desmitifica necesariamente el aparato nacional de los «interpretamentos» tributarios de un pensamiento pre-científico y de las cosmologías primitivas. Tiene en eso razón Bultmann (...). Pero hay otro nivel en la desmitologización de Bultmann, pues no está todo dicho con decir que los mitos eran explicaciones precientíficas. Además de esta *función explicativa* que tuvo el mito pero que hoy le ha sido arrebatada por la ciencia, los mitos y símbolos tenían una *razón interpretativa* dentro del mismo kerigma. Si despojamos a éste de su razón interpretativa, ¿qué queda? Tras la desmitologización alcanzaríamos, no el kerigma que fue siempre expresado con el auxilio de esos símbolos y mitos, sino una doctrina exangüe, casi sólo un moralismo ético expresado generalmente en los términos de Heidegger”³⁰.

Desmitologizar no puede ser, en ningún caso, des-simbolizar³¹.

La carencia de competencia experiencial origina una simbolización mal construida. El empuje del deseo puede llevarnos a creer que sus proyecciones son omnipotentes, hasta el punto de abolir la referencia simbólica eliminando la distancia entre el significante y el significado, como si pudiera llegar a apropiarse del Absoluto. Entonces, los símbolos dejan de ser centinelas del horizonte “y se tornan por la avaricia del deseo en depredadores de ese mundo de lo sagrado; llegan, incluso, a pretender ilusamente la suplantación de ese mundo, y a erigirse ellos mismos en cosas sagradas (reificación)”³². En este sentido, la religión puede convertirse en un lugar muy peligroso de alienación por la fuerza del deseo incontrolado: la religión “abre tanto como encierra”, nos advierte con palabras de Ricoeur. Pero esto no debe llevarnos a caer en la falacia de la “reductio ad inferiora” en que se incurre, en ocasiones, desde el racionalismo y la psicología profunda al confundir el fenómeno con su realización concreta o con sus desviaciones.

La competencia experiencial conlleva la domesticación del deseo, el freno de sus ansias absolutistas a partir de la asunción del “principio de realidad”,

³⁰ *Ibid.*, p. 23.

³¹ Ver también José María GARCÍA PRADA, “Las dificultades de la experiencia religiosa”, en José María GARCÍA PRADA (COORD.), *Valores marginados en nuestra sociedad*, Salamanca, San Esteban, 1991, pp. 130-131.

³² José María GARCÍA PRADA, “Competencia experiencial...”, p. 29.

la necesidad de someter a examen crítico la propia experiencia³³. La competencia experiencial nos apremia a ir más allá del “principio de placer” hacia el “principio de realidad”. En la experiencia religiosa cristiana, ese principio de realidad se denomina “gracia”, la cual consiste en una confianza básica, constitutiva: una confianza que no le pertenece a uno, sino a la cual uno siente que pertenece: “esta confianza y su nombre divino han de correr la suerte de nuestra experiencia: un curso de peligros, de proyecciones, de alienaciones, de malformaciones e, incluso, degeneraciones. Ser experiencialmente competente es sortear esos peligros”³⁴.

Su preocupación por los asuntos relacionados con la filosofía y la fenomenología de la religión, en general, y con la cuestión de la experiencia religiosa, en particular, lejos de apagarse, ha ido ganando intensidad hasta el presente³⁵.

5. LA IMAGINACIÓN Y LOS “MUNDOS POSIBLES” O “MUNDOS FICCIONALES”

Su interés por la simbólica le condujo, también, a tomar parte en la reciente discusión filosófica sobre el *discurso ficcional*. Primeramente, considera imprescindible rehabilitar el valor de la imaginación distinguiendo su función reproductora de su función productiva (así como la “mímesis” aristotélica implicaba la “poiesis”). Gracias a esta, no sólo podemos pensar en un objeto ausente, sino que, además, es posible la innovación semántica, principalmente a través de la construcción de la *metáfora viva*, como la llama Ricoeur, “la cual, aunque es un dinamismo lingüístico metamorfoseador y generador de nuevas formaciones vivas de la lengua, permaneció paradójicamente ligada durante siglos a una disciplina muerta, la retórica”³⁶.

Siguiendo los pasos de Northrop Frye, analiza los distintos modos discursivos con la vista puesta en el modo imaginativo. La influyente división de la historia en distintas etapas realizada por Juan Bautista Vico constituye, también, la secuencia de los modos del discurso: el discurso mítico (con Homero como máximo representante), el discurso aristocrático (iniciado por Platón) y el discurso demótico (a partir del siglo XVII por el desarrollo de las ciencias empíricas). De este modo, Vico es el primero en plantear una historia de lo que los estructuralistas llamarían *langage*, la historia de ese “algo” que hace

³³ José María GARCÍA PRADA, “Las dificultades de la experiencia religiosa”, pp. 118-125.

³⁴ José María GARCÍA PRADA, “Competencia experiencial...”, p. 36. Ver también José María GARCÍA PRADA, “El retorno de la experiencia en teología. Ernst Troeltsch redivivo”, en *Ciencia Tomista* 119, (1992) 590-591.

³⁵ Así lo podemos comprobar en algunas de sus publicaciones más recientes: José María GARCÍA PRADA, “Anatomía de la experiencia religiosa: componentes y caracteres” en *Ciencia Tomista* 138 (2011) 659-686; “Conózcame a mí, conózcate a Ti (San Agustín): 1. Conózcame a mí” en *Vida sobrenatural* 95 (2015) 405-419; “Conózcame a mí, conózcate a Ti (San Agustín): 2. Conózcate a Ti”, en *Vida sobrenatural* 96 (2016) 6-18.

³⁶ José María GARCÍA PRADA, “Los símbolos y las múltiples realidades”, p. 493.

posible que entendamos un segundo idioma. Frye, por su parte, reformulará estas tres etapas hablando de tres clases de discursos: el mítico-poético, el conceptual-dialéctico y el descriptivo. Y al igual que él, defenderá la idea de un retorno (*ricorso*) a la primera etapa:

“Cumplido el ciclo demótico (el del discurso descriptivo), se reinicia el ciclo: se vuelve al discurso mítico-poético, que nosotros llamaremos aquí discurso imaginativo. Por supuesto, el retorno es en espiral: se vuelve a empezar con el primer modo discursivo pero desde (y con todo) el espíritu crítico que nos ha legado la modernidad. (...) Cada modo discursivo tiene sus propias fortalezas y sus debilidades. Los discursos tampoco son sucesivos, ni se reemplazan, simplemente coexisten. Dado que todos son parciales e imperfectos, todos son necesarios –e imprescindibles–, según propósitos diferentes. Ningún discurso -ni siquiera el científico- tiene títulos de normatividad o hegemonía sobre los demás”³⁷.

El retorno al discurso imaginativo y la recuperación de sus virtualidades no se ha producido hasta finales del siglo XX, al quedar patente que es el único idóneo para hablar de “mundos posibles” o “mundos ficcionales”.

El discurso mítico-poético originario se fundaba en el poder mágico de las propias palabras, las cuales establecían un vínculo de comunión entre los miembros de la comunidad. En estas culturas eminentemente orales, la dificultad para distinguir entre verdad y apariencia y el subdesarrollo del sentido crítico son manifiestas. Con Sócrates y Platón se daría el paso –por el establecimiento de la dicotomía sujeto/objeto– hacia los discursos conceptual y dialéctico. En estos tipos de discurso, el factor personal queda excluido; cuando este factor se introduce, el discurso conceptual deviene en ideológico y el dialéctico en retórico. Sin embargo, al huir de la magia del discurso mítico-poético, este segundo modo del discurso cayó en otra magia más sutil, la del argumento, deslizándose con facilidad hacia el ergotismo al abusar de la silogística. Con el fin de superar esta situación llegó, de la mano del nominalismo, el discurso descriptivo. La desconfianza en el poder deductivo desplegado en la metafísica desplazó el interés al discurso inductivo de la física (desconfianza e interés que todavía hoy pesan en el proceder de las ciencias humanas). Los nominalistas buscaban un criterio de verdad más sólido que el del argumento, y lo buscaron no en la mente humana sino en las cosas: el silogismo por sí solo carece de fuerza para discernir entre la existencia real o los entes de razón. En esta tercera modalidad del discurso, la disociación sujeto/objeto es llevada al extremo y se minimiza al máximo el mundo subjetivo hasta llegar a hablar de la muerte del sujeto. La exclusión de toda posible polisemia lograda gracias a este proceder fue sumamente útil para el desarrollo de las ciencias naturales, pero los discursos sobre asuntos humanos (ética,

³⁷ José María GARCÍA PRADA, “Los mundos posibles en relación con otros medios discursivos”, en *Estudios Filosóficos* 50, n. 144 (2001), p. 229.

política, teología, psicología...) quedaron notablemente perjudicados: ¿cómo construir un discurso unívoco y unidimensional acerca de dichos asuntos?

Es necesario, por tanto, rehabilitar ese modo de discurso que desde el romanticismo ha venido a llamarse discurso imaginativo. Gracias a él podemos abordar los “mundos posibles” o “mundos ficcionales” para hablar del misterio del origen (Alfa) y del fin (Omega). El discurso imaginativo de la ficción nos abre una vía para la autotranscendencia:

“Contra los desbordamientos racionalistas son muy saludables las lecciones de Freud. El *Cogito* no es un principio soberano, ni un juez que se autofundamenta y autopone considerándose la medida de todas las cosas; (...) más que un principio fundador de la realidad, la conciencia o *ego* (el *Cogito*) vendría a ser un mero sistema de acceso a lo real. El yo es *excéntrico*, pues no coincide con él mismo. Dado que es pero no se tiene, para recuperarse y tener-se, es preciso que el ego se conduzca más allá de sí mismo. Ahora bien: ese “más allá” no le resulta accesible a la sola razón, ya que no podemos ser, al mismo tiempo, nosotros mismos y alguien que se trascienda. La única solución ante esta inaccesibilidad a nosotros mismos es embarcarnos en un discurso imaginario o ficcional a través del cual podamos hacer las “variaciones imaginativas” sobre posibilidades alternativas de ser”³⁸.

¿Por qué fue desprestigiado el discurso imaginativo? A su juicio, el desprestigio fue provocado por las ideologías del poder, temerosas de la fuerza disolvente de que es capaz la ficción, las cuales la etiquetaron de irracional y como algo que no debía ser tomado en serio. Así, se llegó a instaurar, en el lenguaje coloquial, la sinonimia entre “ficción” y “falsedad”. Nada más lejos de la realidad, pues mientras la característica que define lo falaz es su intención de ocultar la verdad, la ficción lo que permite es desvelar aquella verdad que no es accesible por otros medios. En ocasiones, también se le han trasladado automáticamente los vicios que pueden darse en otros modos de discurso que le son afines (como el mito, que puede degenerar en ideología, o la retórica, que puede degenerar en propaganda). Pero la principal causa de su descrédito fue la anarquía reinante entre los predicados de realidad e irrealidad, ficción, existencia e inexistencia: es un error frecuente oponer los enunciados de irrealidad a los de existencia, y los de inexistencia a los de realidad. “La ficción es irreal pero no necesariamente inexistente. Los diversos mundos de la ficción, por ejemplo, los que vivía Don Quijote, pueden coexistir con el mundo de la realidad cotidiana en tanto que aquéllos mantengan su estructura lógica o su consistencia, esto es, en tanto que puedan mantener sus predicaciones de existencia y no-existencia”³⁹.

“La ficción (del latín *ingere*=amasar, modelar, representar, inventar) es irreal pero no necesariamente inexistente. (...) Tampoco los lectores contemporá-

³⁸ *Ibid.*, p. 249.

³⁹ José GARCÍA PRADA, “Los símbolos y las múltiples realidades”, p. 485. Ver también “Los mundos posibles en relación...”, p. 247.

neos del libro de Jonás del Antiguo Testamento encontraban contradictorio que un hombre fuese tragado por un gran pez. La ingurgitación de un hombre por una ballena, como dice U. Eco, era un dato que no estaba en desacuerdo con la “enciclopedia” de los judíos del Antiguo Testamento, como lo está en nuestra “enciclopedia”. Los predicados ficcionales, en consecuencia, pueden ser irreales para los oídos del empirista, pero no son inexistentes. No se puede decir que estos predicados de los que está cuajado todo discurso imaginativo están enmascarando mentiras⁴⁰.

Para rehabilitar la importancia y la necesidad del discurso imaginativo, García Prada nos propone seguir las orientaciones que encontramos en varios autores y corrientes recientes. A Heidegger le debemos la inversión de la tradición filosófica sobre lo posible, que había comenzado con Aristóteles. El Estagirita –frente a Platón– fue el primero en dotar de realidad a la categoría de lo posible, pero –en línea con su maestro– dio la prioridad metafísica a lo actual. Gracias a Heidegger podemos entender que lo presente no tiene prioridad sobre lo posible, sino al revés. En un primer momento (*Ser y Tiempo*) concibe lo posible desde el Dasein, luego (*Carta sobre el Humanismo*) radicaliza ontológicamente lo posible situándolo en el Sein. También el constructivismo simbólico –con su precedente en Kant y desarrollado a partir de Cassirer y la revolución cognitiva–, cuyas ideas expone Nelson Goodman en *Maneras de hacer mundos*. Las aportaciones de Bloch sobre las categorías de lo posible, que nos permiten ver que no hay paradoja alguna en hablar de lo real posible. La teoría de los tres mundos de Popper, que otorga realidad a mundos ficcionales, como son los mundos 2 y 3. Los análisis de la identidad narrativa realizados por Ricoeur y la distinción entre “mismidad” e “ipseidad”. Y los planteamientos de semiólogos como Dolezel y Eco, que señalan cómo los mundos ficcionales de la literatura son constructos de la actividad textual en la que el lector tiene un papel activo y cooperativo. Precisamente, la importancia del “mundo de los textos” en la creación de “mundos posibles” que permiten el necesario *ricorso* después de la larga hegemonía del discurso científico, ocupará también su estudio y análisis⁴¹.

CONCLUSIÓN

Estas casi cuatro décadas de trabajo y reflexión que José María García Prada nos brinda a través de sus escritos nos permiten recorrer con él algunas de las cuestiones más importantes abordadas por la filosofía del siglo XX. Fue su deseo no ser un mero espectador del quehacer filosófico, sino introducirse en el escenario mismo de las discusiones que en cada momento se estaban produciendo, y lo logra –gracias a su mirada amplia– con una creatividad que le permite establecer provechosos vínculos entre distintos autores,

⁴⁰ José María GARCÍA PRADA, “Los mundos posibles en relación...”, pp. 247-248.

⁴¹ José María GARCÍA PRADA, “Poética de lo posible en los textos: una aproximación ontológica y hermenéutica” en *Estudios Filosóficos* 47, (1998), pp. 187-214.

corrientes y controversias. Destacan en él esa atención a los detalles de la que hablaba Wittgenstein, su escucha atenta a la actualidad filosófica y una visión de conjunto que permite sacar del aislamiento debates enquistados y abrirlos a horizontes más amplios.

Ignacio J. Antón Boix
Universidad Dominicana Internacional-Domuni
C/ Juan de Urbieto, 51
28007 Madrid
iantonb@yahoo.es