



LO MORAL: UNA FUNDAMENTACIÓN

El estado de la cuestión: F. GARCÍA MORIYÓN. **Reflexión y crítica:** J.M. VEGAS / P. MALO OCEJO. **Ágora:** J. CHOZA. **Didáctica:** A.J.M. SÁNCHEZ ORANTOS, CME. **Informaciones.**

Diálogo Filosófico

**Revista cuatrimestral de reflexión, crítica e información
filosóficas editada por Diálogo Filosófico®.**

Diálogo Filosófico articula su contenido en artículos solicitados en torno a un tema o problema filosófico de actualidad en las secciones «Estado de la cuestión» y «Reflexión y crítica». Además, publica siempre artículos no solicitados en la sección «Ágora» (filosofía en general) y ocasionalmente en la sección «Didáctica» (relacionada con la enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación). Privilegia los de contenido no meramente histórico y expositivo, sino que reflexionan de manera original sobre los problemas reales o dialogan creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas. Dichos artículos pasan por un proceso de evaluación ciega por pares. Asimismo, acepta el envío de reseñas que recojan una confrontación crítica con libros de reciente publicación.

Director: Antonio Jesús María Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ DE DIRECCIÓN

Juan Jesús Gutierrez Carrasco (Universidad Pontificia Comillas. ESCUNI Centro Universitario de Educación), Alberto Lavín Fernández (IE University), Mario Ramos Vera (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ CIENTÍFICO

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia), Erwin Schadel (Otto-Friedrich Universität Bamberg), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Jean Grondin (University of Montreal), Charles Taylor (McGill University), João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa), Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas), Peter Colosi (The Council for Research in Values and Philosophy).

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Ildelfonso Murillo (Universidad Pontificia de Salamanca), José M.^a Vegas Mollá (Seminario Diocesano de San Petersburgo), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), Juan J. García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid), Isabel Beltrá Villaseñor (Universidad Francisco de Vitoria), Alicia Villar Ezcurra (Universidad Pontificia Comillas), Pilar Domínguez (Universidad Autónoma de Madrid), Clara Fernández Díaz Rincón (Colegio Fray Luis de León. Madrid), Félix González Romero (IES Nicolás Copérnico. Madrid).

Administración:

M.^a Jesús Ferrero

Dirección y Administración DIÁLOGO FILOSÓFICO
Corredera, 1 - Apartado de Correos 121 - 28770 COLMENAR VIEJO (Madrid)
Teléfono: 610 70 74 73
Información Electrónica: dialfilo@hotmail.com
www.dialogofilosofico.com

Esta revista está indexada en LATINDEX, RESH, CARHUS+,
ISOC, DICE, MIAR, FRANCIS, PASCAL, CIRC, DULCINEA,
The Philosopher's Index, International Philosophical Bibliography,
International Directory of Philosophy.

Edita:

DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS

PRECIOS SUSCRIPCIÓN EN PAPEL (2024)

Número suelto: 16 euros (IVA incluido)

Suscripción anual: España: 34 euros (IVA incluido)
/ Extranjero: 42 euros (correo normal)

EN PORTADA: imagen sin título tomada de internet.
I.S.S.N.: 0213-1196 / Depósito Legal: M.259-1985

Diálogo Filosófico

Año 40

Septiembre/Diciembre

III/24

Presentación..... 333

El estado de la cuestión

GARCÍA MORIYÓN, F.: *La fundamentación de la moral*..... 334

Reflexión y crítica

VEGAS, J.M.: *La (no) fundamentación moral y la cuestión de Dios*..... 365

MALO OCEJO, P.: *El origen de la moral* 389

Ágora

CHOZA, J.: *Reflexiones filosóficas sobre la Eclesiología del Papa Francisco* ... 411

Didáctica

SÁNCHEZ ORANTOS, CMF. A.J.M.: *La bella y pedagógica propuesta tomista para enfrentar el problema de lo divino* 449

Informaciones

Crítica de libros	461
GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, Lourdes: <i>El autoconocimiento desde la ideología y la afectividad</i> (María del Carmen Dolby Múgica).	
HARRISON, J.E.: <i>La piel bajo el mármol. Dioses y diosas del mundo clásico</i> (Jorge Gómez Vaello).	
RENN, Jürgen: <i>La evolución del conocimiento. Repensando la ciencia para el antropoceno</i> (Ildefonso Murillo).	
ESQUIROL CALAF, Josep María: <i>La escuela del alma. De la forma de educar a la manera de vivir</i> (Gabriel Leiva Rubio).	
Noticias de libros.....	475

Reflexión y crítica

La (no) fundamentación moral y la cuestión de Dios

Moral (non)foundations and the God question

José María Vegas

Resumen

El presente artículo plantea la posible relación (de fundamentación o de cualquier otro tipo) entre, por un lado, la moralidad y la reflexión filosófica sobre ella (la filosofía moral) y, por el otro, la religión. Se defiende aquí que esa relación existe, pero que no es de fundamentación, si por esta se entiende una dependencia directa de la moralidad y la filosofía moral de la experiencia religiosa. Se trata de una relación de corolario y no de fundamentación. O, dicho de otra manera, se considera que el análisis de los datos primordiales de la moralidad «abre» esta última a la dimensión religiosa: las exigencias morales, que el ser humano percibe con independencia de que sea o no creyente, adquieren su sentido último y pleno si existe un Bien absoluto, que se identifica con Dios. Esto supone una crítica de la pretensión de «fundamentar» la ética en otras ciencias, y en especial, una crítica del naturalismo moral. En el texto nos servimos, como un ejemplo claro de esta posición, de las ideas del padre de la filosofía rusa, Vladimir Soloviov. El planteamiento general del trabajo, como se ve con claridad por las referencias literarias, es muy deudor del Catedrático de Filosofía moral de la Universidad Complutense, Leonardo Rodríguez Duplá.

Abstract

This article considers the possible relationship (of foundations or otherwise) between, on the one hand, morality and philosophical reflection on it (moral philosophy) and, on the other hand, religion. It is argued here that such a relationship exists, but it is not one of foundation, if this is understood as a direct dependence of morality and moral philosophy on religious experience. It is a corollary relationship and not a foundation relationship. Or, to put it another way, the analysis of the primary data of morality is considered to «open» the latter to the religious dimension: the moral demands, which human beings perceive regardless of whether or not they are believers, acquire their ultimate and full meaning if there is an absolute Good, which is identified with God. This implies a critique of the claim to «found» ethics in other sciences, and in particular, a critique of moral naturalism. In the text we use, as a clear example of this position, the ideas of the father of Russian philosophy, Vladimir Solovoyov. The general approach of the work, as can be clearly seen from the literary references, is very much indebted to the Professor of Moral Philosophy at the Complutense University, Leonardo Rodríguez Duplá.

Palabras clave: Bien absoluto, Dios, Filosofía moral, Moralidad, Naturalismo moral.

Keywords: Absolute good, God, Moral philosophy, Morality, Moral naturalism.

1. ¿Es posible hoy una fundamentación metafísica o religiosa de la ética?

Se me pide que plantee la posibilidad filosófica de una fundamentación trascendente de la ética, es decir, que trate de mostrar (demostrar, tal vez, sería pedir demasiado), qué tipo de vínculos existen entre, por un lado, la ética y, en consecuencia, la reflexión sobre ella (la filosofía moral) y, por el otro, la dimensión religiosa de la vida humana.

En estos tiempos que corren el simple hecho de plantear semejante pregunta parece que la condena a contestarse sola. Su mera formulación provoca que muchos, la mayoría, incluso creyentes sinceros, se encojan de hombros, y reaccionen con extrañeza. La sola pretensión de una fundamentación moral que apele a la realidad trascendente de Dios se considera intempestiva y ciega a la realidad de nuestro tiempo. Pues este no solo es o se ha vuelto irreligioso, sino que, dado el pluralismo imperante, incluso los que aún se consideran creyentes están de acuerdo en que hay que buscar una base común de las convicciones morales que no es posible encontrar en el terreno religioso.

Y, sin embargo, queremos plantear aquí la cuestión por varios motivos. Primero, porque la verdadera filosofía no puede ni debe plegarse a las modas y las opiniones comunes de la época en que vive, sino que tiene como una de sus misiones inexcusables ponerlas en duda. En esto, la filosofía debe tener siempre en la socrática libertad de inquisición sin restricciones (y tanto más, sin prejuicios) una de sus principales fuentes de inspiración. Además, las convicciones tenidas por evidentes y que, por eso, no admiten ni siquiera discusión, pueden esconder algunos de esos graves prejuicios que nos ciegan para la aprehensión de verdades esenciales. Si la ética tiene o no alguna relación de fundamentación con la dimensión trascendente de la vida humana, es algo que hay que discutir, pero lo que, en mi opinión, no ofrece discusión alguna es que la filosofía moral y la distinción misma del bien y de mal no se funda en modo alguno en la sociología o en la opinión pública.

En todo caso, cualesquiera que puedan ser las relaciones entre la ética (los principios morales, llámense ley natural, ley moral, jerarquía de valores o de cualquier otro modo) y la realidad trascendente, objeto de la experiencia religiosa, queremos anticipar desde el principio que no las consideramos relaciones de *fundamentación*, porque es el mismo concepto de fundamentación moral lo que queremos empezar discutiendo.

2. ¿Es necesario fundamentar la ética?

En su *Ética* Leonardo Rodríguez se pregunta: «¿De qué método ha de servirse la ética para acometer las tareas que tiene planteadas?». Y responde diciendo: «En términos muy generales, las estrategias metodológicas en ética se reducen a dos tipos. La primera, que discurre por una vía indirecta, consiste en construir la ética apoyándola en otro saber más fundamental, previamente constituido, en último término en una filosofía primera. La segunda gran estrategia, o vía directa, consiste en abordar los datos y problemas de la ética sin esperar a la mediación de otros saberes»¹.

Reconoce el autor el carácter razonable de ambas actitudes. La primera, porque parece natural que la ética no ha de ignorar los principios establecidos por las otras disciplinas filosóficas o, en general, por otras ciencias y saberes. Aunque la segunda actitud también está justificada, pues cada área del saber debe atender a las peculiaridades de su objeto y dotarse así de instrumentos adecuados².

No obstante, Rodríguez Duplá desecha la primera posibilidad, si por ella se entiende una relación de dependencia de la filosofía moral respecto de esos otros saberes. En lo que respecta a la posición más clásica, que pretende fundar la ética en la metafísica, considera que, aunque en la indagación moral no se pueda prescindir de esta disciplina (como tampoco puede hacer oídos sordos de la epistemología o la lógica), no puede tampoco suponerse como fundamento necesario de la ética, sea porque la metafísica, en cuanto «ciencia buscada»³, está siempre *in statu nascendi*, de modo que no es posible esperar «ad calendae graecas» su plena constitución; sea porque en esa constitución no se puede prescindir de ese segmento de la

¹ RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: *Ética*. BAC, Madrid, 2001, p. 69.

² Cf. *Ibid.*, pp. 60-70.

³ ARISTÓTELES: *Metafísica*, 983 a 21.

realidad del que se ocupa la ética, que no podría, en consecuencia, ser simplemente «posterior» a la metafísica que la debería fundar⁴.

Rodríguez Duplá presta especial atención a la pretensión de fundamentar la ética en las ciencias naturales, es decir, en la actitud propia del empirismo. Pero a esta cuestión queremos aludir más adelante.

En lo que se refiere, por fin, a la religión, Rodríguez Duplá no niega la importancia y pertinencia del problema de las relaciones entre la ética y la actitud religiosa, pero considera que sus opciones metodológicas no le permiten ocuparse de ellas⁵. Nosotros, en cambio, debemos hacerlo de manera inexcusable, puesto que es el tema principal que nos ocupa.

Como una primera conclusión provisional sobre la cuestión de una fundamentación (religiosa, metafísica o naturalista) de la ética, nos adherimos a la posición defendida por Rodríguez Duplá, que considera que la filosofía moral debe abordar los datos y problemas de la ética de manera autónoma, sin esperar a la mediación de otros saberes. Esto significa, según él, adoptar como estrategias metodológicas el análisis semántico de los términos éticos, la fenomenología de las vivencias morales y el recurso a la intuición de los valores y las normas morales⁶.

Así pues, si por «fundamentación» de la ética se entiende que hay que partir de determinados hechos extra morales (o pre-morales) y del saber sobre ellos, para, desde ahí, derivar de manera inductiva, deductiva o constructiva la ética, esto es, la misma dimensión moral humana y las normas y valores que la caracterizan, creemos, sencillamente, que la ética no necesita de fundamentación alguna. La necesidad de fundamentación es, en mi opinión, uno de los espejismos de nuestro tiempo, que ha abocado a la filosofía moral a un callejón sin salida. No es misión de la filosofía moral «fundar» la dimensión moral del ser humano, en ningún sentido, ni inductivo, ni deductivo, ni constructivo, ni formal ni material. De esos intentos lo único que salen son constructos teóricos, en su mayor parte de espaldas a la verdadera vida moral, y que, en lo que tienen de verdad, se limitan a recoger unas pocas evidencias del sentido común (en general, menos

⁴ Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: *op. cit.*, p. 70 nota 2.

⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 71. Leonardo Rodríguez Duplá remite ahí mismo a un artículo suyo en el que trata las relaciones entre ética y cristianismo: «Ética cristiana y ética racional», en MURILLO, Idefonso (ed.): *Filosofía contemporánea y cristianismo*, Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 1998, pp. 191-211.

⁶ Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L.: *Ética, op. cit.*, pp. 79-94.

de las que aceptamos como evidentes en nuestra vida cotidiana), y accesibles a cualquiera que tenga ojos en la cara.

En nuestra opinión, la filosofía moral debe partir directamente de los datos inmediatos de la moralidad, de «las cosas mismas», para discernir de manera sistemática y conceptual, mediante las categorías adecuadas, los rasgos esenciales propios de la moralidad ya existente con anterioridad. Es decir, la filosofía moral no debe «fundar» o «fundamentar» la moralidad a partir de determinados segmentos de la realidad, sino que debe suponerla, examinarla y ponerla en claro conceptualmente; ni tampoco debe «fundarse» a sí misma, como saber, en dependencia de otros saberes sobre esos segmentos de la realidad. En su indagación la ética o filosofía moral debe descubrir, no poner, los fundamentos de la moralidad. Y toda esta indagación tiene que hacerse de la manera más radical posible, sin supuestos metafísicos (transcendentes o materialistas) ni confesionales previos; y, en la medida en que esos supuestos se dan de manera más o menos inevitable, hay que tratar de que no sean ellos los que guíen la investigación, sino que sea la realidad investigada la que se vaya mostrando ante nuestra mirada. Nada excluye (y no debe excluirse por principio) que al hilo de la indagación aparezcan rasgos intrínsecos de la experiencia moral que apunten a un horizonte de absoluto y de trascendencia que nos sitúan en las inmediaciones de la dimensión religiosa, y de la cual la filosofía también tiene que dar razón.

En lo que sigue quisiéramos referirnos al modo en que el padre de la filosofía rusa, Vladimir Soloviov (1853-1900), entiende la relación de no-fundamentación de la religión con la filosofía moral; en segundo lugar, cómo elabora esta filosofía por la vía directa del análisis de «los datos primordiales de la moralidad» en su obra principal⁷, y cómo la dimensión religiosa comparece a partir del estudio sistemático de esos mismos datos.

3. *La filosofía moral como ciencia autónoma*

El título de este apartado reproduce literalmente el de la Introducción de *La justificación del bien* del autor ruso⁸.

⁷ SOLOVIOV, Vladimir: «Opravdanie dobra», en SOLOVIOV, V.: *Sochinenia v dvukh tomakh*, t. 1, «Mysl», Moscú, 1988, pp. 47-580. Traducción española: *La justificación del bien*. Sígueme, Salamanca, 2012. Todas las citas se toman de esta traducción.

⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 33-56.

Soloviov considera a la filosofía moral una ciencia autónoma, cuyo objeto propio es el concepto de *bien*, y cuya tarea consiste en explicar todo lo que la razón estimulada por la experiencia piensa con este concepto y, de este modo, dar una respuesta concreta a la cuestión principal para nosotros acerca del contenido del deber ser o del sentido de nuestra vida. Existe, según Soloviov, en todos los seres humanos una precomprensión del concepto de bien, como aquello que debe ser absolutamente, que puede ser ciertamente muy imperfecta, pero que, por medio de la actividad racional inherente al ser humano, es posible clarificar y sistematizar progresivamente, dando así lugar a la filosofía moral o ética, que en distintos sistemas y teorías represente diversos grados de perfección y coherencia⁹.

La filosofía moral se encuentra, dice Soloviov, por su esencia en una relación especial con la religión, y por su forma de conocimiento, con la filosofía teórica. Pero esta relación *no consiste* en una *dependencia* unilateral de la ética respecto de la religión positiva o de la filosofía especulativa. Nos ceñimos ahora a la relación entre ética y religión¹⁰. Es cierto que hay autores que defienden esa forma de dependencia unilateral, afirmando que «la moral es necesariamente religiosa. Sin Dios, no hay moral (ni ética alguna), no hay libertad ni responsabilidad»¹¹. Pero no se debe pensar que todos los defensores de la relación positiva entre ética y religión, esto es, los que consideran que la dimensión religiosa tiene un contenido objetivo, verdadero y congruente con la moralidad, establecen una relación de ese tipo¹². No es el caso de Leonardo Rodríguez, al que citamos antes, ni del que esto suscribe, ni de Vladimir Soloviov, en el que queremos ahora centrarnos.

Soloviov niega, en primer lugar, que para la comprensión y el cumplimiento del bien sea imprescindible adherirse a la verdadera religión, a la que se tenga por tal. Incluso para el que, desde una posición creyente, considera que la verdadera religión da fuerzas para

⁹ Cf. *Ibíd.*, pp. 33-35.

¹⁰ Cf. *Ibíd.*, pp. 35-41.

¹¹ Cf. CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*. Univ. de Navarra, Pamplona, 1987, p. 123.

¹² Por ejemplo, un especialista en la ética de santo Tomás de Aquino, escribe al respecto: «Se puede respirar, aunque no se conozca la fisiología. Análogamente ... se pueden vivir los valores, aunque no se haya tomado *todavía* conciencia clara de los presupuestos implícitos en este vivir, de su auténtica fundación, naturalmente con toda la precariedad que ello implica. El hombre que trata de vivir moralmente admite implícitamente a Dios». GALEAZZI, Umberto: *Letica filosofica in Tomasso d'Aquino*. Città Nuova, Roma, 1989, pp. 136-137.

el cumplimiento del bien, debe ser evidente que, como afirma el gran defensor de la fe¹³, también los que no comparten esa fe pueden conocer y cumplir la ley natural.

En segundo lugar, los mismos creyentes, para el cumplimiento del bien en virtud de la gracia, deben tener una comprensión autónoma de aquel, pues cumplirlo de manera inconsciente y mecánica es contrario a la dignidad humana y al mismo concepto de acción moral. El cumplimiento *moral* de los preceptos morales debe hacerse en conciencia, y la conciencia del bien es posible, como hemos dicho citando a san Pablo y como lo demuestra la experiencia cotidiana e histórica, al margen de la verdadera religión. Esos mismos creyentes deben, además, admitir que Dios puede comunicar su gracia (la fuerza para el cumplimiento del bien) por vías distintas de la religión positiva, como lo muestra el que también los que no pertenecen a su religión, de hecho, conocen y realizan el bien de un modo u otro.

Por otro lado, señala Soloviov, la autonomía moral (de la moralidad práctica y, en consecuencia, de la filosofía moral) respecto de la religión positiva se echa de ver en que, en las disputas entre las diversas confesiones religiosas, que reclaman para sí la verdad de la propia, deben justificar esa verdad en argumentos que puedan ser convincentes no solo para los miembros de la propia religión, sino también para los otros. Por tanto, esos argumentos a favor de la propia verdad religiosa no pueden ser de tipo doctrinal, que es lo que los creyentes de cada religión o confesión aceptan por fe y no comparten con los otros; en consecuencia, los argumentos comunicables en favor de la propia fe se reducen a uno: el argumento ético, que afirma la superioridad moral de la propia religión frente a las otras, y que suele acompañarse de argumentos que descalifican la pretendida superioridad moral de las demás. Pero esto solo puede hacerse sobre la base de una serie de normas universales y de valores morales previamente compartidos por todos. La conclusión es clara: «La filosofía moral tiene un objeto propio (las normas morales), independiente de las religiones positivas (incluso, en cierto sentido, es aquella la condición de éstas), y por tanto es autónoma desde el punto de vista objetivo o real»¹⁴. No solo es que la filosofía moral no dependa de la

¹³ «Cuando los paganos, que no tienen la Ley, guiados por la naturaleza, cumplen las prescripciones de la Ley, aunque no tengan la Ley, ellos son ley para sí mismos, y demuestran que lo que ordena la Ley está inscrito en sus corazones. Así lo prueba el testimonio de su propia conciencia, que unas veces los acusa y otras los disculpa» (Rom 2, 14-15).

¹⁴ SOLOVIOV, Vladimir: *op. cit.*, p. 41.

religión positiva, sino que, al revés, las religiones positivas se someten todas a un mismo tribunal moral del que son, en cierta manera, dependientes.

4. *Un inciso sobre la autonomía moral*

A este respecto, se podría pensar que la independencia de la filosofía moral y de la misma experiencia moral respecto de la religión es un modo de garantizar la autonomía moral de la que hablara Kant. No es infrecuente que los defensores de las éticas naturalistas, a las que nos referiremos luego, consideren que solo esta posición, que excluye absolutamente toda referencia trascendente, garantiza esa autonomía¹⁵. Cabe cuestionar, si la autonomía de la que hablan muchos representantes de las éticas naturalistas es la misma que teorizará en el corazón de la modernidad ilustrada el filósofo de Königsberg. Es plausible pensar que no. Lo propio de la tradición moderna, que Kant tematiza de forma madura, es la afirmación de la autonomía del hombre en virtud de su voluntad, entendida como razón práctica, de modo que «la racionalidad de la determinación es lo que distingue la voluntad de la mera facultad de apetecer. La intervención de la razón en el deseo es, pues, el rasgo definitorio de la voluntad»¹⁶. Autónomo es el sujeto moral cuando es capaz de determinarse guiado por los dictados de la razón y no de sus inclinaciones sensibles. En esto no está lejos Kant de la tradición y, en concreto de Aristóteles, que propone como tarea moral someter las pasiones a la razón; tarea que no tiene por qué entenderse en clave de represión, sino de dominio de sí. Y esto nos hace comprender que, aunque Kant haya acuñado el concepto de autonomía moral, aquello a lo que se refiere no es algo nuevo ni exclusivo de la modernidad.

Así pues, el concepto kantiano de autonomía moral no tiene nada que ver con una presunta creación arbitraria de normas por parte de la voluntad individual. Lo característico de la autonomía está en que los principios de acción valen, no por ser impuestos por autoridad

¹⁵ Un simple ejemplo, tomado de una acerada crítica a las posturas morales de Juan Pablo II: «Para Wójtyła, el único crimen auténtico de la modernidad es la pretensión del hombre de darse una ley propia: la autonomía del hombre. Immanuel Kant, en suma». FLORES D'ARCAIS, Paolo: *El desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*. Anagrama, Barcelona, 1994, p. 38. Cf. VEGAS, José María: «El desafío iluminista. Autonomía y ciencia en el laicismo radical», en *Diálogo Filosófico* 32 (1995), pp. 227-244. A continuación, reproduzco algunas ideas de ese artículo.

¹⁶ RODRÍGUEZ, Ramón: *Hermenéutica y subjetividad*. Trotta, Madrid, 1993, p. 53.

extrínseca o positiva alguna (por ejemplo, la civil o religiosa), sino *por sí mismos*, no por el mandato, sino por lo mandado.

Pero esto es tanto como decir que la validez de un principio moral no le viene de sanciones externas al principio mismo (por ejemplo, la expectativa de premios o castigos «naturales» o «sobrenaturales», en paralelo con la ley civil), sino en virtud de su sanción natural en el sentido de la aceptación del mismo por la *autoridad moral*. ¿Quién es esa autoridad? Nosotros mismos, en cuanto seres dotados de racionalidad práctica, es decir, en cuanto capaces de considerar cualquier presunta regla de conducta moral como aceptable o como inaceptable¹⁷. El carácter autónomo de los principios prácticos y de los sujetos morales es independiente del origen (natural, social o divino¹⁸) de las normas que rigen nuestra vida, pues se refiere a características intrínsecas de ellos y al modo como los sujetos éticos adoptan esos principios. Proceda de Dios, de la autoridad civil o de otro, si el precepto propuesto me resulta racional, esto es, dicho popularmente, si «me cabe en la cabeza», entonces puedo adoptarlo como mío y actúo autónomamente, es decir, no por inclinación o capricho, sino por convicción. Si, por el contrario, creo arbitrariamente una norma moral para mí, pero caprichosa o dictada por pulsiones o por intereses egoístas e irracionales, por muy mía que sea la norma, mi comportamiento es heterónomo, y la norma en cuestión no podrá ser una norma moral, sino sólo una «mera máxima». Luego, siguiendo a Kant, no hay contradicción entre autonomía y ley moral objetiva que, al contrario, son conceptos que se piden mutuamente¹⁹.

¹⁷ Cf. PALACIOS, Juan Miguel: *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*. Caparrós, Madrid, 2003, p. 65.

¹⁸ Recordemos la definición kantiana de religión: «el conocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos». KANT, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid, 1991, p. 150.

¹⁹ «La entraña de la noción kantiana de autonomía de la voluntad la constituye la síntesis que encierra de *libertad* y de *ley*. Autonomía no es ni puede ser la expresión de una subjetividad arbitraria e irracional que actúa a capricho, sino la iniciativa de una voluntad que se sujeta a las *leyes* que emanan de su naturaleza racional. Esa autodeterminación es *libertad*, pero, a la vez, un *sujetarse* a las leyes surgidas de ella». RODRÍGUEZ, Ramón: *op. cit.*, p. 58. Rodríguez recuerda que en esto Kant sigue a Rousseau, según el cual «la libertad moral, (es) la única que hace al hombre dueño de sí, pues el impulso del mero apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno mismo se prescribe es libertad». ROUSSEAU, Jean Jacques: *El contrato social*, I, 8.

5. *Los datos primordiales de la moralidad*²⁰

Siguiendo la vía directa aludida antes, como estrategia de abordaje de los problemas de la ética, Soloviov afirma que, con total independencia de las circunstancias raciales, geográficas o históricas, que pueden sin duda influir en la moralidad humana, esta tiene un fundamento irreductible, válido para la humanidad entera, independiente de toda opinión metafísica o científica, y sobre la que debe establecerse toda teoría significativa en el dominio de la ética: «Sea producto de una larga serie de cambios específicos de los organismos vivos, o bien obra directa de un acto creador superior, la naturaleza humana existe en todo caso con sus rasgos distintivos, entre los que ocupan un lugar importantísimo los rasgos morales»²¹.

Y descubre *los datos primordiales de la moralidad*, en los que esta se manifiesta de manera inmediata, en tres relaciones fundamentales en las que todo ser humano se encuentra siempre. En primer lugar, en la relación con su propia naturaleza inferior, a la que debe dominar. En el sentimiento espontáneo de pudor (referido originariamente a la dimensión sexual, pero que luego se extiende a otras formas de comportamiento) se revela la dimensión espiritual del hombre, la intuición de que su ser no se reduce a la animalidad presente en él²². La mediación racional eleva este sentimiento a la norma universal del ascetismo, que exige el dominio de esa naturaleza inferior. Algo que está en perfecta consonancia con la ética aristotélica, que, como ya hemos dicho antes, ve la tarea moral en el sometimiento de las pasiones a la razón²³; la paulina, que exige el sometimiento de la carne

²⁰ Una exposición sintética, que en parte reproduzco aquí, en: VEGAS, José M.: «Aprender a mirar. Los fundamentos de la moralidad en la filosofía de Vladimir Soloviov», en GARCÍA DE LEÁNIZ CAPRILE, Ignacio: *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*. Encuentro, Madrid, 2010, pp. 447-464.

²¹ SOLOVIOV, Vladimir: *op. cit.*, pp. 59. Y aquí mismo Soloviov recuerda que Darwin no niega esta especificidad moral, que distingue radicalmente al ser humano (incluso más primitivo) de los animales más evolucionados, aunque considera que se equivoca, al atribuir a la moralidad originaria del hombre un carácter exclusivamente social. Precisamente, el sentimiento de pudor, como primer dato originario de la moralidad, carece de utilidad social alguna, algo que Soloviov muestra de manera, en mi modesta opinión, convincente.

²² Cf. *Ibíd.*, pp. 60-66 y 77-95.

²³ Cf. ARISTÓTELES *Ética nicomáquea*, I, 13, 1102b13-35.

al espíritu²⁴; o la kantiana, que considera que las inclinaciones sensibles deben obedecer a los dictados universales de la razón práctica²⁵.

El sentimiento espontáneo que muestra el deber ser de las relaciones con los semejantes²⁶ es el de compasión, por el que el ser humano se hace copartícipe de forma espontánea de la necesidad y del sufrimiento ajeno. Este sentimiento, de nuevo por la mediación racional, se convierte en el principio y la norma de la solidaridad, la justicia y la misericordia²⁷.

Pero en la vida del hombre comparece, además, una tercera relación:

«Además de estos dos sentimientos básicos, existe todavía un tercero, irreductible a ellos, tan primario como ellos, y que determina la relación moral del hombre no con la parte inferior de su propia naturaleza, ni con el mundo de los seres semejantes a él, sino con algo especial, que el hombre reconoce como superior, de lo que no cabe avergonzarse, ni hacia lo que se puede sentir compasión, sino ante lo que el hombre ha de inclinarse. Este sentimiento de veneración (piedad, *pietas*) o reverencia ante lo superior (*reverentia*) conforma en el hombre el fundamento moral de la religión y del orden religioso de la vida; abstraído por la reflexión filosófica de sus manifestaciones históricas forma la así llamada “religión natural”»²⁸.

Las normas de justicia y misericordia, basadas en el sentimiento de compasión, aunque por su extensión abarcan a todos los seres vivos, por su contenido no cubren todas las relaciones morales entre los seres vivos²⁹. De hecho, la relación (tan básica e importante para toda la vida humana) de los niños con sus padres no puede ni reducirse a la justicia ni deducirse de la misericordia. Aquí el niño percibe inmediata e intuitivamente la superioridad de los padres sobre él y su propia dependencia respecto de ellos, lo que produce una relación de veneración hacia ellos y la obligación de obediencia. Es decir, aquí nos encontramos con una relación de inicial desigualdad, pues

²⁴ Cf. Gal 5, 16-18.

²⁵ Cf. KANT, Immanuel *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Encuentro, Madrid, 2003, pp. 26-29.

²⁶ Y, como diría Stuart Mill, aun con toda la creación sentiente. Cf. MILL, John Stuart *El utilitarismo*. Alianza, Madrid, 1984, p. 53-54.

²⁷ Cf. SOLOVIOV, Vladimir, *op. cit.*, pp. 67-69 y 97-115.

²⁸ *Ibíd.* p. 69.

²⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 117.

el niño no puede sentir conmiseración hacia sus padres, ni puede darse aquí verdadera reciprocidad, ya que no puede exigir de sus padres veneración y obediencia.

El amor infantil a los padres se basa en el sentimiento específico de *pietas erga parentes*. Se trata de una desigualdad específica (y temporal), distinta de las formas indebidas de desigualdad establecidas socialmente, que impiden la compasión y que son, por tanto, inmorales³⁰. Aquí no existe posibilidad de comparación entre los padres y uno mismo, pues el niño no tiene el término de comparación necesario, ya que nunca ha experimentado el estado de aquellos cuya superioridad siente de manera inmediata.

6. *El principio moral de la religión y el principio religioso de la moralidad.*

Según Soloviov aquí se encuentra el núcleo originario de la relación y la experiencia religiosa. Las teorías que buscan el origen de la religión en el fetichismo o cualesquiera otros objetos (el sol, la luna, la sociedad, la proyección de deseos insatisfechos, etc.) olvidan que para «deificarlos» es preciso tener una noción previa de la divinidad que, como tal, no puede en modo alguno proceder de ellos. Para poder concebir el origen de la religión no hay que partir del hombre adulto, sino del niño y su sentido de dependencia respecto de la madre y después del padre, que posibilita formarse la idea de un ser supremo, la aparición de la veneración, el temor ante la fuerza ilimitada, la confianza del sentimiento de Providencia³¹.

La piedad filial se desarrolla a partir de ese núcleo como culto a los antepasados, del que surgen diversas formas de religión natural, y que se va ampliando hasta abarcar a la humanidad entera, como sujeto de una Providencia por parte de un Dios Padre de todos. Al señalar las relaciones paterno-filiales, y su extensión a la relación con los ancestros, se ve que no es en el temor de la muerte, como pretenden muchos³² donde hay que poner el origen de la religión, sino en una relación positiva con la muerte: los que se han ido, padres y abuelos, se convierten en espíritus protectores, que dan lugar a ese estadio primitivo de la religión que es la religión de los ancestros.

³⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 119-120.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 120-122.

³² Cf. HUME, David: *Diálogos sobre la religión natural* XII.

Así pues, como el pudor respecto de la naturaleza inferior, y la compasión respecto de los semejantes, existe también un sentimiento específico que explica la relación del hombre con lo que se manifiesta como superior a él. La relación filial es el verdadero principio de la piedad religiosa, el principio religioso de la moralidad o el principio moral de la religión. Este núcleo es innegable, al margen de que se tenga o no fe religiosa; pues el reconocimiento de lo superior a sí no depende de la presencia o no de la fe, sino que es una relación (una dirección intencional irreductible, podríamos decir), que siempre se da en todo hombre, en cuanto dependencia de algo que supera su propio y limitado poder³³. Incluso quien niega a Dios, o niega una imagen de Dios en nombre de otra, o niega a Dios para afirmar alguna forma distinta de la realidad superior, de la que depende el ser humano, y que puede ir desde el Destino hasta la materia.

De hecho, Soloviov considera que el reconocimiento de lo superior a uno mismo no depende de creencias positivas determinadas, sino que en su generalidad es algo obligado para todo ser racional y moral, que, al esforzarse por alcanzar la meta de su vida, se convence necesariamente de que su consecución definitiva no se encuentra por completo en su poder; es decir, todo ser racional acaba por reconocer su dependencia de algo anterior, invisible y desconocido. Así pues, no es posible negar tal dependencia. Lo único que se puede preguntar es: aquello de lo que dependo, ¿tiene sentido o carece de él? Si lo que nos supera carece de sentido, si es algo casual, irracional, desprovisto de valor, puramente fáctico y ciego, entonces también las normas del autocontrol y de justicia y misericordia con los demás pierden su sentido: hacer el bien tiene sentido solo si es algo real, objetivo, en sí valioso, si hay un orden moral no ficticio o meramente aparente (que se reduce a presión social, función biológica, genética, etc.), es decir, solo si existe realmente el bien absoluto e incondicional, que identificamos con Dios. De ahí que, en último término, todas las exigencias de la moralidad reciben su sanción racional de aquella tercera relación que abre al hombre a la dimensión religiosa: los dictados de la razón (autocontrol y solidaridad) tienen sentido si el bien que nos lo exige no es una ilusión subjetiva, sino que tiene un fundamento real que expresa la verdad: sin esta fe no se cree en el sentido de la propia vida, y esto significa renunciar a la dignidad del ser racional³⁴.

³³ Cf. SOLOVIOV, Vladimir: *op. cit.*, p. 127.

³⁴ Cf. *Ibíd.*, pp. 126-129. La cuestión del sentido de la vida y su dimensión moral la trata con detalle Soloviov en el Prólogo a la primera edición de esta

Aquí es donde encontramos esa «fundamentación» religiosa de la ética, que no consiste en una deducción confesional de la misma, sino que se trata de una dimensión que descubrimos al hilo del proceso de indagación de sus rasgos esenciales y específicos. En un cierto sentido, es una posición que recuerda a la que nuestro Aranguren defendía en su *Ética*, y que denominaba «apertura de la ética a la religión»³⁵.

Al hablar de «fundamentación», nos referimos ante todo *al nivel teórico* en que se sitúa la reflexión filosófica. No se prejuzga el acceso intuitivo a los datos de la experiencia moral para cualquier ser racional, al margen de su fe religiosa o la carencia de ella.

En ese sentido, como dice Rodríguez Duplá, el fenómeno moral –por ejemplo, el dato de la obligación– posee una «opacidad» característica: al percibirlo no tenemos por qué estar percibiendo a la vez lo que está «detrás» de él, es decir, sus supuestos metafísicos o religiosos. Esto es justamente lo que le pasa al hombre de buena voluntad que no tiene convicciones religiosas. Pero esto no significa que esos supuestos trascendentes sean inaccesibles. Antes bien, cabe tirar del hilo de la conciencia moral para llegar al ovillo de la metafísica³⁶.

Se trata, con esta última, de la explicación y el fundamento último al que aboca la reflexión sobre la experiencia moral. Es del todo

misma obra: cf. *ibíd.*, pp. 19-32. En estas páginas el autor critica el pesimismo teórico y práctico y las teorías insuficientes sobre el sentido de la vida (teorías esteticistas, extrínsecistas y subjetivistas). La afirmación del sentido de la vida como un dato real (contra el pesimismo) y de su correcta comprensión (frente a aquellas teorías) tiene como presupuesto necesario el bien intrínseco, universal y absoluto.

³⁵ Cf. LÓPEZ-ARANGUREN, José Luis: *Ética*, en *Obras completas*, vol. 2. Trotta, Madrid, 1994.

³⁶ «Un agnóstico o un ateo pueden ser, qué duda cabe, hombres buenos, hombres que, para decirlo con Kant, no sólo actúan con arreglo a la ley moral, sino que lo hacen por respeto a la ley. Es más, creo que hay que admitir la posibilidad de un “santo laico”, si por tal se entiende el hombre que, pese a carecer de fe religiosa, llevara hasta el heroísmo su compromiso con la justicia. Mas de aquí no se sigue, según creo, que la religión y la ética, Dios y el deber, estén desligados. Una cosa es el orden del ser y otra el orden del conocer. Que el dato del deber posea una peculiar “opacidad”, en virtud de la cual puede no transparentar a Dios y presentarse al conocimiento del hombre desligado de toda conexión religiosa, no significa que esa conexión no exista». RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: «Monoteísmo y ética», en ANDRADES LEDO, Francisco José / PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo / GALINDO GARCÍA, Ángel (coords.): *Razones para vivir y razones para esperar. Homenaje al Prof. D. José-Román Flecha Andrés*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2012, p. 634.

razonable concluir que si existen verdaderas exigencias morales absolutas, esto es, incondicionales, como los imperativos categóricos de la ética kantiana, que, en caso de conflicto, exigen renunciar a formas subjetivas de satisfacción o felicidad e, incluso, en situaciones extremas, a la propia vida, es porque existe un bien absoluto incondicionado y real, al que el ser humano, de manera más o menos consciente, tiende, pues también de modo más o menos claro intuye que en ese bien absoluto se encuentra su propia y plena realización.

Y, por el contrario, es un hecho que, cuando se niega la objetividad del Bien absoluto (y, en consecuencia, la apertura de la ética a la religión), las más de las veces se tiende a reducir la experiencia moral a hechos extra-morales y carentes de valor intrínseco, como la presión social, la proyección subjetiva de deseos naturales o la herencia genética. Parece claro que, en caso de que se niegue teóricamente ese bien objetivo y absoluto, resulta muy difícil, por no decir imposible, explicar la especificidad moral y sus altas exigencias y dar cuenta del hecho moral en cuanto tal. Se lo podrá percibir, sentir, aceptar y secundar, viviendo honestamente, pero el hecho quedará últimamente incomprendido, ya que las explicaciones reductivas, que hacen de él una mera función o epifenómeno de hechos extra-morales y empíricos, realmente no lo explican, sino que lo socavan, por más que muchos de los defensores de estas posiciones, «*who are better than their principles*»³⁷, en la práctica se adhieran sinceramente a las exigencias morales del sentido común que sus teorías destruyen.

7. *El naturalismo moral como amoralismo*

Esto es lo que sucede con las éticas naturalistas, que tienen como supuesto general el empirismo gnoseológico, esto es, la aceptación exclusiva de la experiencia sensible como fuente de conocimiento objetivo. El empirismo conlleva el nominalismo metafísico, la negación de la posibilidad de juicios universales (excepto los meramente formales o analíticos, o las generalizaciones de la experiencia, que no son universales en sentido estricto). En el terreno moral esto significa negar que haya normas universales (los imperativos categóricos e incondicionales) que establecen obligaciones morales objetivas y,

³⁷ Cf. LEWIS, Clive Staples: *The Abolition of Man*. Fount Paperbacks, Glasgow, 1978, p. 18; traducción española, *La abolición del hombre*. Encuentro, Madrid, 1990, p. 27.

en consecuencia, la posibilidad de un discernimiento objetivo de lo bueno y lo malo³⁸.

Puesto que la única realidad objetiva es la que nos ofrece la experiencia sensible, y esta se nutre de meros hechos neutros de los que es imposible derivar conclusiones valorativas y normativas, las normas y los valores resultan ser ficciones, espejismos cuyo contenido verdadero se reduce a hechos carentes de valor y de normatividad. La reducción de la normatividad y el valor a mera facticidad se puede hacer, como es sabido, desde muchos puntos de vista: apelando a factores sociales (Durheim, Lévy-Bruhl), psicológicos (Freud, Skinner), económicos (Marx), genéticos (Wilson), etc. La conclusión clara es que la ética así concebida se reduce «a ser un capítulo de una ciencia distinta de ella»³⁹.

Otra conclusión del naturalismo es la del carácter necesariamente subjetivo de las cualidades morales como los valores, el deber, etc., cualidades que, de todos modos, comparecen en la experiencia y es preciso explicar. De modo similar a cómo la filosofía moderna ha afirmado el carácter subjetivo de las cualidades secundarias, también se consideró que las cualidades morales se reducían a percepciones meramente subjetivas sin contenido objetivo⁴⁰. El problema está, en primer lugar, en que, mientras que respecto de las cualidades es posible señalar su fundamento objetivo (como ciertos movimientos ondulatorios con su frecuencia y longitud de onda), es absurdo postular algo parecido para las cualidades morales. En segundo lugar, de las sensaciones que percibimos como cualidades secundarias no hay modo de librarse: aunque sepamos que los colores y los sonidos no son en la realidad extra mental como nosotros los percibimos, estamos condenados a percibirlos así. Pero con los juicios de valor, el sentimiento de obligación y el bien y el mal en general la cosa es muy distinta: «Si de veras no hay una regla objetiva del bien y del mal, cada vez que obramos en atención a esa diferencia ética fundamental

³⁸ Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: *op. cit.*, pp. 71-72.

³⁹ *Ibid.*, p. 77. Así lo afirma con toda claridad uno de los principales representantes de la ética naturalista en su versión emotivista: «La ética en cuanto ramo del saber, no es nada más que un sector de la psicología y de la sociología». AYER, J. A.: *Language, Truth and Logic*. Penguin Books, Middlesex, 1976, p. 149.

⁴⁰ Cf. HOBBS, Thomas: *Leviatán*, cap. 6; HUME, David: *Tratado de la naturaleza humana*: III, i, 1. Se pueden multiplicar los ejemplos en la filosofía contemporánea: A.J. Ayer, C. Stevenson, J. Mackie, y otros, además de los ya citados que reducen los datos morales a sociología, psicología, genética, etc. Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: *op. cit.*, pp. 95-104.

nuestra conducta es irracional: estamos haciendo el primo. El único consuelo consiste en que al menos de este espejismo sí cabe librarse... Como se ve, el subjetivismo consecuente está siempre próximo al amoralismo»⁴¹.

Y si, de todos modos, se aceptan en el seno del naturalismo ciertas normas que regulan nuestra conducta y nuestras relaciones sociales, las deberemos considerar meramente instrumentales y condicionadas, hipotéticas, es decir, reglas útiles para obtener seguridad, placer o cualesquiera otros fines, todos los cuales pueden ser estudiados como objetos de la diversas ciencias de la naturaleza (y pueden, por cierto, ser inducidos manipulativamente con los poderosos medios técnicos de que se dispone hoy día).

Parece una verdad de Perogrullo afirmar que es preferible una teoría que explica un fenómeno en coherencia con los datos y las evidencias de nuestra experiencia cotidiana, que no aquella que nos muestra que esos datos (tan evidentes en la vida cotidiana, como que hacer el bien tiene sentido, y que actuar en conciencia es bueno) son pura apariencia, al tiempo que nos invita a vivir de manera incoherente, como si esa ficción fuera verdad.

8. Objetividad del Bien absoluto, personalismo moral y sentido de la historia

En la segunda parte de *La justificación del bien*, titulada «El bien procedente de Dios», Soloviov muestra la unidad de los tres principios morales, que echan sus raíces en la condición personal del hombre, por la que este no se conforma con ser mero medio e instrumento de la perpetuación de la especie (la infinitud genérica), como sucede con los animales, sino que aspira a una infinitud (plenitud) individual y personal: «Yo no soy género, aunque proceda del género, yo no soy *genus*, sino *genius*»⁴². Esto habla de la irreductible condición personal del ser humano, que lo hace capaz de distanciarse de los mecanismos biológicos y de los deseos, inclinaciones y necesidades inmediatas⁴³.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 96.

⁴² SOLOVIOV, Vladimir: *op. cit.*, p. 182.

⁴³ «Si el hombre posee un valor excepcional, incommensurable con el de los demás seres, es gracias a que sus juicios de valor no son siempre función de sus apetitos, ni su conducta es en todos los casos la resultante de pulsiones y estímulos naturales. Declarar al hombre ser moral es reconocerle la capacidad de adoptar un punto universal, de relativizar sus intereses y preferencias particulares. Porque

Como esa infinitud no está al alcance del individuo aislado, la procreación adquiere en el ser humano un nuevo sentido: en la sucesión de las generaciones no se conserva simplemente la especie, sino que ésta mejora en un movimiento de progreso material y moral, de perfeccionamiento personal y colectivo, aunque frágil e inseguro, puesto que para que ese perfeccionamiento sea real debe ser libre y libremente elegido, lo que no está garantizado.

La unidad de los principios morales consiste en que todos ellos, cada uno de una manera propia, expresa y fomenta la tendencia humana a la integridad: en la propia realidad natural y en la relación con los demás, que superen la dispersión y descomposición propias de la mera materialidad (la carne), hasta alcanzar la plena integridad y concentración en la inmortalidad y la incorruptibilidad, no solo para sí, sino también para todos. Pero esta plenitud de bien no es, sin más, alcanzable para el hombre, aunque pueda concebirla como idea⁴⁴. No obstante, no se reduce a un mero ideal utópico, irreal e inalcanzable⁴⁵. Al contrario, a diferencia de lo que ocurre en los sentimientos de pudor y compasión, que nos abren a bienes reales, pero no plenamente realizados, el sentimiento religioso de piedad tiene como objeto propio el bien supremo que está ya realizado de modo absoluto y pleno y como eternamente existente. No se trata del «producto» de ese sentimiento, sino del contenido dado en él, al margen de las ideas más o menos elaboradas que se puedan tener de él. Ese contenido incluye en sí una triple relación: 1) nuestra diferencia con él: la conciencia de la propia imperfección y negatividad; 2) la conciencia de nuestra imperfección es posible por la conciencia de la perfección absoluta a la que nos unimos idealmente: la imagen de Dios en nosotros⁴⁶; 3) el deseo de perfección en nosotros y el movi-

es capaz de relativizarse a sí mismo, por eso deviene el hombre absoluto. Porque es capaz de jerarquizar sus propios fines y someterlos a criterios de justicia cuando son incompatibles con los de los demás, por eso es fin en sí mismo». RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: *Ética de la vida buena*. Desclee, Bilbao, 2006, p. 93. Cf. VEGAS, José María: «La persona y el universo del valor», en *Acontecimiento* 118 (2016), pp. 41-44.

⁴⁴ Cf. SOLOVIOV, Vladimir: *op. cit.*, p. 194.

⁴⁵ Un ideal meramente representado y que no puede ser realizado (al estilo de Kant o Fichte) o que no necesita realización (al estilo de L. Tolstoi) es para Soloviov «una palabrería que ni siquiera se merece una crítica» (*ibíd.*, p. 241).

⁴⁶ De hecho, los animales son mucho más imperfectos que los seres humanos, pero, al carecer de la imagen de Dios en sí mismos (la posibilidad de pensar y representarse de algún modo la perfección absoluta), no tienen ni idea de su propia imperfección, ni pueden progresar al tender a la perfección concebida.

miento de perfeccionamiento como fin de nuestra vida: la semejanza divina⁴⁷. «Así pues, la plena actitud religiosa se articula lógicamente en tres categorías morales: 1) imperfección (en nosotros); 2) perfección (en Dios); 3) perfeccionamiento (o acuerdo de la primera categoría con la segunda) como nuestra tarea vital»⁴⁸.

A partir de aquí, Soloviov muestra de manera coherente como en esta perspectiva no hay contradicción, sino armonía, entre el bien moral absoluto y el deseo de felicidad, por más que en este mundo (en el camino de perfeccionamiento) se hallen dislocados; y también que la tarea moral es inseparablemente individual y colectiva, y engloba por igual el sentido de la vida personal y el de la historia, en la que los seres humanos están llamados a realizar, por medio de su libre participación, el Reino de Dios. Este no consiste en la «conquista» por parte del hombre del estatuto divino (el hombre-dios), sino en la creación de las condiciones para que el Dios-hombre, ya manifestado históricamente en Jesús de Nazaret, vaya penetrando progresivamente todas las estructuras de la realidad humana, no solo en el plano individual, sino también en el social e histórico. Esto supone tanto la libre cooperación del hombre, cuanto el concurso de la gracia. La

⁴⁷ Siguiendo con nuestro análisis de lo dado en el sentimiento religioso como sentimiento vivo de la realidad de la divinidad, nos encontramos en una triple relación con esta realidad perfecta, con esta Bondad absoluta, o Bien supremo: 1) tenemos conciencia de nuestra diferencia con Él, y puesto que en Él está toda la plenitud de la perfección, esto quiere decir que podemos diferenciarnos de Él sólo por cualidades o determinaciones negativas: por la propia imperfección, impotencia, maldad, sufrimiento. En este sentido nosotros representamos lo contrario de la divinidad, su *otro negativo*: este es el principio inferior, terrestre, *del que* está hecho el hombre (su ׁוּלְח , o *causa materialis*), lo que en la Biblia se llama “polvo de la tierra” (*aphar baadamá*). 2) Pero, al ser sólo la combinación de todas las imperfecciones posibles, somos conscientes de la perfección absoluta como aquello que es verdaderamente, y en esta conciencia nos unimos idealmente con Ello, lo imaginamos en nosotros; esta idea de una unidad universal como principio formalmente constituyente de nuestra vida ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, *causa formalis*) es según la palabra bíblica “imagen de Dios” en nosotros (más exactamente, su reflejo: *tselem*, de *tsel*, sombra). 3) Pero en Dios la perfección ideal tiene una realidad plena, y nosotros, al hacernos conscientes de la divinidad como idea o al imaginarla en nosotros mismo, no nos conformamos con esto, y queremos, de modo similar a Dios, ser *realmente* perfectos; y puesto que nuestro ser es de hecho lo contrario de eso, tratamos de transformarlo, perfeccionarlo y asemejar (asimilar) nuestra realidad mala a la realidad del ideal absoluto. De este modo, al ser lo contrario de la divinidad en la situación dada (o heredada), nos asemejamos a él en aquello a lo que aspiramos: el fin de nuestra vida, aquello por lo que existimos ($\omicron\upsilon\acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha$, *causa finalis*), es la “semejanza divina” (*d’mut*). *Ibíd.*, pp. 213-214.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 214.

tercera parte de *La justificación del Bien* realiza un análisis pormenorizado de todas esas dimensiones, en el que no podemos entrar aquí.

Las reflexiones de Soloviov permiten entender el papel peculiar que, en el Decálogo, entendido por muchos como una expresión típica de la moralidad natural, juega el cuarto mandamiento, que hace de puente entre los deberes para con Dios y los deberes para con los demás, en consonancia con esa mediación familiar de la experiencia religiosa. Queda aquí solo apuntada esta posibilidad.

9. La pregunta decisiva

No es difícil comprender que la cuestión sobre si el fundamento último de la moralidad se encuentra en una realidad absoluta y transcendente, que se identifica con el Bien y el Ser absoluto, o, por el contrario, en la realidad empírica de hechos carentes de todo valor, esa cuestión se reduce, en el fondo, a la de si existe o no Dios.

Si el Dios creador de todo existe⁴⁹, entonces también es el autor de la ley moral. Si Dios no existe, entonces el carácter categórico, incondicional y objetivo de la moralidad resulta quimérico y, con ello, también la dignidad propia del ser humano, su libertad y su sentido trascendente⁵⁰. Como ya hemos dicho, todo el orden moral se reduce a un epifenómeno de hechos y mecanismos carentes de todo valor⁵¹.

⁴⁹ Me permito referirme sin mayores justificaciones al concepto bíblico de Dios en lo que tiene de accesible a la razón: un Ser absoluto, necesario, trascendente al mundo y creador del mismo a partir de la nada. Sobre la conexión intrínseca entre la imagen bíblica de Dios y la moralidad, remito de nuevo al artículo citado anteriormente: RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: «Monoteísmo y ética», en *op. cit.*, especialmente pp. 636-642.

⁵⁰ Todo esto es reconocido por muchos de los representantes de las éticas naturalistas, que consideran la libertad el desconocimiento de los mecanismos que determinan nuestra conducta (cf. DENNETT, Daniel C.: *Elbow room*. Clarendon Press, Oxford, 1984) y la dignidad humana y los valores «ficciones útiles» o «fragilísimas invenciones contra natura» (cf. FLORES D'ARCAIS, Paolo: *op. cit.*, p. 206).

⁵¹ Quiero insistir en que esto no significa que en la perspectiva naturalista se propague el amoralismo práctico, esto es, una vida de crápula o degradación. Los defensores de las éticas naturalistas viven normalmente con tanto sentido moral como los que defienden la objetividad y la especificidad de los valores y las leyes morales: cumplen su palabra, actúan responsablemente, quieren a sus mujeres o a sus hijos, pagan sus impuestos... Y si no lo hacen así no es porque defiendan determinadas supuestas filosóficas (igual que la defensa del Bien moral absoluto no garantiza la honestidad moral). La cuestión no está en cómo se comportan, sino en cómo interpretan el sentido de ese comportamiento, que deben reducir a

Así pues, la pregunta decisiva es ¿existe o no existe Dios? Se trata de una pregunta que excede por completo los límites de este trabajo. Pero no puedo resistirme a hacer un breve apunte al respecto.

Los creyentes que nos movemos en la perspectiva del cristianismo católico⁵² consideramos que la existencia de Dios no es evidente, pero sí es racionalmente argumentable. Aunque la idea que tenemos de Dios es la de un ser máximamente inteligible, pues es el ser cuya esencia es el existir, su existencia no nos es inaccesible por la intrínseca limitación de nuestro entendimiento: «la plena luminosidad del ser de Dios nos ciega para verlo directamente»⁵³. Pero esta luminosidad del existir de Dios, aunque no se puede ver directamente, sí que se puede alcanzar indirectamente, reflejada en lo que no es Dios, en los «espejos» o testimonio que de él encontramos⁵⁴.

Rovira cita un conciso texto de Tomás de Aquino en que se expresa con claridad lo que estamos diciendo: «El ser (*esse*) se dice de dos maneras: de un modo que significa el acto de ser (*actus essendi*); de otro significa la composición de la proposición (*compositio propositionis*), que el espíritu descubre uniendo un predicado a su sujeto. Por tanto, si se toma el ser en el primer sentido, no podemos conocer la existencia (*esse*) de Dios, como tampoco conocemos su esencia; solamente la conocemos en el segundo sentido. Pues sabemos que esta proposición que formamos sobre Dios al decir Dios existe (*Deus est*) es verdadera»⁵⁵.

Es decir, aun reconociendo que para nosotros la existencia de Dios no es evidente, por lo que puede ser negada sin contradicción, es posible argumentar racionalmente a partir de otros hechos evidentes para nosotros, que nos permiten concluir la verdad de la proposición «Dios existe».

Evito el término «demostración» de la existencia de Dios, porque no se trata de demostraciones en sentido científico, que se puedan avalar mediante comprobaciones empíricas en laboratorio, sino de

factores extra morales y carentes de valor. El amoralismo de que hablamos aquí es de tipo teórico. Aquí no juzgamos a las personas, sino a las teorías.

⁵² Dejo a un lado, por tanto, a los que, siendo cristianos, defienden el fideísmo, o a los que, por el lado contrario, consideran que es posible una experiencia directa de Dios (de estos últimos, por cierto, no sería capaz de mencionar ningún ejemplo concreto, porque no me refiero con ellos a los místicos cristianos).

⁵³ ROVIRA, Rogelio: *La fuga del no ser*. Encuentro, Madrid, 1991, p. 25. En este punto sigo de cerca la magnífica exposición contenida en este texto.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I, q. 3, a 4, ad 2.

argumentos racionales en favor de la verdad de la proposición que afirma esa existencia. Naturalmente, no es posible imponer esa verdad al que no está dispuesto a aceptarla, pero no se puede negar que existe la posibilidad de esta argumentación racional, y de una argumentación coherente.

Los naturalistas parten, por su parte, de la no existencia de Dios y la consiguiente reducción del ser a la realidad empírica. Aunque no siempre, suelen apoyarse en la ciencia para negar la posibilidad de afirmar la existencia de Dios: puesto que la ciencia es incapaz de conocer el objeto «dios», significa que ese objeto no existe. Por mi parte, considero que el llamado «ateísmo científico» es un grueso error epistemológico, una especie de círculo cuadrado, puesto que atribuye a la ciencia positiva una competencia que sencillamente no le corresponde. La ciencia no puede ni negar ni afirmar la existencia de Dios, simplemente porque la cuestión de Dios no es un problema científico (en el sentido de la ciencia positiva), algo de lo que, por cierto, ya avisaba Kant⁵⁶.

La ciencia positiva es un saber estrictamente intramundano, que se ocupa de la estructura del mundo y de sus leyes, pero la pregunta de por qué hay mundo le excede por completo, porque no es una cuestión «física», sino «metafísica» y que se expresa concisamente en la pregunta por el fundamento y el sentido de todo lo que hay, con la que Heidegger concluye su *¿Qué es metafísica?: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?»*⁵⁷

Puesto que los naturalistas recusan la mera posibilidad de la metafísica, deberían en consecuencia abstenerse de plantear siquiera la pregunta, y, también de responder a ella en ningún sentido, ni positivo ni negativo.

Como no suelen hacerlo (se ve que no es tan fácil como suponía Comte superar el «estadio metafísico»), es preciso decir que la única forma de negar de manera categórica la existencia de Dios es consi-

⁵⁶ Reduciendo a la ciencia a sus límites se evita la pretensión reduccionista en sentido naturalista de realidades prácticas (como la moral y la religión) de la vida humana: «Sólo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, del *fanatismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas». KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. Prólogo a la Segunda Edición, B XXXIV.

⁵⁷ Una pregunta que había planteado ya en el siglo XVII Leibniz, y que después retomaron Schelling, Bergson, Scheler y el mismo Heidegger. Cf. POSSENTI, Vittorio: *Nichilismo e metafísica*. Armando Editore, Roma, 2004, p. 11.

derando contradictorio su mismo concepto⁵⁸. Pero ni siquiera todos los que niegan la existencia de Dios piensan que en la discusión de la misma estemos hablando de algo en sí mismo absurdo⁵⁹. Y, si aceptamos el carácter no contradictorio de la idea de Dios, a lo más que podemos llegar es a la tesis agnóstica⁶⁰. Negar positivamente la existencia de Dios (esto es, la de un ser no evidente, pero posible) es pretender saberlo todo, conocer hasta el final todo lo que hay en este mundo y fuera de él. Es decir, es una pretensión absurda.

De hecho, los ateísmos clásicos (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud y todos lo que siguen sus huellas) no demuestran en ningún momento la no existencia de Dios, sino que la suponen sin prueba, y desde ese supuesto tratan de explicar (reductivamente) el extraño fenómeno de la aparición de la religión⁶¹.

De modo similar, los naturalismos parten del supuesto no demostrado y, por tanto, dogmático, de que no hay ni puede haber un Bien absoluto (y, en consecuencia, la diferencia objetiva entre el bien y el mal, verdaderos valores, deberes, etc.) y, desde ahí, tratan de explicar la aparición de las normas morales y las percepciones de valor reduciéndolas a los solos hechos empíricos, los únicos cuya existencia admiten. Pero lo hacen, en mi opinión, poniéndose de espaldas a las evidencias morales del sentido común y, por tanto, a la auténtica experiencia moral, que ellos mismos viven en primera persona.

⁵⁸ Cf. ROVIRA, Rogelio: *op. cit.*, pp. 107-118.

⁵⁹ Un buen ejemplo sería el de Bertrand Russel, que en su celebre debate con Copleston en la BBC el 28 de enero de 1948, estuvo de acuerdo en la definición que le propuso Copleston sobre el concepto de Dios objeto de su discusión. «*Copleston*: As we are going to discuss the existence of God, it might perhaps be as well to come to some provisional agreement as to what we understand by the term "God". I presume that we mean a supreme personal being – distinct from the world and creator of the world. Would you agree –provisionally at least– to accept this statement as the meaning of the term "God"? *Russell*: Yes, I accept this definition».

⁶⁰ Que es, por cierto, la posición adoptada por Russell en el debate citado: «*C.*: Well, my position is the affirmative position that such a being actually exists, and that His existence can be proved philosophically. Perhaps you would tell me if your position is that of agnosticism or of atheism. I mean, would you say that the non-existence of God can be proved? *R.*: No, I should not say that: my position is agnostic».

⁶¹ Cf. LÜTZ, Manfred: *Dios. Una breve historia del eterno*. Sal Tarrae, Santander, 2009, pp. 40 y sigs.

José María Vegas

10. Conclusión

Tras esta exposición, forzosamente muy apretada, se nos dirá probablemente que, por muy coherentes que sean los resultados de su indagación, un planteamiento así no podrá atraerse el consenso (la aprobación o la aceptación) de la mayoría en nuestro tiempo, por lo que difícilmente será posible apoyarse en ella para responder a los problemas prácticos del mismo.

Pero, ¿debe acaso la filosofía buscar resultados que se derivan de la investigación de las cosas mismas, aunque, por motivos variados, no consigan atraerse el aplauso social, o aquellos otros que, también por motivos variopintos, alcanzan esos aplausos?

Se me permitirá terminar afirmando sin más que es esta última pregunta, y no la que abría esta reflexión, la que se responde sola.

Recibido el 8 de septiembre de 2023

Aceptado el 20 de octubre de 2024

José María Vegas Moyá
josemvegas@yahoo.com

Índice General del año 2024

El estado de la cuestión

BLANCO PÉREZ, C.: <i>Tres incertidumbres fundamentales</i>	4
LEYVA, G.: <i>Immanuel Kant. Líneas de recepción, desarrollo y crítica en la filosofía del siglo XX</i>	134
GARCÍA MORIYÓN, F.: <i>La fundamentación de la moral</i>	334

Reflexión y crítica

LUMBRERAS, S.: <i>La incertidumbre desde la ingeniería</i>	23
VILLAR EZCURRA, A.: <i>Incertidumbre y certidumbre en Blaise Pascal</i> ...	41
LUTZ-BACHMANN, M.: <i>¿Paz mediante el Derecho? Sobre los puntos fuertes y los límites de la filosofía política de Immanuel Kant</i> ...	199
HÖFFE, O.: <i>La paz perpetua: ¿utopía o visión realista?</i>	233
VEGAS, J.M.: <i>La (no) fundamentación moral y la cuestión de Dios</i> ...	365
MALO OCEJO, P.: <i>El origen de la moral</i>	389

Ágora

ARROCHA GARCÍA, F.J.: <i>La incertidumbre en el ser humano: una retrospectiva desde la psicología</i>	61
LEIVA RUBIO, G.: <i>Lo ético y lo religioso en Temor y temblor de Kierkegaard</i>	251
CHOZA, J.: <i>Reflexiones filosóficas sobre la Eclesiología del Papa Francisco</i>	411

Didáctica

DÍAZ HUMANES, C., MARTÍNEZ PARAMIO, N., GIL DÍAZ, C.: <i>Grietas en las caríatides del futuro: la incertidumbre en la educación</i>	79
DOLBY MÚGICA, M.C., RUIZ FENOLL, C.: <i>Enseñanza y difusión de la Filosofía. El modelo socrático</i>	277
SÁNCHEZ ORANTOS, CMF. A.J.M.: <i>La bella y pedagógica propuesta tomista para enfrentar el problema de lo divino</i>	449

Informaciones

Crítica de libros	95-103, 297-304, 461-474
Noticias de libros	105-130, 305-330, 475-499

Condiciones generales de colaboración

I) DIÁLOGO FILOSÓFICO solicita los artículos de las secciones *El estado de la cuestión* y *Reflexión y crítica*. Las condiciones de presentación de los mismos son las siguientes:

1. **Extensión y características de *El estado de la cuestión*:** Entre 20 y 25 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de investigación que presente de manera panorámica y objetiva un problema, con amplia información de corrientes y posturas diversas, así como de bibliografía, pero sin que prevalezca la posición subjetiva del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.
2. **Extensión y características de *Reflexión y crítica*:** Un máximo de 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de posicionamiento personal en discusión con alguno de los temas tocados en *El estado de la cuestión*, donde aparezca la subjetividad del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.

II) DIÁLOGO FILOSÓFICO acepta trabajos inéditos en las secciones *Ágora* y *Didáctica*, así como en las subsecciones *Acontecimientos* y *Crítica de libros*. La publicación de dichos trabajos está exclusivamente sujeta a decisión del Consejo de Redacción de la revista, que en el caso de los artículos procederá por un sistema de evaluación ciega según el juicio de dos evaluadores externos, y de un tercero si hay desacuerdo. El periodo de embargo es de 12 meses. Tratándose de artículos para *Ágora* o *Didáctica* tendrán preferencia aquellos cuyo contenido no sea meramente histórico y expositivo, sino que reflexionen de manera original sobre los problemas reales o dialoguen creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas.

DIÁLOGO FILOSÓFICO establece las siguientes normas de entrega de los originales:

1. Extensión máxima: 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio.
2. Caracteres: latinos en presentación normal. La letra negrita se usará sólo para el título del artículo y el nombre del autor, nunca en el cuerpo del texto.

3. Resúmenes: uno en español y otro en inglés con extensión máxima de 100 palabras cada uno. Se acompañarán de cinco palabras clave en el trabajo. En español e inglés, Título en inglés.

4. Citas literales: se abrirán y cerrarán con comillas de ángulo (»). Si dentro de la cita hay otra citación se usarán comillas voladas (”). Para una citación dentro de esta última se emplearán comillas simples (').

5. Guiones largos y paréntesis: el guión largo (–) tiene un empleo similar al del paréntesis. Deberá haber uno de apertura y otro de cierre y, en ambos casos, irá pegado –y no separado– a la palabra que le sigue o precede. Si una parte de un texto entre paréntesis debe ponerse a su vez entre paréntesis se usarán corchetes ([]).

6. Referencias y citas bibliográficas a pie de página. Diálogo filosófico permite dos modos de citación MLA y APA.

• **APA 7:**

– Remite al lector a la bibliografía final. Las citas deben ir entre paréntesis con el nombre del autor, año de publicación y la página o páginas correspondientes. Ejemplo:

- (Koselleck, 1995, p.335) o (Koselleck, 1995, pp.335-337).

– La bibliografía se citará por orden alfabético, teniendo en cuenta el apellido del autor, que siempre aparecerá en versalita.

• **MLA:**

– Remite al lector a una nota a pie de página que contiene toda la información de la fuente. Ejemplo:

- DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1997, p. 20.

– Si se presenta bibliografía al final del artículo, se citarán las fuentes conforme al modelo señalado. Ejemplo:

- DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1987.

7. Bibliografía: si el artículo incluye una bibliografía al final, se citarán las fuentes conforme a los criterios tipográficos y ortográficos expresados en el apartado 6.

8. Consignación de originales: es imprescindible enviar una copia en papel a la redacción DIÁLOGO FILOSÓFICO, Apdo. 121, 28770 Colmenar Viejo (Madrid). También es necesaria una versión electrónica del trabajo, en formato word o rtf, enviada en disquete o por vía e-mail. En ambas formas de presentación deberán constar dirección postal, teléfono y correo electrónico institucional del autor. Las normas editoriales en su imposición también que al final del artículo se haga constar la institución para la que el autor trabaja.

9. Relación posterior con la revista: DIÁLOGO FILOSÓFICO dará acuse de recibo de los trabajos no solicitados. Tratándose de un artículo, más adelante se comunicará al autor el fallo del Consejo de Redacción acerca de su publicación. En caso de ser aceptado, el Consejo de Redacción no se compromete a notificar al autor en qué número de la revista será publicado.

10. Obligaciones y derechos: el autor de un trabajo destinado a DIÁLOGO FILOSÓFICO se obliga a no enviarlo a ninguna otra publicación. Si se detecta su aparición en otro medio se procederá inmediatamente a su exclusión del proceso de selección o publicación. A su vez, el autor de un trabajo publicado en DIÁLOGO FILOSÓFICO recibirá 20 separatas del mismo y un ejemplar del número en el que figura.

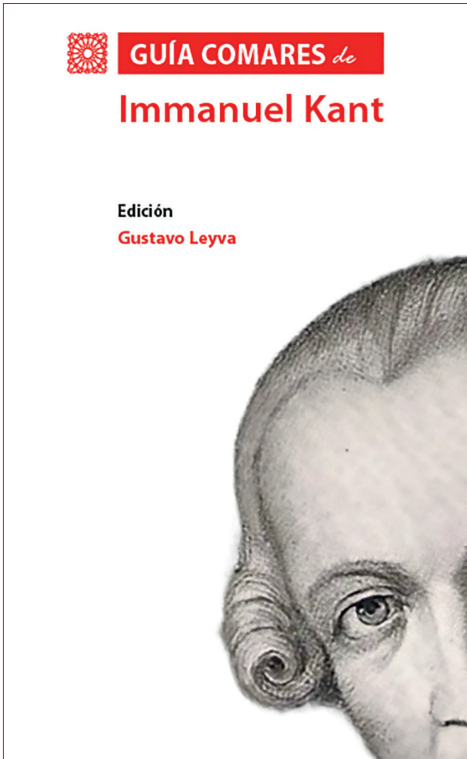
11. Críticas de libros: Deben hacerse constar los datos bibliográficos completos del volumen recensionado, incluyendo el número de páginas y sin notas a pie de página. Se privilegiarán las críticas de libros sobre las recensiones laudatorias. Se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

12. Noticias relativas a congresos: DIÁLOGO FILOSÓFICO agradece el envío de información acerca de congresos de filosofía y, eventualmente, pequeñas crónicas firmadas para la subsección *Acontecimientos*. En las crónicas se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

Novedad

Guía Comares de Immanuel Kant

Gustavo Leyva (ed.)



Esta Guía, editada por el profesor Gustavo Leyva y donde participan decenas de académicos expertos en la obra de Kant, busca ofrecer una visión de conjunto sobre la vida, obra y pensamiento de Immanuel Kant (1724-1804) que sea de interés y utilidad tanto para quien se inicia en el conocimiento de este filósofo como para quien lleva ya un camino recorrido en el estudio de su pensamiento. Para ello este libro ha sido dividido en cinco secciones. La primera de ellas se ocupa de la vida de Kant y de los orígenes de su filosofía; la segunda se dedica a la filosofía teórica mientras que en la tercera se expone y analiza la filosofía

práctica (ética, filosofía política y del derecho y filosofía de la historia). Posteriormente, la cuarta sección está consagrada a temas relacionados con la estética, la antropología, la geografía y la religión, para concluir en una quinta y última sección con el trazado de las líneas de recepción, desarrollo y crítica de la filosofía kantiana. Esta obra se cierra con la presentación de una tabla cronológica de la vida y obras de este filósofo, así como con una bibliografía selecta que ha procurado ser lo más completa posible recogiendo los principales estudios, investigaciones y comentarios sobre el pensamiento del filósofo de Königsberg prestando especial atención a la producción realizada en lengua española.