

Crítica de libros

SOLOVIOV, Vladimir: *La justificación del bien. Ensayo de Filosofía moral*. Traducción de José María Vegas Mollá. Sígueme, Salamanca, 2012. 589 pp.

«El sentido moral de la vida –escribe Soloviov en el Prefacio a la primera edición de este libro suyo, publicado en 1887– se define originaria y definitivamente por el bien mismo, que nos es accesible intrínsecamente por medio de nuestra conciencia moral y nuestra razón, en la medida en que estas formas *intrínsecas* del bien, gracias al esfuerzo moral, se han liberado de la servidumbre de las pasiones y de la limitación del egoísmo individual y colectivo» (p. 31). Y es que, como reza el subtítulo de esta obra, estamos ante un tratado de filosofía moral que Vladimir Sergeievich Soloviov (1853-1900) edifica teniendo en cuenta al bien como objeto propio de la misma, y emplazando a éste sobre el basamento de los que son para él los tres pilares fundamentales de la moralidad: el pudor, la compasión y el sentimiento de veneración. Para nuestro autor se trata del verdadero sustento de la vida moral, y desde estos pilares dará razones de los elementos morales tradicionales que están presentes en la estructura moral del ser humano. Soloviov realiza, así, una reflexión en hondura sobre el bien como objeto principal que es de la ética, sobre todo en el ámbito de la tradición cristiana; pero no deja de considerar la reflexión que hacen en este mismo campo otras tradiciones como la budista o las presentes en algunas ramas del hinduismo.

Sin embargo, hay que destacar que lo más original del filósofo ruso es que, de los tres pilares que considera como verdaderos cimientos de la vida moral, el sentimiento de pudor es el que antecede y genera los demás. Soloviov presenta el pudor como «fundamento originario de la conciencia moral» (p.73), considerándolo así como el principal acicate de la moralidad. Para Soloviov, el pudor alza al ser humano muy por encima del instinto animal de conservación de la especie, y por eso mismo se halla en el origen de la estructura moral del hombre, pues en la naturaleza sólo el ser humano tiene una estructura moral. «Al poseer esta capacidad para el pudor –escribe Soloviov–, que no se descubre en los demás animales, el hombre podría ser definido como el animal *que se avergüenza*» (p. 182). Muestra con claridad nuestro autor que el ser

humano no es sólo un producto o un instrumento de un proceso natural, sino que, frente al resto de la naturaleza, aspira infinitamente a más. Por eso es capaz de rechazar someterse a esa suerte de rueda del *reemplazo* que se da entre generaciones, y en la que los hombres devienen presa de lo sexual; gracias a su naturaleza espiritual puede el ser humano sentir en sus adentros una llamada a acoger la plenitud de la vida eterna. La dimensión espiritual distingue en esencia al hombre del resto de la naturaleza, y por eso, en él, pudor, conciencia y temor de Dios vienen a ser las expresiones negativas de un proceso moral que en realidad no es sino un proceso *divinizador* que lo lanza desde lo más hondo a la búsqueda del Bien. Así expresa Soloviov el principio absoluto de la moralidad: «En perfecto acuerdo interior con la propia voluntad, reconociendo en todos los demás su importancia absoluta, es decir, su valor, en cuanto que en ellos se da la imagen y semejanza con Dios, [el hombre] toma parte lo más completamente posible en la obra de la perfección propia y universal, para la definitiva revelación del Reino de Dios en el mundo» (p. 223). Partiendo del sentimiento religioso y teniendo a Cristo como modelo de plenitud es como se desarrolla plenamente dicho principio de la moralidad. Soloviov expone con maestría la lógica de este desarrollo. Y subraya que es tomando conciencia de su propio discurrir como descubre el hombre las fuerzas contenidas en este principio de moralidad, y que son las que crean el orden moral perfecto: «Este es el hombre perfecto, el Dios-hombre, que no sale de este mundo al nirvana o al reino de las ideas, sino que viene al mundo para salvarlo y renacer al Reino de Dios, para que la persona perfecta se encarna en la sociedad perfecta» (p. 296). El orden moral perfecto lo identifica nuestro autor con el Reino de Dios. Por eso considera Soloviov que la realización del cristianismo sería la solución a todas las injusticias e inmoralidades.

El bien, en sentido pleno, equivale, así, al Reino anunciado por Jesús. Vladimir Soloviov recorre por estas páginas la marcha hacia el bien que la humanidad entera va llevando a cabo a través de los diferentes procesos históricos de que es protagonista a lo largo de los siglos. Y presenta a la *persona* como el auténtico protagonista de tal itinerario, teniendo en cuenta que la persona individual tiene que caminar con los demás porque se hace a sí misma también y sobre todo con los otros, en la comunidad humana. El filósofo ruso está convencido de que el ideal moral se encarna en el cristianismo, y de que el cristianismo es el garante de la realización del bien en las sociedades y en la historia de los hombres.

Estamos ante un libro profundo y –hay que osar decir– necesario, porque trae a la reflexión los contenidos más centrales de la filosofía moral y los aborda con hondura y desde una perspectiva novedosa,

controvertida, y puede que chocante en nuestros días, pero no por ello menos apasionante y verdadera, pues vuelve a sacar a la luz el meollo de lo moral en un mundo donde la reflexión ética suele quedarse en exterioridades. Seguramente los más entendidos no andarán lejos de calificar este libro como una obra maestra. ¡Y qué decir de la esmerada traducción de José María Vegas! Sencillamente, que es excelente; tanto, que esta obra inmensa parece haber sido redactada, de origen, en español. Es obligado agradecer al traductor un trabajo tan bien hecho, sin el cual nos hubiese sido imposible leer en nuestra lengua a este gran filósofo ruso que, curiosamente, murió el mismo año que Nietzsche.

Carmen Herrando

COBBEN, Paul: *The Paradigm of Recognition. Freedom as overcoming the fear of death*. (El paradigma del reconocimiento. Libertad como superación del miedo a la muerte). Brill, Leiden / Boston, 2012. VIII + 211 pp. ISBN 978-90-04-23056-9.

La monumental obra hegeliana, sea como sistema exhaustivo de la ciencia o como historia o historias minuciosas, o como paciente desarrollo fenomenológico de la conciencia, ostenta un alarde de cohesión, que constituye uno de sus más deslumbrantes renombres. Si en la cadena todos los eslabones son necesarios, también es verdad que algunos de ellos, cuando superponemos la malla de otros sistemas no hegelianos y miramos al trasluz, revelan una importancia especial. Uno de ellos es el tema del reconocimiento, dentro del cual la dialéctica del amo y del esclavo destaca por mérito propio y por haberse apoderado de él Marx y la ideología marxista. Paul Cobben, en este complejo de vivencias como son el amor a la vida y el temor a la muerte, la libertad disfrutada y la libertad vista y deseada, el entorpecimiento en el placer y disfrute y el trabajo, la intimidación y la animosidad de quien se disciplina y transforma, ha visto que el miedo a la muerte, mediación entre la naturaleza y la libertad, es «la categoría central de la fenomenología del Espíritu». Era inevitable el diálogo con Marx, a quien el autor dedica las primeras páginas. Están también presentes en este diálogo Habermas, Honneth, Rawls y Ludwig Siep. En el suelo de estas arborescentes interpretaciones está Kant, para quien la ley es imposición exterior sobre la naturaleza, mientras que para Hegel la ley es la forma en la que la naturaleza es conceptualizada. En el subsuelo de este campo de ideas e historia encontramos a Descartes, cuyo dualismo (substancias pensante y extensa, alma y cuerpo, etc.) llega a Hegel a través de Hume

y de Kant. Pero si para Marx lo que está más allá de la transformación de la Naturaleza y de las fuerzas productivas es la región de los monstruos y dragones, de la fantasía y de la ficción, de la alienación pura y también dura que engendra los instrumentos de la explotación, la *Fenomenología del Espíritu* continúa y P. Cobben acompaña a Hegel hasta el reino de la religión natural para dar más solidez a su argumentación, pasando a través de la familia, la sociedad civil y el Estado, analizando el amor, el respeto y la solidaridad. Y cierto es que donde existe un dualismo, Hegel encuentra un caso más de dialéctica del amo y del esclavo (del señor y del siervo) y, por lo tanto, un desafío más en el camino de la libertad y un hito en la historia del Absoluto.

Dejamos atrás la religión natural en la que se detiene Paul Cobben. Damos un salto hasta la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* para leer el párrafo 564. Han pasado algunos años desde la redacción de la *Fenomenología del Espíritu* y Hegel levanta un mapa sin muchos detalles de la historia de las religiones. Hegel elige tres ejemplos: a) la antigua Némesis como fuerza igualadora que destruye lo alto y lo grande; b) la visión de Platón y de Aristóteles de que Dios no es envidioso; c) dentro de una religión que expresamente se dice revelada, encontramos la afirmación de que el hombre no puede conocer a Dios, cuando sabemos que si «la palabra *espíritu* tiene sentido, este no es otro que la revelación de sí». ¿Cómo se puede concluir «que el hombre no sabe nada de Dios»?

El contraste con el pensamiento propio de Hegel y en su concepto del cristianismo es inevitablemente sorprendente. Dentro del cuadro histórico de las religiones, simplificado según las páginas de la *Enciclopedia*, Hegel clava la experiencia de Jesús, recordada como «viernes santo» en *Glauben und Wissen* y como «calvario» en las últimas líneas de la Enciclopedia. El abisal abandono de Jesús en la pérdida de la vida abre el vacío en la contingencia efectiva para instalar la certidumbre confiada donde se eleva en toda su plenitud la verdad absoluta. Es Jesús «el siervo y el Señor».

El alcance y profundidad de esta figura de la conciencia –amo-esclavo, Señor-siervo– que pertenece a la etapa de la religión revelada, anterior, por lo tanto, a la filosofía, pero ya inextricablemente unidas, muestra su riqueza conceptual, su substancia efectiva y su madurez subjetiva. El filósofo hegeliano o, por lo menos, el lector puede apreciarlo si recuerda los tres silogismos con los que Hegel ilumina el final de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.

Junto a la imagen, más inmediata y casi ingenua de un orden de realidades en el que la logicidad (creadora) utiliza como término medio a la naturaleza para llegar al Espíritu, el segundo silogismo comienza en la realidad de la naturaleza para, mediante la actividad progresiva del

Espíritu, llegar a la Idea que comprende y sabe. También en este segundo silogismo, las tres realidades y etapas se distinguen entre sí y pueden ser manejadas con la mecánica tríada, pedagógica y exterior, de tesis, antítesis y síntesis. Pero en el tercer silogismo, el presentado por Hegel como propia y estrictamente filosófico, la terna se difumina al presentar el término medio, la logicidad o la Idea o la Razón, como una realidad de fondo, inmanente en el Todo, que se dualiza como Espíritu y Naturaleza, debido a un autojuicio (*sich urteilen*) con lo que se hace presente en este momento el siempre temido dualismo, gracias a una figura que ahora podemos expresar mejor con una terminología religiosa y no hegeliana: una persona y dos naturalezas.

Tanto un evolucionismo materialista como un creacionismo trascendente son ajenos a un universo, material y espiritual, cuya causalidad y comprensión son inmanentes. La filosofía hegeliana, como una rica e impresionante catedral, sigue siendo una fascinante invitación a profundizar en ella y a través de ella.

Manuel Sánchez del Bosque

MOYA CAÑAS, Patricia: *El conocimiento: nuestro acceso al mundo. Cinco estudios sobre filosofía del conocimiento*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2012. 202 pp.

En este libro se recogen, como señala la portada, cinco lecciones sobre filosofía del conocimiento; no es un manual, aunque hay que decir que reúne las condiciones para su uso en las aulas, además de constituir un valioso trabajo de síntesis que deja abiertas las puertas al investigador y especialista, tanto por el rigor de las citas, como por la bibliografía que aporta, que permite ahondar y seguir trabajando en los temas que aborda en los 5 capítulos que constituyen el libro. Al final de cada capítulo añade en un anexo una selección de textos que permiten profundizar acudiendo a las fuentes, a la vez que, al estar fuera del cuerpo del capítulo, agilizan la lectura de éste.

Entre las cuestiones de difícil acceso en el ámbito filosófico, el conocimiento es una de ellas, entre otras razones porque no es fácil hablar de algo que a la vez constituye nuestro modo de relacionarnos con las cosas. Todos conocemos, pero no está tan claro qué sea el conocer; nuestro acceso al mundo es a través del conocimiento. Hacer del conocimiento objeto de estudio, prescindiendo de que a la vez estamos utilizando la misma herramienta que pretendemos estudiar no deja de tener sus riesgos.

Desde que a partir de Descartes el conocimiento se centra en el procedimiento y se busca sobre todo la certeza, similar a la exactitud matemática, el empirismo y el representacionismo son dos posturas en las que la posibilidad de acceso al ser disminuye considerablemente por los impedimentos que pone el sujeto y la conciencia. Es preciso volver la mirada a la filosofía perenne, que ya se dio cuenta del problema y que lo abordó con unas soluciones que hoy en día siguen siendo válidas y legítimas para actuar como interlocutoras en el debate actual.

Este es el método que adopta la autora de este libro. Buena conocedora de los interlocutores del debate así como de la cuestión a debatir que ha sido objeto de su investigación y docencia durante varios años. Desde una perspectiva clásica y siendo Tomás de Aquino la referencia, no tiene ningún problema en dialogar con los filósofos contemporáneos; de este modo se pone de manifiesto la actualidad de las cuestiones y la validez de las aportaciones del Aquinate. El conocer como acto perfecto de la persona soluciona los problemas que plantea el conocimiento del mundo como copia externa o como reduplicación en el ámbito de la subjetividad o de la mente. En concreto, pretende superar la crítica que hace Rorty a la filosofía del conocimiento y a la filosofía en general. El planteamiento del conocimiento como un «saber de», frente a un «saber de que», es decir un saber en el que ya no hay personas y objetos, sino personas y proposiciones. La autora propone una postura conciliadora en la que no son incompatibles el «saber de» y el «saber de que». Como ella misma señala: «conocemos objetos, cosas, la realidad, a través de conceptos y proposiciones».

Como he señalado, las cinco lecciones que contiene el libro no pretenden ser un manual, pero tampoco se trata de una recopilación de cuestiones aisladas, sino que tienen una coherencia interna, lo que significa que, aunque pueden ser leídas por separado, el libro tiene un hilo conductor que es bueno seguir para entenderlo mejor.

En el primer capítulo aborda la cuestión del conocimiento como acto, para alejar cualquier planteamiento que entienda el conocimiento como impresión. Consciente de que se adentra en cuestiones que ya han sido criticadas como oscuras o ingenuas por pensadores como Rorty o Spruit, la autora se esfuerza por situar desde el principio el conocimiento como algo distinto de un fenómeno físico y hace hincapié en el sujeto que realiza la operación. Sin desconocer lo que la neurociencia y las posiciones naturalistas pueden objetar, pone de relieve cómo la operación por la que se conoce constituye un acto en el que la relación sujeto objeto no es mecánica, sino que expresa un modo de ser, un modo de vincularse con el mundo.

En el segundo capítulo, titulado «Cuatro notas fundamentales del conocimiento», destaca la idea de la peculiaridad de la operación cognos-

citiva, como algo que define a la persona junto con su capacidad de amar. Ser persona significa poder conocer. El conocer es la forma de vida que tenemos los humanos, al igual que el querer. En este punto, lo que pretende la autora es desvincularse de un planteamiento psicologista que hace depender el conocimiento sólo de las bases neuronales. Se hace necesario volver a pensar las características que se derivan del conocimiento como acto: inmaterialidad, intencionalidad e inmanencia.

En el capítulo tercero, «Experiencia y conocimiento», trata de superar la distinción cartesiana «interno-externo» para sacar a la luz la unidad de la persona que capta la experiencia. Nuestra situación en el mundo siempre es a través del conocimiento y no puede ser de otro modo. Esto entraña una gran dificultad a la hora de tematizar el conocimiento como algo objetivo ya que de algún modo siempre está presente; es algo así como hacer visible la luz.

En el capítulo cuarto, «Abstracción y conocimiento universal en Tomás de Aquino», se vuelve a la cuestión perenne sobre la relación universal-particular. El conocimiento es una mediación que nos hace presente algo que antes no estaba. La mediación objetual es a la vez acceso al objeto, en cierta medida lo aleja y en cierta medida lo incorpora al horizonte cognoscitivo y por ello vital de la persona.

La abstracción es una suerte de inmediación, porque está en el origen de la captación intelectual y comunica directamente con el constructo perceptivo. Pero también es el inicio de la mediación intelectual, por lo que lo conocido no se presenta con la singularidad de la existencia extramental.

El capítulo quinto trata del concepto desde una perspectiva tomista. El concepto para el Aquinate da a conocer las cosas, pero no como algo que se construye en un proceso mental que representa o es imagen del mundo, sino que el contenido intencional permite el acceso a la cosa de un modo natural.

El sujeto vive en el mundo y puede comprenderlo porque tiene mente. Es cierto que la cosa conocida no es la cosa real pero es una semejanza que conviene con la cosa, conveniencia que se realiza en la operación. La representación, tal como la entiende el Aquinate y nos propone la autora de estas lecciones, no desliga al sujeto de la realidad sino que lo vincula, pero de una manera en la que se recupera de otro modo, cognoscitivamente, aquello que es.

Sirva este breve resumen, para animar a la lectura detenida de este libro, en el que desde una perspectiva metafísica se abordan en su actualidad y complejidad cuestiones del todo centrales del conocimiento humano.

M^a Socorro Fernández
Universidad de Burgos

VIGO, Alejandro G.: *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. EUNSA, Pamplona, 2013. 317 pp.

El libro que presentamos recoge una serie de trabajos de Alejandro G. Vigo publicados – algunos con pequeños cambios– en distintos lugares y que, como afirma el autor en el prólogo, giran en torno a tres motivos centrales: en primer lugar, el papel decisivo que, tanto desde el punto de vista lógico como ontológico, desempeña la problemática del enunciado predicativo y su origen a partir de la experiencia antepredicativa; en segundo lugar, la concepción de la constitución del sentido defendida por la fenomenología y, en tercer lugar, el problema de la determinación del modo de ser propio de lo ideal-categorial, frente al desafío planteado por el psicologismo, por un lado, y por la perspectiva que abre la alternativa entre platonismo y operacionalismo, por otro. Tomando estos tres motivos como ejes temáticos, Vigo reconstruye el camino que va desde la *Geltungslogik* representada por autores como Lotze y Lask a la fenomenología de Husserl y Heidegger.

Aunque los mencionados tres motivos se encuentran operando en casi todos los capítulos del libro, podemos dividir a éstos según la preponderancia de cada uno de ellos. Así, al primero de los mencionados motivos corresponde, por ejemplo, el capítulo IV, dedicado a la concepción husserliana del origen del juicio predicativo en *Erfahrung und Urteil*. En este orden de cosas, Vigo presta especial atención al proyecto husserliano de reconstrucción de las formas categoriales fundamentales a partir de la experiencia antepredicativa. Así, merecen especial atención los ámbitos de la espontaneidad intelectual y de la receptividad sensible en cuanto dos niveles de actos intencionales heterogéneos de los cuales el primero se da como fundado en el segundo. En este y en otros capítulos de su libro, el autor insiste en la importancia del modelo husserliano de fundación o «encabalgamiento» de actos intencionales heterogéneos cuyo origen se remonta a la sexta de las *Investigaciones lógicas* y en el que se apoya la concepción madura de la intencionalidad y de la constitución del fundador de la fenomenología a pesar de las diferencias que existen en el modo en que en estas dos obras se comprenden las relaciones entre receptividad y espontaneidad. Especialmente interesantes son los detallados análisis –contenidos en este capítulo así como en el VIII en el contexto de las relaciones entre las concepciones aristotélica, husserliana y heideggeriana del juicio– acerca del contraste entre lo que Husserl denomina *schlichte Erfassung* y *Explikation* o *explizierende Betrachtung*. Este primer motivo es el que también anima al Apéndice I, dedicado al término «juicio» y en el que análisis se amplía a algunos fenomenólogos de la primera hora, discípulos de Husserl en Göttingen, como Adolf Reinach, Alexander Pfänder y Hans Lipps.

El segundo motivo, a saber, la concepción husserliana de la constitución del sentido, está –aunque no exclusivamente– en la base de los capítulos II («Verdad y validez en Emil Lask»), V («La concepción husserliana de la intuición categorial»), VI («Constitución, objetividad categorial y modalidad en Husserl»). Vigo destaca especialmente la original recepción de la filosofía de Kant por parte de Lask al apuntar éste, en sus análisis sobre la constitución, a una trascendentalidad intersubjetiva concebida en términos «aletheiológicos». De esta forma, Lask defendería una teoría de la constitución categorial y de la experiencia en la línea de las concepciones fenomenológicas. El capítulo dedicado a la teoría de la intuición categorial en el fundador de la fenomenología constituye una de las mejores presentaciones de esta importante pieza del análisis fenomenológico de las que disponemos hoy día. Especialmente destacable en este contexto es la importancia que atribuye el autor al papel mediador que las lecciones de Husserl sobre *Bedeutungslehre* desempeñan en el camino que va desde las *Investigaciones lógicas* a *Ideas I*.

Por último, el tercer motivo –referido a la investigación en torno al modo de ser de lo categorial-ideal– inspira el capítulo dedicado a la lógica de la validez de Lotze y a su influencia en la tradición antipsicologista de la filosofía de la lógica alemana. En este capítulo se documenta no sólo la indudable influencia que este autor ejerció en el Husserl de *Investigaciones lógicas*, sino también en el mismo Heidegger, el cual solía recomendar la lectura de la *Logik* de Lotze. Vigo insiste en la originalidad de la aportación de este autor mostrando su intento de superación del dualismo tradicional basado en la férrea distinción entre lo sensible y lo suprasensible. Frente a la «hipostasiación» de lo lógico y frente a su disolución en lo psíquico o en lo físico, Lotze habría mostrado la existencia –en expresión de Heidegger– del «reino de lo que está dotado de validez», el reino de lo *Geltendes*. Una figura decisiva en la transmisión de la concepción de Lotze fue Emil Lask, a quien se dedica el segundo capítulo del libro. Junto con reconstruir la concepción lotziana del contenido judicativo el autor plantea el parentesco de ésta con la teoría de la *Satz an sich* de Brentano y, sobre todo, suscita el interrogante de hasta qué punto Lotze supera con su concepción de lo *Geltendes* la concepción ontológica característica de la tradición metafísica.

Este tercer motivo opera también en la base de uno de los más interesantes capítulos del libro que comentamos. Me refiero al dedicado a Max Scheler y la idea de una lógica trascendental de la corrección. Los análisis de Vigo se centran en la obra del pensador muniqués publicada con el título *Logik I* y que, con pocas excepciones, ha pasado casi desapercibida en la investigación scheleriana. En 1906, cuando Scheler ya había dado su manuscrito a la estampa y corregido las pruebas, éste decide repentinamente retirar la obra de la imprenta. Este hecho contradi-

ría lo afirmado por el propio Scheler en su conocida descripción de su encuentro con Husserl en 1901 –ocurrido en realidad en 1902– en una reunión en Halle de los colaboradores de *Kantstudien*, organizada por Vaihinger. Como se recordará, allí se informaba de la decisión de retirar de la imprenta «una obra sobre lógica que estaba a medio imprimir». Scheler quería dar a entender que el origen de su separación de la perspectiva neokantiana fue el encuentro con Husserl cuando en realidad su alejamiento de ésta precedió al encuentro con el fundador del método fenomenológico. Este alejamiento, señala Vigo, tiene que ver con la insatisfacción que le causaba a Scheler la teoría neokantiana de la constitución y con la necesidad de una ampliación de ésta en línea con lo que Husserl tenía en mente con su teoría de la intuición categorial. En cualquier caso, lo interesante de la obra de Scheler –a lo cual se refiere detenidamente el autor– es la defensa de un modo de concebir lo ideal-categorial que intenta escapar tanto de su hipostasiación como de su subjetivización postulando el origen de los conceptos y de la verdad en las propias funciones del pensar y defendiendo así lo que Vigo denomina «la idea de una lógica trascendental de la corrección».

La solvencia de Alejandro Vigo como historiador de la filosofía queda claramente probada en el libro que comentamos. Sus amplios conocimientos de la filosofía antigua, así como de las tradiciones kantianas y fenomenológicas, hacen que esta obra sea un referente imprescindible no sólo para los interesados en estas corrientes filosóficas o en cuestiones de filosofía de la lógica, sino para todos aquellos interesados en preguntas filosóficas tan fundamentales como las referidas al conocimiento, al surgimiento de los objetos ante la conciencia, al estatuto ontológico de los objetos ideales-categoriales. Y es que, en definitiva, estudiar la historia de la filosofía nos permite «subirnos a las espaldas» de los grandes filósofos a fin de intentar ver lo que ellos dicen haber visto.

Mariano Crespo
Universidad de Navarra

MACINTYRE, Alasdair: *Dios, filosofía, universidades. Historia selectiva de la tradición filosófica católica*. Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2012. 287 pp.

Este libro de Alasdair MacIntyre gira en torno a tres conceptos fundamentales: Dios, filosofía y universidades. Y como ilustra perfectamente el subtítulo lo hace a partir de una historia selectiva de la tradición filosófica católica. El título y el subtítulo no podrían haber sido mejor

escogidos, y no sobra ningún sustantivo ni adjetivo. No se trata de un libro solo de historia o solo de filosofía.

Ya al comienzo advierte MacIntyre que espera «hallar lectores para este libro entre los estudiantes de último curso de grado, entre los estudiantes de primer año de máster, entre los profesores de esos dos tipos de estudiantes y, más generalmente, entre un público lector de buena formación» (p. 14) y no, al menos principalmente, entre especialistas y académicos, que con seguridad detectarían parcialidades e imprecisiones. No es por tanto, una obra de discusión erudita, más bien su interés estriba en que ofrece un marco y un programa de actuación para la actual y la siguiente generación de intelectuales católicos. Para ello considera indispensable el conocimiento de la propia tradición, de la génesis de la misma y de los problemas con los que se ha enfrentado.

A pesar del intento de MacIntyre por dar lugar a un libro unitario, es fácil advertir dos partes diferentes. Los tres primeros capítulos son sobre todo un recorrido histórico. «Mi intención» dice MacIntyre en uno de los primeros capítulos «es escribir una historia muy selectiva. Pero no solo eso, sino que, además, mi selección tiene como único objetivo hacer inteligibles los debates e investigaciones y, con ellos, la génesis de la tradición filosófica católica» (pp. 61-62). Brillan de manera especial las figuras de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Anselmo de Canterbury. No es de extrañar si se tiene en cuenta la importancia que luego darán a estos filósofos y teólogos medievales en especial a Tomás de Aquino los papas León XIII y Juan Pablo II.

En cambio, en los dos últimos capítulos atiende más bien a qué debe entenderse por «filosofía católica». MacIntyre no cae en el error de hablar de una «filosofía de la Iglesia Católica» o guiada en sus más mínimos detalles por el Magisterio eclesial. Desde una perspectiva histórico-conceptual explica, en primer lugar, la progresiva distanciamiento de la fe católica y la filosofía secular. En segundo lugar, llama la atención sobre la ausencia de la filosofía católica y casi de algo así como «filosofía católica» en la mayoría de los debates intelectuales a partir del siglo XVIII. Y en tercer lugar, expone las medidas que tomó el Magisterio de la Iglesia Católica para redirigir y volver a impulsar la filosofía católica, cuya mejor expresión es la encíclica *Fides et ratio* del beato Juan Pablo II. En ambos capítulos, MacIntyre trata de dar razones para entender la situación actual de la posición de filósofo católico ante cuestiones suscitadas por el modo de desarrollarse la propia tradición de la filosofía católica.

Según MacIntyre, lo que caracteriza a la tradición de la filosofía católica en su historia es que Dios, filosofía y universidades han ido siempre de la mano. Quizá las universidades han tenido menos papel en los comienzos, pero como intenta mostrar MacIntyre surgen a partir del modo

como el cristianismo entiende la revelación divina y el contenido de los demás saberes profanos, representados en especial por la filosofía. Como entre ambos la tradición filosófica católica no ve contradicción alguna, en ella se desarrolló, entre otras, la idea de que la teología y las demás ciencias pueden enseñarse en la misma institución.

De ahí que, a partir del siglo XIX y sus dificultades para la filosofía católica fin de la metafísica, especialización de las ciencias e incluso de la filosofía, multiplicidad irreconciliable de cosmovisiones, etc. piensa el filósofo escocés que «una de las tareas de los filósofos católicos tiene que ser, siguiendo el mandato de Juan Pablo II en la *Fides et ratio*, la de hacer filosofía de tal manera que queden abordadas las preocupaciones humanas más profundas, sin sacrificar el rigor o la profundidad» (p. 276), y el mejor lugar para el desarrollo de ese pensamiento fuerte y católico serían las universidades de inspiración católica.

En resumen, a partir de la selección de varios pensadores de fe católica y pensamiento riguroso, y del modo en que se desarrolló su pensamiento en la época en que vivieron, MacIntyre trata una breve historia de las ideas de la tradición católica. Sugiere que esta tradición puede condensarse en tres conceptos: Dios, filosofía y universidad. Y opina que solo desde una correcta comprensión de la relación entre estos tres conceptos puede la filosofía católica, y con ella el resto de intelectuales, volver a ofrecer respuestas a las cuestiones de sus contemporáneos.

Miguel Martí Sánchez

MORENO PESTAÑA, José Luis: *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la guerra civil*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, 223 pp.

Asistí recientemente a un Congreso en la Universidad Carlos III de Madrid con el pretencioso título de la *Experiencia de la crisis*, donde se discutió el papel que le debería corresponder a la filosofía en la reflexión sobre este universal antropológico tan presente en el momento actual. Entre las muchas actividades programadas me interesó especialmente la presentación del libro de José Luis Moreno Pestaña, titulado *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la guerra civil*. Su propósito fue analizar desde un punto de vista sociológico el papel desempeñado por esta disciplina académica en nuestro sistema educativo pasado, presente e incluso futuro, siguiendo la metodología de los sociólogos postmodernos Bourdieu, Collins y Vázquez.

La monografía pretende justificar la importancia desmesurada que el franquismo otorgó a un conjunto de pequeñas medidas de gobierno que en su momento fueron catalogadas dentro del llamado núcleo fuerte de medidas programáticas tomadas nada más terminar la guerra civil. Por ejemplo, el nombramiento del sustituto de Ortega en la cátedra de Metafísica de Madrid que, finalmente, recaería en Ángel González Álvarez, mediante las gestiones llevadas a cabo por Rafael Calvo Serer, que en los años 50 también participaría en la polémica con Pedro Laín Entralgo sobre *España como problema* o sin problemas. De hecho, ya entonces se enfrentaron dos concepciones del cambio educativo que el franquismo necesitaba llevar a cabo para lograr una sustitución generacional de la fracasada clase intelectual republicana, en clara referencia a Ortega y Gasset. Se debatía si bastaba con sólo unos pequeños cambios de tipo estratégico o, por el contrario, unas grandes reformas curriculares, si se quería que el sistema educativo español cambiara totalmente de orientación.

De todos modos la paradoja surge cuando se advierte que el régimen franquista justificó estas sucesivas transformaciones en el sistema educativo español mediante la misma teoría de las generaciones con la que primero Ortega desde la historia, pero después también Zubiri desde la filosofía, Marías desde la sociología o Laín Entralgo desde una concepción falangista, justificaron la posibilidad de estos sucesivos cambios generacionales de tipo estratégico, con independencia de que le otorgaran una gran o pequeña transcendencia. Es más, conforme a Ortega se hubiera podido provocar un gran cambio generacional todavía más profundo, con tal de recurrir a diversas estrategias funcionariales, con solo un requisito: generar una gran tensión entre las pasadas y las nuevas remesas de educadores, sin otorgar excesiva importancia al mantenimiento o no de los anteriores programas curriculares, a diferencia de lo que pensaba Zubiri. El propio Ortega habría sido el primer sorprendido al comprobar cómo su declarada filosofía académica de «salón» o «periodística», representada entonces por Zubiri, Marías o Laín Entralgo, acabaría siendo sustituida de un plumazo por una nueva generación de filósofos neoescolásticos de secano de procedencia social en su mayoría humilde, aunque con una ventaja evidente, a saber: no sólo hacían suyos los retos de actualización que la filosofía de Ortega planteaba a los intelectuales, sino que además lo hacían a través de las propias aulas, desde el pupitre, en contacto directo con los alumnos, sin necesidad de subirse a distintos púlpitos cuya audiencia universal estaba garantizada.

Es decir, las nuevas remesas de filósofos neoescolásticos de secano habría aceptado el reto la de divulgar las nuevas corrientes filosóficas contemporáneas vigentes en Europa, incluido el propio marxismo, aun-

que al final le acabaran dando un sesgo «reaccionario» muy distinto al que hubiera querido Ortega. Entre estos filósofos escolásticos, además de Rafael Calvo y González Álvarez, se encontraban Yela Utrilla, su maestro, Juan Zaragüeta, Mindán Manero, Santiago Ramírez, a los que después seguirían Cruz Hernández, Antonio Millán Puelles, José Luis López Aranguren, Manuel Garrido, Enrique Tierno Galván o Carlos París, a pesar de tener trayectorias políticas y filosóficas muy dispares.

En cualquier caso todo ello culminaría en los años 50 con la llegada a su madurez generacional de la ultraderecha católica de la postguerra y su posterior paso bastante coordinado hacia la izquierda, barriendo definitivamente al orteguismo de la vida intelectual. El proceso habría sido liderado por el falangista Ridruejo, perteneciente a la «Generación literaria del 36», pero gestor de la ahora autodenominada «Generación de intelectuales del 48». Todo ello traería consigo la definitiva europeización de la filosofía y cultura española en los años 60, aunque su valoración de conjunto para Moreno sea muy desigual si la comparamos con lo ocurrido en los años 40. Posteriormente se producirá una progresiva profesionalización e independencia de este grupo generacional de intelectuales a través de Rábade, Muguerza, Montero, Villacañas y Félix Duque, especialmente con posterioridad a la celebración del Concilio Vaticano II, que tanta repercusión acabaría teniendo en el desarrollo del propio régimen franquista.

Paradójicamente este giro hacia la izquierda de los intelectuales más destacados del régimen franquista habría coincidido con el debate sobre «*el lugar de la filosofía en el conjunto de la cultura*», que tuvo lugar en 1970 con dos nuevos jefes de filas. Por un lado, José Sacristán, representante de la Escuela de Barcelona, que abogó por una nueva forma de marxismo renovado que no tendría inconveniente en legitimarse recurriendo a un método de carácter analítico o lógico-lingüístico, a pesar de tratarse de dos tradiciones de pensamiento muy distintas. Y, por otro lado, Gustavo Bueno, representante de la Escuela de Oviedo y Madrid, que recurrió a la teoría de las generaciones de Ortega para radicalizar aún más el sentido estrictamente materialista del marxismo, como de hecho acabaría ocurriendo con su teoría del *cierre categorial*. De hecho ambos mantuvieron numerosas discrepancias teóricas y prácticas muy distintas, alentando posiciones académicas enfrentadas, aunque coincidiendo en un punto: el carácter postdoctoral y transversal que se debería otorgar a los estudios de filosofía.

En este sentido la nueva intelectualidad de izquierda pasaría a ocupar el papel anteriormente desempeñado por los filósofos «periodistas» de «salón», subsistiendo una creciente tensión respecto de los ahora denominados filósofos neoescolásticos de secano. De hecho tanto Sacristán como Bueno mantuvieron una beligerante oposición al deno-

minado currículo normativo de una disciplina académica encerrada en sí misma, que sólo buscaba la confrontación entre los diversos sistemas, especialmente el marxismo, para defender así de una forma indirecta las excelencias del tomismo, como a su modo de ver acabaría ocurriendo con el currículo de filosofía en el franquismo. De todos modos la situación se vuelve enormemente paradójica cuando Moreno reconoce que este tipo de propuestas marxistas acabó perdiendo de forma estrepitosa la partida frente a los denominados filósofos neoescolásticos de secano, no sólo en el ámbito académico, sino también en el profesional y educativo. En efecto, la pretensión compartida por Sacristán y Bueno de dejar el estudio de la filosofía para los estudios de postgrado en aras de lograr una mejor interdisciplinariedad, tenía una consecuencia perversa difícil de asumir por cualquier sistema educativo, sea español, francés, alemán o italiano, sea fascista o democrático, a saber: se debería dejar morir a la filosofía en el bachillerato, o reducirla a una representación meramente simbólica, justo en el momento en el que más se necesita.

Ni que decir tiene que la segunda versión canónica de la filosofía académica acabó siendo la ganadora, no sólo en el franquismo, sino también en el postfranquismo, en la actual democracia e incluso en el resto de Europa, por una razón bastante simple. Al menos así lo acabarían reconociendo Sergio Rábade, Javier Muguerza o Fernando Montero, auténticos artífices de lo que acabaría siendo el currículo normativo de la filosofía para las futuras generaciones en la democracia. En todos estos casos se acabó entendiendo que el comentario de texto no podía ser monopolizado por la neoescolástica de corte franquista como procedimiento idóneo para instrumentalizar el sistema educativo, sino que también se le podría dar un sentido ideológico totalmente distinto. Es efecto, un alumno de bachillerato que pretenda alcanzar una educación de calidad a un nivel europeo no puede situarse al margen del mundo entorno de las ideas que le están entrando por ósmosis; es decir, a través de las canciones, de la televisión, de las novelas y telenovelas, de la prensa, de la vivencia de la crisis y de la consiguiente catarsis, tanto si es económica como meramente lúdica.

En todos estos casos se hace necesario plantear una referencia más o menos explícita a unos valores, a unas formas de pensamiento o a unas ideologías que le permitan comprender todo aquel amasijo de influencias ante las que lógicamente se encuentra un poco aturdido, ya se haga desde una postura nacional-católica o simplemente de izquierdas. Evidentemente no hay una forma canónica de asimilar, contrarrestar o repensar todas aquellas ideas, sino que tiene que ser cada uno el que reelabore su propia filosofía. Sin embargo el sistema educativo tiene que aportar unos mimbres básicos para hacer posible esta reacción, o si se prefiere contrarreacción. Y evidentemente puede tener razón

Bourdieu, como antes la pudo tener Ortega y Gasset, o Sacristán o Bueno, en la medida en que también la filosofía debe llegar a ser una materia interdisciplinar, cuyos mejores resultados los ofrece al final del proceso. Pero difícilmente se podrá conseguir este resultado si no empieza a desarrollar en los niveles académicos iniciales un bagaje de conocimientos normativos mínimos, como ahora añadirán Rábade, Muguerza y Montero. Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en cinco capítulos:

Introducción: sobre la sociología de la filosofía en general y en España en particular, analiza el papel central desempeñado tradicionalmente por el currículo de filosofía en los distintos planes educativos. El currículo de filosofía se presenta como un catalizador de excelencia, tanto en su dimensión horizontal y transversal, como en su dimensión vertical y legitimadora, o simplemente creativa, al modo de Collins, sin que pueda ser considerada una materia similar a las demás.

- 1) *Las trayectorias de filósofos y la guerra civil española*, analiza la transformación social experimentada por los profesionales de la filosofía durante el franquismo, con sus pros y contras, pasando de filósofos académicos de salón a filósofos escolásticos de secano, a pesar de que también hubo algunos casos aislados de clamoroso ascenso político y de aceleración de carreras, como el de José Luis López Aranguren.
- 2) *Los usos del concepto de generación en la filosofía española de los años 40*, proyecta la teoría de Ortega sobre sus seguidores más destacados, Zubiri, Marías o Laín Entralgo. Pero a la vez se muestra la pérdida de capital cultural orteguiano, a costa del avance en reconocimiento social experimentado por otros filósofos, ya sean de corte neoescolástico o neomarxista.
- 3) *La estabilización del canon filosófico*, contrapone los manuales de filosofía del nacional-catolicismo franquista respecto de las *Memorias* de los intelectuales republicanos, especialmente el de nostado Ortega por fomentar un uso mundano y femenino de la filosofía. En este panorama sólo se salvarán José Gaos, María Zambrano y García Bacca, frente al fanatismo orteguiano de Marías y la calculada ambigüedad dubitativa de Zubiri.
- 4) *¿Cómo continuar con la filosofía?*, analiza las prolongaciones del pensamiento historicista de Ortega, que propusieron Manuel Sacristán y Gustavo Bueno, ya sea planteando un *Trivium* y *Quatrivium* de carácter analítico, o mediante una paradójica hibridación Pritanea respecto de las ciencias experimentales de corte crudamente materialista. Por su parte Rábade, Muguerza o Montero simplemente iniciarán un proceso multitransformista de

metamorfosis académicas muy profesionalizado, pero difícil de reconstruir.

Para concluir, una reflexión crítica. La monografía pretende evitar los estereotipos al uso entre izquierdas y derechas, pero al final vuelven a aparecer de nuevo este tipo de latiguillos. Al menos así sucede con la teoría de las generaciones que repetidamente se propone como la gran aportación del pensamiento español en este periodo, aunque finalmente se reconoce que la noción de generación habría sido sobrepasada por el falso cierre ideológico con que acabó aquel otro debate sobre el lugar de la filosofía en el conjunto de la cultura, con un claro predominio de la izquierda, sin poder encontrar un hilo conductor que dé continuidad a ambas polémicas. Y en este sentido cabría plantearse: ¿Realmente tiene mucho sentido seguir considerando al currículo normativo de la filosofía como el eje central sobre el que giran el resto de las materias disciplinares, cuando después de la caída del muro de Berlín la filosofía se encuentra inmersa en una crisis global, sin que sean suficientes los pequeños cambios generacionales en los países periféricos para provocar el gran cambio ahora exigido, al menos según la teoría de las generaciones de Ortega?

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra