

Crítica de libros

BERCIANO VILLALIBRE, Modesto: *Metafísica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012. 318 pp.

La serie de Manuales de Filosofía *Sapientia Rerum* de la Biblioteca de Autores Cristianos ha sido enriquecida con el volumen correspondiente a la metafísica. Su autor fue durante más de veinte años catedrático de metafísica en la Universidad de Oviedo. En la actualidad es catedrático emérito honorífico de esa misma universidad. Sus contenidos vienen organizados en una breve introducción y diecisiete capítulos. De este modo se nos ofrecen los temas fundamentales de la metafísica general y algunos de los que en otros manuales son expuestos en la metafísica especial.

El esquema más adecuado para una reflexión metafísica actual y el más apto para el diálogo con otras visiones metafísicas de la realidad sería el indicado por Aristóteles: «La vía natural de la razón consiste en ir desde lo que es más cognoscible y claro para nosotros hacia lo que es más claro y cognoscible por naturaleza». Modesto Berciano nos expone en el primer capítulo, «¿Metafísica hoy?», el fundamento de esta convicción: es el esquema que más claramente parte de los entes o cosas de experiencia, y busca sus principios y causas. Se trata de un proceso lógico de reflexión sobre el ente que, si no se interrumpe, conduce a la pregunta por un principio absoluto y hace que la metafísica aristotélica desemboque en la teología. Por eso, aun teniendo en cuenta las aportaciones y las críticas que se han hecho a la metafísica en las diferentes situaciones históricas, la perspectiva aristotélica le parece preferible a las visiones del ente que provienen de la teología, y a las que parten de la razón como norma absoluta, ya sea la del platonismo, la del racionalismo cartesiano o la del idealismo hegeliano.

Pero seguir el esquema aristotélico no significa repetir a Aristóteles. Hay que completar dicho esquema con las numerosas e importantes aportaciones que se han efectuado a lo largo de la historia de la metafísica. Por ejemplo, debido al progreso de las ciencias de la naturaleza y del hombre, ha cambiado notablemente el punto de partida, es decir, la experiencia. Ha habido también estudios, de los que no se debe prescindir, en el ámbito de la doctrina sobre la sustancia, sobre las causas, etc. La materia, que para Aristóteles era sólo un componente de los entes, se ha convertido a veces en el único principio de la realidad.

El capítulo segundo, titulado «Caminos de la metafísica», resume los momentos más importantes de las construcciones y de las negaciones de la metafísica. Con ello quiere legitimar una metafísica en la actualidad y establecer sus perspectivas. Nos indica cómo, aunque en la tradición metafísica han predominado el platonismo, el aristotelismo y el neoplatonismo, se repetirán también a lo largo de la historia las ideas materialistas, el panteísmo, el escepticismo y la afirmación de los límites del conocimiento. La metafísica ha sido objeto de crítica desde sus mismos comienzos. Alude a las críticas radicales del empirismo y positivismo clásicos, del historicismo, del neopositivismo y neoempirismo recientes, de la filosofía posmoderna, etc. Este breve recorrido por la historia de la metafísica ha perseguido cuatro objetivos: 1) mostrar que las preguntas metafísicas han sido siempre fundamentales y objeto de discusión por los grandes pensadores; 2) ver cómo se han ido planteando nuevas cuestiones metafísicas a lo largo de la historia; 3) a partir de ahí, situar mejor las cuestiones actuales; y 4) poner al lector en contacto y diálogo con los grandes autores de la metafísica.

El diseño de las perspectivas imprescindibles para una metafísica actual, después de reflexionar sobre las razones por las que ninguna crítica ha logrado acabar con la metafísica, constituye el objetivo del tercer capítulo. La historia nos enseñaría que una metafísica actual debería cumplir, al menos, los siguientes requisitos: partir de una experiencia enriquecida con los resultados de las ciencias llamadas «positivas», y ser consciente de que, si quiere alcanzar un nivel auténticamente crítico, no puede prescindir del sujeto concreto, temporal e histórico que la crea o construye y del consiguiente proceso dialéctico y hermenéutico en el que habrá que reinterpretar constantemente sus conocimientos.

Antes de abordar los temas nucleares de una metafísica según el esquema aristotélico, el capítulo cuarto se detiene a analizar la experiencia de la que parte la metafísica. Se trata de una experiencia enormemente compleja, que se extiende a la naturaleza inorgánica y a la naturaleza orgánica, a los seres humanos y a sus facultades, a las múltiples creaciones de la razón y la imaginación (ciencia, técnica y arte), al propio yo como centro de unidad en la que se dan todas las experiencias, al tiempo y a la historia, etc. A la complejidad de nuestra experiencia se añade su carácter problemático, por plantearnos siempre interrogantes que nos piden ir más allá de ella misma, para buscar una explicación, incluso más allá de las ciencias, de la realidad que en ella se nos revela. Alude al modo como ese carácter problemático aparece en Aristóteles, Kant, Husserl, Heidegger y Zubiri.

Los tres siguientes capítulos (V, VI y VII) desarrollan la doctrina tradicional sobre el objeto de la metafísica (el ente en cuanto ente), sobre las propiedades trascendentales del ente y los primeros principios del

ente. Asistimos a un interesante diálogo de Modesto Berciano con Aristóteles, Tomás de Aquino, Suárez, Heidegger y, en menor medida, con otros filósofos, sobre esos temas. Y le parece claro que la filosofía de Aristóteles sigue teniendo valor para iluminarlos, aunque deba ser completada. Debido a la complejidad de la experiencia, una respuesta completa a las preguntas metafísicas nos sería imposible. Pero no tenemos más remedio, una y otra vez, que planteármolas y tratar de resolverlas. Las propiedades trascendentales (unidad, verdad y bondad) pertenecen al ente en cuanto ente y, por tanto, son propias de todos los entes a la vez que los trascienden.

Vienen a continuación cinco capítulos (del VIII al XII) centrados en el tema de la sustancia. Del concepto de ente, que es sumamente abstracto y general, y de las propiedades trascendentales y principios fundamentales del mismo, el autor pasa a considerar la realidad de los entes de manera más concreta. De la mano de Aristóteles y en diálogo con otros filósofos, hasta Leibniz, Brentano, Heidegger y Strawson, emprende la tarea de dar razón de las cosas concretas de nuestra experiencia, a las que Aristóteles llama sustancias, unidas a los accidentes. Con lo que surge un tema que ha sido fundamental en la historia de la metafísica y que, adecuadamente enfocado, como se nos insinúa en estos capítulos, lo sigue siendo. No implicaría una concepción estática de lo real. Tampoco supondría una concepción materialista, en la que la materia se convierte en el único principio de toda la realidad. Modesto Berciano se detiene a criticar los materialismos que a partir del siglo XVIII hasta el momento actual han dominado en muchos ámbitos de la filosofía, especialmente el materialismo marxista, el fisicalista y el emergentista, y sostiene que los materialismos no responden satisfactoriamente a todas las preguntas que nos podemos plantear sobre las cosas que se nos manifiestan en nuestra experiencia.

Estrechamente ligado al tema de la sustancia, en Aristóteles y en los siglos posteriores a este filósofo, encontramos el tema de la causalidad. Los capítulos XIII, XIV y XV reflexionan sobre esta cuestión, tan nuclear como la anterior en la historia de la metafísica. ¿Por qué existen los entes? ¿Para que existen los entes? ¿Puede aplicarse el principio de causalidad más allá de la experiencia? ¿Puede prolongarse su validez hasta afirmar una causa primera? Asistimos a un desfile de los representantes de distintas concepciones en la respuesta a esos interrogantes.

El capítulo XVI se pregunta por el ser del ente. Cuestión que se deja intuir en todas las reflexiones sobre los entes antes y después de que aparezca el concepto de creación dentro del horizonte filosófico. Aunque lo que realmente existe sean los entes, el ser sería el concepto más fundamental de la metafísica. Modesto Berciano nos lo muestra presentando brevemente a los autores que considera más importantes

para este tema: Aristóteles, los filósofos platónicos posteriores a Aristóteles (Filón de Alejandría, Plutarco, Numenio, Justino, Clemente de Alejandría y Plotino, Mario Victorino y Dionisio Areopagita), Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, Suárez y Heidegger. Habría sido mérito de este último «la preocupación e insistencia por poner en el centro de la reflexión filosófica la pregunta por el ser, que según él ha sido olvidada por la metafísica occidental» (p. 275). En lo que no tendría razón, pues el pensador antiguo Mario Victorino, lo mismo que Tomás de Aquino y otros pensadores medievales, por ejemplo, el Maestro Eckhart, «hablaron del ser como diferente del ente y lo identificaron con el Dios de la Biblia, partiendo del nombre que Dios se da a sí mismo en el Éxodo y del concepto de creación, mediante la cual el Dios da el ser a todo lo existente» (p. 275). No tendría razón Heidegger, a pesar de que su razonamiento tiene su lógica, cuando piensa que filosóficamente no se puede ir más allá del acaecer o evento (*Ereignis*), en el que se da el ser (*Seyn*). Según Modesto Berciano, no habría que interrumpir el discurso ante el misterio del evento.

Así resulta comprensible, por tanto, que en el último capítulo, el XVII, hallemos una crítica de la posición de Heidegger y de los que cierran el camino a la pregunta por un fundamento trascendente, más allá de las cosas de nuestra experiencia, más allá del acaecer. La realidad problemática que nos muestra la experiencia remite hacia otra realidad que la fundamenta. Y en definitiva esa realidad ha de ser absoluta, ya que, si no lo fuese, seguiría remitiendo hacia algo distinto de ella. Se nos plantean tres preguntas ineludibles. ¿Podemos dar respuesta a la pregunta por el principio absoluto? ¿Cabe hallar la última respuesta en alguno de los elementos o cosas que integran el mundo de nuestra experiencia? ¿Hemos de situar la realidad absoluta más allá de todas las cosas de que tenemos experiencia?

Después de reflexionar sobre la insuficiencia de la concepción materialista del principio absoluto y mostrar que el motor inmóvil de Aristóteles no es un principio absoluto, advierte que el panteísmo es una filosofía seria y profunda que ha sido defendida por grandes filósofos, como Plotino, Espinosa y Hegel, y rechazada también por muchos otros grandes pensadores. Los inconvenientes del panteísmo radicarían en que lo contingente, la libertad y la historia quedan reducidos a simples momentos de un proceso necesario. La concepción creacionista de la fundamentación absoluta sería, por esto, más respetuosa de la realidad que se nos manifiesta en nuestra experiencia.

La fidelidad al esquema aristotélico no impide introducir elementos tan radicalmente nuevos como el horizonte de la nihilidad, que se abrió a la luz del dogma bíblico de la creación, y la dimensión histórica del ser, de raíz heideggeriana. Quizás alguien se pregunte cómo se concilia

la perspectiva aristotélica, de tipo inequívocamente realista, con el proceso hermenéutico donde el lenguaje y el sujeto humano adquieren un protagonismo fundamental.

El lugar de la reflexión metafísica es el hombre, «que es temporal, histórico y limitado, sin que le sea posible llegar a una comprensión total de lo absoluto» (p. 64). Lo cual significa que el carácter problemático de la experiencia no va a poder ser superado nunca. Se inclina en este punto hacia la actitud filosófica de Heidegger. Preguntamos por algo que trasciende la experiencia, por lo que no puede darse una respuesta definitiva. Pensar no es otra cosa que un camino, un preguntar y responder constantes, a cuyo final nunca podemos llegar, un permanecer en camino. Es lo que Modesto Berciano intenta una vez más: andar un camino y aportar algo a su trazado planteando muchas preguntas e indicando direcciones para algunas respuestas a cuestiones que según Kant no pueden ser indiferentes a la naturaleza humana.

Nos puede sorprender el que manifieste que no pretende dar una respuesta definitiva a los problemas. Con su metafísica habría simplemente intentado andar un camino que nos lleve una vez más ante el misterio del ser. Y el que su respuesta no se establezca dogmáticamente como última no impide que esta reflexión sea muy útil como apertura a lo absoluto y como crítica de las concepciones superficiales sobre el misterio de la realidad.

En las últimas páginas de este libro notamos especialmente la influencia del aparente escepticismo metafísico de Heidegger, el filósofo al que Modesto Berciano ha dedicado la mayor parte de sus investigaciones históricas. Aunque el camino no llegue a ser una carretera desde un «de dónde» a un «a dónde», el pensar es preguntar y permanecer en camino, y nunca hay que cansarse de preguntar y construir camino, pues «renunciar a preguntar es renunciar a filosofar».

La dificultad de comprender el principio absoluto es la razón por la que se han propuesto y siguen proponiéndose distintas concepciones. Por ser trascendente el principio absoluto, ningún camino nos va a llevar a su identificación y comprensión, superando el carácter problemático de la realidad de experiencia. No obstante lo que le parece más convincente como principio absoluto sería la idea de un Creador y el hecho de la creación. Pero su tratamiento del tema no deja de ser, en cierto modo, paradójico. No acabo de entender cómo se concilia todo lo que expone sobre la razonabilidad de un principio trascendente creador de la nada con la aparente tesis de la «opción por un principio absoluto».

Mi recensión quiere ser una invitación a la lectura de este libro. Entre las tareas actuales de la filosofía, quizás una de las más urgentes es la de recuperar el interés por la reflexión metafísica. Pues las cien-

cias, tan útiles y necesarias para el funcionamiento de nuestro complejo mundo, por su propia naturaleza metodológica, por la perspectiva en que se mueven, no pueden sustituir a la metafísica. A pesar de todos sus críticos, sigue siendo verdad que las cuestiones metafísicas no nos pueden ser indiferentes.

No es asunto sencillo escribir hoy un libro de metafísica. Modesto Berciano lo ha intentado y ha logrado proporcionarnos un resultado digno de alabanza. El lenguaje metafísico sigue teniendo hoy un sentido y trata de explicar la experiencia, planteando problemas que van más allá de los contenidos de las ciencias. Mi pretensión no ha sido hacer un resumen de esta obra, sino sugerir las líneas maestras de su reflexión metafísica.

Ildefonso Murillo

DERRICK, Chistopher: *Huid del escepticismo. Una educación liberal como si la verdad contara para algo*. Traducción de Marta González. Encuentro, Madrid, 2011. 239 pp.

A pesar de que la primera edición de la obra es del año 1977, el lector tiene la impresión de ser introducido en una conversación muy actual sobre los temas educativos de mayor relieve humano. Con un lenguaje a veces realista y a veces metafórico, a menudo con una retórica muy cuidada, el autor presenta la visión y sentir cosmopolita propios del hombre de letras que se formó con el maestro C.S. Lewis.

La intención principal del libro es subrayar la oposición entre libertad y relativismo. Pese a mantener aún el prestigio de lo «progresista», el autor muestra que el relativismo es una actitud *servil*. Propone escapar de las tendencias de la «nueva» pedagogía volviendo a la sencillez de los grandes libros, a las disciplinas humanísticas como camino para buscar la verdad de las cosas. Tan sólo la verdad garantiza que el ser humano se configure como tal, y no como *siervo* de las circunstancias.

La tercera edición de este libro sale a la luz con un prólogo de José María Barrio, que presenta de forma clara y concisa la tendencia y la pauta del argumento que Derrick desarrolla en las páginas consecutivas, poniendo de manifiesto la necesidad de considerar el compromiso personal con la *verdad*, dentro del sentido mismo de la vida y de la educación. (Es significativo el subtítulo del libro: *Una educación liberal como si la verdad contara para algo*).

Esta obra recoge reflexiones sobre la impresión que dejó en Derrick su estancia en una pequeña universidad católica norteamericana –*Saint Thomas Aquinas College* de Calabasas, California–, al hilo de las cuales se va desarrollando la propuesta central que el autor inglés hace en relación a la educación liberal. Él la entiende en línea con la tradición humanista europea. Me parece que una muy buena descripción de la *Liberal Education* se contiene en la siguiente reflexión de Derrick: «Si alguien ha disfrutado de las ventajas de una buena educación liberal, sabemos que no por ello estará cualificado para ejercer una profesión específica. Pero, por otra parte, se le habrá estimulado a desarrollarse como persona de la manera más completa posible. Será alguien que leerá mucho, informado, sensible; apreciará el arte, entenderá algo del mundo, su historia y sus problemas, tendrá muchas simpatías y espíritu tolerante y, si surgiera cualquier cuestión pública o política, sabrá darle otra salida que la del simple prejuicio o interés particular. Tendrá cierta facilidad en las difíciles artes de leer, escribir y pensar: dispondrá de recursos internos y será alguien con quien valga la pena hablar» (p. 28).

Con genial agudeza, no escasa del proverbial sentido del humor británico, Derrick traza en nueve capítulos los rasgos del espíritu europeo formado en la apertura del horizonte humano, pero también en la exigencia intelectual que requiere el acercamiento minucioso a una realidad tan rica y compleja como la humana. La preocupación por lo humano y por el cultivo de lo más humano del hombre –que siempre está llamado a crecer– configura la seña de identidad de lo más genuino de la cultura que las tradiciones académicas europeas tratan de transmitir a las nuevas generaciones, con un sentido de nobleza y elevación. Curiosamente el autor reconoce que ese estilo de educación está más presente en una institución de educación superior norteamericana inspirada por la fe católica, que en las Universidades inglesas que él conoce más directamente (Oxford y Londres).

El ensayo comienza abordando la propia condición estudiantil. El autor expresa la amenaza que entraña el escepticismo para la educación en general entendida como transmisión de cultura, pues precisamente el escepticismo es justo lo contrario de la cultura. En efecto, cultivar lo más humano del hombre sólo puede hacerse desde la perspectiva de que hay verdad y bien capaz de hacer crecer al ser humano. El crecimiento humano –antes, incluso, el sostenimiento de la salud mental– pasa por comprender «que el escepticismo sistemático no es cierto; que la realidad es real, existe independientemente del hecho de que nosotros la podamos percibir, puede ser conocida por nosotros (dentro de ciertos límites, pero de forma cierta) y puede ser objeto de afirmaciones o predicciones que (siempre dentro de ciertos límites) pueden ser verdaderas o falsas y ser conocidas en cuanto tales» (p. 96).

El crecimiento o cultivo de lo humano sólo puede hacerse en libertad. Hace falta comprender bien el dinamismo de la libertad humana para entender cómo ésta puede fecundarse con lo que al hombre le hace crecer. El autor emplea para ello el símil de una visita al supermercado. *Educar para la libertad* no es posible sin una cierta idea sobre el sentido, es decir, al servicio de qué hay que poner la libertad, que de suyo es un medio. En relación a esto, Derrick ofrece algunas consideraciones sobre la educación cristiana, que a su vez le dan pie para adentrarse en la debilidad del escepticismo y su incapacidad constitutiva para guiar algo parecido a un proyecto educativo. Por el contrario, el perfil de los docentes del *college* americano que le acoge consigue crear un clima muy parecido al familiar. Esto favorece una educación liberal cuyo objetivo es la *realidad* y la *verdad*, no las diferentes cosas que el hombre ha pensado sobre las mismas, por útiles que sean como ayuda para el pensamiento. *Amar la sabiduría* es lo que significa «filosofía»: no es posible hacerlo en serio despreciando los intentos serios que en la historia ha habido. Pero las opiniones de los filósofos son instrumento, no fin. Es lo que nos puede servir para, a través de ellas, buscar algo más que opinión. La opinión es subjetiva, pero la verdad no. La opinión es el subjetivo intento de encontrar la verdad que, una vez lograda –nunca en plenitud por el ser humano–, ya ostenta un valor que en nada se acrece o se pierde por el hecho de que haya sido tal o cual opinión, o quienquiera que sea el respectivo opinante que la haya alcanzado, o que haya alumbrado mejor el camino hacia ella. Los grandes autores, dice, «trataron de dirigir nuestra atención hacia algo diferente de ellos mismos o de sus escritos: demasiado a menudo, los estudiantes y estudiosos actuales frustran aquella tentativa, fijándose no en lo que dice el autor sino en su persona y en el hecho de que es él quien lo está diciendo. Hasta el peor pensador merece más educación: le debemos la elemental cortesía de atender a lo que dice y juzgarlo después (quizá negativamente) según su validez» (pp. 215-216).

Filósofo no es lo mismo que filodoxo. Ahí se percibe la insuficiencia del escepticismo, que niega la posibilidad de verificar una opinión; en el fondo, de salir de la duda. En este aspecto invoca Derrick la figura de santo Tomás de Aquino, en cuyo discurso las opiniones de los autores diversos tienen un papel importante, pero siempre para discutir justamente su valor de verdad, y ante todo contrastarlas con la realidad que de forma primaria se nos manifiesta en la intuición del sentido común. «Un aldeano analfabeto podría ser mejor filósofo que ellos [los escépticos], alguien que amara la sabiduría más seriamente. Sabría, al menos, que los cerdos son cerdos» (p. 96).

El ensayo culmina con la propuesta educativa de retornar a las siete artes liberales –*trivium* y *cuadrivium*– como método apropiado para el

desarrollo educativo de los estudiantes, dando así pie al último capítulo *–Sueño y realidad–*, en el que Derrick muestra que a pesar de la crisis en la que se encuentra la educación liberal, él es testigo de que ésta aún es posible si se desarrolla en determinadas condiciones y bajo ciertas premisas. Prueba de ello es el *college* estadounidense que hace de hilo conductor y, podríamos decir, de «protagonista» de esta obra.

Una obra magnífica en cuerpo forma y profundidad que refleja elementos y temas que sin duda harán cuestionarse aspectos de envergadura al lector. Un libro, actual y perspicaz, con expresión audaz y lucidez argumental, que se configura como soporte conveniente para reflexionar sobre las necesidades que la propia educación presenta en la actualidad.

Javier Bermejo Fernández-Nieto

GARCÍA MORENTE, Manuel: *El ideal universitario y otros ensayos*. EUNSA, Pamplona, 2012. 103 pp.

El libro que presentamos recoge cuatro conferencias del profesor García Morente, pronunciadas entre los años 1937 y 1941, las dos primeras en Argentina, en España las otras dos. Tras el «hecho extraordinario», vivido durante su exilio parisino, desarrolla su labor docente por un tiempo en Argentina, de donde regresa a España para ser ordenado sacerdote, pocos años antes de su muerte acaecida en Madrid, en 1942.

En «El ideal universitario» (pp. 11-38) ofrece a los estudiantes de Ingeniería en Tucumán una reflexión sobre lo que debe ser la Universidad. El autor asigna a esta institución, sobre la que recaen graves responsabilidades, cuatro fines principales para contribuir a preparar a esos hombres que deben hacer la historia, los jóvenes. Para formar profesionales, y este es el primero de ellos, ha de reducir las enseñanzas científicas, articulando el aprendizaje con la realidad social, ofreciendo un sentido exacto de la misión a desempeñar así como transmitir la cultura. Esta transmisión del saber culto –segundo de los fines universitarios– se ha quebrado con la proliferación de las especialidades, por eso urge recuperar un trabajo de síntesis que unifique e integre el conjunto del saber con una sensibilidad adecuada al propio tiempo. Necesita la Universidad verdaderos investigadores científicos y alentar la vocación científica de quienes, sin fingir, la sienten nacer, si quiere superar un estancamiento peligroso para el progreso de la ciencia. A todo esto añade un cuarto fin, que resulta tan interesante como necesario tener en cuenta: la formación de los grupos dirigentes, es decir, de líderes que con su

modo de pensar y vivir, con su amplitud de espíritu, orienten la existencia de los otros en el sentido más pleno y rico en realidades. La convivencia del profesor con el alumno, el mutuo y fecundo intercambio de las virtudes del docente con las del estudiante, se convierte en el camino adecuado para hacer realidad este rico programa.

«El cultivo de las humanidades» (pp. 39-58) expresa una exhortación urgente al hombre dominado por la técnica y deslumbrado por el ideal científico para que recupere la dimensión ética de sus acciones. La propuesta pasa por hacer de aquellos actos humanos que no son realizados como medios prácticos para conseguir otras metas, sino como fines deseados por sí mismos, el ideal del comportamiento. El estilo humano de que se impregnan éstos convierte a la ética en la norma de la ciencia y de la técnica: cuando la sumisión es la contraria, se sumerge el hombre en aquella barbarie que amenaza como grave enfermedad a la sociedad de nuestro tiempo («la idolatría de la máquina y del laboratorio»). Si la educación quiere ser buena y conseguir su auténtica finalidad, que no es otra que formar al hombre, tendrá que recuperar lo mejor del peso de las Humanidades, pues en ellas reside el depósito de las ideas más altas que los hombres han sabido atesorar con el paso de los siglos.

De 1941 es la conferencia «Concepción cristiana de la vida» (pp. 59-80), pronunciada en Málaga –ya ordenado sacerdote– y en la que subraya el sentido, la finalidad y el valor de una vida centrada en Dios frente al nihilismo de una vida desesperada y marcada por la desilusión. El sentido le viene al hombre no sólo porque existe y coexiste con los otros sino también porque él debe hacer por vivir, debe actualizar en todo momento lo que debe ser en lo que de hecho es. Conciencia y anticipación, con palabras de Morente, expresan este peculiar modo de vida, la de quien vive y sabe que vive, la de quien proyecta y espera, en fin, la de quien es libre y, libremente, vive hasta la muerte su propia responsabilidad. La finalidad trascendente le viene al hombre de conformar su vida entera con la providencia divina. De esta radicación en el ser de Dios es de lo que depende su valor supremo, por encima de valores útiles, estéticos o éticos: «Sólo en Dios y sólo con Dios, dice, puede nuestra vida humana tener sentido, tener valor».

«El espíritu científico y la fe religiosa» (pp.81-103) responde al deseo de propagar una cultura religiosa que libere de aquella dolencia espiritual que acaece en el ánimo de muchos intelectuales de hoy: la de sentir miedo ante la fe y, por ende, despreciarla, bien por concebir su verdad como anacronismo trasnochado, bien por percibir una oposición insalvable entre el espíritu científico y la religión. Pero, si el contenido de las verdades evangélicas trasciende cualquier coyuntura particular en la historia, una concepción análoga del ser permite ampliar el campo de las realidades cuantificables con el ámbito de la realidad espiritual; de este modo la ver-

dad correspondiente al primero se presenta ante la del segundo no ya como rivalidad enemiga, ni tan siquiera como mínima divergencia: ésta sólo puede darse con una filosofía estrecha y obtusa, falsa.

Las dos conferencias primeras corresponden al periodo inmediatamente posterior a su conversión, mientras que las otras dos son ya de un cristiano convencido, más aún, sacerdote entusiasmado: atrás queda el Morente de la Institución Libre de Enseñanza y un proyecto intelectual moderno secularista, ajeno a toda referencia sobrenatural y, por supuesto, también católica; tan grande es el vuelco y profunda la transformación sufrida que toda su vida quedará marcada, en adelante, por esta experiencia sorprendente. Con todo, y aunque desaparece su anterior concepción laicista de la vida y de la educación (ahora recibe un nuevo tratamiento el tema de Dios), podemos decir que su profundo anhelo metafísico es el de siempre y también el dilatado horizonte de su mente, abierta a las graves cuestiones del espíritu humano.

El espíritu de García Morente, altamente especulativo pero a la vez profundamente pedagógico, concibe la investigación científica como auténtico camino para acceder a la verdad de las cosas, y el fomento de aquella como una de las tareas esenciales de la universidad: «Se trata de formar investigadores» que, en el sentido más completo de la palabra, hagan de todas las actividades específicas del hombre y de su mundo los objetivos propios, sin menoscabo de ninguna de ellas: ciencia, técnica, arte, política o moral, han de tener su lugar. No es misión de la Universidad cultivar diletantes –caricatura de los viejos espíritus clásicos–, ni crear meros especialistas de la técnica –encerrados en el círculo limitado de sus preocupaciones exclusivas–, sino educar el espíritu, despertar su vida y su actividad en direcciones múltiples, sin supuestos ni prejuicios, incorporando la belleza y la originalidad de la ética como rasgos distintivos suyos.

Sólo de este modo, piensa Morente, será posible la realización del ideal humanista que define –o debería definir– a la Universidad. El centro de su preocupación no es otro que el hombre histórico, con todo el peso de su existencia concreta. Por eso, una labor educadora integral debe perseguir, más que el simple aprendizaje (que también), la fragua del espíritu, abierto a toda realidad hasta el punto de no considerar ajena ninguna cuestión auténticamente humana: todo cuanto implica actividad espiritual desinteresada, personal, tiene aquí su ámbito natural. Como la colmena que destila el producto delicioso del espíritu, en la Universidad debiera poder gustarse la miel de la verdad en su más completa totalidad. La recuperación de las Humanidades, por desgracia bastante degradadas, es de radical necesidad para el cultivo de la mente, para educar el intelecto en su aprecio por la verdad; lo será también para adquirir aquel ideal de sabiduría que pueda devolver, al hombre de hoy, una visión real de la vida plena y ascendente.

Llama la atención en Morente, que es ante todo filósofo y, por tanto, experto en el ejercicio de la razón, un profundo sentido providencialista de la historia –y de su vida–, que se va aclarando poco a poco y reemplaza su adhesión anterior al determinismo universal. Descubierta la pieza final, es capaz de descifrar de modo claro y sin ambages el sentido de cuanto ha transcurrido: «Por tercera vez, dirá narrando su propia historia, la idea de *Providencia* se clavó en mi mente». En su conversión encontramos la experiencia antropológica dramática –angustiosa primero, pero confiada después– de quien, queriendo afirmarse a sí mismo, se sabe en manos de Otro distinto y mayor que hace y conoce nuestra vida, pero que nos la entrega gratuitamente para el ejercicio de la propia responsabilidad. Aquí reside, en la aceptación humilde, gozosa y confiada de esta divina voluntad, el significado pleno de la humana libertad y, por tanto, la culminación de toda ansia de sentido.

Aunque no contiene afirmaciones absolutamente novedosas, el planteamiento armónico de las relaciones de la fe con la razón se nos muestra también hoy digno de consideración, pues posturas todavía vigentes hacen necesaria su rotunda afirmación. Lejos de suponer un freno, la verdad de la fe implica una elevación del ejercicio de la pura razón. En realidad no se confunden sino que se ayudan y compenetran mutuamente, pues su concordancia se basa, en el fondo, en la unidad del ser y de la verdad, que es la unidad de Dios: «Sólo el hombre que sabe creyendo y cree sabiendo, sólo el hombre a quien le es dado contemplar la unidad perfecta de la razón y de la fe, conoce lo que es la verdadera vida, aquí y allá, la vida perenne, la vida eterna, más profunda que el ser». Diría más: si la Universidad profesa, por definición, la intención de enseñar todas las ramas del saber, mostrando la totalidad de una ciencia universal, no puede cerrarse a la (ciencia) que trata de Dios sin contradirse a sí misma y su inicial orientación. El propio nombre de universidad, decía en este mismo sentido Newman, es incompatible con restricciones de cualquier tipo. Sería deseable avanzar en esta dirección.

En fin, cuando parece que el discurso de las cuestiones importantes ha decaído y se nos impone el relativismo como modo de pensar general, cuando parece que superficiales ideologías transitorias han ocupado el lugar que antaño merecía la sabiduría universal y nos movemos por esquemas arbitrarios, demagógicos o estereotipos cargados de prejuicios pero vacíos de rigurosa labor intelectual, etc.; cuando sucede esto a nuestro alrededor, la lectura de los textos presentados ha de contribuir, con total seguridad, a renovar la meta del auténtico quehacer universitario, a plantear la necesaria transformación de los valores y del espíritu ideal de la Universidad: aprender a vivir buscando siempre la Verdad.

Juan Carlos García Jarama

MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Unamuno y nosotros*. Anthropos / Universidad Autónoma de Querétaro, Barcelona, 2011. 303 pp.

Fruto de un largo, lento y esmerado proceso de estudio, de análisis, de investigación y hasta de gestión administrativa, según el testimonio de su coordinador, el libro *Unamuno y nosotros* constituye un acercamiento ameno, accesible y a la vez muy erudito y muy autorizado a la obra y a la vida de don Miguel de Unamuno. Se puede uno encontrar, al adentrarse en la lectura de este libro, con una sensación de cercanía ante el autor que inspira las nutridas reflexiones vertidas en él. Resulta un libro agradable e interesante, y cercano además de muy sólidamente informado.

Dividido en varias secciones bastante bien hiladas o articuladas, este libro plural o colectivo nos da una idea bastante clara de la riqueza y versatilidad, la profundidad y el compromiso vital que don Miguel de Unamuno aportó a nuestra filosofía y a nuestras letras. Se trata de un volumen muy completo en el que podemos encontrar acercamientos a diversos aspectos complementarios de la producción y el legado de don Miguel de Unamuno: desde su vocación como escritor, su compromiso como catedrático, la profundidad de su tarea lectora, el bagaje cultural ostentado y demostrado desde sus escritos, sus orígenes como persona y como importante pensador, su historia muy íntima y personal, las inspiraciones o fuentes de donde extrajo sus ideas, etc.; hasta la originalidad de su estilo y su singular manera de pensar, amén de su aporte filosófico objetivo.

En el prólogo del libro, Juan Carlos Moreno Romo hace un ejercicio literalmente reflexivo, pues para mejor adentrarnos en la de Unamuno, que se irá desplegando poco a poco, y para mejor comprender la suya a la luz de la del profesor salmantino, toma como punto de partida su propia experiencia como catedrático y refiere el modo como introdujo el estudio de Unamuno en la universidad pública en la que trabaja y donde no tardó en chocar, por ello, contra lo «políticamente correcto» del momento ideológico y «administrativo» vigente en nuestros días.

El mismo Juan Carlos Moreno Romo, cuyos trabajos irán de alguna manera vertebrando o enlazando el conjunto, abre la primera sección del libro, homónima de éste, con un extenso pero igualmente interesante e ilustrativo texto en el que se esfuerza por retomar, y por poner al día el «nosotros» del famoso «Unamuno y nosotros» que José Luis L. Aranguren escribiera en 1964 como prólogo a una antología de textos de Unamuno, cuyos principales referentes y destinatarios eran sus alumnos de la España de entonces, bajo la dictadura franquista. Releyendo, y relevando a Aranguren, el investigador mexicano subraya, en primer lugar, la pertinencia de don Miguel en el ámbito europeo: a la vanguardia

del pensamiento existencialista y anticipando incluso al Heidegger del ser-para-la-muerte. Cosa ésta que, en su momento, se le olvidó por cierto al mismísimo José Gaos, ocupado como estaba en «estar al día» en el pensamiento europeo. La originalidad, pertinencia e importancia de Unamuno habrá de ser, para nuestro propio tiempo, hace notar el autor del estudio apoyándose en el carmelita José Vicente Rodríguez, sobre todo la de esa especie de «palanca religiosa» que él nos aporta, pues es un autor que sacude muy eficazmente a la un tanto aletargada catolicidad. En ese sentido, Moreno Romo ubica incluso ciertos pasajes de *Del sentimiento trágico de la vida* en consonancia con la lección que dictó en Bonn, en 1959, el entonces cardenal Ratzinger: sobre *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Al Unamuno «de talante luterano» de Aranguren, Moreno Romo le opone, con Pedro Cerezo, un Unamuno «más bien católico». Por último, y para acabar de ampliar el estrecho «nosotros» del texto de Aranguren, el autor de este extenso estudio nos describe la importancia de la relación unamuniana con Salamanca y con Castilla, siendo este lugar geográfico y cultural el ámbito propicio para el florecimiento de sus ideas más notables, y más abiertas, sobre todo, al ámbito de toda la hispanidad. Asimismo, y en contraste, se nos propone una reflexión acerca del modo como en Hispanoamérica nos acercamos al problema de nuestra propia identidad, y acerca también del aporte decisivo que pueden representar la obra y el ejemplo de Unamuno, «el de Bilbao y Salamanca», a estas nuestras desorientadas cavilaciones identitarias.

Tras esta entrada en materia, el reconocido especialista Pedro Ribas, de la Universidad Autónoma de Madrid, participa en este libro colectivo precisándonos, muy erudita y muy técnicamente, la relación de Unamuno con Hispanoamérica: desde la aventura indiana de su padre en Tepic, estado de Nayarit, en México, de donde pudo obtener recursos para montar una panadería, hasta las lecturas del joven Unamuno, lecturas de origen americano, y el impacto por parte de éstas sobre su afición lectora, los escritos en torno al problema de la ocupación cubana, los vínculos con los impulsores de la prensa americana, la idea de los modismos americanos cuyo origen verdadero lo atribuía al habla española peninsular y sus respectivos modismos.

Casi en el mismo tenor, la estudiosa mexicana María Angélica Salmerón, de la Universidad Veracruzana, nos habla de la relación «rememorativa» de Unamuno con México, gracias a la biblioteca de su padre, nutrida y forjada en ese país. Subraya la investigadora la impresión causada en el niño Unamuno por una representación del sitio de Querétaro y del fusilamiento de Maximiliano en el Cerro de las Campanas.

Haciendo un buen enlace con los textos anteriores, el especialista argentino Claudio Maíz nos presenta un muy completo argumento en cu-

yas entrañas pueden distinguirse desde una identificación de la obra de Unamuno y cuanto en ella considera una presencia de ideas originadas en el continente americano, hasta el estatus contra o antimoderno, en el sentido del rechazo o la aversión, por parte del pensador español, a modas filosóficas como el positivismo. La vocación crítica de Unamuno se opone, en general –explica el autor de este estudio–, al anhelo racionalizador de la modernidad.

En el argumento presentado por Jorge Velázquez podemos encontrar el señalamiento de la situación periférica, degradada u olvidada de los pueblos latinoamericanos, más concretamente hispánicos, con respecto del occidente moderno, al cual Velázquez no duda en señalar un tanto sarcásticamente como «un club selecto y casi discriminador». En ese ámbito identifica a Unamuno como un prototipo de pensador ingenioso, sin embargo relegado del concierto internacional antes mencionado y, por lo tanto, desperdiciado. A Unamuno le duele Dios; a Ortega le duele España; y a nosotros, según escribe Jorge Velázquez, nos duele *nuestra América* porque estamos excluidos de ese Occidente que es la presunta vanguardia de la humanidad entera. Termina su argumento el profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana exaltando la quijotesca actitud unamuniana de afrontar el ridículo con el fin de rechazar esa exclusión.

En un texto admirable por su claridad, al mismo tiempo que por su riqueza, o dicho de otro modo, en un notable ejercicio de hermenéutica analógica, Mauricio Beuchot abre la segunda parte de este libro exponiendo con profundidad la dimensión ontológica implicada en la poesía de Unamuno. Detecta en éste semejanzas y diferencias del maestro vasco respecto de un autor tan significativo como Nietzsche. También nos muestra la manera como magistralmente el español plasma, tanto en la ontología, como en la poética, sus preocupaciones acerca de la eternidad, la inmortalidad, el todo y la nada, la conciliación entre la fe y la razón, el rescate del sentimiento a la manera pascaliana, los problemas de la modernidad: el progreso, la ciencia y la razón, etc.

Desde el punto de vista ahora de los estudios literarios, el hispanista Luis Álvarez Castro, de la Universidad de Florida, explora el vanguardismo poético del *Cancionero* de Unamuno. De la crítica a la poética de su tiempo –muy cercana a la crítica orteguiana al arte– parte el gran maestro español, según nos muestra Álvarez Castro, para desarrollar varias de sus más representativas y hasta vanguardistas creaciones en el ámbito poético.

La investigadora Esther Castillo, de la Universidad Autónoma de Querétaro, nos ilustra acerca del papel del lector en *Cómo se hace una novela*. La voz del lector es fundamental en la obra de Unamuno, quien lo vuelve un participante directo en su acto de escritura.

Juan Carlos Moreno Romo, de esa misma universidad, interviene también en esta sección del libro con un texto en el que subraya, por su parte, el esmero de Unamuno por ponerse a sí mismo en sus textos, que por eso mismo son algo más que los textos de un mero literato. Al mismo tiempo nos previene sobre la acción del fariseísmo de las letras, sobre la superficialidad en la producción de los textos y la falta de profundidad del pensamiento del mero «intelectual», que no se implica ni en lo que piensa ni en lo que escribe.

El filósofo mexicano Antonio Marino, investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México, hace en seguida un ejercicio de clarificación sobre el sentido de la búsqueda socrática de la Verdad y la crítica hecha por Unamuno sobre el sentido moderno de esta búsqueda. Nos refiere la diferencia también de la crítica de Sócrates con quienes llamaba «misólogos» («odiosos» de la razón) y la de Unamuno contra los «nihilistas light»; los unos, escépticos antiguos; los otros, desentendidos y faltos de sed de conocer y hasta de vivir, conformistas y casados con la superficialidad de las modas. Por último, Marino nos señala la diferencia existente entre un Pascal interesado por que pensemos bien y un Unamuno invitándonos, enigmáticamente, a mitologizar.

Alicia Villar, la especialista en Unamuno editora del manuscrito *Mi confesión* (Sígueme, Salamanca, 2011), cierra la segunda parte de este libro retomando muy bien algunos de los temas tratados en los textos anteriores: la intención unamuniana por evitar la superficialidad y la «pereza espiritual» de quien escriba algo, despertando más bien, y moviendo al lector, haciéndolo partícipe de la tarea del autor. Al buscar la verdad y no la simple razón discursiva, es menester profundizar en la realidad del sufrimiento y el dolor. La investigadora de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid nos explica la razón de ser de la conjunción entre la poesía y la reflexión o contemplación en Unamuno, así como la pretensión de eludir o ignorar la proximidad de la muerte. Luego nos introduce ella misma en los conceptos de meta, intra y extradiégesis, que serán muy ampliamente retomados en la siguiente parte del libro.

Y tras esto estamos ya, precisamente, en la parte final del libro, la cual, en un juego bastante unamuniano, nos propone que todos somos unos entes de ficción. El centro de esta provocadora sección es la transcripción de una conferencia de Óscar de la Borbolla, quien abunda en los conceptos introducidos por Alicia Villar, desplegando de forma muy amena sobre todo los ejemplos extraídos de la novela *Niebla*, de Unamuno, pero también los de otras obras literarias, y del cine o los grabados de Escher, explorando la relación entre la ficción y la realidad, y explorando también las preocupaciones de Unamuno, y del propio conferencista y narrador, sobre la inmortalidad, la perpetuidad o la eternidad.

Juan Carlos Moreno Romo agrega a esta sección un texto, esta vez sobre Óscar de la Borbolla, y cierra el libro con un breve epílogo en el que explora las ambigüedades del uso del *yo* y del *nosotros* en la prosa filosófica, desde la propia experiencia de Unamuno, justificando una vez más el *nosotros* utilizado en este muy interesante y pertinente libro.

Julián Hernández Castelano

ROGER GARZÓN, FRANCISCO: *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2012. 567 pp.

Cuando hoy hablamos del pensamiento filosófico español nos referimos de modo particular a un conjunto de autores que desarrollaron su obra durante el siglo pasado. Si bien la filosofía española no se reduce a la producción llevada a cabo en este periodo pues su legado filosófico continuo vivo en el presente. Podemos encontrar diversos grupos intelectuales (la generación del 98 o la del 14, por ejemplo) donde identificamos a pensadores propiamente filosóficos que han constituido un marco de reflexión original. Unamuno, Ortega, Zubiri, García Morente, Zambrano, Besteiro, García Bacca, Quiles, Laín Entralgo y Marías, entre los más renombrados, han constituido una tradición –algunos de ellos desde el exilio– a la que hoy señalamos como la fuente del quehacer filosófico español contemporáneo.

La figura de Laín Entralgo, es compleja por la multitud de sus facetas intelectuales que comporta, pues van desde la medicina, la historia y la filosofía donde encuentra importantes maestros como Javier Zubiri y deja insignes discípulos como Diego Gracia. En la obra que presentamos, *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*, Francisco Roger expone con minuciosidad el pensamiento antropológico del médico, historiador y filósofo español.

Esta obra es resultado de la investigación doctoral –dirigida por Jesús Conill, catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valencia– que debe incorporarse en el marco de la actualización que algunos filósofos y profesores contemporáneos están realizando del pensamiento filosófico español del siglo XX. El objetivo de F. Roger es, ante todo, exponer críticamente las bases personalistas de un pensador cuyo legado es extenso y lleno de matices. La obra de Laín Entralgo está compuesta por más de ochenta volúmenes que abarcan temáticas en las que el autor aúna conocimientos de diversas disciplinas, como la biología, la química y la propia filosofía.

Roger da cuenta de esta diversidad de enfoques adoptada por Laín explicando en *El concepto de persona y amistad* cómo fue la formación de este pensador, educado en tierras turolenses (la Urrea de Gaén que le vio nacer) y después en tierras valencianas, las cuales serán testigo de sus primeras inquietudes intelectuales. En el desarrollo de su pensamiento, el filósofo español fue evolucionando en su concepción de la persona. Un rasgo importante de tal evolución es que dicha concepción tiene diversas fuentes, no siempre compatibles entre sí, cuya influencia es notoria a la hora de construir su propia concepción de la persona. Juan José Garrido, profesor de Filosofía en la Facultad de Teología de Valencia, destaca en el prólogo a la presente obra que «Francisco Roger estudia con detenimiento y erudición la antropología lainiana haciendo especial hincapié en la dimensión personal del ser humano» (p. 14).

En el libro pueden distinguirse dos partes bien diferenciadas. La primera, dedicada a los conceptos fundamentales que constituyen la idea de persona en Laín, supone un estudio en profundidad de sus obras más importantes, entre las que destacan por su carácter filosófico *La empresa de ser hombre* (1963), *Antropología de la esperanza* (1978), *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano* (1991), *Idea del hombre* (1996) y *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (1999). La segunda, recoge obras más conocidas dentro del ámbito de la bioética y la medicina son *El médico y el enfermo* (1961) o *Historia universal de la medicina* (1972).

Cuatro son las respuestas a la pregunta por la esencia de la persona que Laín detalla en su obra *Sobre la amistad*, a las cuales califica como arquetipos y síntesis del pensamiento escolástico, kantiano, scheleriano y zubiriano (cf. pp. 47-48). Los principios escolásticos determinan una concepción de la persona como supuesto racional de la individualidad propia de cada hombre; la persona es en la doctrina moral kantiana la cosa en sí concebida en el marco de la formulación del imperativo categórico; en la filosofía de Scheler la persona es ante todo la fuente de la libertad que existe como elemento moral en el mundo; en Zubiri la persona es, en palabras del propio Laín, «sustantividad en propiedad», es la realidad sustantiva cuya «nota» esencial no es sino «vivir en propio». Esta última definición constituye la base de la concepción filosófica lainiana de la persona. Además de la de Ortega y Gasset, al comienzo del desarrollo de su antropología Laín recibió la influencia de autores procedentes del ámbito de la medicina, como Oswald Schwarz y su obra *Medizinische Anthropologie*.

Laín detalla las características principales de la persona, como expone Roger en el cuarto capítulo, desde la perspectiva que encontramos en el tratado homónimo de Julián Marías: «la intimidad; la versión proyectiva hacia el futuro, hacia lo que todavía no es; [...] la corporeidad,

nota necesaria como punto de partida para entender la actividad de la persona, más no suficiente para dar razón de la vida personal; [...] la interpenetración con otras personas por obra del amor...» (p. 77).

El autor expone cómo Laín radicaliza la antropología de Zubiri a partir de la superación del dualismo y el materialismo. Esta superación constituye la motivación que le llevó a realizar un examen de la realidad empírica de la persona en *Ser y conducta del hombre*, escrito al que habían precedido *Cuerpo y alma* y *Alma, cuerpo y persona*. En el periodo comprendido entre 1993 y 1997 Laín estableció los fundamentos de una «antropología sin alma» (p. 51), esto es, una antropología en la que no se entendiera al alma como la parte espiritual del hombre, contrapuesta a la parte material (el cuerpo). Entronca directamente con esta cuestión de la si es posible entender al cuerpo más allá de las explicaciones físicas (atómico-moleculares) de la materia. El objetivo de Laín era construir una «teoría de la realidad de la persona» capaz de arrumbar errores y deficiencias presentes en las teorías antropológicas clásicas, como hemos apuntado.

Su crítica a algunas de las más importantes manifestaciones del dualismo antropológico y del monismo materialista, que vehicula la construcción de dicha teoría, se analiza, en concreto, en el tercer capítulo, cuyo sustrato lo forman *Alma, cuerpo, persona* y también *Cuerpo y alma*. El arraigo zubiriano de estas obras se deja ver en la definición de persona, sintetizada más arriba, cuyo concepto fundamental, el de «sustantividad», se define a su vez como «conjunto unitario, clausurado y cíclico de notas específicas» (p. 69), conjunto que constituye la estructura dinámica de la persona. El libre albedrío, la simbolización, la inclusión o el ensimismamiento, son propiedades de tal dinamismo estructurado.

En Laín el estudio del cuerpo humano se focaliza en los aspectos en que Ortega y Gasset había puesto el acento a la hora de tratar de comprenderlo, sin dejar establecida definitivamente una empresa que Laín cree ver cumplida con su libro *El cuerpo humano. Teoría actual*. Dichos aspectos en torno al cuerpo humano son la «composición, génesis, organización, dinámica y autopercepción» (p. 84). En la obra citada Laín llega a la conclusión de que el ser humano no es sino su cuerpo, teoría que verá su desarrollo, según se ha señalado, en obras posteriores. Con la posición que adopta Laín a partir de 1988 comienza su negación de la necesidad de postular un espíritu o alma inmaterial. Roger expone detenidamente cuáles fueron las influencias que llevaron a este cambio tan importante en la obra de Laín (p. 85 ss.).

La segunda parte del libro abarca la detallada descripción de la biografía de Laín y sus ensayos literarios, concluyendo, en el último capítulo, con la temática «persona y trascendencia». En este apartado el autor vuelve a algunas de las cuestiones abordadas a lo largo del libro, esta vez

con una perspectiva en la que se subrayan los aspectos de la obra de Laín en que encontramos las claves sobre su concepción de la muerte.

Laín entiende por «trascendencia» aquello que por su realidad «traspasa los límites de la ciencia experimental y el saber de ella derivado» (p. 425). Las investigaciones de carácter científico como la medicina o la biología no pueden revelarnos nada en absoluto sobre una vida que no es la presente, que, por definición, está más allá de la experiencia. Lo que sucede con el hombre después de la muerte es algo cuya explicación ha sido acometida a lo largo de la historia por las diferentes religiones que han compuesto el tejido de las creencias occidentales y orientales. Laín expone cómo esta historia contiene un elemento muy concreto: el «ansia humana de trascendencia».

Laín considera en algunas de sus obras la cuestión de las «preguntas penúltimas y preguntas últimas», a las que sitúa, respectivamente, en el campo de la certeza («saber de evidencia») y en el de la irresolución definitiva («saber de creencia»). La certidumbre y la incertidumbre no son, sin embargo, caminos opuestos, puesto que cada uno proporciona aquello sobre lo cual el otro nada puede decir. El destino final de la persona humana, como asunto ligado directamente al de la posibilidad de trascendencia, no conlleva para el *último Laín* (expresión de la que se sirve el autor a fin de establecer una distinción clara entre la concepción antropológica en el primer periodo de la producción del pensador español y la concepción que hallamos en sus últimas obras) un «alma espiritual»; es decir, tanto durante la vida como en el momento mismo de la muerte, el hombre *es su cuerpo*. Esta idea, desarrollada extensamente por Roger Garzón como proemio a la sistematización a la caracterización del «monismo antropológico» del *último Laín* (pp. 436 ss.), suscitó abiertas polémicas en las que algunos teólogos católicos alzaron la voz para encontrar en la visión lainiana del hombre una profunda distanciamiento de las enseñanzas bíblicas. No obstante, el pensador español alegó que su concepción del hombre como *ser sin alma espiritual* no entraba en contradicción con las Sagradas Escrituras. Un pasaje de *Qué es el hombre*, recogido por Roger Garzón (p. 435), nos aclarará la postura de Laín en este punto:

«A mi juicio, las tesis antropológicas más radical y esencialmente cristianas, las dos directamente procedentes de la relación bíblica, son estas dos: el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza; la existencia y la vida de la persona humana no se extinguen con la muerte, para el hombre hay una vida transmortal perdurable. La hipótesis filosófico-teológica de que para hacer razonable —que no racional— la admisión la vigencia histórica de esas dos tesis antropológicas es necesario admitir la existencia de un alma espiritual como principio constitutivo y agente de la realidad y la vida del hombre, surgió más tarde, muy principalmente

cuando Tomás de Aquino adoptó el hilemorfismo aristotélico y pensó que resolvería satisfactoriamente el problema metafísico-teológico de sistematizar la antropología de Aristóteles entendiendo la “forma sustancial” como “alma espiritual”, capaz de actuar como intelecto agente y apta para ser “forma o alma separada” tras la muerte de la persona. Pero, ¿es metafísica y cristianamente necesario recurrir a la hipótesis del “alma espiritual”? No lo creo» (*Qué es el hombre*, 1999. p. 229).

Así pues, Laín reconoce abiertamente su negación de la concepción tomista del alma; sin embargo, ve que la idea presente en los textos bíblicos mismos está en concordancia con la suya propia, la cual se congrega en la expresión que Roger recoge en distintas ocasiones: el *último Laín* no concibe el cuerpo y el alma como realidades separadas; el hombre «ya no es un *centauro* ontológico» (p. 83). El «materismo» de Zubiri, como reconoce Laín, fue uno de las teorías que sirvieron de soporte a la hora de formular una teoría del cuerpo humano no dualista y no materialista.

En esta exposición sintética de *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo* hemos puesto el acento en lo que el autor ha estudiado, a lo largo de la esta magnífica introducción al pensamiento antropológico de Laín, sobre aquello que desembocará, en el último periodo de su producción, en la negación de la existencia de una parte espiritual como constitutiva de la persona humana. Detallando algunas de las características más importantes de la concepción lainiana de la persona que el autor nos descubre en las partes del libro estrictamente filosóficas, hemos visto cómo en Laín la presencia de Zubiri y de otros autores españoles como Ortega y Gasset o su discípulo Marías es sustancial. La interrelación entre estos autores contribuyó a generar, en el contexto histórico del pasado siglo, una auténtica filosofía española preocupada por la vida y la persona, estableciendo su estatuto como objeto de estudio propiamente metafísico.

En suma, la obra es una contribución inestimable en el ámbito de los estudios sobre la antropología de Laín, que viene a sumarse a los que han realizado, por citar a los más destacados, Nelson Orringer o Diego Gracia. Esta accesible disertación que nos ofrece Roger, constituye una verdadero intento de comprensión y exposición para todos aquellos que deseen comprender el pensamiento de Laín y las importantes influencias que recibió en la configuración del mismo, con lo cual, indirectamente, contribuye a su vez a mostrar el calado filosófico del pensamiento español que tuvo lugar a lo largo del siglo XX, un patrimonio que sigue constituyendo el sustrato de buena parte de la filosofía española actual.

Raúl Francisco Sebastián Solanes
Víctor Páramo Valero

GARCÍA MORIYÓN, Félix: *La mirada católica. Una manera de estar en el mundo*. PPC, Madrid, 2012. 199 pp.

¿Cómo se puede ser católico practicante y militante anarquista? ¿Cómo un filósofo, una persona racional, razonable, y crítica puede ser al mismo tiempo católico? ¿Cómo puede una persona comprometida en la construcción de un mundo en el que la igualdad, la justicia, el respeto, el diálogo, la fraternidad y el apoyo mutuo sean los valores que fundamentan la convivencia pertenecer también a una organización que con demasiada frecuencia, a lo largo de su historia, se ha aliado con las fuerzas sociales más regresivas y opuestas a estos valores? ¿Cómo se puede ser miembro de una Iglesia que en su comportamiento e incluso en su predicación se ha apartado a menudo del modo de vivir y del mensaje original de su fundador, Jesús de Nazaret? ¿Cuál debe ser el modo de hacerse presente los católicos en sociedades cada vez más secularizadas, en donde la influencia sociológica de la Iglesia es cada vez menor? ¿Cómo compaginar sin rupturas la unidad de los católicos con la necesaria diversidad de formas de vivir el mensaje evangélico? ¿En qué consiste ser católico?

Estas son las preguntas más importantes a las que Félix García Moriyón, filósofo, militante anarquista y católico practicante quiere responder en su libro, preguntas que él se ha hecho con frecuencia y que, a su vez, le hacen personas tanto de fuera como de dentro de la Iglesia. El libro responde, pues, a la necesidad, diríamos existencial, del autor de reflexionar sobre su propia experiencia de hombre de fe comprometido en el mundo en que vive para descubrir los cimientos de su identidad narrativa. Se trata de una obra escrita con un lenguaje claro, directo, dirigida a un lector inquieto o capaz de inquietarse por las grandes preguntas que tienen que ver con el sentido de la vida, con curiosidad por la forma de vivir propia del catolicismo, pero no necesariamente especializado ni en teología ni en filosofía.

Dos son los objetivos del libro, según dice el mismo autor, objetivos diferentes pero, a la vez, complementarios. En primer lugar pretende exponer las creencias fundamentales que comparten todos los católicos, y por «creencias» hay que entender aquellas convicciones profundas en las que las personas están y desde las que fundamentan el modo de entender el mundo que les rodea y que, al mismo tiempo, orientan su praxis. Aborda el tema del catolicismo como un modo de mirar el mundo y de situarse en él, un modo de ver y actuar que se ha ido configurando a lo largo de más de dos mil años de historia. Y si bien no existe una única manera de ser católico, existiendo incluso diferencias que se viven conflictivamente casi como excluyentes, el autor hace un esfuerzo por descubrir aquellos rasgos que como el «aire de familia» son comunes a

todas las formas de vivir el mensaje evangélico dentro de la Iglesia católica. Y este esfuerzo lo hace desde una manera concreta de entender el catolicismo pero en diálogo con aquellas personas y grupos que lo viven de diferente modo, en algunos casos muy alejado de lo que, a su juicio, constituye el núcleo del espíritu del evangelio.

El segundo objetivo consiste en reflexionar sobre cómo esas creencias profundas animan un proyecto de vida comprometida seriamente con el mundo en que vivimos y con el mensaje de Jesús transmitido por la tradición eclesial. Estas creencias constituyen los pilares de una presencia pública en la sociedad y se convierten en ideas razonadas que descienden a propuestas más concretas, que no tienen que ser necesariamente del gusto de todos. En este caso, la reflexión se hace en diálogo, sobre todo, con aquellas personas que se han alejado de las convicciones religiosas y que piensan, siguiendo una forma de secularización muy presente en la sociedad contemporánea, y especialmente en la española, que la religión no tiene nada que decir a los problemas actuales y que incluso constituye un obstáculo para el progreso.

En el primer capítulo analiza la situación de los católicos en una sociedad secularizada, señalando la necesidad de replantear las relaciones entre el Estado y la religión, sin abandonar las importantes conquistas de la laicidad, y buscando nuevas modalidades de presencia pública de los católicos. Sin negar los episodios en que la religión ha sido utilizada como opio del y para el pueblo y como instrumento de control en manos de las clases dominantes, y reconociendo las veces en que el anuncio del evangelio ha sido acompañado de la fuerza y de la aniquilación del disidente, Félix García Moriyón subraya también la gran importancia que la religión cristiana desempeñó desde sus inicios en la lucha contra la barbarie y la superstición, buscando la formulación de una religiosidad compatible con la razón e incluso complementaria. Por otro lado, al defender la igualdad de todos los seres humanos, la libertad de la conciencia personal, la separación entre el poder político y la religión, el cristianismo aporta valores fundamentales en la construcción de lo que se puede entender por cultura europea, incluido el movimiento ilustrado.

En los siguientes capítulos se presenta un modo específico de ver el mundo actual y su complejidad desde la mirada católica del autor, una mirada que no se presenta como pura opción individual, sino como propuesta personal que pretende ser fiel al evangelio y a la tradición eclesial, alejada, a su vez, de los fundamentalismos involucionistas y de las espiritualidades difusas que configuran una religión a la carta. El mensaje de Jesús se presenta como liberador, de tal modo que la liberación es condición necesaria para que haya salvación. Por lo tanto, la Iglesia y sus miembros han de estar seriamente comprometidos en la lucha contra aquellas estructuras que oprimen, explotan e impiden que

los seres humanos vivamos conforme a la dignidad que Dios nos concedió como hijos suyos. El mensaje cristiano se ha ido concretando y tomando forma a lo largo de la historia, muchas veces en diálogo con las concepciones filosóficas vigentes en cada época, de tal modo que, con frecuencia, podemos tomar como genuinamente cristianas ideas que se han añadido al mensaje procedentes de tradiciones externas. Las concepciones pesimistas sobre la creación, el cuerpo, el hombre, la historia no tienen que ver con la Biblia, sino con corrientes gnósticas que influyeron en momentos determinados en algunos pensadores cristianos. Tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento se mantiene una concepción optimista de la creación: del mundo, del hombre y de la historia de éste, una historia en la que Dios interviene. Se trata de un optimismo esperanzado, que se esfuerza por transformar este mundo en el mundo que Dios quiere, en el reino de Dios, y que confía en la promesa de la venida de este reino. El catolicismo es también una religión que tiene una respuesta capaz de dar sentido a la vida del hombre, es más, el autor defiende que es precisamente el teocentrismo el que mejor garantiza el antropomorfismo por el modo en que defiende la inalienable dignidad de la vida del ser humano. Desde esta mirada se puede dar sentido también, aunque no comprender de un modo totalmente racional, al problema del mal en el mundo, sobre todo al problema del sufrimiento del inocente. Es más, según el autor, es la presencia del mal la que hace «absolutamente necesaria» la presencia salvífica de Dios. A continuación se profundiza en la importancia que en el mensaje de Jesús tiene el amor. Dios se define como amor y desde aquí hay que entender su relación con las criaturas y con las criaturas humanas. Por eso, aunque los hombres pecamos con frecuencia, siempre Él, como buen padre, nos espera con los brazos abiertos ofreciéndonos la reconciliación.

El libro acaba con una reflexión sobre el modo en que los católicos han de hacerse presentes hoy en el espacio público si quieren ser fieles al mandato evangelizador que Jesús dio a sus seguidores. Respetando la autonomía que las instituciones civiles y políticas han de tener, el compromiso público del creyente ha de estar orientado a la construcción del Reino de Dios.

Lo primero que hay que agradecer a Félix García Moriyón es su valentía y su fortaleza para defender en público y en ambientes poco favorables sus creencias religiosas más sólidas. Utilizando sus palabras, podríamos decir que con este libro su presencia en el espacio público es de tipo martirial, puesto que defiende en voz alta convicciones que están en contra de la corriente dominante, en contra del pensamiento políticamente correcto.

El libro es también muy oportuno en su pretensión *exotérica*, como respuesta a aquellas personas que tienen dificultades serias en admitir

que se pueda compaginar ser creyente con ser una persona que, siguiendo el imperativo kantiano, se atreve a pensar por sí misma, o que mantiene un compromiso socio-político desde planteamientos llamémosles «progresistas». También hay que agradecer la luz que aporta para responder y, en su caso, repensar las preguntas con las que iniciamos este reseña. A los católicos ofrece también una ayuda inestimable para reflexionar sobre la esencia del mensaje de Jesús de Nazaret y para purificar aquellas creencias y conductas tanto personales como eclesiales que no son evangélicas.

Por otro lado, hay que valorar positivamente la claridad del lenguaje y el estilo que utiliza, que, separándose de la frialdad del propiamente ensayístico, se acerca más bien al propio de la narrativa y permite conectar mejor con los problemas de tipo más existencial que el lector se puede plantear. Para conseguir este efecto el autor prescinde de referencias bibliográficas, que algunos lectores hubieran preferido encontrar para poder profundizar en posteriores lecturas.

Se consigue también conjugar las críticas a una Iglesia que con frecuencia ha traicionado el mensaje y el mandato liberador de su fundador con la fidelidad a la tradición en la profundización que se hace del modo de ser católico.

Todo libro tiene sus límites, que tienen que ver tanto con las pretensiones del autor como con la extensión adecuada que la obra debe tener, a veces por exigencias editoriales, pero, desde mi punto de vista, algunas de las cuestiones que más discusión generan actualmente en nuestra sociedad habrían necesitado un tratamiento más extenso y, posiblemente, más profundo. Una de estas cuestiones es la que hace referencia al modo de articular la fe y la razón. En el libro se puede leer (p. 105) que el catolicismo es una oferta de sentido teocéntrica basada en una opción de fe y que además es un convencimiento profundamente racional ya que la creencia en Dios es razonable. La razonabilidad de esta creencia la basa el autor en que Dios es una hipótesis muy sólida cuando tenemos que dar sentido a la vida y al mundo. Creo que el problema que aquí se plantea es demasiado complejo para ser resuelto tan rápidamente.

Otra cuestión que creo que hubiera necesitado una reflexión más extensa es la que hace referencia al aborto. El autor afirma que los católicos se oponen a la interrupción del embarazo por considerar que desde la fecundidad aparece un nuevo ser claramente diferenciado y, basándose en esta afirmación, considera que la carga de la prueba corresponde a quienes justifican la interrupción del embarazo. Pienso que el tema que aquí se plantea (p. 106) es suficientemente complejo y poliédrico para ser resuelto tan rápidamente. Pienso que cuando en la sociedad se discute sobre cómo legislar sobre estas cuestiones el católico puede y

debe intervenir manifestando sus puntos de vista, pero si quiere convencer a los que no comparten sus creencias tendrá que esforzarse por argumentar racionalmente y no eludir la carga de la prueba.

Finalmente, resulta muy interesante el modo de ver la religión no como un asunto meramente privado, sino como una forma de situarse y de actuar en el espacio público. Pero se echan de menos algunas reflexiones capaces de dar luz sobre los problemas que se plantean en nuestra sociedad, o en nuestro país, acerca de las relaciones que deben tener la Iglesia y el Estado.

Para concluir, estamos ante un libro muy oportuno, capaz de interesar a un gran número de lectores, escrito en un lenguaje directo, valiente y sincero, y que puede responder a muchos de los interrogantes que se hacen los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sean o no creyentes. Y esperamos del autor que las cuestiones planteadas en él que requieren un tratamiento más profundo sean analizadas en siguientes publicaciones.

Tomás Miranda Alonso