

Crítica de libros

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Blanca: *Fuera de equilibrio. Moralidad y racionalidad indirecta*. Editorial Complutense, Madrid, 2008, 201 pp. Colección: Ebooks. (Libro electrónico: http://www.editorialcomplutense.com/detalle_libro.php?id=411).

Esta obra se presenta de una manera franca: explicita qué problema teórico abordará y con qué instrumental, y así lo hace de comienzo a fin. El marco teórico general desde el que se afronta es la Teoría de la Elección Racional en su vertiente normativa (en adelante, TER) que insta a los agentes a maximizar su utilidad, y la cuestión de la que se ocupa tiene la envergadura de dilema: aquel que se establece en determinados casos entre la racionalidad y la moralidad. En otros términos, esta obra trata de hallar vías que acaben con la imposibilidad teórica que tiene un agente para actuar racional y moralmente al mismo tiempo en interacciones como las planteadas por el clásico dilema del prisionero, en las que la utilidad que obtienen todos los agentes implicados que siguen los dictados de TER mejoraría si ninguno de ellos lo hiciera. En principio, parece que ante estos casos sólo cabe optar entre dos opciones: obrar racionalmente o actuar moralmente.

El libro está dirigido a un público interesado y formado en filosofía, no necesariamente familiarizado con las teorías de la elección racional, que son suficientemente explicitadas al comienzo del libro. La argumentación evita complejidades técnicas innecesarias y reposa en numerosos ejemplos prácticos y gráficos que hacen más comprensible una lectura en la que se conjugan el debate teórico y la ironía.

La autora, la doctora Rodríguez, es profesora de la Universidad Complutense de Madrid desde 1997. Imparte clases en las facultades de Psicología, Filosofía y en la EU de Trabajo Social. Está especializada en Teoría de la Racionalidad Práctica, Filosofía Política y Ética. Entre sus últimos trabajos publicados podemos destacar «El agente racional y sus acciones», «Los asuntos de los demás: preferencias irracionales, preferencias externas y felicidad», «Preferencias pasadas y utilidad» y «Macbeth y la daga voladora: la consideración utilitarista de las intuiciones morales». El tema que ocupa este libro es una de las inquietudes que más ha trabajado.

El conflicto abierto entre ambas teorías normativas, TER y la Ética, ocupa prácticamente el grueso del desarrollo argumental, desde el convencimiento de que es ineludible hallar una solución satisfactoria pues no es aceptable convivir con dos teorías, por lo general aceptadas, que en situaciones límite se bifurquen y prescriban opciones contradictorias. Ante esta disfunción, la autora se suma, desde el horizonte de la doctrina utilitarista, a la discusión teórica que se ocupa de solucionar el problema. Su estrategia es minuciosa: llevar hasta el final las exigencias de ambas teorías en colisión. Para ello analiza en primer lugar si el dilema que se presenta puede solucionarse racionalmente, si los intentos anteriores de solución son concluyentes, si existen otras vías posibles, si esto implica modificar los fundamentos de TER y finalmente si TER puede mantenerse vigente o inalterada después de esta revisión.

El punto de partida es la presentación de TER como una teoría perfectamente válida individualmente, pero aparentemente contraproducente en el plano colectivo, ya que si todos los agentes obraran de modo racional el resultado sería peor del que obtendrían si actuaran moralmente (esto es, irracionalmente). La tesis que defiende la obra es que esto no significa que TER quede invalidada. La autora defiende la estrecha relación que existe entre moral y autointerés. Pero antes denuncia los intentos precedentes de solucionar este dilema. En su opinión, el dilema como tal no tiene solución posible, pero sí es posible encontrar una solución para TER, como veremos.

El libro arranca con una sección introductoria que se ocupa de presentar formalmente los fundamentos teóricos y el campo de aplicación de TER. Una vez sentadas todas las premisas de partida, la segunda parte entra de lleno en materia con el estudio de temas de calado moral, como son la negociación, el regateo y la racionalidad de mantener los acuerdos, siempre desde el supuesto de que hablamos de agentes racionales que aplican los dictados de racionalidad que les marca TER.

La autora desbarata intentos previos de solucionar el dilema ya que lamentablemente, son inconcluyentes e ingenuos porque tratan de asimilar altruismo y autointerés. El mero hecho de cooperar no puede considerarse un fin valioso en sí mismo. Del mismo modo, considera estériles los intentos tendentes a demostrar que los dilemas simplemente no se dan. Las situaciones dilemáticas están ahí, poniendo a la moral y la razón maximizadora ante disyuntivas cuya existencia no puede negarse sin más.

La racionalidad de adoptar el punto de vista moral abre el tema de la moral como punto de vista. Esta perspectiva permite que el agente racional pueda realizar dos tipos de ordenaciones completas de preferencias: una adoptada desde el punto de vista de su interés personal y otra desde el punto de vista moral, esto es, desde aquella perspectiva hi-

potética de la que ya hablara Adam Smith con su espectador imparcial. Naturalmente, es inevitable que el conflicto surja entre ambas; es entonces cuando cabe preguntarse qué criterio ha de usarse para optar entre las preferencias reales y las hipotéticas. Ante esta disyuntiva, TER, teoría ubicada en el punto de vista del agente individual y ajena al colectivo, se limita a sugerir que se usen los medios necesarios, políticos y morales, para evitar llegar a estas situaciones. Ahora bien, si no se pueden modificar la situación externa ni las preferencias internas, el dilema sigue ahí y es irresoluble. En estos casos, lo que es racional individualmente resulta ser un fracaso colectivo.

Con esta desoladora conclusión, nos adentramos en la parte final del libro, donde la cuestión se centra en hallar las razones por las que un agente racional debiera obrar moralmente. No parece fácil encontrar vías que hagan que una teoría de la racionalidad prescriba acciones irracionales. Se baraja la hipótesis de dar con una teoría de la racionalidad alternativa capaz de ofrecer una salida. Con este fin se analiza pormenorizadamente la Teoría de los Objetivos Presentes de Parfit, quien argumenta que tener preferencias morales es perfectamente racional, y que en consecuencia actuar moralmente es tan racional como actuar guiado por el autointerés. Esta teoría alternativa, admite la estrategia moral si el agente decide voluntariamente actuar guiado por esta preferencia. Pero esto es también insuficiente: haría falta una teoría que además de considerar racional obrar moralmente lo prescribiera como la única estrategia posible en las situaciones de dilema que estamos tratando y no existe ninguna teoría de la racionalidad que exija adoptar el punto de vista moral. En consecuencia, se concluye que, al igual que TER, esta alternativa es insatisfactoria en la medida en que también da lugar a dilemas.

Se emprende nuevamente el camino para hallar los motivos por los que un agente racional debiera ocuparse de la moralidad, a pesar de no desear actuar moralmente. En esa tesitura es donde la autora presenta un concepto clave: la racionalidad indirecta. Gracias a esta noción, extensamente desarrollada y clarificada con ejemplos, se puede concluir que la conducta moral (a la que considerábamos irracional hasta ahora) puede considerarse en ciertos casos una estrategia de racionalidad indirecta. En los dilemas que nos ocupan, sólo se obtienen los mejores resultados a los que cabe aspirar si se siguen métodos indirectos de racionalidad. De no hacerlo así, la racionalidad estricta podría resultar un inconveniente: de ser perfectamente racionales, nadie cumpliría sus promesas una vez obtenido el beneficio. Se hace necesario «atarse a uno mismo», es decir, usar estrategias que fuercen a alcanzar resultados racionalmente deseables, a los que precisamente la propia racionalidad impide acceder.

Llegados a este punto, se concluye afirmando que TER considera aceptables estas estrategias irracionales si con ello se logra maximizar la utilidad, que es a fin de cuentas el objetivo sustantivo de TER. Obrar racionalmente es sólo un medio entre otros en pos de tal objetivo.

Por tanto, será seguir TER con éxito el procurar adquirir ciertas disposiciones como cumplir lo acordado, cooperar, respetar la palabra dada, fomentar el sentido del deber o la compasión, etc. si con ello se logra maximizar la utilidad. Ello con independencia de que los actos concretos puedan ser considerados irracionales. Cuando TER es contraproducente a nivel individual, TER exige la única salida posible: dar el salto de perder momentáneamente el sólido equilibrio de la razón para actuar irracionalmente. Atarse a uno mismo, como hizo Ulises para no sucumbir al embrujo de los cantos de sirenas, es una decisión perfectamente racional. En conclusión, TER se mantiene intacta como teoría normativa que prescribe la conducta moral como estratagema para perseguir la mayor utilidad posible.

A lo largo del libro y al hilo de la argumentación, se abordan una serie de temas de interés para el lector interesado en filosofía política: la salvaguarda lockeana, los gorriones y parásitos, el binomio reciprocidad-cooperación, la estabilidad de los acuerdos y las vías para imponerlos, los medios coercitivos, la obediencia... Por último, un tema que aparece fugazmente al concluir el libro es la sugerente afirmación de que bajo el deseo incondicionado de obrar moralmente se esconde, al fin y al cabo, un sutil método de racionalidad indirecta que persigue el mejor interés posible. A menudo se oculta este carácter de estratagema de la moralidad, precisamente con el fin de reforzar su uso, pero pueden extraerse interesantes consecuencias del vínculo oculto que subyace entre ambas.

A pesar del escaso predicamento con el que cuenta TER en España, existe una vasta tradición internacional que hace uso de ella desde finales del siglo XIX además de en economía, en otras ciencias sociales y humanas. El texto se inscribe dentro de este contexto, haciendo abundantes referencias a las obras más sobresalientes que se ocupan de la Ética y TER, con las que entabla un diálogo colectivo, construyendo sus tesis desde algunos puntos aceptados y rebatiendo otros para seguir su propia vía. Por eso, parte de la altura de esta obra se debe a que se erige desde las contribuciones de la literatura especializada precedente, desde donde emprende un camino propio cuyo resultado tiene el mérito de haber elevado el nivel teórico de la discusión notablemente. Como se concluye en el libro, los dilemas no pueden solucionarse, pero recorrer el camino que éstos nos abren no es en absoluto estéril. Mirar al abismo puede causar vértigo, pero proporciona también una visión en profundidad que de otro modo sería inaccesible. Esta obra tiene esa profundidad y es, en resumen, un libro lúcido, bien construido y de lec-

tura placentera que desbroza las posibilidades que tenemos, en tanto que agentes racionales, de obrar moralmente sin olvidar nuestros intereses ni traicionar la razón... o quizás traicionándola, racionalmente.

Juan A. Fernández Manzano

SAVIGNANO, Armando: *Panorama de la filosofía española del siglo XX*. Comares, Granada, 2008. 394 pp.

Presentamos al lector español este libro que, originariamente, fue escrito en italiano para lectores de aquel país. Tiene el mérito de ser la primera historia de la filosofía española que se ha publicado en Italia (2005). En general, el pensamiento filosófico español moderno y contemporáneo no ha interesado a los europeos. Es posible que ello sea debido a un prejuicio, como explica Fernando Savater en el Prólogo-Saludo; pero también ha podido ser debido al estancamiento de las universidades españolas en la filosofía aristotélico-escolástica. Esto sucedió así durante los siglos XVIII y XIX, pero cambió radicalmente a partir de la última década del siglo XIX hasta la Guerra Civil de 1936. A lo largo de esos años se desarrolló en España una filosofía plural, equiparable con las principales corrientes filosóficas europeas. De no haberse interrumpido esa tradición, seguramente se tendría hoy en Europa una opinión acerca de la filosofía española algo distinta de la que estamos acostumbrados a leer. Ahora bien, en honor a la verdad hay que añadir que la época posbélica o franquista no fue un páramo intelectual, como, desde dentro de España, algunos se empeñan en transmitir a la posteridad. Al margen de la ideología oficial y de las presiones ministeriales, hubo españoles que crearon pensamiento filosófico desde posiciones de derecha y de izquierda. Ello fue posible porque no se interrumpió la tradición filosófica española anterior a la Guerra Civil. Es cierto que se exiliaron figuras principales de la filosofía, pero también es cierto que permanecieron otros, o se reintegraron a la docencia al término de la contienda. Además, quedaron muchos discípulos de los maestros exiliados. Sin esa continuidad no se explicaría la expansión que adquirieron los estudios filosóficos en las décadas posteriores a la Guerra Civil. «Lo que ahora se piensa y se escribe en España puede parangonarse con lo más interesante en el mismo campo de la producción europea», comenta F. Savater. El mérito de este florecimiento es de todos: de los que se fueron y de los que permanecieron; de los que trabajaron por estar al día de las corrientes más en boga y de quienes no perdieron el hilo de nuestra tradición, vista tanto desde su vertiente ortodoxa como heterodoxa.

El texto del profesor Armando Savignano, catedrático de Filosofía moral de la Universidad de Trieste, recorre la historia del pensamiento filosófico español desde finales del siglo XIX, con la Generación del 98, hasta nuestros días. Lo hace de una manera ordenada y sintética. El profesor Savignano muestra gran capacidad de síntesis para decir mucho en pocas palabras. Cada capítulo –tiene diecisiete– es una breve monografía sobre un autor o sobre una época. En las notas a pie de página incluye una información riquísima. Cita con rigor los textos de los autores. Asimismo, al final de cada capítulo añade la correspondiente bibliografía. Así, pues, estamos ante una obra modélica en lo formal y en lo conceptual.

Al lector español puede parecerle este libro casi superfluo, dada la cantidad de estudios existentes en nuestra lengua sobre cada uno de esos temas; sin embargo, esta obra tiene la ventaja de presentar una mirada ajena, la cual nos permite entender mejor aquello que la cercanía no deja ver con claridad. Es una suerte contar con una obra así, en la que se percibe cómo se interpreta la tradición filosófica española en otros países.

Concluimos señalando los autores y los movimientos estudiados: Generación del 98, Antonio Machado, Miguel de Unamuno, la Filosofía catalana, George Santayana y Amor Ruibal, José Ortega y Gasset, la Escuela de Madrid, Xavier Zubiri, el Exilio, María Zambrano, Eduardo Nicol, Juan David García Bacca, la Época postfranquista, Pedro Laín Entralgo y Enrique Tierno Galván. Este rico panorama filosófico apenas es conocido fuera de España. Por eso tienen tanto valor estos libros escritos desde fuera para españoles y para estudiosos extranjeros del pensamiento español. No es un libro de divulgación, sino de profundización en nuestros pensadores. Esta tarea la inició en Francia hace años el profesor Alain Guy; actualmente la están llevando a cabo otros hispanistas en Polonia, Hungría e Italia. El profesor Savignano es el mejor expositor de la filosofía española en Italia, como lo demuestran los títulos de sus obras publicadas: *Introduzione a Ortega y Gasset* (1996); *Introduzione a Unamuno* (2001); *María Zambrano, la ragione poetica* (2004), traducida al español (2005).

El filósofo italiano Benedetto Croce escribió en su *Estética* que España es el hermano pobre de la cultura europea. Nos alegra que el joven profesor Armando Savignano desmienta tal apreciación con hechos contundentes. «Huelga destacar el papel cultural actual del mundo hispánico, que tantos vínculos históricos contrajo con Italia, la cual, a decir verdad, lo miró siempre con sospechas y con una cierta desconfianza, prefiriendo cada vez más la filosofía alemana o la británica. Esta historia del pensamiento español trata de soslayar ese injustificado olvido, pues también pensadores como Unamuno, Ortega, Zubiri o Zambra-

no forman parte con razón del patrimonio del pensamiento europeo». Enhorabuena y gratitud al profesor Savignano por esta obra, que estimulará a muchos a seguir conociendo mejor el pensamiento filosófico español.

Jorge M. Ayala

INCIARTE, Fernando y LLANO, Alejandro: *Metafísica tras el final de la metafísica*. Cristiandad, Madrid, 2007. 381 pp.

Afrontar los nuevos retos que pone sobre la mesa *la deconstrucción*, a fin de formular *una metafísica* que pueda estar *a la altura del tiempo presente*, es justamente lo que tratan los autores del libro objeto de esta recensión. La producción filosófica de cada uno de ellos está atravesada por preocupaciones comunes que han hecho posible el volumen del que son coautores, si bien el borrador inicial –que tradujo del alemán y completó Alejandro Llano– se debe a la pluma del fallecido Fernando Inciarte. La trayectoria intelectual de ambos autores está tejida de una profunda amistad, tal y como explica Alejandro Llano en el prólogo. El punto de partida, así como el de llegada, es la convicción de que es posible la metafísica, al menos determinados tipos de metafísica, tras ese declarado final de la misma por parte del pensamiento filosófico contemporáneo. Lógicamente coinciden el principio y el final, porque si hay un pensamiento sin lenguaje –y los autores están convencidos de que sí, de que lo hay, aunque sólo sea en niveles elementales y fundamentales–, ahí es donde se localiza el tipo de metafísica posible todavía después del proclamado final de la metafísica. Coincide, además, con el estilo de pensamiento teórico que se avendría mejor con lo que en filosofía política se vuelve a llamar hoy *republicanismo*.

¿Qué tipo de metafísica es esta capaz de resistir el embate de sus actuales intentos de superación y eliminación? La respuesta del libro es clara: hay que rastrearla en la tradición aristotélica, pero no por intereses arqueológicos o exceso de apego a las posturas clásicas, sino porque esa tradición filosófica es capaz de contribuir a la formulación de *una metafísica renovada*, que a su vez desvele las insuficiencias y vulnerabilidad de sus presuntos enterradores (Heidegger y la deconstrucción, fundamentalmente). ¿Por dónde y cómo transcurre, pues, esa *metafísica mínima*?

Los autores opinan que el abandono de la metafísica, particularmente desde el último tercio del siglo XIX, no sólo caracteriza a la mayor parte de las corrientes filosóficas que se han sucedido hasta ahora, sino que, sobre todo, ese abandono de *lo metafísico* constituye el núcleo de

la llamada *crisis de la cultura* que aqueja desde hace más de una centuria a los países de Occidente y cuyo desenlace ni siquiera se vislumbra actualmente. Una primera paradoja de este hecho es que las principales críticas a la metafísica se basan en fundamentos conceptuales muy precarios, que más que acabar con ella lo que muestran es su propia inviabilidad, así como sus contradicciones internas. Es el caso, por ejemplo, del marxismo y del positivismo lógico. Si para el primero la metafísica era un discurso ideológico, resulta que con la caída del socialismo real el que desenmascaraba ha quedado desenmascarado. Respecto al criterio de verificación de los positivistas, después de las aportaciones de Popper quedó claro que tampoco ese mismo criterio es verificable. Para los autores la única crítica seria a la metafísica que todavía merece ser rebatida en el nuevo milenio es la que procede de *la hermenéutica radical*, que ya Heidegger formuló con su famosa acusación de haber olvidado *la diferencia ontológica* desde Platón, especialmente tanto Aristóteles como Kant. Ambos autores plantearon la cuestión del pensar, o sea, de la capacidad del conocimiento humano para hacerse cargo de la realidad en su interna constitución. Por eso son las dos propuestas más significativas y sólidas del pensamiento occidental, porque plantearon lo que realmente está en juego a lo largo de toda *la metafísica europea*, si bien cada uno de ellos lo hizo de modo distinto. Cabría comprobar cómo, sin embargo, tanto Aristóteles como Kant coinciden en la necesidad de articular una multiplicidad de *conceptos básicos* que permitan la distinción y conjunción entre el cognoscente y lo conocido que exige la captación real de las esencias en el proceso del conocimiento. Esa *deducción trascendental*, presente antitéticamente en Aristóteles y en Kant, ya no lo está en los planteamientos historicistas y hermenéuticos propios del siglo XX. Con ello se ha eliminado la posibilidad y la especificidad de la formación de conceptos irreductibles a la mera datus fáctica, y el hombre queda encerrado en el cerco de hierro de las representaciones sensibles o imaginativas, a la vez que reducido a un animal más. De esta manera se cercena *la raíz de todo posible humanismo*, que no puede encontrarse sino en la dimensión intelectual de *la persona*, o sea, en *el conocimiento intelectual*, que es el único indicio de trascendencia –como supramundinidad– que cabe detectar de manera inmediata en el entorno de la persona humana.

La importancia de la gnoseología como única puerta de acceso a *lo metafísico* viene destacada hasta el punto de formar parte de ello, tal y como se sostuvo, especialmente a partir del influjo del llamado *problema crítico*, en gran parte de los manuales neoescolásticos de metafísica. La *gnoseología*, la *ontología general* y la *teología natural* son las tres partes que toda metafísica que quiera ser completa ha de afrontar, precisamente por ese orden. La primera parte es algo más que propedéuti-

ca, pues en *la naturaleza de los conceptos* se juega la posibilidad o no de acceso a la realidad suprasensible, sin la cual la caída en *el naturalismo* es un riesgo inevitable. El segundo Wittgenstein, el de las *Investigaciones Filosóficas*, ya advirtió que en la operación intelectual clásicamente denominada *simple aprehensión* es donde únicamente se supera todo ámbito natural, de manera que lo único que no es *natural* en este mundo está constituido por *el concepto*. Sin embargo, para Inciarte y Llano, las versiones convencionales de la teoría de la abstracción resultan difícilmente sostenibles y son una traición a la originalidad de dicha teoría en el sentido aristotélico-tomista de la misma. Esa pérdida de fidelidad a la sutileza del planteamiento originario de la abstracción, orientado sobre todo hacia la *abstracción formal* e incluso *la separatio*, explica que las versiones modernas de la misma, desde Locke en adelante, no coincidan con el planteamiento genuinamente metafísico de esa teoría en sus fuentes aristotélicas y tomistas. Ni siquiera el esfuerzo kantiano por superar tanto *el racionalismo* como *el empirismo* se libra de entender la sensibilidad como mera receptividad, desustantivando así *el conocimiento intelectual* y abriendo la puerta para la *historificación contemporánea de la metafísica*, que terminará por adquirir la forma de una hermenéutica lingüística que abocará en *un insalvable relativismo*. En la captación de *los primeros principios*, así como de las primeras diferencias y determinaciones, el ser humano se destaca de todos los conocimientos naturales. Esa es la fuente de toda posibilidad y necesidad de la metafísica. Esa es la clave también de todo realismo metafísico, puesto que no es que alcancemos la realidad a través del conocimiento de los primeros principios, sino que estamos ya en esa realidad. Para proseguir el decurso del pensamiento metafísico resulta imprescindible distinguir entre la primera operación del entendimiento –*la conceptualización*– y la segunda operación de ese mismo entendimiento –la composición o división, propias del juicio–. *La semántica* tiene primacía sobre *la pragmática*, y esto sólo es posible si el concepto prima sobre el juicio. De otra suerte se podría caer en la falacia de afirmar la primacía del juicio sobre el concepto, lo cual implicaría sostener que *las concepciones básicas* proceden de la opinión pública, de las ideologías dominantes o, en última instancia, de la cultura.

Por el contrario, la metafísica no es producto de la cultura ni parte de ella, sino que en sí misma está arraigada en *una inmediatez* que presenta *carácter pre-cultural*. El único modo operativo de superar *el relativismo cultural*, de cuyo entorno surge hoy preferentemente el abandono del auténtico pensamiento filosófico, es esta afirmación del *carácter pre-cultural de la metafísica*, la cual es verdad que siempre será *una* metafísica, mediada por las formulaciones culturales propias de cada época, y no *la* metafísica, sin más. Una grave carencia que de-

nuncian los autores respecto de los manuales neoescolásticos de metafísica es haber ignorado la clasificación de *los sentidos del ser* aristotélica, perfeccionada por Sto. Tomás. En esos manuales falta la articulación debida no ya de las categorías de *acto* y *potencia*, sino de las de *ser veritativo* y *ser propio*, así como de las de *ser coincidental* y *ser de suyo*. Sin esta articulación, la metafísica clásica queda inerte ante las críticas provenientes tanto del análisis del lenguaje como de la hermenéutica.

Finalmente, los autores sostienen que la teología natural constituye un tramo decisivo del discurso metafísico y abre la puerta al problema de *la participación en el ser*, si bien la metafísica tiene sobre todo por objeto el estudio de *lo separado*, de *los primeros principios*, de *los primeros conceptos de la realidad* y de su conocimiento. Ese contenido, tan valioso como escueto, resulta de la máxima importancia porque se refiere a los *conceptos primordiales del conocimiento humano*, que lejos de constituir un peligro de dogmatismo son, por el contrario, la única línea de contención frente a la proliferación desbordada de los cálculos y argucias de la razón sofística, así como de la difundida y difusa retórica del poder. Curiosamente se llega a concluir que la metafísica, si bien mínima, es la que hace posible esa *ingenuidad institucionalizada* a la que se llama *filosofía*. Una cita de un texto póstumo de Husserl sirve de inicio al epílogo del libro para confirmar que la teología natural pertenece indeclinablemente a la metafísica, de manera que tampoco se podría dispensar de ella una metafísica que emerja tras el final de la metafísica.

Con todo, en mi opinión esta última parte de la metafísica –la teología natural– es la menos desarrollada en el libro, sobre todo en comparación con lo relativo al conocimiento y a la ontología general. Es un mérito indudable de los autores romper el silencio sobre lo metafísico que reina en gran parte de la filosofía académica. Hacía falta atreverse a plantear la vigencia de la metafísica frente a las razones del escepticismo y el deconstruccionismo. Los autores de libro lo han hecho y con ello contribuyen a recentrar la filosofía en su tarea más nuclear: renovar la metafísica.

Fernando García-Cano Lizcano

REQUENO Y VIVES, Vicente: *Escritos filosóficos*. Edición de Antonio Astorgano Abajo. Larumbe-Textos Aragoneses. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2008. 716 pp.

Poco a poco vamos teniendo conocimiento detallado del primer exilio masivo de intelectuales de la España Moderna. Nos referimos a los

Jesuitas, los cuales fueron expulsados de España y de sus territorios de ultramar por decreto del rey Carlos III el año 1767. Los historiadores han puesto el énfasis en el descubrimiento de los posibles motivos de la expulsión, pero se han olvidado de indagar la tragedia humana que sufrieron estos cinco mil compatriotas nuestros que se vieron obligados a abandonar sus residencias, sus pertenencias y sus trabajos, y que durante años vagaron por los Estados Pontificios en busca de alguien que se apiadase de ellos. Tampoco han incidido suficientemente en las consecuencias que tal expulsión o extrañamiento tuvo para la cultura española, puesto que entre los jesuitas expulsos había muchos que pertenecían a la élite de la intelectualidad española.

La presente obra está centrada en el jesuita aragonés Vicente Requeno Vives, el cual sufrió la expulsión a los 23 años de edad, siendo aún estudiante de Teología. Los jesuitas aragoneses fueron conducidos al puerto de Salou para su embarque, camino del puerto pontificio de Civitavecchia. Al llegar aquí, les prohibieron la entrada en tierras pontificias. Por este motivo se dirigieron a la isla de Córcega. Aquí pasaron un año como si fueran unos apestados. Al final, se compadecieron de ellos y les permitieron establecer su residencia en el estado pontificio de Ferrara, pero dispersados en sus ciudades y pueblos. Cada uno debía buscarse la vida como pudiera.

El joven Vicente Requeno se adaptó pronto y bien a la nueva circunstancia que le tocó vivir. Aprendió la lengua, hasta llegar a escribir en italiano mejor que en español. Tuvo la suerte de encontrar un mecenazgo que le ayudó y lo introdujo en los círculos intelectuales italianos, a través de los cuales conoció a fondo el movimiento ilustrado. Leyó directamente las obras de los principales ilustrados europeos. Requeno pasó de la España pre-ilustrada a la Italia ilustrada.

Sus primeros escritos versaron sobre temas de historia antigua de Italia. Su obra más original en esta cuestión es un estudio sobre la técnica del encausto –tinta roja de las pinturas– y sobre las medallas. Se conservan bastantes manuscritos inéditos suyos que tratan sobre elocuencia, retórica y lógica o arte de pensar. Más tarde entró en el debate de las ideas ilustradas con el cristianismo. Fruto del mismo es su ensayo filosófico, titulado: *Sobre los caracteres personales dignos del hombre en sociedad*. El tema de los caracteres no era nuevo. Sobre él habían escrito Teofrasto, Ibn Gabirol, Baltasar Gracián, Montaigne, Pascal, La Bruyère, La Rochefoucauld, entre otros. Requeno no se propuso crear un modelo de hombre para su tiempo, al estilo de los autores antes señalados, sino reivindicar la vigencia del modelo tradicional cristiano frente al que habían creado los ilustrados. Advierte que se propone frenar la fuerza desbordante que estaban tomando las ideas ilustradas entre la juventud. Redactó la obra en lengua italiana, pero la tradujo al español durante el

paréntesis de tres años que pasó con su familia en Zaragoza a su vuelta de Italia (1798-1801). Parece ser que, al quedar Ferrara bajo el dominio francés, los jesuitas se sintieron liberados de la condición de desterrados, y algunos de ellos volvieron al lugar de origen. Requeno fue uno de éstos. Nuevamente fue expulsado de España, y se volvió a Italia.

Otra obra, que también tradujo al español durante la breve estancia en Zaragoza, fue: *Las sensaciones humanas y sus órganos*, que es su obra más filosófica. En ella explica el origen del conocimiento humano, rebatiendo especialmente la explicación sensista y materialista del barón de Holbach. «Para no dar en estos ruinosos sistemas filosóficos, es necesaria otra doctrina de la que Locke nos dejó sobre el origen de las ideas y de las sensaciones que nos las excitan». Ninguna de dos obras alcanzó los honores de la impresión, ni en Italia ni en España. A su juicio, en el caso de España era debido a la falta de ilustración de sus compatriotas. «Las escasas luces de filosofía en España sería causa de que no se apreciaran, si ahora se publicasen estas mis invenciones; mas, quién sabe si, en lo porvenir, cambiándose el gusto, no habrá mayores luces para que se haga de mis ideas el caso que ellas se merecen».

La presente edición ha corrido a cargo del profesor Antonio Astorgano, quien la ha anotado con profusión, y ha incluido una Introducción esclarecedora sobre aquel momento histórico. La valoración de Antonio Astorgano sobre estas dos obras filosóficas, se resumen así: a) El jesuita Requeno poseía una información filosófica de primera mano; b) Requeno conoció hasta el fondo el pensamiento de los Ilustrados: ingleses, franceses, italianos, principalmente; c) Requeno mantuvo las convicciones religiosas, morales y políticas que se trajo de España. «Busqué encauzar el río abundante de la Ilustración», escribe el jesuita aragonés. En la presente edición se incluyen las dos redacciones (italiana y española) de la obra: *Sobre los caracteres personales dignos del hombre en sociedad*. La redacción italiana *Del origen de las sensaciones humanas*, no se ha conservado.

Con obras como la que nos ofrece Antonio Astorgano, se van superando las lagunas existentes sobre aquel hecho dramático para las personas y para la cultura de España, preludio de la cadena de destierros y de incomprendimientos que siguieron en los siglos posteriores. No podemos acabar sin destacar la rica información que ofrece esta obra acerca de la relación de Vicente Requeno con la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País.

Jorge M. Ayala

CAÑÓN LOYES, Camino y VILLAR EZCURRA, Alicia (eds.): *Ética pensada y compartida. Libro homenaje a Augusto Hortal*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2009. 433 pp.

El libro que presentamos, *Ética pensada y compartida*, aborda una serie de cuestiones abiertas en la Ética de nuestro tiempo, que han sido pensadas por sus autores desde los diversos contextos vitales e intelectuales en el que se mueven y buscando la sintonía con el trabajo de Augusto Hortal. Es una expresión del reconocimiento de su magisterio y amistad, pues en su larga trayectoria de profesor de Ética, Augusto Hortal ha ido cultivando vínculos duraderos con discípulos, colegas, compañeros de claustro y con sus propios maestros.

Antes de hablar del contenido general del libro, me gustaría recordar algunas de las características del modo en el que Augusto Hortal ha pensado las cuestiones éticas. Desde que inició su actividad docente le interesó la indagación de las condiciones que hacen posible una vida buena en diversidad de tiempos y circunstancias, tema sobre el que ha enseñado, escrito y conversado ampliamente. Durante estas dos últimas décadas, esta preocupación le ha llevado a preguntarse por la diferencia entre un profesional técnicamente competente y un buen profesional, y a desarrollar un amplio magisterio y abundantes escritos sobre la temática de la Ética de las profesiones.

La pregunta por la vida buena en el profesor Hortal quizá tenga que ver con tres convicciones arraigadas en él y que se citan en el prólogo del libro.

La primera sería considerar que pensar las cuestiones éticas es una tarea de muchos, realizada desde perspectivas diferentes. Esta convicción está en la base del amplio espectro de lecturas y de autores con los que Augusto Hortal ha confrontado las cuestiones éticas y que han estado presentes en sus clases y en su producción escrita. Pero también se muestra en la amplia gama de relaciones intelectuales que ha ido generando a lo largo de su vida académica, de la que este libro es un buen exponente. En él han colaborado Profesores universitarios que, desde la Ética o desde otras disciplinas filosóficas, desde las Ciencias Humanas o Sociales, desde España o desde otros países (V. Durán, G. Gamio), han buscado el encuentro con los problemas éticos que han ocupado a Augusto Hortal.

Su segunda convicción es que las condiciones sociales constituyen un ingrediente sustantivo para caracterizar el hecho moral y para comprender los principios éticos, lejos de los que hacen del estudio de la vida moral algo racionalmente puro. La docencia de Augusto Hortal en áreas como la Filosofía Social y Política, la Filosofía del Derecho o la Ética de las profesiones, son una expresión de este modo de pensar las

cuestiones éticas en contexto. Estos temas están también presentes en varios capítulos de este libro.

La tercera es una convicción fundamental no sólo de orden intelectual, sino sobre todo de orden vital: es su visión de que en la vida y en el cosmos hay una finalidad.

Con respecto al contenido del libro, las partes que lo componen han sido establecidas con posterioridad a la recepción de los ensayos que las integran, y en algún caso su asignación a las mismas puede resultar un tanto convencional. Sin embargo, reflejan bien el espectro de temáticas e inquietudes que han ocupado la actividad intelectual de Augusto Hortal. Además, en muchos casos, el autor precisa el nexo que existe entre la elección de su tema y la trayectoria intelectual de Augusto Hortal.

Las numerosas colaboraciones se han agrupado en torno a siete bloques temáticos. Sería mi deseo detenerme ahora en todos y cada uno de los autores y en sus magníficos trabajos, pero el espacio disponible impone que en ocasiones mencione poco más que el título de los trabajos, buscando dar razón de la diversidad y riqueza de planteamientos de estas 477 páginas.

La primera parte, titulada *Ética general*, recoge contribuciones diversas bajo este denominador común. Camino Cañón presenta un análisis crítico del concepto de familia, aplicando la teoría de definiciones a un conjunto extenso de modos de conceptualizar la familia. Con precisión pone de manifiesto el alcance ético de los diversos cambios, así como las dimensiones éticas que quedan cuestionadas por algunas de las formas actuales de conceptualizar la familia. Antonio Sánchez Orantos lleva a cabo un sugerente análisis del mal en relación con la vida ética, y aborda la cuestión de la fe en Dios con relación a este problema. Al final de su artículo, Orantos subraya que sólo es digno de fe un Dios que ofrezca a la vida humana una esperanza que sostenga la exigencia absoluta de enfrentar toda forma de mal. Por su parte, Agustín Domingo Moratalla, que comenzó a trabajar con Hortal en lo que hoy llamaríamos cuestiones de Ética aplicada, evoca la osadía del profesor Augusto Hortal al atreverse a profesar una Ética «sin más».

El capítulo de *Filosofía Social y Política* está integrado por las aportaciones de los profesores Miguel Grande, Andrés Tornos, Fernando Vidal y Javier de la Torre. El profesor Miguel Grande presenta la Justicia como encrucijada para las relaciones entre el Derecho y la Ética. Andrés Tornos aborda un tema de gran actualidad, el tratamiento de las migraciones en los estudios teóricos contemporáneos. Por su parte, Fernando Vidal, que recuerda que Hortal ha prestado una especial atención a la constitución del sujeto político, reflexiona sobre las características del sujeto neomoderno en el marco de la ciudadanía. Vidal aboga por gene-

rar formas creativas de solidaridad y desarrollar procesos deliberativos nuevos. Javier de la Torre, que resume algunas de las aportaciones del magisterio de A. Hortal (la huella dejada por su persona, su reivindicación de una conciencia en profundidad y su prudencia en los juicios morales, entre otras cosas), aborda uno de los autores de referencia en su pensamiento: MacIntyre. Expone la crítica de MacIntyre al liberalismo, en una confrontación con situaciones concretas de nuestro momento cultural. Javier de la Torre propone generar formas de pensamiento alternativas al liberalismo, donde las tradiciones y las comunidades tengan su espacio para proponer bienes.

El capítulo tercero, *Ética de las Profesiones*, incluye las aportaciones de los profesores Xabier Etxeberria, José Luis Fernández y Raúl González Fabre. El primero destaca el empeño de A. Hortal por dar relevancia a las éticas de las profesiones desde comienzos de los años 90 y presenta la perspectiva social de la ética de las profesiones: la ética profesional tiene auténtica consistencia moral sólo cuando da toda la relevancia debida a su dimensión social. El Dr. José Luis Fernández expone una propuesta, la teoría del *stakeholder* o de los grupos de interés, como un paradigma de empresa para el siglo XXI. En su estudio parte de las nociones teóricas de T. Kuhn, relativas a los cambios en las ciencias, y se confronta con referencias de historia de la economía y de teorías sobre la empresa. Por último, Raúl González Fabre ofrece un análisis crítico acerca de la ausencia de nexo intrínseco entre ética y responsabilidad social empresarial que detecta en el Libro Verde de la Comisión Europea (2001) sobre la responsabilidad Social de las Empresas.

El apartado cuarto, *Historia del Pensamiento y Ética*, recoge las contribuciones de Gonzalo Gamio, Miguel García-Baró, Isabel Romero, Alicia Villar y Vicente Durán sobre determinados aspectos éticos en la Antigüedad y en la Modernidad, desde una perspectiva filosófica o literaria. Gonzalo Gamio, que explicita la lección que recibió de Augusto Hortal, la peculiar dialéctica entre el hecho de la vida y la reflexión crítica, somete a discusión el sentido de la justicia a partir de una reflexión sobre las *Suplicantes* de Eurípides. Esta tragedia ofrece unas concepciones y metáforas sobre la justicia y el daño que iluminan la experiencia de la violencia y el desamparo, el compromiso y la empatía. Miguel García-Baró reflexiona críticamente, con una profundidad ejemplar, sobre el legado de Sócrates en *El Critón* y el papel de su figura pública en el Estado democrático. Isabel Romero nos presenta una sugerente lectura de Don Quijote y su loco ideal de cambiar el mundo. Sus valores de paz, verdad, justicia y libertad, entre otros, representan un modelo laico de conducta moral, con el que muchos autores morales han jugado para dar expresión a un comportamiento evangélico. Alicia Villar compara el análisis de la condición humana, la vida moral y la

trascendencia en Montaigne y Pascal, siguiendo la línea de Ch. Taylor. Las semejanzas de los dos autores en su retrato de las contradicciones humanas contrastan con sus propuestas morales. Montaigne representa una ética de mínimos (tolerancia y pluralismo). Pascal aboga por una ética de máximos, sustituyendo el fideísmo difuso de Montaigne por un compromiso radical con las exigencias morales del cristianismo y el orden del amor. Por último, Vicente Durán recuerda sus conversaciones filosóficas con A. Hortal y cómo, para él, no se puede filosofar más que sobre la vida compartida, que es lo que cuenta. Durán nos descubre con un sugerente título, «El Kant que nos quedaron debiendo», la «Doctrina de la virtud» de la *Metafísica de las Costumbres*. Esta obra del Kant veterano evidencia la versatilidad de su ética y su capacidad para adaptarse a esa realidad de la vida, desde la cual toda Filosofía Moral ha de justificarse.

El capítulo *Hermenéutica y Ética* cuenta con las aportaciones de Jesús Conill y Tomás Domingo Moratalla. El profesor Conill estudia la transformación hermenéutica de la Filosofía práctica, destacando dos aspectos en los que Augusto Hortal ha sido a su juicio un «auténtico avanzado»: su relectura de la Sociología del Conocimiento como hermenéutica y su aportación a las Éticas aplicadas. Por su parte, T. Domingo Moratalla recuerda que con Augusto «practicaba la hermenéutica sin saberlo», y presenta la aportación de la fenomenología hermenéutica de P. Ricoeur a la ética hermenéutica.

En el capítulo *Ciencia, Humanismo y Ética* se recogen las aportaciones de Francisco Javier Bermejo e Ildefonso Murillo. F. J. Bermejo estudia el problema de la neutralidad axiológica en el ámbito de las ciencias sociales, analizando las formulaciones de Weber y describiendo tres posturas «tipo» en autores contemporáneos que le posibilitan ofrecer su propia toma de postura al respecto. El profesor Ildefonso Murillo analiza la insuficiencia del humanismo científico y defiende que ni la teoría ni la praxis científica llenan el horizonte de lo humano, pues el hombre no se contenta con conocimientos parciales y provisionales. Reivindica un humanismo actual en el que converjan elementos provenientes al menos de la filosofía, la religión y la ciencia.

El último apartado, *Bioética*, cuenta con las firmas de Adela Cortina y Lydia Feito. La profesora Adela Cortina, que califica a Augusto de «descubridor insaciable de nuevos caminos», entronca la bioética con la ciudadanía y propone varias dimensiones en las que aquella actúa como impulso para la creación de una bioética ciudadana. Sostiene que el vínculo de la vida social no es el individuo con sus derechos, sino las personas que descubren un vínculo entre ellas. Este reconocimiento recíproco es el que nos confiere no un precio, sino una dignidad. Por su parte, la profesora Lydia Feito reflexiona sobre el alcance de la Bioética

en una sociedad global, y muestra cómo se va imponiendo la idea de la necesidad de una ética universal basada en la idea de responsabilidad.

A modo de *Epílogo*, el libro concluye con una aportación excepcional de José Gómez Caffarena, que ha querido participar en este homenaje con una sabia reflexión sobre *la contribución de la filosofía en la formación intelectual cristiana*. La filosofía académica aparece como ayuda de la filosofía espontánea del creyente. Por eso, Caffarena aboga por mejorar la calidad filosófica de la formación cristiana con el fin de ayudar a enfrentarse reflexivamente con los enigmas de la propia condición humana. Tal vez es el mejor epílogo del libro que podría escribirse. Como apunta Vicente Durán y como sabemos los que hemos sido compañeros en el quehacer del día a día, Augusto Hortal, «alimenta su fe religiosa con sus inquietudes intelectuales, pero a su vez nutre sus sospechas filosóficas con una madura posición religiosa ante la vida».

Los textos que se ofrecen en el libro se enmarcan dentro de los límites de la mera razón, pero responden al ejercicio de búsqueda de una vida buena de la que no está ajena la dimensión religiosa, como expresamente se recoge en varias intervenciones.

Como profesoras, no queremos dejar de citar el papel que Augusto Hortal ha tenido para la Filosofía desde la propia Universidad, promoviendo actividades como las *Jornadas de Filosofía Comillas* (que desde hace 14 años se vienen celebrando anualmente, tratando de pensar temas filosóficos en diálogo con otros saberes) o el *Diploma en Filosofía* (un modo de encontrar un espacio y lugar para abrir la reflexión filosófica no sólo a especialistas, sino a todos los que se interesen por el análisis racional de los problemas y la búsqueda de sentido). Estas han sido algunas de las iniciativas animadas por Augusto Hortal, que ha sabido impulsar, compartir y por ello mismo prolongar en el tiempo, liderar en definitiva, con ese convencimiento de que la Filosofía en Comillas tiene que aportar algo diferente (discernimiento racional, atención a la vida y sus contextos y apertura a la Trascendencia), en relación con sus convicciones inicialmente referidas.

Como también se podrá comprobar leyendo los trabajos recogidos en el que libro que hoy se presenta, más allá de las ideas, se muestra que en la vida de cada uno son las personas las que dejan profunda huella, de ahí la verdad del título del libro: *Ética pensada y compartida. Homenaje a Augusto Hortal*.

Alicia Villar Ezcurra
Camino Cañón Loyes

MORENO, José Ignacio: *Para entender mejor el mundo. Curso de introducción a la filosofía realista*. Rialp, Madrid, 2007. 185 pp.

El presente libro tiene como objetivo fundamental introducir al lector en el conocimiento de la filosofía desde una perspectiva de carácter realista. José Ignacio Moreno es profesor de filosofía en el Instituto Tajamar de Madrid y Doctor en Historia Moderna por la Universidad Complutense. La temática de la obra tiene interés para la sociedad actual ya que plantea cuestiones muy suscitadas hoy día en el plano antropológico. El tratamiento del tema por parte del autor es muy riguroso no en vano conviene destacar que es un filósofo experimentado en abordar cuestiones de este tipo.

La estructura de la obra consta de una breve introducción y ocho capítulos en los que el autor aborda cuestiones de índole antropológica. La persona es un ser de gran complejidad y matices debido a la diferencia que tiene con los demás seres creados por su realidad espiritual. El hombre es un ser vocacional; debe descubrir aquello para lo que está llamado. Desde esta dimensión existen grandes interrogantes que el ser humano se hace a sí mismo y que la filosofía pretende resolver o por lo menos clarificar. El autor afirma que existen tantas filosofías como autores, sin embargo, no todas las teorías son igualmente válidas. La mejor filosofía será aquella que haga mayor bien al hombre.

El contenido del primer capítulo está dirigido a analizar muy brevemente algunas de las doctrinas existentes en la historia sobre el origen del ser humano y del universo: el evolucionismo y la creación. El autor pone de manifiesto a través de estas páginas que el ser humano no se reduce a materia y que la vida va más allá de lo palpable y tangible. Para argumentar esta idea se sirve de hallazgos realizados en la ciencia experimental. Se trata, en definitiva, de comprender mejor qué es la vida y el ser humano; de esta forma, el hombre se convierte a la vez en sujeto y objeto de este estudio.

La temática del siguiente capítulo es la persona humana. La persona es un ser único e irreplicable que ha nacido para vivir en sociedad y perfeccionarse a sí misma a través de la convivencia con los demás. Existen diferentes formas a través de las cuales podemos establecer lazos con el otro; el amor y la amistad son sólo un ejemplo de tipos de relación humana que nos hacen crecer interiormente al perseguir no sólo nuestro bien sino también el de aquella persona a la que queremos. El amor y la amistad no deben basarse en la utilidad que nos reporta el otro porque entonces convertimos al otro en un medio o instrumento en beneficio propio sino que deben fundamentarse en el amor de benevolencia en el que se basa cualquier relación sincera y auténtica. La persona que quiere correctamente a un amigo quiere al otro como a sí mismo. Acep-

ta sus defectos y potencia sus virtudes. El hombre es un ser con una biografía; conserva recuerdos de personas que ya no están presentes y busca sentido a su existencia.

El filósofo continúa avanzando en el tercer capítulo en su estudio antropológico sobre la persona para abordar la cuestión del conocimiento humano. El cerebro es la condición material para la inteligencia, sin embargo, el cerebro no es el órgano de la inteligencia porque la inteligencia es inorgánica; las ideas son inmateriales y no pueden ser captadas por ningún órgano que sea material. Una de las historias que mejor refleja la especificidad del conocimiento humano es la historia de Ana Sullivan maestra de Helen una niña que perdió en su infancia el sentido de la vista y el oído. La carencia de vista y oído complicó enormemente su proceso de aprendizaje ya que no existe nada en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos. El milagro sucedió exactamente en el momento en que Helen consiguió identificar su primera palabra: agua.

En el cuarto capítulo el filósofo analiza rasgos auténticamente humanos como la libertad, las virtudes y la felicidad. El ser humano tiende de forma natural a la felicidad porque todo hombre persigue el bien y huye del mal por naturaleza; buscamos el placer mientras que evitamos el dolor y el sufrimiento. Las virtudes ayudan al hombre a elegir libremente el camino del bien. Prudencia, fortaleza y templanza son las virtudes fundamentales en la ética que es la ciencia que se centra en el comportamiento humano. Sin embargo, dependiendo del filósofo al que nos dirigamos nos encontramos con una concepción de la moral u otra diferente. Hume, por ejemplo, considera que la moralidad y la virtud está situada en la intención del sujeto, mientras que Kant afirma que en la moral no es tan importante qué se hace sino cómo se hace siempre que en la acción cada hombre trate al otro como un fin en sí mismo. En definitiva, como afirma José Ignacio Moreno lo importante es que sepamos elegir aquel planteamiento filosófico que nos haga ser mejores personas.

El contenido del capítulo número cinco versa sobre la justicia y los derechos humanos. Desde la observación directa del ser humano descubrimos que existe una ley natural que compromete al hombre en su relación con el bien. Los derechos humanos se fundamentan en la ley natural al igual que la justicia presupone el derecho. Una muestra de la existencia de la ley natural es el remordimiento que en ocasiones habla al hombre en el interior de su conciencia. Esa voz expresa una armonía que existe en la persona consigo misma por la realización de una acción que se desvía del bien. Además, desde la naturaleza social del ser humano las normas fundamentan el buen funcionamiento de la convivencia de forma que pueda ser castigada cualquier acción que sea in-

justa. Las normas contribuyen positivamente al mantenimiento del orden y el bienestar de todos. Sin embargo, estas normas deben basarse en la ley natural escrita por una primera causa porque si las leyes las escribieran los hombres entonces no habría lugar para el acuerdo puesto que cada uno miraría únicamente por su propio interés.

En el sexto capítulo, el autor aborda de lleno cuestiones éticas que ocupan en la actualidad primeras páginas en periódicos y primeros planos en el telediario: homosexualidad, uso de métodos anticonceptivos, aborto, sexualidad... El hombre y la mujer son dos seres con grandes diferencias que tienden a complementarse. El hombre se caracteriza por tener, generalmente, gran fortaleza física, mientras que la mujer, posee fortaleza psíquica. Su capacidad para soportar las adversidades es mayor. Sin embargo, estas diferencias deben interpretarse correctamente y en lugar de separar deben unir al hombre y la mujer como pareja por tratarse de diferencias que son complementarias. Como ya dijimos anteriormente, el ser humano es un ser social que se perfecciona a través de su relación con el otro por lo que el matrimonio es un bien para aquella pareja enamorada y cuyo último fin es prolongar su amor en sus hijos. Sin embargo, en ocasiones, las leyes de los hombres contradicen el contenido de la ley natural, como sucede, por ejemplo, con la legalización del aborto.

En el siguiente capítulo el autor plantea interrogantes acerca del sentido de la realidad y la vida: el cambio, el movimiento y la verdad son algunos de los temas abordados en este capítulo. Desde Aristóteles que elaboró el principio de contradicción hasta nuestros días, los filósofos se han interesado por analizar la realidad. Por ejemplo, frente al filósofo griego que afirmaba que en la realidad no existe la contradicción encontramos la postura opuesta; la dialéctica contemporánea afirma que la contradicción es lo más destacable en lo real. El método más eficaz que ha descubierto el hombre para conocer el mundo es la ciencia. Sin embargo, algunos filósofos como Hume cuestionaron el método científico apelando que a partir de unos hechos concretos no se puede sacar una ley universal. Sin embargo, la ciencia es un bien para el ser humano porque constituye la fuente del progreso y el desarrollo. Gracias a los grandes hallazgos el ser humano ha evolucionado a lo largo de los siglos. Sin embargo, en algunas disciplinas existe cierto conflicto al dejar de lado la ética. El saber debe estar supeditado al bien del hombre; pero no al revés.

Finalmente, Dios es el objeto de estudio del último capítulo del libro. A lo largo de la obra queda claramente explicado que existen algunos principios que rigen la realidad como el principio de contradicción o el de causalidad. Existe también una primera causa que es causa de todos los demás seres. Tomás de Aquino autor de las cinco vías escribe cinco

argumentos racionales para la demostración de la existencia de Dios. La existencia de Dios va estrechamente unida a la idea de finalidad y sentido existencial. Cada persona con su biografía dota de sentido al mundo, cada quién lo personaliza a su modo a través de sus acciones y los lazos que crea con las personas de su entorno. Sin embargo, cuando el ser humano toma conciencia de su propia finitud y temporalidad apela directamente a la trascendencia. El hombre es un ser con vocación de eternidad, es decir, se caracteriza por un deseo perpetuo de existir. Sin embargo, la realidad de la muerte marca sus propios límites.

Nos encontramos ante un libro que es muy interesante en nuestros días porque plantea interrogantes a muchas situaciones cotidianas de nuestra sociedad. La forma en la que el autor expone sus ideas es clara y sencilla por lo que favorece la comprensión de la obra por parte del lector. Además, el autor aporta bibliografía y películas recomendadas muy interesantes. En muchas ocasiones, la metodología utilizada por parte de un profesor de filosofía para explicar a sus alumnos determinados temas es fundamental. Utilizar una película como vehículo de comprensión es una gran idea porque el espectador del cine reflexiona desde su butaca a partir de la historia que está viendo en la pantalla. De hecho, en ocasiones uno de los problemas que tiene la disciplina filosófica para hacerse un hueco mayor entre las demás ciencias es que muchas personas consideran que se trata de un saber abstracto y general. Sin embargo, esta crítica cae por su propio peso cuando los filósofos encuentran el método adecuado para transmitir su saber.

La filosofía como amor a la sabiduría pretende descubrir las verdades últimas sobre la realidad y la vida. Sin embargo, todo hombre es filósofo porque se plantea interrogantes acerca del sentido de la vida y la muerte, la razón del sufrimiento o la existencia de Dios. En contra de lo que comúnmente se piensa, la razón de la divinidad afecta no sólo al cristiano sino también al ateo y al agnóstico. Este libro puede ser un manual que oriente en sus investigaciones a todo aquel que tenga curiosidad y ganas de aprender más sobre la realidad del mundo desde un punto de vista filosófico. La ciencia que orienta al hombre en el camino adecuado del pensamiento es la filosofía. En un tiempo donde la ciencia experimental está en auge mientras que las humanidades están en detrimento conviene confiar en la fuerza de aquellas ciencias que estudian al hombre porque la voluntad se funda en el conocimiento. En definitiva, la inteligencia orienta a la voluntad hacia la dirección que más conviene al ser humano. Por tanto, la filosofía aporta calidad a nuestros propios pensamientos.

SEIFERT, Josef.: *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*. Encuentro, Madrid, 2008. 155 pp.

La aparición del último libro de Josef Seifert, editado hasta ahora sólo en castellano, es una oportunidad estupenda para conocer la trayectoria filosófica de su autor. Nacido en Austria en 1945, Seifert es considerado actualmente uno de los mayores exponentes de la fenomenología realista. Formado en Salzburgo, fue profesor en aquella misma universidad, así como en Dallas. En 1980 fundó la Academia Internacional de Filosofía, que actualmente sigue dirigiendo y que se ha ido trasladando desde Irving-Texas (1980-1985) a Liechtenstein (1986-2004), para pasar luego a Santiago de Chile (en la Universidad Católica). Su producción bibliográfica está jalonada por la publicación de muchos artículos, ponencias y ensayos, de los que sería demasiado difícil dar cumplida cuenta. Él mismo se considera discípulo de la tercera generación de la Escuela de Dietrich von Hildebrand, al que tiene por su auténtico maestro. En España se encuentra un buen grupo de filósofos pertenecientes a esta corriente de fenomenología realista; entre ellos está Rogelio Rovira, profesor en la Universidad Complutense, que es quien ha traducido la mayoría de los textos de Seifert disponibles, hasta ahora, en castellano.

En la presentación del libro escribe Rogelio Rovira acerca de la expresión «fenomenología realista» de Seifert: «Con esta expresión se refiere el autor a esa corriente filosófica que hace suya la posición básica de la primera edición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y que, al no seguir al maestro en su posterior giro al idealismo trascendental, interpreta el clásico lema fenomenológico : *zu den Sachen selbst!* (“¡a las cosas mismas!”) en un sentido realista y objetivista. A este movimiento hay que adscribir las obras de Alexander Pfänder y de Adolf Reinach, parte de la producción intelectual de Max Scheler, las investigaciones de Jean Héring, Roman Ingarden, Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein, así como, en un lugar destacado, las aportaciones filosóficas de Dietrich von Hildebrand, maestro del propio Seifert. A juicio del pensador austriaco, la fenomenología realista no es una mera escuela más dentro del amplio movimiento fenomenológico, sino que constituye su parte más importante» (p. 12). Para Seifert, efectivamente, se entiende por fenomenología un movimiento filosófico del siglo XX que pretende ser fiel a la máxima de Husserl: «Vuelta a las cosas mismas». Tras las *Investigaciones lógicas*, Husserl interpretó muy pronto la fenomenología en una línea que tiene bastante en común con Kant, según el cual es el sujeto quien, en último término, constituye el fundamento de todo sentido y todo ser, de Dios y el mundo. En cambio, la fenomenología realista, que parte de Husserl, y que según entiendo ha permanecido fiel a la apelación de

Husserl, ha encontrado en nuestros días una respuesta totalmente nueva a la cuestión del *a priori* sintético, que se halla más cercana a Platón y Aristóteles que a Kant y la filosofía postkantiana. ¿Cuál es esa nueva respuesta?

Cabe formularla afirmando que existe una objetiva *necesidad esencial* a las cosas. La necesidad con la que se enfrenta el filósofo es una necesidad objetiva y absoluta, independiente de que el hombre, el ángel o los dioses la piensen. A partir de ahí se entiende por qué la fenomenología realista acepta la experiencia en un sentido mucho más amplio que el empirismo, al mismo tiempo que rechaza toda forma de innatismo, convencionalismo o constructivismo. De manera que la experiencia pura del filósofo consiste fundamentalmente en un *tocar que aprehende* esencias y estados de cosas necesarios. No cabe confundir las ciencias experimentales y las ciencias *a priori*, porque mientras las primeras se refieren a diferentes tipos de seres, las segundas tienen por objeto tan sólo unidades esenciales (*Soseinbeiten*). Por tanto, las primeras no gozan del tipo de necesidad objetiva e intrínseca inteligibilidad de que gozan las segundas. Entre estas, pues, hay que incluir no sólo a las matemáticas, sino también a la filosofía que busca en todos los ámbitos el mundo inagotable de seres y relaciones necesarias que existen, preguntándose siempre por las *unidades esenciales* fundamentales (*Weseneinheiten*). Ellas constituyen el verdadero dominio de la filosofía.

Así se puede entender mejor por qué Seifert plantea como primer método de la filosofía y de la investigación fenomenológica un tipo de visión o contemplación intelectual que se refiere a las esencias y a los *Urphänomene* (fenómenos primigenios) como tales. Esa intuición de las *esencias necesarias* no es posible para las ciencias experimentales, que tampoco pueden reducirse a ser un tipo de saber cuyo objeto, en última instancia, nunca pueda afirmarse como verdadero. En ese sentido, contra Popper, Seifert reivindica que para rescatar la dignidad de las ciencias empíricas es necesario que mostremos que de hecho llegamos a conocer la realidad, y cómo llegamos a conocerla, mediante tales métodos empíricos; aunque de una manera menos que absolutamente indudable y de un modo que difiere enormemente de la intuición esencial, la cual sólo es posible si el objeto de nuestro conocimiento es una esencia necesaria. Es preciso, pues, distinguir claramente entre *esencias necesarias* y *esencias contingentes*, porque son clases de esencias fundamentalmente distintas.

Pero resulta mucho más decisivo aún distinguir, con von Hildebrand, entre: a) Unidades del ser-así puramente accidentales; b) Esencias mórficas y contingentes; c) Esencias necesarias y supremamente inteligibles.

La explicación detallada de esa distinción se encuentra en las obras de Hildebrand a las que Seifert remite, pero de lo que se trata es de

sentar la base para poder distinguir como segundo método filosófico, subordinado al primero y principal, el conocimiento por intuición intelectual de *estados de cosas necesarios*, que están fundados en *esencias necesarias*. Esa es, efectivamente, la segunda forma fundamental del conocimiento filosófico, la que permite no cualquier conocimiento inmediato de *estados de cosas*, sino específicamente la intuición intelectual de *leyes necesarias* y estados de cosas *necesarios* fundados en esencias *necesarias*. El objeto de conocimiento de este segundo método es doble: los estados de cosas necesarios (*Sachverhalte*) y las *leyes* fundadas en las esencias (*Wesengesetze*), tales como el principio de causalidad, por ejemplo. Estas dos constituyen las formas principales del conocimiento filosófico y distan enormemente de la concepción inmanentista del conocimiento de tipo cartesiano. El objeto del conocimiento objetivo a priori son las naturalezas y esencias objetivas, que se caracterizan por una necesidad interna, absoluta y altamente inteligible conocida con evidencia y certeza. Cabe hablar, también, de dos dimensiones fundamentales de la experiencia: la que permite el conocimiento empírico y la que permite el conocimiento de la esencia o del ser-ahí. En filosofía basta el segundo tipo de experiencia, al que cabe denominar experiencia esencial *pura*, mientras que solamente con él no podría iniciarse ninguna ciencia experimental, la cual necesita de la experiencia singular o repetida de los seres existentes.

Llegados hasta aquí, conviene deshacer el prejuicio común que lleva a creer que un método filosófico fenomenológico no puede referirse a formas mediatas de conocimiento y tiene que considerar solo lo *inmediatamente dado*. Por el contrario, en la fenomenología realista caben formas de conocimiento a las que se llama de «inmediatez mediata», que hacen posible un conocimiento intuitivo mediato, o sea especulativo, de determinados objetos que se dan «en el espejo» de otros. Es el caso, por ejemplo, del conocimiento de las *perfecciones puras* (como ser, existencia, persona, libertad, justicia, bondad, amor, unidad...). Estas denominadas *perfecciones puras* constituyen uno de los descubrimientos más sorprendentes que el conocimiento filosófico es capaz de hacer, por cuanto aun intuyendo que las *perfecciones puras* sólo son ellas mismas cuando son infinitas, en cambio la forma perfecta de las *perfecciones puras* solo *se da conjuntamente* a nuestro espíritu con las formas finitas e imperfectas de esas perfecciones que experimentamos inmediatamente.

Si hasta ahora se han analizado distintos tipos de métodos de conocimiento filosófico, caracterizados todos ellos por su mayor o menor inmediatez (desde la máxima, de la intuición de las esencias necesarias, a la inferior, de la «inmediatez mediata» con que conocemos las *perfecciones puras*), conviene afirmar con claridad que la filosofía ha de utilizar,

también, formas de conocimiento indirectas o mediatas, tales como las inferencias y demostraciones de tipo deductivo. Estos métodos de razonamiento que constituyen las demostraciones lógicas han de atenerse a las condiciones generales de toda prueba, pero contando con que en la filosofía no está permitido, como por ejemplo en la matemática, desatender la plena tematicidad de la verdad. Conviene además añadir que ciertas proposiciones evidentes pueden *también* conocerse indirectamente por demostración; así como que sería una estupidez querer demostrar todo en filosofía, porque sin verdades dadas en evidencias inmediatas las demostraciones son absolutamente imposibles. Igualmente hay que afirmar que las naturalezas menos que necesarias, pero altamente inteligibles, también son objeto de la filosofía, aunque requieren un método filosófico más adaptable que el pensamiento *puramente* conceptual.

Hechas todas las anteriores distinciones de métodos de la filosofía es cuando Seifert declara que «la idea de que la filosofía no puede estar nunca interesada por el ser actual, por el *actus essendi* como tal, por el *ser real actual* del mundo, del yo, de la libertad, de una vida inmortal tras la muerte o de Dios constituye, en mi opinión, uno de los errores en extremo fatales no solo de la fenomenología trascendental, sino también de muchas partes del primer objetivismo fenomenológico esencialista que solo dio un primer paso hacia el realismo fenomenológico» (p. 57). Según este realismo fenomenológico, se puede entender la existencia como un principio activo de una clase absolutamente única que es distinto de la esencia. Este conocimiento filosófico inmediato de la existencia real se consigue a través de una suerte de *epojé de la esencia*, sin por ello perder nunca de vista la unidad de esencia y existencia, para no caer ni en esencialismos, ni en tomismos existencialistas al estilo de Gilson. Se da una «ordenación entre la esencia y la existencia» que muestra a la vez la profunda unidad entre ambas, porque en todos los seres finitos hay una «distinción real» de la existencia respecto de la esencia en un sentido muy especial, el de la *separabilidad* actual de la esencia y la existencia en el sentido de que *lo que yo soy* podría no haber sido nunca. Ello permite, también, distinguir, gracias a la analogía del ser, distintas modalidades del ser: 1) el ser real, 2) el ser ideal, 3) los seres puramente intencionales, 4) el ser puramente lógico, y 5) el ser puramente posible.

Si el conocimiento de la existencia real, a través de *la epojé de la esencia*, supone una primera ruptura del carácter exclusivo de los métodos de la intuición intelectual de la esencia (*Wesenseinsicht*) y de la intuición (reducción) eidética, hay que constatar una segunda ruptura de esa exclusividad, en esta ocasión protagonizada por los múltiples métodos y formas de conocimiento de los entes concretamente existentes.

Para conocer los entes realmente existentes no utilizamos *ninguna epojé*, entendida como poner entre paréntesis la existencia. El primero de esos entes realmente existentes es nuestra propia persona, que a través del *cogito* conoce de manera indudable muchas verdades existenciales, tal y como ya acertadamente descubrió S. Agustín más que Descartes. Si es verdad que no poseemos una evidencia apodíctica e inmediata de la existencia real autónoma del mundo que se da a través de los sentidos, ello no justifica el camino adoptado por la fenomenología trascendental de Husserl, sino que más bien la tarea del filósofo ha de ser no la realización de una *epojé* permanente, en una autorrestricción acrítica a la certeza indudable, sino más bien, a la vista de la importancia crucial de la existencia autónoma de este mundo, su tarea ha de ser una justificación de esta creencia en el mundo al máximo de nuestras posibilidades humanas. De manera que, para Seifert, «solo una prueba de la existencia y veracidad de Dios puede proporcionar el fundamento *último* de la evidencia de la existencia real del mundo sensible» (p. 67), lo cual pensamos que tiene un sabor bastante cartesiano. Pero es más, tras el conocimiento de la existencia de otras personas, que evita todo solipsismo, en opinión de Seifert se puede llegar también al conocimiento de la existencia real de la libertad humana, del alma y su inmortalidad, para culminar en el conocimiento de Dios, que constituye el objeto supremo del conocimiento esencial y existencial. Para Seifert la existencia real de Dios es la única que puede conocerse por intuición inmediata o co-intuición de la esencia divina, sobre todo a través del argumento ontológico, sobre el que Seifert ha escrito un voluminoso libro titulado *Dios como prueba de Dios*.

Creo que el mayor mérito de este libro reside en dar a conocer de una manera introductoria la fenomenología realista al gran público y a quien pueda sentirse interpelado por esta manera de filosofar tan poco al uso en la filosofía académica. No es casualidad que Seifert insista, con Tomás de Aquino, en que «el estudio de la filosofía no tiene como fin saber lo que piensan los hombres, sino en qué consiste la verdad de las cosas». Al margen de los relieves críticos que el planteamiento de Seifert suscita entre quienes le acusan de excesivo platonismo en sus posiciones, me parece claro que entre navegar a la deriva por el nihilismo banal imperante en gran parte de la filosofía académica y verse obligados a pensar de nuevo la esencia de las cosas, aun a riesgo de caer en platonismos superados, no resulta mala elección ésta última. No en vano, algún filósofo dijo que toda la historia de la filosofía puede considerarse como un conjunto de notas a pie de página de los diálogos platónicos. Y de ello Seifert es un buen ejemplo.

Fernando García-Cano Lizcano