

Crítica de libros

DÍAZ, Carlos: *Memorias de un escritor transfronterizo*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2019. 320 pp.

Las *Memorias* que acaba de publicar Carlos Díaz revelan una personalidad inquieta, polémica y apasionada. Divide su relato en once trancos y dos apartados finales titulados: «Tranco intranqueable» y «Postscriptum sobre la historia de mi intrahistoria». Se siente injustamente tratado, no comprendido, en su circunstancia española: «Yo mismo, como he venido machacando en cada página de estas *Memorias*, me siento *realizado* y *a la vez ninguneado*, aunque sea una obsesión mía esa del *ninguneo*» (p. 301). Este libro transita entre las *Confesiones* de San Agustín y el *Ecce homo* de Nietzsche. Todas sus páginas han sido escritas desde la primera persona del singular: el hombre de carne y hueso Carlos Díaz.

Los dos primeros trancos son introductorios. Nos aclara cuál es su actitud personal en el momento de escribir sus *Memorias* y cómo va a proceder. Cree que las biografías deberían escribirse de atrás para adelante, porque una vida se entiende mejor después de haberla vivido en profundidad. Cada página de sus libros «ha sido escrita desde sí mismo, no desde los tópicos, ni desde el decir de la gente, ni desde las vigencias culturales de la época». Aplica a sus escritos estas palabras de Julián Marías sobre Unamuno. Pide a sus lectores sólo que se alegren con lo que se alegra y que se condueñan con lo que le duele. Pide perdón a todos aquellos a los que ha ofendido. Se sirve, para esto, además de sus propias palabras, de unos versos de León Felipe: «Soy ya tan viejo / y se ha muerto tanta gente a la que yo he ofendido / y ya no puedo encontrarla / para pedirle perdón [...] / Yo no he sido bueno... / quisiera haber sido mejor [...] / Ya no recuerdo bien... / Voy olvidando... olvidando... / pero quiero que la última palabra, pegadiza y terca, / que recuerde al morir / sea ésta: Perdón» (p. 18). En el fondo late su convicción de que sólo el perdón (ser perdonado y perdonar) es capaz de abrir futuro. Pide a Dios que le ayude a decir la verdad delante de los fuertes y a no decir mentiras para ganarse el aplauso de los débiles. No oculta su faceta de católico practicante y crítico con las instituciones de la Iglesia y con los obispos.

Sin reparos, de modo semejante a Nietzsche, alude a su propia «genialidad» (p. 28). Nadie le comprende tampoco. Pero su actitud personal difiere radicalmente de la de Nietzsche, porque en Carlos Díaz no existe el yo sin el otro, sólo debe existir el «yosotros». No puedo ser yo sin

los otros. Alude varias veces a su obra en tres volúmenes *Soy amado, luego existo*. Se siente especialmente incomprendido cuando defiende un «personalismo comunitario anarco-cristiano» frente a los partidarios del «humanismo ornamental *gaudeamus igitur*», el de las inauguraciones de Curso en nuestras Universidades (pp. 28-30). Camina por los lindes de la paradoja. ¿Cómo conciliar a la vez personalismo comunitario, anarquismo y cristianismo? En cuanto al ser incomprendido, la verdad es que una cierta incompreensión por parte de los demás nos afecta a todos, porque todos poseemos una experiencia interior de nosotros y del mundo exterior que escapa a la observación de los demás y que nos hace expresarnos de una u otra manera sólo descifráble propiamente por nosotros mismos.

En los otros nueve trancos nos narra sus muchas y variadas experiencias personales, intelectuales, políticas y sociales, sus ilusiones y desilusiones, y reflexiona sobre su vida familiar, su vida laboral y su vida militante personalista y cristiana. Nos informa sobre su dedicación a la redacción de sus muchos libros y artículos, sobre sus conferencias y otras actividades, sobre las reacciones que ha despertado en los oyentes o lectores, sobre las instituciones de la Iglesia Católica, de la que se siente miembro practicante, aunque pecador. Desde los años sesenta hasta el día de hoy, según la opinión de Armando Segura, con la que Carlos Díaz estaría de acuerdo, «se ha mantenido siempre en coherencia irreprochable con su espíritu libertario [...], muy cercano al catolicismo liberador» (p. 63). Piensa que la filosofía debería interesarse por la teología y ésta por la filosofía. Deplora «la incomunicación vigente hoy en España entre *la última filosofía* y *la última teología*», porque tal situación no les viene bien ni a la una ni a la otra. La Iglesia Católica se habría ganado a pulso su irrelevancia en España. Su pasión no ha sido la filosofía académica, sino la militancia católica personalista. Suele emplear el lenguaje de la calle, incluso «el estilo achulapado y faltón».

Todo el libro de sus *Memorias* está salpicado de nombres y pensamientos de filósofos, científicos, literatos, artistas y políticos: Homero, Heráclito, Platón, Aristóteles, Epícteto, Marco Aurelio, San Agustín, fray Antonio de Guevara, Dante, Erasmo de Rotterdam, Cervantes, Quevedo, Gracián, Shakespeare, Descartes, Bernuilli, Rembrandt, Rubens, Emmanuel Mounier, Martin Buber, Kant, Unamuno, Pascal, Kierkegaard, Galileo, Kepler, Newton, el padre Feijoo, Goethe, Proudon, Marx, Stirner, Alexis de Tocqueville, Dostoyeski, Freud, Beethoven, Mozart, Gandhi, Mariano José de Larra, Franz Kafka, Stefan Zweig, Einstein, Husserl, Ortega y Gasset, León Felipe, Salvador Dalí, Rodin, Víktor Frankl, Menéndez Pidal, Salinas, Borges, Julián Marías, Sergio Rábade, Gustavo Bueno, Sabato, Armando Segura, Javier Sádaba, Amando de Miguel, Javier Elzo, Fernando Sánchez Dragó, etc. No figuran nombres de filósofos escolásticos.

Respecto a su conocimiento de la filosofía, escribe: «Yo sé muy poca filosofía en comparación con lo que me gustaría [...]. Gran parte del territorio filosófico continúa para mí inhabitable, los secretos de la ontología y de los arcanos de la metafísica me resultan hartamente inaccesibles» (p. 65). Quizás le ayudaran a familiarizarse con la metafísica la lectura de algunos pensadores escolásticos como Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Francisco Suárez. Creo que no le vendría mal dedicar algún tiempo a la investigación del pensamiento teológico-metafísico de la Edad Media.

Los héroes, los grandes filósofos a los que habría que promover no serían los que atraen la atención de muchos de sus colegas: Roland Barthes (1915-1980), Louis Althusser (1918-1990), Gilles Deleuze (1925-1995), Guy Debord (1931-1994), Michel Foucault (1926-1984) y Jacques Lacan (1901-1981), los cuales aportan poco en la orientación de un humanismo esperanzador. Sus héroes son los filósofos y teólogos personalistas: Emmanuel Mounier (1905-1950), Martin Buber (1878-1965), Franz Rosenzweig (1886-1929), Marcelino Legido (1935-2016), Juan Luis Ruiz de la Peña (1937-1996), Juan Martín Velasco (1934-...), Jean Luc Marion (1946-...), etc.

Crítica duramente a la «muy augusta izquierda intelectual». Desmitifica a algunos santones de la filosofía española, «esperpénticos varios de ellos en su teofobia y en su cristofobia», que se han tenido por «progres» y «rompedores»: Fernando Savater, Miguel Ángel Quintanilla, Gabriel Albiac y Javier Sádaba, entre otros. Dice que les falta *espiritualidad*, «no esa melindrosa espiritualidad burguesa con dedos de cristal que nada acoge, tan parecida al peor fariseísmo», sino esa espiritualidad que va a la cárcel, que reza por el reconocimiento de su «condición precaria» (p. 40). Salvo en el José Luis Aranguren de la Ética, en los demás no encuentra calidad filosófica. Se detiene en las figuras de Javier Muguerza, Fernando Savater y Miguel Ángel Quintanilla.

Recuerda su trayectoria filosófica. Su memoria de licenciatura versó sobre Emmanuel Mounier, un autor que interesaba dentro de los círculos del cristianismo progresista. Atraían su atención, en ese momento, los problemas de ética y filosofía social y política, que han sido los que han predominado en sus 276 libros y otras publicaciones. Al principio de su profesorado en la Complutense, bajo la tutela de Sergio Rábade, se mueve entre el estilo seco y frío de la fenomenología y la calidez apasionada del personalismo. Estudia la tradición marxista y, luego, se inclina por la opción anarquista, en la que rechaza el gesto anticristiano pero alaba «la exaltación de la subjetividad libre y la preocupación por la “transformación interior”». Le disgustan los giros: giro existencialista, giro marxista, giro neopositivista, giro estructuralista, giro pragmático, giro neurocientífico, etc.

No le gustan las fronteras, las patrias, los nacionalismos. Por eso se llama a sí mismo «un escritor transfronterizo». No quisiera tener una patria, una nacionalidad. Afirma sin ambages que es de profesión «*abrazador lingüístico universal*, hasta donde llegue». Para él es muy importante escribir, le clasifiquen de un modo o de otro, como filósofo o ensayista; el libro es su patria de identidad, como Ítaca para Ulises. Ha vivido para escribir, ha escrito para enseñar y ha enseñado para generar valores de humanidad, convencido de que la crisis de la humanidad se produce cuando lo eterno se toma por efímero y lo irrelevante por valioso. La tela de su vestido de escritor «está tejida en el telar de la *razón cálida*». En muchas de sus publicaciones resalta un tono de denuncia moral de la sociedad de consumo y de su falta de ideales.

Ha dedicado un gran esfuerzo a difundir, promover y desarrollar el personalismo comunitario en el mundo de lengua española. En 1984, fundó el Instituto Emmanuel Mounier y la revista *Acontecimiento*, cuando pusimos también en marcha la revista *Diálogo Filosófico*. Se convirtió en adalid del personalismo cristiano en España, Venezuela, México, Paraguay, Argentina, Guatemala, Bolivia, Cuba, Perú y Guinea Ecuatorial. Hace varios años que vive en México casi tanto tiempo como en España.

Sobre España, afirma rotundamente: «Con insuperable celeridad taquistocópica y sin conocer el mundo clásico, España ha pasado en una sola generación, cual galgo tras caza, del Medioevo a la modernidad, y de ésta a la posmodernidad, una ontogénesis que es a la vez filogénesis [...], ha condensado *en poco más de medio siglo, la historia entera de la humanidad*» (p. 87). Su afirmación no me parece justa ni verdadera. Lo que sucede es que su experiencia de la España del siglo XX y principios del siglo XXI es desoladora: «Me asesinó la primera España nacionalcatólica, me jodió vivo la segunda socialfilipista, hipócrita como ella sola, y menos aún que las dos anteriores me complace esta tercera de infausta recordación. Estoy saturado de España» (p. 86). No le complace España en sus dimensiones social, política, filosófica, religiosa. Por eso, Carlos Díaz cree que no ama a España, ni España ama a Carlos Díaz. Pero no todos en España han menospreciado o menosprecian su pensamiento, sus publicaciones. Él mismo reproduce algunas crónicas que elogian sus intervenciones en foros y congresos.

El último epígrafe nos informa sobre su familia: sus padres, sus hermanos, sus hijos y su esposa. Reconoce que la educación y orientación de sus hijos, toda su bondad y competencia y éxito profesional, ha sido mérito de su esposa: «Los tres <hijos> deben a su madre, Julia, cuanto son, y la adoran. Ciertamente mi esposa ha orientado siempre su vida para los demás» (p. 316). Mientras él escribía sus libros, daba sus conferencias, etc., ella atendía generosamente, sin ningún sueldo, a cuantas personas alcanzaban sus posibilidades dentro y fuera de casa. Ruega a

sus hijos que le perdonen, por haberles dedicado una escasísima parte de su tiempo, dejándolos al cuidado casi exclusivo de su madre.

He leído con interés estas *Memorias* de un amigo y coetáneo. Pertenecemos a la misma generación, aunque muchas de nuestras experiencias han discurrido por distintos caminos. Son autobiografía, queja, protesta, autodefensa, autocrítica y crítica de otros. Dan a conocer una vida intensa transcurrida entre la España, la Europa y la Hispanoamérica de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI.

Ildelfonso Murillo Murillo

CARDENAL, Ernesto: *Poesía completa*. Edición y estudio preliminar de María Ángeles Pérez López. Trotta, Madrid, 2019. 1.227 pp.

Acaba de aparecer publicada en Trotta la *Poesía completa* de uno de los poetas más fecundos y creativos del mundo de lengua española. Se nos facilita así la posibilidad de recorrer su trayectoria poética completa. Son más de mil páginas que merecen ser exploradas, disfrutadas, analizadas y pensadas.

La poesía de Ernesto Cardenal recorre cinco décadas del siglo XX y los primeros veinte años del siglo XXI. En su proceso de creación asistimos al despliegue de una vida humana desde sus inquietudes más profundas. Penetra a fondo en los terrenos donde se mueve con frecuencia, hoy, todavía, la razón filosófica: Dios, el amor, el cosmos, la ciencia y las personas humanas.

Luz Marina Acosta, estrechamente vinculada a Ernesto Cardenal durante varios años, una de las personas que mejor conocen su persona y su obra, al final de esta edición de su *Poesía completa*, evoca en unas pocas líneas emocionadas los rasgos que definen su personalidad: «La silueta de Ernesto Cardenal está detenida todavía en la retina de mis ojos, cuando de niña lo miraba pasar caminando por la calle de debajo de San Carlos [ciudad de Nicaragua], el puerto más cerca de Solentiname [el utópico sueño de Ernesto Cardenal]. Cómo imaginar entonces que ese extraño personaje, con apariencia de *bippy*, vestido de cotona blanca tipo campesina, con pelo cano y largo fijado con una colorida cinta, sería el poeta, el místico, el humanista, la persona que ha resultado tan cercana para mi vida. Es el monje que cree que mentir es robarle la verdad a la palabra, el contemplativo, el que ha luchado por tener su propio espacio de intimidad con Dios, el que se revela terco labrador de utopías e impaciente contra la injusticia, el que rompió con el partido por el que luchó cuando se dio cuenta que habían perdido la ética. Su poesía es la rebeldía liberadora y a sus noventa y cuatro años, conjuga la física

cuántica y el cristianismo demostrando que el universo es una unidad: “todo conectado con todo”. Hoy estamos ante el “místico cósmico”. Un místico que no se cansa de cantar al amor [...]. Día a día me sorprende y lo contemplo tan cercano e inmenso» (p. 1221). Firma estas palabras en Managua, el 29 de abril de 2019. Con mi breve reseña quiero acercarme un poco a la perspectiva filosófica de lo que ella ahí sugiere.

Un amor infinito lo causa todo. Esta es la verdad filosófica más profunda que se expresa constantemente en su poesía. Al azar y a la necesidad no les corresponde el papel decisivo: «El cosmos no es absurdo y tiene un propósito / La explicación es Dios / Dios perdidamente enamorado [...] / No estamos solos en un universo / donde aparecimos solo por azar» (p. 1162). La unidad y la armonía dinámicas del mundo, todavía en evolución, nacen del amor de Dios: «No el azar sino leyes de la naturaleza / el origen de la vida / Evolución de lo simple a lo complejo / cada vez más simple en el pasado / y más complejo en el futuro / La creación es una creación continua / Un proceso no acabado todavía / y estamos llamados a participar en él / creación que no es algo que ya fue y no más / sino un proceso prolongado hacia el futuro / (no hubo Edén en el pasado / sino que lo habrá en el futuro) / La inmensa variedad de creaturas / es expresión del amor de Dios / Todo animal es una escultura suya / y amar a Dios es amar su creación / La selva amazónica por ejemplo» (p. 1164). Integra el lenguaje científico en su poesía. Acepta los avances de la ciencia en el conocimiento del cosmos. No se deja seducir, sin embargo, por las sirenas de los naturalismos cientificistas. La ciencia no excluye a Dios. El universo no se explica solo desde sí mismo. El mundo es el poema de Dios.

En el cosmos, las personas humanas ocupamos un lugar relevante: «Miembros de la comunidad de la creación / Somos la conciencia de la materia / así llamada sin saber qué es / rodeados de partículas inconscientes / pre-vida podríamos decir / y cada vez más conscientes / entre lo que ya no es y aún no es / en evolución hacia Dios / causa de todas las cosas / sosteniendo la vida desde el alga verde-azul / de hace 3500 millones de años / no el Absoluto de un mundo estático / sino de un mundo en evolución / palabra que Darwin usó solo una vez / De materia a vida a conciencia y de conciencia a Dios / unidos pájaros insectos partículas elementales y Vía Láctea / Evolución hacia Dios que no se detiene / Un animal que conoció a Dios / Los humanos somos cosmos consciente yendo a Dios» (p. 1160). He utilizado sus propias palabras poéticas que apuntan a un profundo sentido filosófico. Vienen a responder a las tres preguntas que se plantea, de una u otra manera, cualquier antropología filosófica: ¿qué somos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos? Somos una realidad frágil, hecha de polvo de estrellas, con futuro inmortal.

El Amor es siempre revolucionario: en Dios y en nosotros. Sin amor, perdemos nuestra razón de ser. Nuestra más íntima realidad es el amor. Un amor comprometido en la lucha por la justicia: «Jesús mismo era la Buena Nueva / La buena noticia de que Dios nos ama / aunque está en otra dimensión / Y un futuro que nos llama / para ser una comunidad de iguales / pobres o pecadores y mujeres / prohibida toda dominación sobre otros / Todo ser humano con casa decente / Una democracia de todos los seres vivos / Una nueva civilización global /con la misma visión del futuro y de un mundo mejor» (p. 1162). Un amor que suscita paz y alegría: «Entró con la puerta cerrada y dijo: “soy yo / No tengáis miedo” / y con el saludo de la paz / “El respeto al derecho ajeno es la paz” / dijo el indio Juárez / como lo del Salmo “La justicia y la paz se besan” / Dios ha querido un planeta alegre / un planeta alegre con arte y poesía / y también Paz» (p. 1166). Desde el amor, tal como aquí se concibe, se hace posible y urgente *una ética de máximos*.

Ernesto Cardenal recrea poéticamente, en sus últimos poemas, a partir de *Canto cósmico* (1989), la concepción científica, filosófica, teológica y mística de Teilhard de Chardin. Formamos parte del Cosmos. Somos polvo de estrellas, «hijos de las estrellas» (pp. 1137-1146). El mismo Dios se hace, en Jesús, Cosmos: «Jesús polvo de estrellas como nosotros / producto del Big Bang como nosotros / Dios se unió al hombre despojándose de Dios / No nos reveló religiosidad sino humanidad / Encarnado en lo humano reveló a Dios» (p. 1153). Pero conviene recordar que la manera radical teilhardiana de juntar ciencia y fe cristiana incurre en algunas ambigüedades, que afectarían también a esta recreación poética.

Cabe aplicar a *Canto cósmico* (1989) y a otros poemas escritos posteriormente lo que mi buena amiga Luce López-Baralt, avezada y entusiasta investigadora de la mística hispanoamericana, afirma de la obra en prosa *Vida en el amor* (1970): esos poemas parten de que «las criaturas son santas en principio, y nos trastornan de amor porque reflejan el Amor Indecible del que provienen, pero no pueden satisfacer nuestra ansia de Absoluto»¹. Su fe en la Creación, en la Resurrección, en la inmortalidad, lo mismo que sucede en Teilhard de Chardin, transforma todo en la orientación de una teleología que abre un horizonte infinito de esperanza: «De simple a complejo de microbio a humano / creación que no ha terminado todavía / Este mundo como revelación de Dios / donde todo sea uno / los brazos hechos para abrazar / los labios para besar / Un Dios que nos espera en el futuro / el futuro al que somos llamados / nuestro Dios el Dios de la evolución / y el amor más allá de la muerte» (p. 1152). Lo mejor queda siempre en el futuro. Una sabia

¹ «Prólogo» a CARDENAL, Ernesto: *Telescopio en la noche oscura*. Trotta, Madrid, 1993, p. 15.

teleológica anima el cosmos. Nada es completo sin todo lo demás. Este mundo solo existe como revelación de Dios, como aspiración a Dios. El progreso culmina en Dios, no en la nada. Insiste en el Amor como «la constante utópica que sostiene toda esperanza humana» en tiempos de enorme escepticismo. En el amor se reconcilian los opuestos, se funden las experiencias individuales y colectivas, el macrocosmos y el microcosmos.

El poema *Con la puerta cerrada*, del que he tomado la mayoría de los textos citados, tiene fecha del 11 de junio de 2019, menos de un año antes de su muerte, que ocurrió el 1 de marzo de 2020 en Managua. Podemos sospechar, con razonable seguridad, que en ese poema expresó lo que le interesaba o preocupaba en el último año de su vida.

Que sirva esta modesta reseña como homenaje de nuestra revista a Ernesto Cardenal, por las profundas sugerencias filosóficas de su poesía.

Idefonso Murillo Murillo

SARRIÓN ANDALUZ, José: *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*. Dykinson, Madrid, 2017. 325 pp.

Cuando el lector filósofo curiosear los Suplementos de 1957-1958 de la enciclopedia «Espasa» se queda sorprendido al encontrar un artículo tan amplio, erudito y bien construido como el titulado «La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958». Las siglas M.S. que lo rematan no corresponden a otro que a Manuel Sacristán. Un autor cuyo neto compromiso político ha dado un resultado ambiguo: por un lado los que han velado por su legado y la edición de sus obras, por otro los que, por no compartir la matriz social en que fraguaron su praxis y la inspiración de sus ideales se pierden el contenido y la calidad de una reflexión filosófica que merece la pena atender y que goza de actualidad.

Manuel Sacristán Luzón (Madrid, 1925 - Barcelona, 1985) es uno de los introductores de la lógica simbólica en España. Se cuenta entre los representantes de la tradición emancipatoria marxista mejor dotados de conocimientos de lógica y epistemología. En parte por haber adquirido una formación específica en la escuela de Heinrich Scholz, en parte por su amplia labor de traductor que abarcó también obras de lógica y de filosofía de la ciencia (como las de Quine o Hull), y en parte por su actividad docente.

La monografía de José Sarrión Andaluz es estrictamente un trabajo de investigación que aporta novedad respecto a la ya añeja tesis doctoral de Miguel Manzanera sobre la filosofía de Manuel Sacristán (1993). Desde aquella fecha no solo se han publicado muchos inéditos, sino que se

han reeditado textos olvidados. En este sentido, y en el de la consulta de escritos todavía desconocidos y de no fácil acceso, la labor de pesquisa de Sarrión ha sido encomiable. El libro, resultado de su tesis doctoral, representa para cualquier lector una puesta al día en el aspecto bibliográfico y documental.

Sarrión conduce su investigación con una hipótesis de trasfondo que es la que busca ir confirmando, a saber: que la formación lógica y epistemológica de Manuel Sacristán ha modulado su recepción del marxismo. Según esto, y con la pretensión de exhaustividad de un trabajo de este género, divide la monografía en tres partes. La primera se titula «Estudio de los materiales de Sacristán sobre Lógica, Gnoseología y Filosofía de la Ciencia». La segunda lleva por título «Posición de Manuel Sacristán ante otros autores de filosofía de la ciencia». La tercera, en fin, repasa la «Repercusión del bagaje científico de Sacristán en su comprensión del marxismo: diálogo con otros teóricos marxistas».

Tras un prólogo militante de Salvador López Arnal y una presentación más objetiva de Francisco José Martínez, José Sarrión introduce su estudio y le antepone asimismo una reflexión autobiográfica de Sacristán «Sobre la dificultad y la necesidad de unir actividad científica y política» (h. 1969), de un Sacristán entonces decepcionado ante las posibilidades del socialismo real, aunque comunista convencido. Interesantes son las cuatro maneras de articular la vida práctica con las exigencias del estudio, aun cuando la opción elegida por Sacristán pudiera suscitar, leída hoy, sentimientos encontrados.

La primera sección se abre, entonces, con un primer capítulo acerca de la lógica en Sacristán. *Introducción a la lógica y al análisis formal* (1964) fue el primer manual, propiamente dicho, de lógica simbólica en España, aunque no haya sido el primer libro sobre esta materia en nuestro país. El aprecio juvenil por la lógica se debe en Sacristán a su estancia de estudios en el Instituto de Lógica Matemática e Investigación sobre los Fundamentos, en Münster. Fundado por el teólogo y lógico Heinrich Scholz, dos de sus discípulos fueron los que asumían la dedicación docente de la que se benefició Sacristán: Hans Hermes y Gisbert Hasenjaeger.

A Sacristán le atrae particularmente un rasgo de Scholz: que nunca dejó de ser filósofo además de lógico. Precisamente una de las funciones de la lógica ha sido desvelar las estructuras de lenguajes no rigurosamente lógico-formales. Esto da lugar a dos tipos de exigencias en los lenguajes lógicos: las relativas a su estructura y las relativas a su rendimiento. Si quisiéramos ponerlo en palabras de M. Garrido, teoría de la prueba y teoría de modelos. La segunda define el ámbito de la semántica, la «relación entre la intuición a que responde el lenguaje formal y este lenguaje mismo». Prescindir de esta dimensión da lugar a una lógica afilosófica.

En Scholz, la semántica tiene prioridad sobre la sintaxis. Y esto tiene que ver con su concepción platonizante que sustituye variables predicativas por ideas. Las ideas expresan una necesidad constitucional del lenguaje y de la ciencia. Además, este platonismo es solidario del rechazo del convencionalismo. Es verdad que los axiomas de un sistema pueden ser convencionales, pero el cálculo tiene un fin no convencional: la formulación de las estructuras de un lenguaje, la determinación de su rendimiento, la corrección de sus deficiencias. Incluso en la elección de elementos convencionales de un cálculo unas convenciones serán preferibles a otras.

Un aspecto del planteamiento de Sacristán sobre una lógica no desconectada de la filosofía es su interés por la cuestión proemial del objeto de la lógica. Si la lógica no buscara la fundamentación del conocimiento, no tendría sentido asignar valores de verdad a los enunciados formales. Sacristán piensa que aunque la lógica no estudie hechos reales tiene una relación importante con el estudio de ellos. Y, sobre todo, que la validez a priori de sus teoremas no implica que su origen sea a priori; antes bien, está en relación con lo empírico, aunque sea muy indirectamente. Parece que ese apoyo en la experiencia entraría, para Sacristán, en la función que tiene la lógica de asegurar las condiciones mínimas de la ciencia.

En el manuscrito *Lógica elemental* (posterior a 1965) vuelve sobre lo proemial, a la clásica pregunta de si la lógica es teoría o técnica (*logica docens versus logica utens*), y dictamina que es lo primero, es ciencia, aunque haya sido usada como técnica auxiliar. Sirve para descubrir huecos, imprecisiones, ámbitos de ampliación o de simplificación de teorías. Incluso puede tener un trasunto físico en dispositivos de funcionamiento bivalente como un relé eléctrico.

El rango filosófico de la lógica se ve también en la reclamación por Sacristán de un estudio de los problemas de fundamentación conceptual en los «Apuntes de filosofía de la lógica» (1962-1963). Renunciar a esto es tratar a la lógica como una ciencia positiva. Pero tal perspectiva es un espejismo, pues la lógica no es filosóficamente neutral: en sí misma plantea problemas filosóficos, por ejemplo el estatuto de los términos sincategoremáticos o las características –no meramente sintácticas– que ha de tener un algoritmo para ser aplicado a una teoría no formal. Así, no se puede algoritmizar un concepto de verdad que no sea el clásico concepto clásico de verdad.

Por otra parte, y contra Carnap, las variables no carecen por completo de significado a falta de asignación semántica: se interpretan como cosas, individuos, propiedades. Me parece que esto es aplicable también a las constantes. Y que por eso no se puede aceptar sin matices que un lenguaje formal pueda progresar con una desconexión total entre signos formales y objetos no lógico-formales. Hasta en la convencionalidad con

que se fijan las constantes en los axiomas –reconoce Sacristán– hay una precomprensión de la noción de verdad anterior a la verdad formal, y también conceptos previos que no se fijan por convención (entendiéndose como tales universalidad, intersubjetividad, comprensión, negación...).

Inútilmente he buscado en esta presentación de la lógica de Sacristán una de las ideas más repetidas en autores de tradición marxista: la de acusar a la lógica formal de infiltración de ideología, reprochándole carácter burgués. El tema de la doble negación se presta especialmente a ello, y no cabe ignorar que a Sacristán ésta le resultaba familiar no solo por los autores desde los que se formó, sino también por Quine y su *joint denial* o negación conjunta. Pienso que José Sarrión, más allá de constatar con L. Vega Reñón que Sacristán no sigue la lógica dialéctica de los marxistas (p. 69) podría haberse cuestionado acerca de hasta qué punto los conocimientos lógicos de Sacristán han modulado, en este asunto concreto, su concepción del marxismo. Y teniendo en cuenta que otros autores de filiación marxista, habiendo recibido también la influencia de una lógica «platonizante» se han mantenido, sin embargo, en los moldes de la ortodoxia marxista que manda dudar del carácter formal de la lógica formal, me pregunto si no valdría la pena investigar más a fondo esta cuestión.

El segundo capítulo atiende a un proyecto de libro titulado *Los problemas del conocimiento*. Presenta el esquema previsto, el contenido de la primera parte, donde distingue tres planteamientos diferentes del conocimiento (analítico, positivo, especulativo) y el comienzo de la segunda parte que quedó inconclusa. Sin entrar en el contenido, tan solo observo que me parece que Sacristán incurre puntualmente en sinécdoque. No me parece admisible que «Kant sentó la filosofía del conocimiento» (p. 90), como tampoco es de recibo que Vega Reñón hable de prioridad de tratados «de lógica» (pp. 61-62) cuando debería decir lógica matemática o lógica simbólica.

Muy interesante resulta el capítulo tercero sobre la problemática ecologista en la filosofía de la ciencia de Manuel Sacristán, por el carácter pionero que reviste su reflexión en este sentido. Con razón comprendió Sacristán que la preocupación actual no se dirige al aspecto epistemológico-metodológico de la ciencia, sino a sus consecuencias por la aplicación tecnológica que él compendia en el planteamiento que llama ontológico-práctico. Ontológico porque la ciencia constituye un mundo, aquel en que nos encontramos y que hoy nos preocupa. Como repite Sacristán, lo malo de la ciencia hoy es que es demasiado buena. Es decir, su bondad epistemológica es lo que la torna peligrosa, diríamos que amenaza con morir de éxito.

Muy acertadamente expresa Sacristán que la ciencia, por su vertiente técnica, cuenta hoy entre las que Marx llamaba fuerzas de producción.

Una idea compartida por Habermas, así como la de la necesidad de una ampliación de la racionalidad, aunque no se evidencian signos de que Sacristán haya leído al filósofo de la razón comunicativa.

En todo caso, Sacristán apunta que las fuerzas de producción son hoy de producción-destrucción. Pueden anteponer una catástrofe al ideal de la emancipación. Ello exige tomar medidas que releguen la emancipación misma –lo que no vemos en el Habermas de la época– en aras de la supervivencia. Este es, como se ve, un objetivo muy práctico de la ecología, que por lo demás evita una concepción romántica de la naturaleza. Antes bien, Sacristán tiene una idea de ella como algo cruel, sádico y terrorífico, en lo que veo coincidencia con el poeta Reinhold Schneider y, en cierto modo, con el mismo S. Pablo cuando asegura que la naturaleza también necesita ser redimida.

Manteniendo un fundamental acuerdo con el ecologismo realista de Sacristán, lo que no entiendo es la reiteración de calificar ese ecologismo como «socialista». Si la confrontación entre fuerzas de producción y relaciones de producción ya no garantiza por sí misma la emancipación, si el pensamiento ecologista le resulta extraño al mundo obrero porque no ha nacido de él, si la estipulación de la negación en la tradición dialéctica –no la negación misma– se juzga como arbitraria (no se sabe por qué la negación del proletariado haya de ser la burguesía, según la nota 129), si el ecologismo no es más anticapitalista que anticomunista, ¿qué añade el epíteto «socialista» al ecologismo? Sin una identidad política así señalada fueron ecologistas, en la misma línea que Sacristán, Miguel Delibes o Félix Rodríguez de la Fuente. Sus planteamientos conservacionistas eran compatibles con lo que luego se llamó desarrollo sostenible.

En parte continúa esta problemática el capítulo cuarto, sobre una conferencia impartida por Sacristán en 1981 a alumnos de COU, «La función de la ciencia en la sociedad contemporánea». Si alguien no tuviera tiempo y solo pudiera leer un capítulo del libro de Sarrión, yo le recomendaría este capítulo. Son muy interesantes sus reflexiones sobre la diferencia entre *episteme* y ciencia, ligadas a un cambio en el concepto de teoría en la época moderna. Aunque lo que parece un prejuicio neopositivista le impide a Sacristán, llegado el momento, reconocer más objetividad a los valores y no darse cuenta de que él mismo, en definitiva, acata esa objetividad.

Las partes segunda y tercera del libro son más dispersas y fragmentarias, porque por su factura y pretensión tratan de reconstruir el torso de cada tema a base de muchas citas o referencias, a veces episódicas o menudas. No tiene Sacristán estudios largos publicados sobre el pensamiento epistemológico de Russell, Carnap, Quine, Popper, Kuhn o Mosterín. Sin embargo, toda la segunda parte va tratando en sendos capítulos la relación de Manuel Sacristán con estos autores. Me han in-

teresado especialmente los capítulos dedicados a Carnap y a Quine, por ser autores menos populares y porque en confrontación con ellos aflora de nuevo en Sacristán la importancia de la semántica.

De Carnap, en efecto, resalta el filósofo no tanto su sintaxis lógica, sino su atención al aspecto semántico. Así cabe valorar su doctrina sobre la inducción, que teoriza desde una teoría de la probabilidad. Hay una probabilidad, por así decir, puramente sintáctica como simple probabilidad lógica sin referencia empírica: «La probabilidad de que al lanzar *este* dado *ahora* salga 2 es de $1/6$ ». Y hay una probabilidad semántica, pues conlleva contenido empírico; consiste en entender la inducción no como probabilidad a confirmar, sino como frecuencia relativa: «la frecuencia con la que sale 2 al lanzar un dado es de $1/6$ ». El paralogismo estaría en pasar de la probabilidad como confirmación a la probabilidad como frecuencia, de lo pensado a lo real fuera del pensamiento. Una extralimitación a lo semántico, aun cuando yo creo que el concepto de confirmación contiene ya una referencia semántica. Por otro lado, Carnap pretende aplicar la semántica al «pseudoproblema» de los universales para disolverlo. Hay, en efecto, una semántica intensional propia de la lógica pura, y otra semántica intensional propia de la lógica aplicada. Pero los dos lenguajes, el de una y otra, pueden reducirse a un tercero que es neutral pero sigue teniendo carácter semántico por ser un signo. En lugar de las expresiones «la propiedad humana» y «la clase humana» se podría hablar simplemente de «humano».

En cuanto a Quine se resalta la posibilidad de hacer filosofía de la lógica, pero Sacristán le reprocha alguna vez no situarse al nivel de abstracción de las cuestiones proemiales clásicas llegando a una ontología que sea más que semiótica. Basta con reparar una vez más en que los funtores de la lógica proposicional llevan aparejados una semántica pre-lógica. La problemática filosófica está ya ahí y no solo, como quiere Quine, en la lógica de clases o en la lógica superior de predicados. Gran relevancia semántica tiene para Sacristán el valor pronominal que Quine reconoce a la variable cuantificada.

La tercera parte del libro presenta un panorama del diálogo de Manuel Sacristán con otros representantes del marxismo: el propio Marx, Engels, Gramsci, Lukács y Althusser. Fijándonos más en algunos, digamos que en la valoración de Marx es ondulante la importancia que Sacristán otorga a la dialéctica de Hegel. Si por un lado la cree imbuida de un optimismo progresista no del todo justificado, por otro entiende que sin esa dialéctica la obra de Marx no habría alcanzado el carácter de ciencia en el sentido de conocimiento esencial (*Wissenschaft*). Por eso es este el marco que le permite a Sacristán hablar de tres conceptos de ciencia: la *science* en el sentido actual (la «ciencia normal» de Kuhn), la ciencia como crítica practicada por los jóvenes hegelianos que conoció

en la Universidad de Berlín y, finalmente, la ciencia como *Wissenschaft* de raigambre hegeliana, que asciende de lo abstracto a lo concreto. Ese saber no es mero conocimiento especulativo, al que ha criticado en su proyecto de libro sobre los problemas del conocimiento, y por eso no puede concordar Sacristán con algunas interpretaciones del pensamiento de Marx como la de Joan Robinson.

Otro interlocutor fecundo es Lukács, del que Sacristán considera un mérito científico el protagonismo concedido a la clase obrera, que al adquirir conciencia revolucionaria transforma la sociedad y obra la unidad de sujeto y objeto hegeliana. También Gramsci es bien valorado por Sacristán y de él adopta algunos conceptos. En general no acepta Sacristán visiones del marxismo que lo alejen de una práctica política y lo consideren como una ciencia.

Al cabo de leer este libro he recordado las palabras de Wojtyła al pisar tierra de Cuba: «Que Cuba se abra al mundo y que el mundo se abra a Cuba». Manuel Sacristán se abrió en su día a algunas tradiciones filosóficas no marxistas, como el neopositivismo y la filosofía analítica. También hubo quienes, desde tradiciones extrañas al marxismo lo tuvieron en cuenta, como el neotomista Augusto Andrés Ortega. Pero esa apertura recíproca es justo que se prolongue y se amplíe todavía más para riqueza de todos.

José Luis Caballero Bono

RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*. Herder, Barcelona, 2019. 261 pp.

¿Fue Kant un filósofo ateo y su filosofía de la religión algo extraño a su pensamiento? ¿O habrá que considerarlo un pensador agnóstico, o bien un típico deísta ilustrado? La faceta religiosa de la filosofía kantiana, durante mucho tiempo desatendida, ha despertado desde los años sesenta del siglo XX un interés creciente, en el que encontramos junto a la interpretación tradicional (del Kant ateo, agnóstico o deísta), otros acercamientos, que ven en ella un desarrollo plenamente coherente con el resto de su filosofía crítica y que, incluso, permitiría ver en Kant a un filósofo cristiano.

En este rico y complejo debate interviene con autoridad el documentado estudio de Leonardo Rodríguez Duplá, catedrático de ética en la Universidad Complutense de Madrid. La filosofía de la religión kantiana contenida en su segunda crítica elabora con un método constructivo los contenidos de una doctrina religiosa racional universalmente válida. Leonardo Rodríguez, sin desatender esta perspectiva, se centra en el trabajo

sobre la religión publicado en 1793, en el que Kant sigue un método *reconstructivo*: partiendo de los contenidos de una religión positiva (el cristianismo), prueba a justificarlos de manera exclusivamente racional. De ahí que, frente a las amenazas de la censura prusiana, Kant afirme que él no ha puesto en cuestión ninguna doctrina cristiana, pues no se ocupa de ella: el cristianismo como religión revelada es sólo su interlocutor, no su tema.

En el examen de *La religión dentro de los límites de la mera razón* Leonardo Rodríguez, en diálogo con las diversas interpretaciones de la posición de Kant, llega a sus propias conclusiones que pueden resumirse así: el acercamiento de Kant a la religión es puramente racional; es coherente con el conjunto de su filosofía crítica; pese a la alta estima que Kant profesa hacia el cristianismo, al que considera su único interlocutor adecuado, su interpretación del mismo impide considerarlo un filósofo cristiano.

Estas conclusiones son el resultado del pormenorizado análisis del libro de Kant, que se despliega en siete capítulos. Los cinco primeros analizan los núcleos principales de la obra de Kant: el mal radical (capítulos I y II), la Cristología racional (cap. III), la doctrina filosófica sobre la gracia (cap. IV) y la Eclesiología racional (cap. V). Los dos últimos se ocupan de temas transversales: la exégesis bíblica de Kant (cap. VI) y la relación entre razón y revelación (cap. VII), que viene a ser una especie de conclusión de todo el estudio.

El mal radical (trasunto racional de la doctrina del pecado original) consiste en la adopción de la máxima suprema mala, que somete el cumplimiento de la ley moral a la satisfacción de las inclinaciones. Pese a la presencia de la ley moral en la razón humana y a la posibilidad de cumplirla gracias al libre albedrío, hay en el hombre una universal propensión al mal, que lo hace malo por naturaleza. Esto significa que el hombre, en un acto inmemorial de carácter inteligible (que no es objeto de experiencia, sino de inferencia racional) ha adoptado la máxima mala.

El mal radical como propensión al mal se expresa en su falta de firmeza para adoptar la máxima buena (fragilidad), en la mezcla de motivos a la hora de realizar el bien (impureza) y, como consecuencia, en la propensión a adoptar máximas malas (malignidad) que someten la ley moral a la inclinación (a diferencia de la maldad, que elige el mal por sí mismo). El mal radical se expresa finalmente en el autoengaño, por el que el hombre pretende justificarse por la mera legalidad de sus acciones, y considerando las acciones contrarias a la ley moral como excepciones circunstanciales.

Ahora bien, si Kant afirma en la *Fundamentación* que nunca podemos saber si hemos actuado por motivos morales, ¿cómo puede afirmar que el hombre es malo por naturaleza? Pues porque es evidente que, si

el hombre actúa de forma contraria al deber, es porque ha adoptado la máxima mala. Y no es posible ser en parte bueno y en parte malo: si a veces actuamos mal (y esto lo avala con abundancia la experiencia), es que domina en nosotros la máxima mala, de modo que cuando actuamos bien, lo hacemos por motivos de conveniencia, esto es, de manera sólo conforme al deber, pero por inclinación. Aquí se ve el rigorismo moral kantiano. La teoría del mal radical da pie a otros aspectos de su filosofía de la religión: Cristo como modelo moral, la necesidad de la gracia de Dios, y la fundación de una comunidad ética (la Iglesia).

Kant admira la figura de Cristo, depositario de una sabiduría superior, que expresa en una doctrina religiosa enteramente racional y expone de modo accesible a todos, la ha vivido con plena coherencia hasta la muerte; es, además, el fundador de la verdadera Iglesia. Pero toda esta admiración no significa reconocer en él a un ser divino, dotado de una especial autoridad. Al contrario, Kant no acepta los principales dogmas cristológicos cristianos: su divinidad, el valor salvífico de su muerte, su resurrección y ascensión. Cristo, del que ni siquiera tenemos una noticia histórica fidedigna, carece de una autoridad especial, sino que es sólo ejemplo de la ley moral, que el hombre ya posee en sí y que le permite detectar en Cristo esa ejemplaridad: por muy difícil que resulte, vemos en Cristo un caso de perfecto cumplimiento (al menos externo) de la ley moral. Aunque, dado que no hay datos seguros de su existencia, no es fácil entender en qué sentido hace de ejemplo alguien que bien podría ser un personaje de ficción. Como dice con agudeza Leonardo Rodríguez, «no todo encaja armoniosamente en la posición kantiana» (p. 92).

Un problema especial en la reconstrucción racional de la religión es el de la gracia. Ninguno como éste parece contradecir tanto los supuestos de la Ilustración, que reclaman la plena autonomía racional humana. Kant, de hecho, rechaza la idea de la expiación vicaria del pecado (pues nadie puede expiar la culpa de otro), así como los «medios de gracia», como si actos externos de culto pudieran garantizar la ayuda divina, y también los llamados «efectos de la gracia», que son inaccesibles para el conocimiento humano. Y, sin embargo, el deber que nos impone la ley moral, más la imposibilidad de cumplirla por las propias fuerzas, abocan a un callejón sin salida que Kant trata de salvar con su interpretación racional de la gracia, una ayuda de Dios que nos permitiría realizar nuestra tarea moral. Rechazado el luteranismo (y su principio de *sola gratia*) y el pelagianismo (por la doctrina del mal radical), la única salida que Kant encuentra es que la ayuda de Dios no precede a la elección de la máxima buena, sino que una vez que el hombre la ha adoptado y ha hecho todo lo posible para ponerla en práctica, puede esperar una ayuda de Dios para suplir lo que no está en su capacidad. No es que se haga merecedor de la gracia (en cuyo caso sería un derecho, y no un don),

sino que se hace digno de recibirla (de manera similar al postulado de la unión final de virtud y felicidad). El mismo Kant acaba reconociendo el carácter misterioso de la gracia, que se acepta a modo de postulado, pero sin que sepamos cómo actúa en nosotros. Aquí descubre Leonardo Rodríguez otros de los puntos débiles de la filosofía de la religión de Kant, especialmente en su fallido intento de deducción de la doctrina de la justificación.

La eclesiología racional de Kant vincula la filosofía de la religión con su teoría política y su filosofía de la historia. El hombre puede corromperse no sólo por el dominio en él de sus inclinaciones (vicios de la barbarie, como la gula o la lujuria), sino, además y pese a su naturaleza social, por la convivencia con los otros hombres, y no sólo con los malvados, sino también con los que cumplen la ley moral, pues juzga su felicidad en comparación con los otros, lo que causa los vicios de la cultura (la envidia, el ansia de dominio, la codicia...). El estado civil jurídico no es suficiente para superar ese peligro, pues es compatible con un estado de naturaleza ético: los hombres pueden cumplir las leyes civiles por motivos no morales (hasta una sociedad de demonios elegiría un estado civil meramente jurídico), por lo que, para asegurar el afianzamiento de la moralidad, es preciso fundar un estado civil ético, en el que se cumplan las leyes no sólo por coacción externa, sino por verdaderas motivaciones morales. Esta comunidad ética se configura como pueblo de Dios o Iglesia, cuya fundación es un deber moral *sui generis* por no estar inmediatamente contenido en la ley moral, aunque se derive de ella. Se trata de la Iglesia verdadera (la unión de todos los hombres justos), que si carece de expresión externa es la Iglesia invisible, y si se realiza de modo concreto es la Iglesia visible, con múltiples expresiones, pero llamadas a unirse finalmente en una Iglesia verdadera y universal. Aunque Kant critica con dureza a las Iglesias históricas (por sustituir el verdadero culto a Dios, exclusivamente moral, por prácticas estatutarias), reconoce su importancia y necesidad, a causa de la debilidad moral e intelectual de los seres humanos, necesitados de una encarnación empírica de los principios morales puramente racionales.

En lo referente a la exégesis bíblica, el altísimo aprecio que Kant profesa por la Biblia, que leyó durante toda la vida, ha suscitado la polémica de si era, en realidad, un ateo o agnóstico racionalista o un verdadero cristiano. También hay quien considera que Kant simplemente «usa» la Biblia y, más que interpretar sus textos los utiliza para sus fines. Leonardo Rodríguez considera (y lo prueba con abundantes ejemplos) que el filósofo de Königsberg se acerca a la Biblia críticamente, y que trata desde la sola razón de desentrañar el sentido verdadero presente en los mismos textos. Kant no cree en el carácter inspirado de la Biblia (al menos, no se pronuncia al respecto) y da prioridad absoluta al Nuevo

Testamento, pues considera que el Antiguo no es una verdadera religión, sino sólo una serie de preceptos estatutarios para la fundación de una comunidad política.

Dijimos que el capítulo VII, «Razón y revelación», viene a ser como la conclusión del análisis realizado en todo el libro. Basándose en una imagen usada por el mismo Kant, que por medio de círculos concéntricos visualiza la relación de la religión racional (el círculo interior) con la más amplia religión revelada, Leonardo Rodríguez distingue hasta seis círculos: los tres primeros son los constituidos por la religión racional. El primero es la religión natural pura (los postulados de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios); el segundo es el de una religión natural con elementos empíricos (las doctrinas del mal radical, la gracia y la eclesiología racional); el tercero recoge elementos de la religión positiva que ejercen una función pedagógica en favor de la religión natural. Los tres siguientes son ya exclusivos de la religión positiva. El cuarto es la religión positiva a la que la razón presta atención por las dificultades propias de la tarea moral (medios y efectos de la gracia, los milagros que acreditan la fe religiosa...), pero sobre cuyos contenidos la razón guarda silencio. El quinto incluye contenidos ajenos a la razón, aunque no la contradigan, y que esta no puede ni asumir (como en los círculos 1 y 2) ni justificar (como en el 3), como los datos históricos de la Biblia, la doctrina de la Trinidad, las prácticas de piedad, etc. El sexto, por fin, está compuesto con contenidos que contradicen a la razón, como las religiones «de petición de favor», la doctrina de la predestinación (que Kant, por algún motivo, atribuye a san Pablo), la resurrección y ascensión de Cristo, etc.

La imagen de los círculos pide una precisión, pues incluso allí donde parecen coincidir existen diferencias importantes: el mandamiento del amor, la figura de Cristo, la doctrina del mal (del pecado) presentan diferencias tan esenciales en la interpretación de Kant y en la fe cristiana, que no es posible considerar a Kant un filósofo cristiano, ni aun en este mínimo de aparente coincidencia. No obstante, Kant no excluye directamente la posibilidad de la Revelación. Simplemente considera que no podemos pronunciarnos sobre ella, por no disponer de un órgano de conocimiento sobre realidades sobrenaturales. En este sentido, cabría considerar a Kant como un agnóstico en relación con la religión revelada (con el teísmo). Aunque su actitud ante la revelación va más allá de la suspensión del juicio: no sólo no es posible para la actitud racional, es que además piensa que no es necesaria ni deseable para la realización de la única tarea humana digna de ese nombre: la tarea moral. Parece que, al menos, a tenor de la reflexión desplegada en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, podemos considerar, que, por estrictas exigencias de la razón, Kant creía realmente en la existencia de Dios, en

la inmortalidad del alma, la ayuda de la gracia, etc. Sería un deísta, que no reduce la religión a la ética, aunque sí sostiene que se accede a la dimensión genuinamente religiosa desde el ámbito de la moralidad. Respecto de los que consideran a Kant un filósofo ateo, desprovisto de inquietudes religiosas, «no es fácil imaginar una contradicción tan flagrante entre las opiniones expresadas por Kant en sus obras publicadas y lo que realmente pensaba, algo que no se aviene bien con la sinceridad y el amor a la verdad que no podemos por menos de reconocerle» (p. 220).

Esta vendría a ser la conclusión del análisis de Leonardo Rodríguez sobre el libro de Kant acerca de la religión. Se trata de un análisis concienzudo, profundo, detallado, en diálogo con los más importantes estudios de la filosofía de la religión de Kant de los últimos decenios. El texto discurre con agilidad, con un lenguaje riguroso, rico, pero también claro. Decía Ortega que la claridad es la cortesía del filósofo. Leonardo Rodríguez Duplá ha hecho de esa cortesía una de las cualidades de su quehacer filosófico, que, unido a una poderosa capacidad de análisis, dan como resultado textos llenos de interés, profundidad y valiosa información filosófica. Así es también ahora, en este interesantísimo libro sobre la religión natural de Kant.

Puestos a señalar algún defecto, el mismo autor nos avisa de las repeticiones que se encuentran en el libro, y que efectivamente se dan. El libro es resultado de artículos independientes, por lo que si se ha decidido a no limar las repeticiones es para dar la posibilidad de que los diversos capítulos del libro se puedan leer de manera independiente. Esto justifica las repeticiones, que, por lo demás no molestan en absoluto la lectura del texto, antes, al contrario, ayudan a no perder en ningún momento el hilo argumental del mismo.

José María Vegas Mollá