

## Crítica de libros

MARITAIN, Jacques: *Tres Reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*. Traducción, Ángel Álvarez de Miranda. Ediciones Encuentro, Madrid, 2006. 199 páginas.

Hace apenas cien años, en la mañana del 11 de junio de 1906, Jacques Maritain recibía en París junto con su esposa Raisa y la hermana de ésta Vera Oumançoff, el sacramento del bautismo en la iglesia de San Juan Evangelista, actuando como padrinos León Bloy y su esposa Jeanne Molbech. Culminaba así un itinerario espiritual que nacía en un entorno familiar impregnado de protestantismo liberal y laicismo –era nieto de Jules Favre– para desembocar a instancias de Péguy en el encuentro de la noción de lo absoluto a través de las lecciones de Bergson en La Sorbona y al poco con la fe y existencia cristianas que encarnaba de singular manera la obra y persona del propio Bloy.

Diecinueve años más tarde, en 1925, verían la luz en un único volumen los tres ensayos que dan pie al título de la obra que nos ocupa y que ahora en feliz coincidencia con el mentado centenario reedita Ediciones Encuentro, rescatando la clásica y excelente traducción de Ángel Álvarez de Miranda supervisada por sabia mano. Su aparición causó un hondo impacto en los círculos intelectuales de ambos lados del Atlántico –no sólo católicos– que habían asistido al hundimiento de varios de los pilares fundamentales de la Modernidad en la escombrera de la Gran Guerra y que su vez presentían los fúnebres rumores que no lograba acallar la algarabía de los años veinte. Baste recordar, a modo de ejemplo, la influencia que las tesis aquí expuestas por Maritain iban a tener de inmediato en el pensamiento y evolución espiritual del poeta anglo-americano T.S. Eliot, quien merced a esta obra trabaía honda y prolongada amistad con nuestro autor.

Lutero, Descartes y Rousseau: en estos tres nombres filia Maritain la génesis y esencia de la Modernidad en su triple vertiente religiosa, filosófica y moral, respectivamente. Los subtítulos que acompaña a cada uno de ellos, *Lutero o el advenimiento del yo*, *Descartes o la encarnación del ángel* y *Rousseau o el santo de la naturaleza*, junto con la respectiva tentación del desierto asignada a modo de introito a cada reformador, nos indican ya la seriedad desde la cual Maritain va a encarar su examen crítico: los analizará como teólogo y filósofo cristiano anclado en un realismo filosófi-

co con una solícita preocupación por los efectos que la Modernidad así configurada ha tenido en la *salus animarum* de nuestro tiempo. De su rigor y honradez intelectual con que aborda esta empresa da cuenta y razón la extraordinaria y profusa selección de textos de los tres autores que Maritain incluye acompañando sus tesis, discusiones y refutaciones.

Por ser la religión el ámbito que gobierna toda actividad humana, nuestro pensador alsaciano considera la revolución luterana como la que más influencia ha tenido en la conformación de la mentalidad moderna. Lutero es visto así no tanto como fundador del Protestantismo sino como un enemigo declarado del saber filosófico, dotado no tanto con una inteligencia especulativa orientada a lo universal, sino de una inteligencia cogitativa volcada en lo particular, cuyos dominios congruentes serían la región del yo y sus sucesivos estados de ánimo y sentimientos. Ello va a producir un drástico corrimiento desde el cristocentrismo que presidía hasta entonces la vida interior a una nueva espiritualidad esta vez de índole egocéntrica necesitada *per definitionem* de consuelos espirituales y de la experiencia de la piedad. El sentimiento de saberse en gracia –algo por otro lado incognoscible e irrelevante para Santo Tomás– deriva así en una preocupación –verdadera obsesión en la vida de Lutero– mayor que la debida al propio Dios. Para mostrarnos mejor todo ello, el ensayo maritainiano entrevera de manera magistral determinados aspectos doctrinales del monje agustino con sus peculiaridades personales y vivencias biográficas, destacando cómo las vicisitudes de la vida del hombre Lutero en su tragedia agonista se adivinan una y otra vez en el trasfondo de sus escritos y polémicas, contaminando su discurso teológico. La voluntad esclava propia de una naturaleza humana ya no herida sino corrompida por el Pecado Original– se verá ahora obligada a renunciar a la vida interior mas no por ello a la santidad: la ascética y la razón son sustituidas por la justificación que viene de la *sola fides* y la *sola scriptura*. La confusión luterana entre «personalidad» e «individualidad» dará lugar a un triunfo de la inmanencia que jalonará la Modernidad toda planteando una serie de conflictos irresolubles (espíritu y autoridad, Evangelio y ley, sujeto y objeto, intimidad y trascendencia) que al parecer de nuestro autor no tendrían sentido en un orden de cosas respetuoso para con las realidades espirituales.

Si en Lutero hemos visto un cambio substancial en el concepto mismo de persona respecto de su naturaleza, entendimiento y voluntad, ahora en la revolución cartesiana veremos cómo se trastoca la noción del pensamiento mismo. Para Maritain el pecado de Descartes reside en su *angelismo*, al concebir nuestro entendimiento bajo las categorías que la filosofía medieval atribuía al pensamiento propiamente angélico cuyas notas esenciales son su independencia respecto de las cosas, su índole intuitiva y su carácter innato. Esta transmutación comportará una

deificación de las ideas confundiéndolas con un «signo instrumental» y un «objeto quod», desligadas de cualquier origen sensible. Una tal inflación de la razón será índice y causa de una gran debilidad aneja a la Modernidad misma, a saber: la razón desarmada pierde su asidero en lo real y tras un tiempo de presunción se ve reducida a abdicar en el mal contrario: anti-intelectualismo, voluntarismo, pragmatismo, etc. De ahí que veamos, en lúcida metáfora de nuestro pensador, al hombre moderno equipado como un dios para luchar contra los cuerpos, pero inerme para pugnar contra los espíritus y al que las leyes del universo metafísico le aplastan de forma irrisoria.

Rousseau –el santo de la naturaleza– dio en realizar en el plano de la moralidad natural una obra del mismo tipo que la de Lutero en el plano evangélico, yendo, como nos dice Maritain, de las altas esferas de la gracia al fondo mismo sensible y animal del ser humano. Para nuestro autor, lo privativo de Rousseau, su singular privilegio, consistirá en la resignación de sí mismo, aceptándose a sí mismo y a sus peores contradicciones como el fiel acepta la voluntad de Dios. De ahí la insistencia con que el ginebrino repetía la siguiente fórmula al final de su vida, tan en boga en la mente del hombre moderno: «hay que ser uno mismo». Por todo ello, declarará sin ambages nuestro autor: «el hombre de Rousseau es el ángel de Descartes haciendo la bestia». Y es que Maritain no se llama a engaño respecto del optimismo y naturalismo rusionianos por suponer este último una repulsa del orden sobrenatural y proclamar aquél la bondad de la naturaleza, adivinando en su trasfondo una realización integral de la vieja herejía pelagiana de la mano ahora del misticismo de la sensibilidad. Se completaba así en la casa de campo de Mme. d'Épinay en Montmorency, la gran mutación conceptual e histórica incoada dos siglos antes en una celda del monasterio agustino de Erfurd y soñada años más tarde al calor de una estufa a orillas del Danubio, mutación que Maritain disecciona a la luz de la verdad cristiana y teniendo a la vista en toda su seriedad sus consecuencias en el destino último de las almas.

El dieciséis de febrero de 1546, dos días antes de morir, Lutero anotaba en un suelto de papel en su Eisleben natal su postrer pensamiento. Tras encomiar en latín la profundidad insondable de la Sagrada Escritura, terminaba afirmando en alemán esta vez: «somos mendigos. Esa es la verdad». Ahora que el ángel de la Historia de Benjamin contempla con desolación la quiebra de la Modernidad, puede que este desconuelo nos esté insinuando precisamente el carácter mendicante del yo, de la razón y de nuestra naturaleza. Acaso sólo desde dicho reconocimiento de la indigencia podamos alcanzar la limosna de la verdad y sus frutos parejos. Como aquella que Maritain y Raisa recibieron hace ahora cien años en una mañana de junio entre los muros de una iglesia erigida en el mundanal Montmartre, muy cerca de la humilde morada de León y

Jeanne Bloy, y que dio lugar a páginas polémicamente preclaras como éstas que ahora se le ofrecen oportunamente al perplejo lector, hijo de su tiempo.

Ignacio García de Leániz

RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: *Ética de la vida buena*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2006. 179 pp.

Leonardo Rodríguez hizo su aparición pública en el escenario filosófico español en 1992 con un libro, *Deber y Valor* (Tecnos, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid), en el que investigaba un problema capital de la filosofía moral: el de la posible fundamentación del deber moral en el cálculo utilitario y, como alternativa, en la ética de los valores. Aquel libro, de gran riqueza analítica, concluía socráticamente con un doble juicio negativo: el utilitarismo es incapaz de fundar los verdaderos deberes morales pues contradice numerosas evidencias de la intuición moral ordinaria; pero tampoco el mero concepto de valor, sin incurrir en esas contradicciones, se revela suficiente para explicar por sí solo el fenómeno del deber. Ya en aquel libro se apuntaba una preocupación fundamental del Autor, que había de convertirse en uno de los hilos conductores de su quehacer filosófico: la indebida autolimitación de la ética contemporánea, que se niega contumazmente a reflexionar sobre la vida buena del hombre y sobre la felicidad en sentido moral, una reflexión en la que precisamente la filosofía de los valores tenía, a juicio de Rodríguez Duplá, mucho que aportar.

La segunda gran aportación del catedrático de ética y filosofía política de la Universidad Pontificia de Salamanca fue su manual de filosofía moral, *Ética* (BAC, Madrid, 2001), que, pese a su enorme calidad, en algunos suscitó cierta extrañeza precisamente por concluir su exposición sistemática de la ética con un capítulo sobre la vida buena en Aristóteles. Sin embargo, concluir así respondía a una intención bien clara: aunque el fenómeno del deber es el central en la ética (a ello dedicaba la segunda parte del libro), la filosofía *debe* ocuparse también de qué sea para el hombre una vida lograda, algo que no debería considerarse, pues, cuestión meramente subjetiva e indecidible. Tras reivindicar esa necesaria reflexión y exponer los rasgos formales de la felicidad, nuestro Autor exponía la posición de Aristóteles como la más fecunda desde el punto de vista filosófico, frente a las manifiestas insuficiencias del hedonismo y del estoicismo.

Ahora, por fin, Rodríguez Duplá, uno de los, a mi juicio, más prometedores y brillantes pensadores de la filosofía moral española, nos ofrece una reflexión sistemática y personal sobre la “vida buena”. Lo prime-

ro que se puede decir de ella es que, quien se adentre en sus páginas, esté o no de acuerdo con mucho o poco de lo que se escribe en ellas, será inmediatamente invitado por un verbo claro, ágil y riguroso a reflexionar sobre “las cosas mismas”, sobre problemas reales y perennes de la aventura moral humana y sobre ciertos giros históricos de la reflexión moral, decisivos para esa misma aventura y muy presentes en la vida cotidiana hodierna.

En efecto, por muy legítimo que sea el que cada cual elija su propio camino hacia la felicidad, no por ello ha de dejarse tal elección al capricho subjetivo. A cualquiera le parecerá juicioso y razonable que antes de realizar una elección tan importante, se someta la misma a un examen crítico y racional. A esto, y no a otra cosa nos ha invitado la filosofía desde siempre, al examen y ponderación de los diversos géneros de vida, para tratar de averiguar cuáles son indignos del hombre y cuáles los más nobles. Y a esto se dedican los dos primeros capítulos del libro, en que se acaba iluminando un tema, el de la vocación, al que la mentalidad contemporánea, tan sensible al carácter individual de la existencia, parece que debería prestar mayor atención.

Si la filosofía debe ayudarnos sin imposiciones en un discernimiento tan importante, no se acaba de entender el progresivo reduccionismo que la ética filosófica se ha impuesto progresivamente en el mundo moderno, hasta reducir su objeto de estudio exclusivamente a los deberes de justicia. El Autor muestra (cap. 3. Crítica del reduccionismo en ética) que este reduccionismo, expresamente buscado en la llamada ética civil, con la loable intención de preservar los mínimos morales en una situación de pluralismo ideológico, no sólo encierra notables contradicciones teóricas, sino que es además contraproducente para los mismos fines (por ejemplo, pedagógicos) que esta ética se propone. Las causas históricas de este reduccionismo, como la pérdida de la comprensión teleológica de la naturaleza humana y la consiguiente contracción de la felicidad a su solo componente subjetivo exploradas en el cap. 4 (Eclipse y recuperación del problema de la vida buena). Pero hay segmentos de la filosofía contemporánea que ofrecen nuevas bases para replantear el tema de la felicidad sin recaer necesariamente en supuestos metafísicos no compartidos. Así, por ejemplo, la axiología de Scheler y la consiguiente distinción de niveles de profundidad de la vida psíquica del hombre (desde el mero placer sensible hasta la bienaventuranza), o, en otra clave, la reformulación de la noción de virtud realizada por MacIntyre, independientemente de la “biología metafísica” aristotélica (a la que el Autor dedica su atención al final del cap. 6).

Una enseñanza fundamental de la ética clásica es que la verdadera felicidad humana tiene como condición absoluta la adhesión a la justicia. Por ello, es pertinente reflexionar en esta sede sobre la expresión

contemporánea más universal de la justicia y el contenido del deber: los derechos humanos, su naturaleza, su contenido y su fundamentación (cap. 5 Sobre el fundamento de los derechos humanos). Pese al consenso de que disfrutan en cuanto al contenido, no hay manera de ponerse de acuerdo en su fundamento. Diversos intentos contemporáneos de fundamentación, como el positivismo jurídico, el utilitarismo, el consenso o las éticas discursivas, no pueden considerarse logrados. Leonardo Rodríguez no renuncia a la audacia teórica de proponer una fundamentación que sí se revelaría una base sólida y suficiente de esta conquista moral contemporánea: la idea de dignidad humana, que comporta unas constantes antropológicas que darían pie a poder hablar sin renuncias ni imposiciones de una verdadera naturaleza humana. Una característica de todo el libro, pero que destaca en estas reflexiones, es su rara capacidad de poner en claro ante nuestros ojos las *razones* filosóficas que avalan convicciones arraigadas, pero que no siempre sabemos fundamentar bien (de ahí que recurramos a fundamentaciones insuficientes o abiertamente contradictorias).

La idea de dignidad humana tiene clara raigambre cristiana. Pero la cultura hodierna no sólo reivindica su emancipación del ideal religioso cristiano, sino que en nombre de los valores heredados del cristianismo, con frecuencia impugna al cristianismo, no sólo *de facto*, sino también *de iure*, como contrario a la razón y al progreso que ésta promueve (cap. 6. ¿Se ha vuelto anacrónica la ética cristiana?). El problema está en que esta impugnación se hace en nombre de una forma de entender la razón, abstracta, formal y desgajada de su contexto histórico y cultural, que es a su vez impugnable. En realidad, la cultura moderna, al prescindir de las raíces históricas de las que procede (entre las que el cristianismo ocupa un lugar más que relevante), acaba por poner en peligro sus propios logros. Sin ese contexto histórico y cultural la misma idea de dignidad humana queda en el aire. Y queda en el aire, además, en consecuencia, el mismo proyecto ilustrado de emancipación, como ponen de relieve las consecuencias negativas de algunas de sus innegables e irrenunciables conquistas (cap. 7. El final de la utopía): la crisis ecológica y la deshumanización cientificista que acompaña al formidable desarrollo científico; el descrédito de la tradición en nombre del examen racional; o la instrumentalización de las generaciones presentes en nombre de un futuro utópico incierto. Sin negar los grandes valores de la modernidad, es preciso descubrir sus unilateralidades para evitar la ambigüedad de que están aquejados: “la investigación científica habrá de someterse a criterios morales que ella misma no puede aportar; la tendencia a racionalizar los principios de conducta tendrá que contar con el dato previo de una sustancia moral que no se deja funcionalizar, sino que constituye el límite irrebাসable de toda funcionalización; la ac-

ción y el pensamiento político habrá de reconocer que su objeto no es la abolición del poder, sino la identificación de las condiciones que permiten hablar de un poder justo y legítimo” (pp. 140-141).

Todas estas reflexiones plantean, en el fondo, la cuestión de si existen normas morales, no sólo universales y objetivas, sino absolutas, que imponen límites a nuestra libertad que en ningún caso sería legítimo rebasar. O, dicho de otra manera, se trata de saber si, en una investigación sobre la felicidad humana, no tendrá razón una teoría moral que hace de ella precisamente el supremo principio justificador de cualquier toma de decisión, de cualquier norma: el utilitarismo, para el que el fin felicitante justifica cualquier medio que encamine a él (cap. 8. ¿El fin justifica los medios?). El Autor es capaz de mostrar con maestría que esta potente teoría moral, pese a sus buenas intenciones, es incapaz de garantizar el respeto a la dignidad de *cada* ser humano real, por lo que, en nombre de la felicidad colectiva, puede llegar a caer en las más aberrantes posiciones morales, en el más atroz de los totalitarismos.

La última reflexión que nos ofrece Rodríguez Duplá, sobre la licitud de la pena de muerte, es un buen banco de pruebas de hasta donde llegan los vetos absolutos afirmados en los capítulos anteriores (cap. 9. La pena de muerte). El Autor analiza con agudeza los méritos y debilidades de los argumentos a favor y en contra y adopta una posición propia que habla, por lo demás, de su independencia respecto de las opiniones comunes. Considera que el Estado puede aplicar legítimamente la pena de muerte si ésta se revela el *único* medio de defender los derechos de los ciudadanos; pero, siendo así que hoy en día existen otros medios para defender esos derechos, aboga por su completa abolición. Es decir, su objeción a la pena de muerte no es de principio, sino fáctica. Tal vez sea éste el único punto en el que me atrevo a disentir abiertamente del Autor. Aun reconociendo la fuerza de los argumentos exhibidos, me parece que queda un último argumento por examinar: la idea de dignidad humana, nervio de esta indagación de la vida buena, ¿no hablaría a favor de un dato de valor presente en todo hombre, que no sólo es previo a sus méritos o culpas morales, sino que le *hace ser más* en sentido ontológico, que todos los actos que pueda cometer? ¿No sería este el fundamento de un veto absoluto precisamente de la pena de muerte (no, por ejemplo, del caso conflictivo de la legítima defensa)? Además de que ese “resto” o “plus” ontológico que impide identificar totalmente al hombre con sus acciones abriría la posibilidad real de un futuro arrepentimiento, que la pena de muerte podría impedir.

José M. Vegas

ABELLÁN, José Luis: *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Anthropos, Rubí (Barcelona), 2006. 127 páginas.

Una obra pequeña, en tamaño y en páginas, puede descubrirse como una joya; así lo es el libro de José Luis Abellán que resulta ser –aunque referido a una autora– un libro propio, personal donde describe sus propias claves de lectura. Como en otras ocasiones se ha hecho, podría decirse que en esta obra se nos presenta la *María Zambrano de José Luis Abellán*.

Por ello no me voy a referir a los aspectos formales, que consisten en una primera parte formada por seis capítulos y un Apéndice, y la segunda que contiene un inédito, seis cartas y el texto de una conversación telefónica. Sólo mencionar la estructura se reconoce que este libro tiene mucho que decir. Subrayaré, no obstante, la aportación de José Luis Abellán al estudio de Zambrano, porque los lectores y estudiosos comprobarán que en estos rasgos personales, en estas miradas se puede descubrir no la María Zambrano que conocemos sino otra, diferente, pero –al mismo tiempo– posible porque son argumentaciones documentadas y rigurosas.

Desde el prólogo, Abellán explica el origen de su vocación al pensamiento filosófico español y sus investigaciones acerca del exilio. En esta tónica vivencial nos sitúa la obra de María Zambrano. En toda la primera parte reconoce la importancia del 98 y de la I.L.E en Segovia y destaca dos personalidades singulares: Blas Zambrano y Antonio Machado, a este período José Luis Abellán le ha dedicado ya otros estudios en Congresos recientes. Cita, como no podía ser menos la obra de un magnífico especialista de Blas Zambrano y co-organizador del Congreso del Centenario en Segovia (2004) de la filósofa, que es José Luis Mora, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, y tampoco podemos olvidar a un estudioso de Pablo Andrés Cobo, discípulo de Blas Zambrano, que es el también prof. de la Autónoma de Madrid, Fernando Hermida.

Ahora bien, lo destacable son las claves de lectura de José Luis Abellán entre las que he podido observar las que siguen. Por una parte, nos propone que el exilio fue algo más que una consecuencia de la guerra civil (p.33), pues en María Zambrano es, sobre todo, un destino y una vocación. Por ello el exilio es decisivo “para entender el sentido último de su vida y de su pensamiento: el mensaje de ese itinerario que queremos describir aquí y en el que se haya inscrita su definitiva lección filosófica” (p.36). Los años de La Pièce son, según Abellán, los que constituyen el centro vital del exilio que se instala en ella como categoría de vida. Así, “el sentimiento de no ser de este mundo” (p.43) como piedad y la misericordia son vivencias que conforman a toda la familia y, particularmente, a las dos hermanas, María y Araceli. Abellán

sugiere que además de la piedad hacia las personas, también hacia los animales (vid. *El camino recibido*), principalmente este tiempo del Jura francés se convierte en una etapa filosófica que constituye su período místico tanto por las obras que escribe como por los lugares simbólicos en los que medita Platón, Séneca, Agustín, Job, Pitágoras, Orfeo (p.51).

Por otra parte, José Luis Abellán propone una peculiar visión de la piedad. “Pero la piedad es contagiosa, y María se va a ir reconviendo en su propia Antígona... La piedad es el sentimiento religioso que converge con su condición de exiliada, inspirando una actitud mística que está en lo más hondo de su libro más emblemático: *Claros del Bosque* (1977)” (p.58). De este modo, el análisis de las cartas de María a su hermana son el testimonio que le sirve a Abellán para recorrer y sugerir que Zambrano se dirige hacia una realidad trascendente que le lleva a escribir en este tiempo, principalmente, además de *Claros del Bosque, España, Sueño y Verdad* (1965), *El sueño creador* (1965) y *Los sueños y el tiempo* (1972).

Finalmente, destaca que este universo iniciático de María Zambrano, en clave órfico- pitagórica, que, según la propia autora en carta a Abellán es su secreto desde siempre (p.115), se propone dos reformas: *La reforma del entendimiento* o la razón poética (p.93) y la redención social. “La tumba de Antígona... aparece como representación arquetípica del exilio ontológico, propio del hombre...” (p.78). Pero esta historia sacrificial espera, al menos es la esperanza de Zambrano, la construcción de un mundo nuevo (p.80).

La lectura y relectura de esta obra de Abellán nos descubrirá estas y aún más claves del pensamiento del catedrático de historia de la filosofía española y de la gran pensadora que es María Zambrano.

Juana Sánchez-Gey Venegas.

PENROSE, Roger: *El camino a la realidad. Una guía completa de las leyes del universo*. Traducción de Javier García Sanz. Debate, Random House Mondadori, Barcelona, 2006. 1472 pp.

El prestigio de la ciencia en la sociedad española actual sigue siendo indudable. De otro modo no se entiende que un libro de casi 1500 páginas, que requiere un especial esfuerzo para aventurarse por su compleja problemática, en menos de tres meses, esté ya en la tercera edición. Pero otros libros de ciencia no han gozado de semejante fortuna. ¿Qué tiene este libro que lo hace tan interesante?

La razón de su éxito radica, entre otros motivos, sin duda, en su ambiciosa pretensión: ofrecernos una *guía completa de las leyes del univer-*

so. Nos alojamos en un mundo inmenso, desconocido en gran parte, misterioso. Y es la realidad a la que pertenecemos. Si un ilustre científico, como Roger Penrose, físico y matemático de reputación mundial, nos permite conocer de una manera completa, leyendo un solo libro, por voluminoso que sea, las leyes que lo rigen, me parece normal que nos sintamos atraídos por su contenido.

Pero los últimos progresos en el conocimiento de nuestro universo se han producido al final de un viaje que ha durado más de dos mil quinientos años. Viaje muy difícil, en el que muchas veces nos hemos extraviado por sendas falsas. Consiguientemente debemos aprender a ser cautos. A pesar de que muchos científicos actuales han expresado la opinión de que podríamos estar cerca de una comprensión básica de *todos* los principios subyacentes en la física, Penrose parece desconfiar de la pretensión hacia la que apunta el subtítulo de su libro, tratando de adoptar un punto de vista más modesto en sus descripciones de las teorías fundamentales vigentes a principios del siglo XXI.

Organiza los contenidos de su libro en treinta y cuatro capítulos. Los dieciséis primeros consideran la importancia que tienen las matemáticas en la ciencia, tanto antigua como moderna, recorren el desarrollo de las matemáticas desde Pitágoras hasta Cantor, aluden a los enigmas en los fundamentos de las matemáticas y al teorema de Gödel, etc., es decir, se dedican a la descripción de ideas matemáticas. Los cuatro capítulos siguientes (17- 20) abordan el espacio-tiempo en Aristóteles, en la física clásica y en la teoría de la relatividad de Einstein, la geometría minkowskiana, los campos clásicos de Maxwell y Einstein, y el tratamiento lagrangiano y hamiltoniano de los campos. A los avances que se han dado en la física cuántica, en toda su complejidad y detalle, sin prescindir del aparato matemático, se refieren los seis capítulos que vienen a continuación (21-26). El capítulo 27 nos informa sobre el big bang y su legado termodinámico. También el capítulo 28 toca temas cosmológicos, entre los que figura el principio antrópico. Los problemas ontológicos, epistemológicos y cosmológicos que plantea la física cuántica, la moderna física de partículas, en sí misma y respecto de la teoría de la relatividad general de Einstein, reciben atención en los cinco siguientes capítulos (29-33). En el último capítulo (34) Penrose se pregunta por *el camino a la realidad* e intenta recapitular lo que nuestras teorías físicas nos han enseñado acerca de la naturaleza fundamental de nuestro mundo. Todavía nos queda mucho terreno inexplorado: «Existe una enorme cantidad de datos observacionales a los que todavía hay que dar sentido, y esto sería así incluso si no se hicieran más experimentos» (p. 1371).

El autor nos advierte en el Prefacio que este libro admite cuatro niveles diferentes de lectura, según el conocimiento que cada lector po-

sea de la matemática y de la física. Quizá más de un filósofo, debido a su dedicación exclusiva a la cultura de las letras, se encuentre en el primer nivel, el de los que no pueden o no quieren saber nada de las matemáticas. Aun en ese caso podríamos aprender mucho de este libro saltándonos las fórmulas matemáticas y leyendo sólo las palabras.

De todos modos, para un filósofo, merecería especial atención la sorprendente armonía de las matemáticas con el universo físico. Parece que no podríamos tener una comprensión profunda de las leyes que rigen el mundo físico sin un conocimiento, más o menos amplio, de las matemáticas. ¿A qué se debe esa armonía? ¿La crean inconscientemente los mismos científicos?

Algunas partes de este libro se mueven en zonas problemáticas donde la ciencia roza sus propios límites. ¿Por qué existe el mundo? ¿Cómo se origina el orden que rige los fenómenos físicos? Expresándonos de otro modo, cercano a como lo hace, en algún momento, Penrose (pp. 1375-1376): ¿Qué es la realidad? ¿Por qué existe la realidad? La metodología de las ciencias empíricas dificulta mucho la respuesta radical a estas preguntas. De hecho, Penrose pasa de puntillas por ellas. Tal vez le falta reconocer que, más que físicas, son cuestiones metafísicas.

La investigación científica del mundo y del hombre plantea preguntas epistemológicas y metafísicas u ontológicas a los filósofos. Preguntas que trascienden el horizonte de las ciencias empíricas. Por eso, la lectura de obras como este libro de Penrose puede ser muy útil a los profesores y alumnos de filosofía, a cualquier filósofo de comienzos del siglo XXI.

Ildefonso Murillo

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (ed.): *Kant en España. El neokantismo en el siglo XIX*. Verbum, Madrid, 2006. 738 pp.

Toda posición intelectual moderna frente a Kant no deja de tener hondas repercusiones sobre las demás ideas y planteamientos, tanto en el ámbito cultural como en el social. Dada, pues, la clara influencia del filósofo de Königsberg en el pensamiento moderno, es evidente que, en el acercamiento o recurso a su filosofía, no sea en ningún caso un simple problema de historiografía filosófica lo que entra en juego. El kantismo configura, sin duda, una situación del todo peculiar, por más que solamente en fecha reciente se haya comenzado a afrontar. Obligado es, pues, proceder a una reconstrucción crítica, así como a la recuperación y lectura de los textos originales.

Concretamente, y por lo que se refiere ya al ejemplo español, el kantismo sólo tiene un valor limitado y muy singular en el marco de la historia filosófica general. Por lo que no despertaría, dentro de ese marco, demasiado interés. Pero, ahora y en nuestro caso, más que por su interés y hasta por encima de todo interés, son otras las razones por las que resulta imprescindible abordar el estudio de las relaciones de nuestros intelectuales con el pensamiento de Kant. Y así lo hace ver J.L. Villacañas en su amplia introducción o «estudio preliminar» bajo el título *Historia de una historia olvidada*. Se centra el tema en el primer gran momento del kantismo el neokantismo del siglo XIX en España, mostrando cómo los primeros kantianos españoles se sintieron y creyeron de alguna manera fundadores de una modernidad adecuada, que trabajaba por la construcción de una cultura sintonizante con su tiempo.

Los textos o ejemplos aquí registrados no dejan de ser ya una buena muestra del movimiento de las ideas, por limitado que, sin embargo, viniera a ser aquí su futuro. Comienza un primer texto presentando la insatisfacción respecto al krausismo que había ya por aquel entonces perdido la batalla filosófica mediante el prólogo de Manuel de la Revilla al libro de Urbano González Serrano *Estudios de moral y filosofía*, en el cual se postula un posicionamiento ante Kant y un cambio de orientación intelectual. Que es ya lo que tendrá lugar al reunir José Perojo sus ensayos sobre Kant y el movimiento germánico. El objetivo de tales escritos no era otro que mostrar todo un complejo mundo intelectual configurado por unas afinidades electivas entre crítica y filosofía, antropología, poesía, historiografía, ciencia y política. ¿No era, cabalmente, ésta la un tanto difusa complejidad que constituía el principal rendimiento e interés de la filosofía kantiana? Se reproduce también aquí la reseña de Revilla sobre la obra de Perojo.

El impulso de este movimiento tras la fundación de la *Revista contemporánea* se hace claramente más patente en la «polémica de la ciencia española», de la que se reproducen aquí cuatro artículos, pertenecientes los tres primeros a nuestros protagonistas y el cuarto a Menéndez Pelayo, sin quien sería difícil hacerse idea del argumento general. Lo que, en el fondo, querían hacer estos hombres era ofrecer una reconstrucción del pensamiento moderno que permitiera una aceptación apropiada de Kant: razón por la que Revilla escribiera una magnífica introducción no venía sino a mostrar los límites de la filosofía cartesiana, superada precisamente por Kant; y, bajo este aspecto, venía a legitimar el pensamiento moderno y su misma evolución. Idéntico venía a ser el propósito de Perojo con la traducción de su viejo profesor de Heidelberg, K. Fischer, el primer texto que muchos leyeran en español sobre Kant: proporcionar elementos de comprensión del pensamiento kantiano. Y esa misma es la razón por la que se reproducen también tales tex-

tos, tan decisivos para hacerse una más o menos clara idea sobre Kant entre el público de aquel tiempo.

Se recogen a continuación los artículos de Revilla sobre estética, con los que se pretende superar el naturalismo, justificando la necesidad de un realismo crítico que, lejos de excluir, implica elementos simbólicos, como propuesta clave de una nueva estética. Y se recogen, finalmente, unos homenajes a Revilla, redactados aquí por dos personajes centrales de la intelectualidad de la Restauración: Urbano González Serrano y Antonio Cánovas del Castillo.

«Se cierra así en palabras del editor del libro que presentamos con un recuerdo dudoso el episodio del neokantismo español que desde luego abriría el escenario intelectual de finales del siglo XIX» (p. 142). A decir verdad, no parece que la influencia de Kant diera lugar en España a una poderosa, solvente y articulada corriente de pensamiento. Y, de hecho, bien pronto cayeron estos kantianos en el olvido, en lo que es cierto no dejaron de poner su empeño algunos de sus adversarios. Sin embargo, a decir también verdad, no dejó la filosofía de Kant de suscitar defensores y prosélitos, que se arriesgaron, aquí, a tomar posición y a decir su palabra, y que miraron y vieron el presente con una mirada que tal vez no fuera difícil identificar y que sería, por tanto, algo todavía pendiente de examen. Se ha dicho que su mayor triunfo consistió en que no pocas ideas suyas tuvieron que ser integradas por sus mismos adversarios intelectuales como adquisiciones irrenunciables, si querían ser también ellos escuchados por sus contemporáneos. En todo caso, ese triunfo fue su derrota, un desplazamiento u olvido que los dejará en la oscuridad. La historia del kantismo español no es, pues, sino la historia de una singladura y de un naufragio; pero que merece figurar como una huella y un índice para una constatación en el campo de la historia de la filosofía y como obligado fenómeno que interpretar para la historia de nuestra cultura.

El editor parece haber querido respetar tal cual la grafía de los textos aquí recogidos, en los que el lector fácilmente podrá apreciar, por ejemplo, una deficiente utilización de las *comas* y en algún caso, también el inadecuado uso de los *pronombres*, más propios del complemento indirecto que del directo. Que la obra bien merezca un puesto en nuestras estanterías, nadie seguramente lo pondría en duda.

M. Díez Presa