

Crítica de libros

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: *El secreto de una vida lograda*. Palabra, Madrid, 2003. 342 pp.

En este libro, el profesor Alfonso López Quintás nos ayuda a descubrir claves de comprensión bien fundamentadas y articuladas de nuestra realidad personal. Con ellas adquirimos el poder de discernimiento necesario para distinguir qué actitudes vitales construyen nuestra personalidad y cuáles, por el contrario, la destruyen. La lectura reposada y penetrante de esta obra nos otorga la capacidad de ejercitar al máximo las tres cualidades que contribuyen a desarrollar una inteligencia madura y creativa: 1) *largo alcance* -ver más allá de lo inmediato-; 2) *amplitud* -no contemplar cada realidad aisladamente, sino de forma holista, considerando todos sus aspectos al mismo tiempo-; 3) *profundidad* -promover un pensamiento perspicaz, que ahonda en el sentido profundo de las experiencias-.

Cultivar este tipo de inteligencia es básico en el método formativo del autor, pues éste no pretende tanto “enseñar” valores cuanto “ayudar a descubrirlos”. Es el propósito de lo que suele denominar “Pedagogía de la admiración”.

El libro está dividido en tres partes, la primera de las cuales -“*Defensa de la libertad y la creatividad frente a la manipulación*”, -pone al descubierto las técnicas de manipulación que se movilizan para dominarnos sin que nos percatemos de ello. De este modo estamos en disposición de conocer en pormenor esas temibles formas de ilusionismo mental que pretenden amenegar nuestra libertad. Pero, para poder defendernos de su fuerza, necesitamos aprender a pensar con rigor, plantear bien las cuestiones y desarrollarlas con lógica para conocer a fondo, por dentro, cuál es el verdadero ideal de nuestra vida y optar decididamente por él. Quien es capaz de pensar con rigor, sabe discernir y prever las consecuencias de sus actitudes y sus actos, y adquiere libertad interior, se hace fuerte ante a los ardides de los manipuladores y ostenta señorío sobre sí mismo, sus instintos y pulsiones, y se esfuerza por vivir de forma creativa. Todo lo cual constituye el contenido del siguiente capítulo.

En la segunda parte -“*Descubrimiento del desarrollo personal en doce fases*”- se sugiere al lector que se disponga a hacer personalmente la experiencia de recorrer el arduo camino del crecimiento personal, para conseguir una visión de la vida humana rica y bien articulada. Este itinerario se efectúa a través de doce descubrimientos que se polarizan en torno al encuentro, a partir del cual podemos clarificar la vida humana desde su raíz.

Este ejercicio es facilitado por el análisis que realiza el autor de los *niveles de realidad y de conducta*, que nos proporciona luz para interpretar certeramente cualquier situación vital. Ello nos lleva al estudio de *“El desarrollo pleno de la vida afectiva”*, que es el tema de la tercera y última parte.

El autor nos propone adentrarnos en el conocimiento de las fases que articulan los procesos humanos básicos: el de “éxtasis” o ascenso a lo mejor de nosotros mismos, y el de “fascinación” o “vértigo”, que destruye nuestra personalidad. De este modo nos situamos en condiciones óptimas para comprender la función de la sexualidad en las distintas etapas del proceso amoroso, el sentido y el alcance del amor humano y las garantías de que éste perdure en el tiempo. A través del aquilatado estudio de las cuatro vertientes del amor, descubrimos la grandeza del amor conyugal, el valor de la fidelidad y su función esencial en el logro de la felicidad auténtica.

Cada una de las partes del libro tiene tal entidad y autonomía que bien podrían desgajarse del conjunto de la obra para constituir otros tantos opúsculos con significado pleno y de enorme interés por su contenido, pero en el libro aparecen vinculadas de tal modo que el lector, a partir de la primera página, se inmerge en una experiencia personal de descubrimientos perfectamente concatenados, a través de los cuales va avanzando ininterrumpidamente en el conocimiento de su ser personal.

El profesor López Quintás aplica al presente ensayo el método pedagógico que le es habitual y que consiste en ayudar a descubrir los grandes valores de un modo genético, a través de un proceso de descubrimiento. El autor otorga un protagonismo relevante al lector, al que ofrece la posibilidad de realizar con él una serie de experiencias que le conducirán a ver por dentro la grandeza que adquiere nuestra vida cuando la vivimos de forma auténtica. El lenguaje que utiliza es expresivo, ágil y directo, a menudo coloquial, y no faltan las notas de humor en las anécdotas o historias que intercala para aligerar la densidad de algunas ideas. Busca la claridad y la precisión en los términos y en la expresión, con predominio de frases cortas y párrafos breves. Pero, por debajo de su aparente sencillez, hay una densidad conceptual que exige una lectura lenta y reflexiva para poder penetrar en la riqueza de las realidades profundas que se nos invita a descubrir. Tal densidad interior no impide que la lectura sea fácil e incluso amena. Desde el primer capítulo, el libro nos lleva a adentrarnos en su lectura, pero nos pide que no nos limitemos a una visión superficial, antes adoptemos una actitud creativa y colaboradora.

El seguimiento de este *“curso de pedagogía del amor y la familia”* nos descubre *“el secreto de una vida lograda”*, y nos ayuda a reflexionar sobre los motivos que deben regir nuestra existencia para alcanzar la plenitud de la vida personal y poder hacer, de este modo, la experiencia de la auténtica felicidad, a la que el ser humano tiende por su propia naturaleza.

Es una obra dirigida especialmente a jóvenes y a quienes se dedican a su formación, pero su contenido resulta de enorme utilidad para toda persona que esté interesada en colmar su vida de sentido y se sienta llamada a

promover una genuina “cultura del corazón”. No es fácil encontrar una vía tan lúcida como la que ofrece el autor para ir descubriendo paso a paso, con admiración, la grandeza que adquiere nuestra vida de encuentro, de relación amorosa, de convivencia matrimonial... cuando la vivimos de forma creativa.

M^a Ángeles Almacellas Bernadó
Dra. en Filosofía y Ciencias de la Educación

SEGURA PERAITA, Carmen: *Fracasos de la razón*. Gatoverde editores, Madrid, 2002. 201 pp.

Carmen Segura Peraita, profesora de Filosofía en el Departamento de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, es autora de numerosos trabajos cuya temática oscila entre el pensamiento griego, especialmente el aristotélico, y el pensamiento contemporáneo, especialmente la corriente hermenéutica con sus raíces en la obra de Heidegger. No es de extrañar, por tanto, que en esta nueva obra enfoque las cuestiones centrales cuyo eje es la pregunta por el sentido de la filosofía en la posmodernidad con un ojo puesto en el pensamiento clásico y el otro puesto en el pensamiento hermenéutico.

Digamos que, en este libro, la pregunta ¿Cuál es el sentido de la filosofía (hoy)? busca una respuesta en la idea clásica actualizada por una parte de la hermenéutica de que, aunque toda pregunta por el sentido presupone finalmente el sentido de la actividad filosófica, al mismo tiempo la pregunta por el sentido de la filosofía presupone inicialmente el sentido de la acción humana en el tiempo, es decir, de la historia. El libro es, entonces, un intento de mostrar en qué medida esta tensión en el origen del sentido puede resolverse sin declarar el fin de la historia precisamente porque la actividad filosófica es finalmente irrenunciable, y sin declarar el fin de la metafísica precisamente porque la actividad filosófica es inicialmente historia y como tal está necesitada de sentido, es decir, de sí misma (cf. pp. 11-20). Este planteamiento está principalmente expuesto en la primera parte del libro, titulada ‘Fin de la filosofía, fin de la historia’, pero emerge en la segunda parte, titulada ‘Fin de la metafísica’, en la forma de una pregunta por el sentido de la filosofía como ética, bajo el supuesto de que el declarado fin de la metafísica como rectora del sentido de la historia sería una consecuencia del desastre ético acontecido en la historia contemporánea, cuya máxima expresión es la locura de Auschwitz. Entonces, si la actividad filosófica es finalmente irrenunciable ha de serlo ante todo como ética, en la constitución de un sentido moral de sí misma como actividad partícipe en la constitución de un sentido moral de la acción humana en general.

En la primera parte se traza un recorrido que va desde el primado de la metafísica y de la razón teórica en la historia de la filosofía (principalmente,

Platón y la modernidad) hasta el primado de la hermeneútica y de la razón práctica en la contemporaneidad (Heidegger, Gadamer). La idea es explicar estas respectivas primacías en términos de la forma en que la filosofía ha concebido tanto su propia historicidad como la historicidad del ser humano. La metafísica, entendida platónicamente como un acceso al ser que es fundamento de la verdad y del bien, de manera que la acción humana queda referida a la verdad y al bien desde fuera de su propia facticidad, es decir, de su historicidad, comparece a su vez como una actividad carente de historia: un acceso al ser no puede darse sino de una sola vez y por todas, por lo que no hay historia de la filosofía (cf. pp. 23-34). Una versión más moderna de la misma tesis, cuando ya la conciencia histórica es ineluctable, es la interpretación hegeliana de la historia de la filosofía como el necesario despliegue de la metafísica. Como en la versión anterior, así la metafísica carece de historia en sentido propio puesto que su despliegue es necesario precisamente porque viene dado desde una racionalidad externa y, por tanto, desde la negación de la contingencia de la historicidad del ser humano y de su acción, incluyendo su actividad filosófica: por eso, tan necesaria resulta ser la historia de la filosofía como la historia en general, donde la acción humana es libre sólo en la medida en que hay un reconocimiento de su necesidad (cf. 49-56).

La autora considera que el momento definitivo en que comienza un cambio de paradigma hay que hallarlo en la tesis de Heidegger de que la ontología (léase metafísica) debe entenderse como una hermenéutica de la facticidad o, en otros términos, que la metafísica debe ser superada y transformarse en historia del ser. Estas expresiones programáticas se resuelven en la analítica del *Dasein* humano como constitutivamente temporal y, por tanto, históricamente situado. Esto implica, de entrada, 'el carácter de estar interpretado' en el que siempre se mueve la vida fáctica, en el que la vida misma se encuentra situada dentro de unas referencias concretas y en el que está determinado el modo en que ella se toma a sí misma. "Es en este carácter de estar interpretado donde se encuentra definido el sentido del *Dasein*" (p. 61). Luego, el acceso al ser entendido como una pregunta por el sentido fundamental del ser viene dado por el sentido del *Dasein* en su carácter de estar ya interpretado y, de este modo, el ser sólo es accesible desde una situación hermenéutica dada. La facticidad y temporalidad del *Dasein* es así simultáneamente la facticidad y temporalidad de la metafísica como acceso al ser: la historicidad del *Dasein* humano entraña la historicidad de la filosofía porque el sentido del ser ha de ser determinado desde el sentido del *Dasein* precisamente debido a la historicidad de éste (cf. pp. 57-64). Por eso, el primer Heidegger introduce desde la historicidad del ser humano el tema de la estructura temporal de la comprensión, que es la apertura del sentido de la historia, particularmente del pasado, desde el sentido del *Dasein*. La estructura temporal de la comprensión es analizada más detenidamente por Gadamer en términos de dos conceptos, el de historia

efectual y el de fusión de horizontes (cf. pp. 65-73). Pero no es aquí donde radica su contribución fundamental respecto a Heidegger.

La contribución fundamental de Gadamer es poner en conexión la concepción de la filosofía como hermenéutica con la idea aristotélica de razón práctica. La razón práctica es aquel tipo de saber que no puede guiar la acción más que constituyéndose como tal saber a través de la acción misma. Como Gadamer pone de manifiesto, Aristóteles sólo tematiza como práctico el saber propio de la ética. Pero Gadamer se propone mostrar que el saber propio de la comprensión de la historicidad del ser humano y, en especial, de la historicidad de la filosofía es un saber de razón práctica. Por decirlo brevemente: la hermenéutica es aquel tipo de saber que no puede consistir en una comprensión de la historia, particularmente del pasado, más que constituyéndose en tal saber a través de la comprensión (la pre-comprensión) de la situación histórica actual en tanto que determinada por esa misma situación histórica actual. Desde este punto de vista, tanto la historia de la filosofía como la historia en general están teleológicamente abiertas puesto que sólo se atienen en su desarrollo a la racionalidad interna constituida en cada situación histórica desde su apertura al pasado (cf. pp. 92-7). La profesora Segura se pregunta si la concepción de la filosofía como hermenéutica y de ésta en términos de razón práctica no significa una completa eliminación de la filosofía como metafísica u ontología. Su respuesta es que la filosofía no puede concebirse totalmente como hermenéutica porque incluso la hermenéutica demanda un discurso racional previo sobre sus condiciones de posibilidad, condiciones tales como el principio de no contradicción o el principio de la pluralidad de los sentidos expresables en el lenguaje. Estos son los límites de la filosofía: la cuestión es que la filosofía tiene que tematizarlos pero la hermenéutica no puede hacerlo (cf. pp. 84-92).

En la segunda parte la autora presenta la idea del fin de la metafísica como procedente de una reflexión nietzscheana sobre sus consecuencias éticas contemporáneas en forma de violencia. Como es sabido, el pensamiento de Nietzsche es que la metafísica, al tratar de fundamentar la vida y la acción moral en un absoluto o en lo universal que está fuera del mundo, concebido así platónicamente como un 'mundo de apariencias', tiene dos consecuencias inmediatas: la negación de la vida, es decir, del instinto, y la imposición de una moral de esclavos, es decir, de una moral que considera mejor padecer la injusticia que cometerla. Primero es examinada la cuestión de la justicia, donde aparece con más nitidez la ambivalente conexión entre la metafísica y la ética. Por una parte, parece que Nietzsche tiene razón en que si la justicia es concebida metafísicamente en términos de la relación entre lo universal y lo particular, entonces el *dictum* de que es mejor padecer la injusticia va en la dirección de que los particulares, los ciudadanos, queden sometidos violentamente al ejercicio de una ley o leyes (tanto morales como civiles) que representan lo universal. Por otra parte, sin embargo, parece que Sócrates y Aristóteles tienen razón en que si la justicia es

concebida metafísicamente en términos de la relación entre la verdad y el bien, entonces el *dictum* socrático va en la dirección de que los ciudadanos siguen no-violentamente unas leyes que representan el conocimiento del bien. Y la profesora Segura parece decantarse por esta segunda concepción: “En realidad, la causa del genocidio, y de todas las restantes formas de agresión que padece la humanidad, se encuentra en la violencia de la que cada ser humano es capaz” (p. 135). Esto no significa rechazar la concepción nietzscheana del origen metafísico de la violencia como expresión del poder de lo universal, sino que significa rechazar su premisa, a saber: la concepción de la metafísica como búsqueda de lo universal más que como búsqueda de la verdad y del bien (cf. pp. 100-113). Pero aún cabe encontrar otro origen metafísico de la violencia.

En efecto, es posible concebir, como lo hace el propio Nietzsche y Freud, el origen metafísico de la violencia como expresión del poder de la conciencia, en el sentido de una subjetividad con pretensiones de absolutidad. Según esta concepción la cuestión de la justicia también comparece, pero no para explicar la imposición de una moral de esclavos, sino para explicar el otro extracto de la metafísica: la negación del instinto. Dicho brevemente, la idea es que el ideal de justicia como garante de la convivencia en sociedad hace que la subjetividad se absolutice como conciencia moral (esa absolutización la convierte en mala conciencia o conciencia de culpabilidad), lo que consiste en reprimir la manifestación violenta del instinto hacia los otros: el resultado de tal represión es la violencia interior en la que el sujeto se encuentra consigo mismo al no poder manifestar la fuerza de su instinto. Sin embargo, cabe dar la vuelta a tal planteamiento. Supongamos socráticamente (y con Steiner) que el ideal de justicia está tan profundamente arraigado en nosotros, sin proceder externamente de demanda social alguna, que su nivel de profundidad puede considerarse, en cierto modo, instintivo, es decir, el ideal de justicia puede considerarse como un instinto más o como el instinto dominante. Entonces, el orden de la explicación se invierte: que para garantizar la convivencia social la subjetividad se absolutice como conciencia moral quiere decir que reprime la manifestación obviamente no-violenta del instinto dominante, es decir, del ideal de justicia, y tal represión es lo que produce la violencia interior. No es, por tanto, el ideal de justicia, radicado en la metafísica de la verdad y del bien, el que es origen de la violencia sino que, al contrario, es la represión del ideal la que enfrenta al sujeto consigo mismo (cf. pp. 153-8 y 167-8).

La autora termina introduciendo en este contexto reflexiones que aparecieron al hilo de la concepción de la filosofía como hermenéutica. En primer lugar, que el ideal de justicia no venga dado por una metafísica de lo universal sino por una metafísica del bien significa que la justicia es sólo un ideal de la razón práctica: el justo tiene un saber que no consiste en guiarse por lo universal para su realización en lo particular sino en guiarse por el bien ya realizado en su particularidad (cf. pp. 163-4). En segundo lugar, el reconocimiento de lo instintivo, de lo que se sustrae a la conciencia, signifi-

ca la renuncia a la idea de un sujeto que es absolutamente transparente para sí mismo y, por tanto, entraña la necesidad de un descentramiento de la conciencia (Ricoeur) para que, situándose fuera de sí mismo, el sujeto reconozca lo otro que hay en él, es decir, el instinto: entonces el descentramiento de la conciencia es el medio que el sujeto tiene para conocer los límites de su conciencia, límites que tiene que tematizar aunque precisamente no pueda hacerlo desde la conciencia (cf. pp. 170-6).

En resumen, este trabajo de la profesora Segura es especialmente interesante por dar entrada a las nociones de razón práctica y de límites de la razón en el contexto de una reflexión sobre la concepción que la filosofía tiene de sí misma en la contemporaneidad, concepción agujoneada por las conflictivas relaciones entre metafísica y hermenéutica, de un lado, y entre metafísica y ética, del otro.

Javier Vidal
Becario posdoctoral de la Fundación Caja Madrid

CONNILL SANCHO, Jesús: *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Tecnos, Madrid, 2004. 282 pp.

El título mismo de este nuevo libro del profesor Conill Sancho anuncia una aportación sugerente en un terreno fronterizo: las relaciones entre dos disciplinas que a lo largo de la historia han tenido una relación muy peculiar. En efecto, como es sabido, la Economía y la Ética nacieron como tales teniendo una estrecha vinculación entre sí, pero en los dos últimos siglos se han distanciado de tal modo que han producido algunos desarrollos que manifiestan una mutua ignorancia, e incluso puntos de vista contrapuestos. Y es que, como argumenta con detalle el autor, la Economía ha estado mucho tiempo presidida por planteamientos mecanicistas y matematizantes que han conducido a esta ciencia a asumir supuestos metodológicos que se oponen a ciertos hallazgos filosóficos muy relevantes desde el punto de vista ético, mientras que por su parte la Ética ha tenido desarrollos muy dispersos que en gran medida han provocado el desdén que ha sufrido esta disciplina por parte de muchos estudiosos de la Economía. La especialización, que se impone como imperativo académico inevitable, ha contribuido también a que los cultivadores de uno y otro saber hayan trabajado durante demasiado tiempo dándose la espalda. En este sentido, el primer mérito a señalar respecto al libro del profesor Conill Sancho es que consigue mostrar con rigor y claridad que esa situación está cambiando hacia un nuevo horizonte: el de la consolidación de una Ética económica como *Economía ética*.

El autor nos muestra reunidos y articulados en un volumen coherente algunos trabajos de investigación que constituyen una línea de trabajo emprendida hace más de diez años por él mismo y por un equipo en el que participan investigadores interesados por la Ética de los Negocios y las Or-

ganizaciones, muchos de ellos aglutinados en torno a la Fundación ETNOR (<http://www.etnor.org>). Pero, como es sabido, no es esta la única línea de investigación del profesor Conill Sancho, puesto que sus aportaciones sobre las filosofías de Aristóteles, de Nietzsche y de Zubiri, unido a su particular propuesta de una *filosofía de la razón experiencial y hermenéutica* constituyen otros tantos elementos de lucidez y esclarecimiento que conforman una excelente trayectoria. Metido de lleno en esa tarea que Hegel llamaba “el duro trabajo del concepto”, Jesús Conill sigue comprometido en la búsqueda interminable de las causas de los problemas civilizatorios a los que estamos enfrentados en el momento histórico que vivimos. En esta ocasión, el enfoque de Filosofía Práctica es predominante, puesto que el libro que comentamos tiene una clara vocación de intervención directa y sustantiva en los debates contemporáneos sobre tres graves y urgentes cuestiones: en primer lugar, el modo en que se está produciendo una nueva convergencia entre la Economía académica y la Ética como “moral pensada” o Filosofía Moral; en segundo lugar, la revisión de las directrices que están conduciendo el proceso de globalización y la posibilidad de reconducirlas conforme a los principios de esa naciente Economía ética; y en tercer lugar, el debate sobre el modo en que se están enfocando las reformas sanitarias en los países desarrollados y las posibilidades que se abren a la luz de lo expuesto en la discusión de las dos cuestiones anteriores. Veamos algunas de las ideas relevantes de cada una de estas tres partes que vertebran la obra.

La cuestión de las relaciones entre Ética y Economía centran los dos primeros capítulos, de los cuatro que componen el libro además de una brevísima introducción. El primer capítulo aborda la cuestión del sentido y posible contenido de una “Ética económica” a la altura de nuestro tiempo. Para ello expone y evalúa críticamente las aportaciones de cinco escuelas norteamericanas y tres centroeuropeas. Entre las norteamericanas se analiza la “Economía constitucional” (J. Buchanan), el “nuevo institucionalismo económico” (North), la “socioeconomía comunitarista” (Etzioni), el “republicanismo económico” (Sandel, Ackerman, Pettit) y el enfoque del “capital social” (Putnam). Entre las centroeuropeas, centran la atención del autor la “teoría económica de la moral” (Homann), la “ética económica basada en la praxis dialógica” (Steinmann) y la “ética económica comunicativa” (Ulrich). El detallado recorrido por esos ocho modos concretos de vincular sistemáticamente la Economía y la Ética muestra que, poco a poco, se ha ido abriendo paso un nuevo paradigma de Ciencia Económica que no es ajeno a la Ética, sino que reconoce la imperiosa necesidad de integrar lo ético *desde dentro del propio discurso científico*.

Al mismo tiempo, Jesús Conill muestra lúcidamente que cada una de esas notables aportaciones presenta insuficiencias teóricas que deberán ser subsanadas; sobre todo, en la medida en que pretendan validarse frente a la compleja realidad de nuestro mundo. Y completa el panorama anunciando que una novena aportación contemporánea, la de Amartya Sen, será expuesta en el capítulo siguiente como la mejor oferta teórica en este campo.

Las razones de esta preferencia por el modelo de Sen constituyen el núcleo mismo del libro que estamos comentando, como veremos un poco más adelante.

En el segundo capítulo, que es el más extenso y decisivo, se explica el despliegue sucesivo de tres "horizontes de economía ética": Primero, el de la Antigüedad en Grecia y en India, que tiene como referencias principales las obras de Aristóteles y de Kautilya (autor del *Arthashastra* o "Instrucciones sobre la prosperidad material"). Segundo, el de la Edad Moderna, que tiene en la obra de Adam Smith un hito fundamental de verdadera fundación de la Ciencia Económica tal como hoy la conocemos. Y tercero, el nuevo horizonte de *Economía ética* que se perfila como nuevo paradigma en el mundo contemporáneo. En esos tres momentos se concretan diferentes modos de entender la Economía en estrecha relación con la Ética, y el texto que comentamos esclarece por qué son diferentes esos tres paradigmas y cuáles son en concreto las diferencias.

La exposición del pensamiento aristotélico muestra que es razonable una distinción clave entre una vida *política*, en el sentido de vivir pendiente de aportar lo mejor para la *polis*, y una vida *crematística*, centrada en la acumulación de bienes por parte de los particulares. No se trata, por supuesto, de aplicar directamente la teoría de Aristóteles a nuestro tiempo, puesto que el mundo ha cambiado profundamente desde la antigüedad clásica, pero sí es posible, como señala Günther Bien y el propio Conill, aprovechar algunos de los conceptos aristotélicos para comprender mejor las opciones que tenemos. Por ejemplo, la mencionada opción entre una *forma de vida* más comunitaria, más pendiente de la armonización de la convivencia, y otra forma de vida crematística, más pendiente de la acumulación de bienes por parte de cada cual, es una opción que sigue vigente ante nosotros. Porque el predominio actual del individualismo, del oportunismo y del éxito a cualquier precio no constituye un destino inevitable, sino que forma parte del tipo de opciones que socialmente estamos adoptando, y que pueden ser revertidas tras el oportuno debate y la puesta en marcha de ciertas reformas factibles. Por otra parte, el aprovechamiento de los conceptos aristotélicos encuentra una interesante revitalización en la obra de Amartya Sen, como se observa en otro apartado posterior del segundo capítulo.

Con respecto al examen de las concepciones de Adam Smith, la interpretación de Conill se une a un amplio movimiento contemporáneo de recuperación de la obra smithiana en donde se sitúan autores como G. R. Morrow, J. Cropsey, A. L. Macfie, A. Hirschman, M. Patzen, E. Rothschild y A. Sen. Se trata de toda una corriente interpretativa del pensamiento de Smith que contrarresta el excesivo énfasis que otros autores han puesto en la supuesta primacía del mercado sobre las demás instituciones sociales y defiende un enfoque integrador entre el Adam Smith de *La teoría de los sentimientos morales* y el Adam Smith de *La riqueza de las naciones*. La argumentación de Conill en este punto, a mi juicio, apunta certeramente a mostrar un Smith completo, no mutilado por interpretaciones sesgadas, que

defendió una posición muy diferente a la de Mandeville en *La fábula de las abejas*. Lejos de la simplificadora visión mandevilliana de las relaciones humanas, la posición de Smith reconoce la complejidad de éstas y la pluralidad de las “pasiones” que mueven a los seres humanos. Por ello es posible subrayar, como hace Conill, que en Smith encontramos sobre todo “la preocupación por cómo es posible una sociedad de hombres libres”. De ahí que “lo que cabe encontrar en Adam Smith, aun cuando sea de un modo emergente, es un republicanismo económico moderno, en el que la conexión entre lo público y lo privado se establece *desde la libertad* (también la económica, por cuanto tampoco en esta vertiente queda fuera la justicia) y *desde la virtud* (también pública —institucional—, en la medida en que plantea ciertas exigencias de responsabilidad social)” (p. 111s.).

Después de un esclarecedor acercamiento a la obra de Adam Smith, Conill despliega un amplio análisis de la situación contemporánea de la Ciencia Económica para hacer ver que se está abriendo un nuevo horizonte de *Economía ética* que supera las visiones miopes y sesgadas que han sido hegemónicas durante muchas décadas en esa disciplina, con lamentables consecuencias respecto al modo en que gestionamos las realidades económicas y sociales. Por eso la *Economía ética* es presentada como una “innovación social y epistemológica”, similar a la que supuso la bioquímica en relación a las ciencias que la componen. Se trata de aprovechar la “sinergia epistemológica” conectando de nuevo la Economía con otras disciplinas, como la Ética, para alcanzar una perspectiva de integración sinérgica que permita hacer frente a los problemas reales de nuestro mundo (pp. 140s.).

Llegamos así a lo que yo considero el núcleo central de este denso y riguroso estudio de las relaciones entre la Economía y la Ética: la interpretación que propone el autor de la propuesta de Amartya Sen como una “Economía Ética desde la Teoría Económica”. La cuestión clave es que la Economía no puede conformarse con los indicadores que han sido habituales hasta hace poco, como el PIB y similares, sino que debe asumir de una vez su cometido como disciplina que estudia las posibilidades de ensanchar la calidad de vida de las personas. Para ello debe introducir indicadores nuevos, basados en *nuevas fuentes de información* sobre cuestiones como la seguridad, las expectativas de vida, la salud, los servicios médicos, la educación, el trabajo, las libertades, las relaciones familiares, etc. Una Ciencia Económica que se precie ya no puede prescindir de la posibilidad de integrar en su propio enfoque unos aspectos que, como el cuidado del medio ambiente, no son meras externalidades, sino elementos esenciales de su propia perspectiva científica. Y aquí radica el mérito de Amartya Sen como economista, mérito que ha sido reconocido con la concesión del premio Nobel de Ciencia Económica en 1998 y sobre todo con la aplicación de su enfoque a los informes que anualmente realiza el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo desde 1990 hasta la fecha.

Desde el punto de vista filosófico, la propuesta de Sen posee, a juicio de Conill, la virtualidad de integrar en una propuesta coherente algunas de las

mejores intuiciones de Aristóteles, de Adam Smith, de Marx y de Rawls, pero especialmente de Kant: porque a pesar de que Sen no parece ser muy consciente de ello, existe una estrecha conexión entre el enfoque seniano del “desarrollo como libertad” y el enfoque kantiano del *valor incondicionado de la libertad* como clave ética de la vida humana. Conill descubre un vínculo que estaba inédito entre la herencia kantiana de una ética *eleuteronomica* y “la perspectiva de la libertad” que mantiene Sen en sus últimas obras¹. En mi opinión la cuestión clave es la siguiente: si la riqueza económica es sólo un medio para alcanzar un fin distinto de ella misma, ese fin es la expansión de la libertad de las personas, de todas las personas. Así lo muestra una importante tradición de ética social moderna, de signo republicano en el sentido de Pettit, que tiene hitos importantes en Adam Smith y en Kant, pero que continúa después con importantes aportaciones de Marx y de Rawls y hoy se refuerza poderosamente en la obra de Sen. Pero ¿qué significa tomar en serio la libertad de las personas, de todas las personas? Significa ante todo la liberación de la miseria y de la tiranía, tareas en las que la Ciencia Económica puede desempeñar un importante papel. Porque una Economía que trate de afrontar de veras los problemas humanos ha de hacerse cargo de la complejidad institucional y no hablar sólo del “mercado” como si fuese la única institución que existe. Ha de hablar del mercado, sí, pero en conexión con otras instituciones como el Estado, las Organizaciones Cívicas Solidarias y otras instituciones relevantes. Y significa también mostrar las conexiones entre los valores estrictamente económicos (los recursos, el dinero, que son valores instrumentales) y el valor intrínseco de la libertad entendida como apertura de posibilidades para que cada persona pueda realmente vivir en el estilo de vida que tiene razones para valorar. El valor moderno de la libertad como referencia última no está reñido con las variaciones culturales, puesto que reivindica que cada persona pueda tener la libertad real, el poder efectivo, para conducir la propia vida conforme al modelo cultural que considera valioso.

El componente kantiano de la propuesta de Sen, la *eleuteronomía* o elevación de la libertad a la categoría de valor básico, se muestra de muchas maneras en la obra seniana, pero se observa especialmente en el énfasis que pone Sen en la distinción entre “capital humano” y “capacidad humana”, porque “el estudio del capital humano está dirigido a aumentar la producción; por el contrario, la perspectiva de la capacidad humana centra la atención en la capacidad —la libertad fundamental— de los individuos para vivir la vida que tienen razones para valorar y para aumentar las opciones reales entre las que pueden elegir” (p. 196).

Finalmente, en los capítulos tercero (“El reto de la jungla global”) y cuarto (“Economía ética de la empresa sanitaria”), se argumenta de nuevo sobre la necesidad de abrir el horizonte de la Ciencia Económica partiendo de dos problemas acuciantes del mundo contemporáneo: la mala gestión del proceso de globalización y la crisis de los sistemas sanitarios por la elevación de los gastos médicos. En ambos casos, la reflexión ética se despliega sobre

la base de los hallazgos filosóficos encontrados en los dos capítulos anteriores. De ese modo, el lector tiene ocasión de contemplar los atinados diagnósticos de los problemas mencionados y de asomarse a los argumentos que muestran que no hay un determinismo natural que nos obligue a asumir como “natural” lo que no son más que posibilidades imperantes, sino que existen otras posibilidades inéditas que pueden ser puestas en marcha si se ponen en funcionamiento los resortes adecuados. Pero no es posible activar tales resortes si previamente no se han ampliado los horizontes y se ha superado la extendida miopía cortoplacista y reduccionista que rige en la economía y en la política contemporáneas. A la superación de semejantes deficiencias y a la apertura de nuevos horizontes contribuye brillantemente este libro.

Emilio Martínez Navarro
Universidad de Murcia

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*. Estudio preliminar y traducción de Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez. Editorial Trotta, Madrid, 2004. 144 pp.

La lectura de este libro del joven Schelling nos revela la frescura de un pensamiento recién brotado de una mente apasionada por la verdad. Lo he leído con agrado. Cuando lo escribí, tenía veinte años. Valiente e intrépido, lleno de una sorprendente osadía, en la estela de Kant, intenta servir a la *Doctrina de la ciencia* de Fichte con lenguaje espinosiano y entusiasmo panteístico. Sin que le convenza Espinosa, siente un gran aprecio y atracción por su pensamiento. Trata de despertar en los posibles lectores la inquietud por la verdad, pues «De personas que han perdido todo interés por la verdad no cabe esperar nada, puesto que sólo con la verdad se les podría convencer» (p. 61). En su exposición adopta la forma de un tratado, lleno de epígrafes, con subdivisiones. Antes, un año antes, ya había publicado otro escrito de naturaleza filosófica: *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general*.

Este pequeño libro posee especial importancia porque en él aflora el núcleo de su filosofía de la libertad. Una filosofía que constituye el verdadero hilo de Ariadna de toda su obra, que nos permite establecer una conexión entre las distintas etapas de su evolución intelectual, como indican con razón sus traductores en el estudio preliminar. Afirma rotundamente: «El inicio y el fin de toda filosofía es libertad» (p. 83). Tras sus reflexiones sobre el Yo absoluto o la libertad absoluta notamos una tendencia vigorosa a salvar la libertad y dignidad del hombre frente a la naturaleza y la materia. Lo extraño no es cómo el Yo absoluto, principio de todo saber y toda realidad, sea absolutamente libre, sino «cómo sea posible que un Yo empírico sea al

mismo tiempo intelectual, es decir, que tenga causalidad por libertad» (pp. 130-131). Y añade que un Yo empírico resulta incomprensible sin un Yo absoluto.

Pretende superar, en el fondo, la oposición kantiana entre fenómeno y cosa en sí, entre razón teórica y razón práctica. Gracias al Yo absoluto habría una perfecta armonía entre los objetos y el Yo empírico, porque ambos «deben su realidad exclusivamente a la realidad infinita del absoluto Yo» (p. 134). Quiere esto decir que el principio primero y último de la filosofía no es abstracto u objetivo: «El principio último hacia el que toda filosofía conduce no es un principio objetivo, sino uno inmanente de la armonía preestablecida, en el que libertad y naturaleza son idénticas, y este principio no es otro que el Yo absoluto del que partió toda filosofía» (pp. 134-135). La voluntad de verdad va unida a una voluntad de sistema. En el Yo absoluto la filosofía ha encontrado el *Hen kai Pan* (lo Uno y el Todo). Todo se sumerge o pierde en el océano de la inmanencia infinita.

Aquí, lo mismo que en otros libros posteriores de Schelling, hallamos un intento de reactualización del tema central de la metafísica clásica occidental: el de las relaciones entre Dios y el mundo, entre el Yo infinito y el Yo finito. Bajo el influjo inmediato de Kant y Fichte, con la pretensión de dar una réplica a la *Ética* de Espinosa, oímos resonar al Cusano. En definitiva, su problema nuclear viene a ser teológico: «cómo podemos concebir a Dios o el último principio de lo real, de nuestra libertad condicionada» Dios se identifica con el Yo infinito. Se rebela contra aquellos que quieren hacer de Dios un objeto. El error de Espinosa es haber objetivado al Absoluto. Sólo la intuición intelectual nos permite acceder a la libertad absoluta que es el Yo absoluto, a Dios, que todo lo abarca dentro de sí.

Al cotejar el texto español con el original alemán, he podido constatar que los traductores nos han proporcionado, casi siempre, un texto fiable e inteligible. En alguna ocasión podría haberse tenido más en cuenta la puntuación alemana. Sucede esto, por ejemplo, al comienzo del epígrafe 16. Dice el texto alemán: «Das Ich setzt sich selbst schlechthin und alle Realität *in sich*: Es sezt alles als reine Identität, d. h. alles *gleich mit sich selbst*. Die *materiale Urform* des Ichs ist demnach die Einheit seines Sezens(?), insofern es alles / *sich gleich sezt*. Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus». Lo cual es traducido del modo siguiente: «El Yo se pone a sí mismo absolutamente y a toda realidad, pone todo como pura identidad, es decir, como idéntico consigo mismo. La forma material originaria del Yo es, según esto, la unidad de su ser, en la medida en que pone todo como igual a sí mismo. El Yo absoluto no sale jamás de sí mismo». Vemos que se ha suprimido la expresión «in sich —en sí—», subrayada en alemán, y los dos puntos. Además se ha traducido «sezens» por «ser» y no por «poner», como sería la traducción más adecuada. Por otra parte, aquí y en otros lugares, se suelen omitir en la traducción las cursivas que hay en el alemán y que facilitarían la comprensión del sentido del texto. Si se reeditara la obra, sugiero que habría que tener esto en cuenta.

Deseo destacar la amplitud (pp. 9-54) y calidad del estudio introductorio. Sus páginas constituyen una verdadera introducción a la filosofía de Schelling, que hoy despierta un especial interés. Tal filosofía no debe ser considerada como un simple precedente, superado, de Hegel. Se da, ciertamente, un aire de familia entre ambos pensadores. Pero Schelling abre nuevas perspectivas que luego se desarrollarán en los antihegelianos Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, etc.

Recordemos que el pensamiento español durante el siglo XX prestó una gran atención a la filosofía alemana desde Leibniz hasta Heidegger. Por consiguiente, una mejor comprensión de Schelling nos puede ayudar a entender mejor nuestra situación filosófica.

Ildelfonso Murillo

BORREGO, Enrique: *Exaltación y crisis de la razón. Lecciones de filosofía. Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant*. Universidad de Granada, Granada, 2003. 542 pp.

Aunque enmarcables y enmarcadas en ella, rigurosamente hablando, ni son ni su autor ha querido que sean estas lecciones una historia de la filosofía. Se catalogarían, sencillamente, entre la historia y la monografía temática. Diríamos que en estas lecciones se filosofa desde la historia del pensamiento de cuatro grandes figuras, pero con la atención prioritariamente puesta, más que en su lenguaje filosófico, en aquello sobre lo que filosofaron y mirando hacia donde ellos miraron. Densas, y hasta exhaustivas dentro del marco que su autor se ha fijado, proyectan estas páginas no pocas y nuevas luces sobre dichas cuatro grandes y representativas figuras del período racionalista. En efecto, la intención y el propósito del autor —creemos que plenamente logrados— son facilitar la comprensión del pensamiento de los mencionados filósofos mediante el desglosamiento y el agudo análisis de ciertos pasajes oscuros, así como aducir otros no tan conocidos, pero sí muy significativos por su importancia para la lectura que aquí se pretende hacer. Todo el estudio gira, pues, en torno a las cuestiones *metafísicas* de estos cuatro racionalistas —como cuatro impresionantes formas de pensamiento— y a las cuestiones *gnoseológicas* que desarrollaron para garantizar sus sistemas. Y no, no caen estas lecciones en esas cansinas repeticiones de tópicos y de medias verdades que encontramos en otros textos de historia de la filosofía. Tratan de sacar todo lo que pueden dar de sí las intuiciones de dichas figuras del pensamiento, con una cierta audacia de «echarles un pulso». Por el hecho de no reducir su papel al de un historiador de la filosofía, lo que a nuestro autor le interesa son —sobre lo que dicen, sí, estos pensadores, pero más allá de lo que dicen— las cosas que en ellos se expresan. Lo que ellos dicen es sólo como la instancia que insta hacia... o como un arco que dispara...

Dando intencionadamente de mano a teorías generales o a globales enjuiciamientos históricos, estas lecciones han querido ser un análisis *concreto* de escritos igualmente *concretos*. No se aborda, pues, *todo* lo importante de cada filósofo; pero sí se ahonda en los puntos que el autor ha considerado más adecuados para su concreta reflexión. Pese a las que no faltaría quien declarase limitaciones, se desarrolla en estos análisis una *temática importante* que pone de relieve las aportaciones de estos cuatro filósofos con su visión de la realidad. Y decimos de *la realidad*. Porque, como muy bien logra hacerlo ver el autor, el racionalismo no era en estos filósofos tan puro ni tan radical como para que se les haya después considerado ajenos o extraños a las profundas experiencias de la vida, o como si hubiesen estado faltos todos ellos de sensibilidad para captar el valor heurístico que tales experiencias podían poner al servicio de su personalísima presentación del conocimiento. Basta ser su atento lector para percatarse de cómo los racionalistas enuncian con cierta frecuencia tesis que nacen de la observación empírica, como lo prueba el concepto de «afecciones» del alma en Descartes y Spinoza, y como igualmente lo prueba la experiencia de su propia libertad y de su percepción del hecho moral que Kant descubre como un camino hacia «lo inteligible», cuya realidad se escapa al puro pensamiento especulativo.

Es, sí, consciente el autor de que su lectura e interpretación de tales figuras pueda ser calificada de hermenéuticamente heterodoxa, por contradecir una cierta dogmática consagrada por toda una serie de historiadores, taxónomos de tendencias y movimientos. Pero es no menos consciente de que, en cuestiones de *hermenéutica histórica*, se trata también de explicar una obra que, histórica, como de ayer, se va a leer hoy. ¿Que para la verdad histórica es fundamental saber lo que realmente pensaba un determinado filósofo? Es cierto; pero no lo es menos que, histórica y hermenéuticamente, también es fundamental el análisis de unos textos de ayer, leídos e interpretados a lo largo de los tiempos de una forma determinada, que pueden, por consiguiente, tener hoy varias lecturas y que pueden ser entendidos como —a través de su respectivo análisis hermenéutico— lo entienden muchos, ya que ciertos elementos evolutivos del pensamiento histórico-filosófico van a ir siendo retocados a raíz de su tiempo de comprensión predominante, hasta poder incluso quedar lejos del sentido que les diera entonces su respectivo filósofo y que tal vez les diera hoy él mismo.

No sería, pues, justo calificar al autor de esta lecciones ni de subjetivista ni de deformador del pasado, ya que se revela agudo conocedor tanto del tiempo *anterior* a aquel en que se redactara un texto —y con cuyo conocimiento histórico-hermenéutico hay que contar también en la lectura de dicho texto— como del tiempo *posterior* con la nueva luminosidad que desde él se proyecta. Como libro de consulta destinado a estudiantes y profesores que es, ofrece sugerencias, puntos de vista y horizontes que no podrán dejarse ya de tener en cuenta por los historiadores de la filosofía.

El lector creará encontrarse con omisiones y repeticiones. Pero unas y otras tienen su justificación. No se aborda, por ejemplo, el tema propiamente

moral de la ética kantiana desde el punto de vista moral; pero queda compensada —por así decirlo— tal omisión con la hermenéutica del hecho moral como *vivencia* y viéndolo como base fenomenológica de una posible metafísica. ¿No fue tal, por otra parte, la intención del mismo Kant al componer su *Crítica de la razón práctica*? Pues eso es lo que intenta desentrañar nuestro autor, extrapolando incluso la terminología de dicho filósofo. Y dígame lo propio acerca de otros ejemplos que no es ahora el momento de explicar. En cuanto a las repeticiones, hay que reconocer que responden a las diferentes perspectivas de que parten o a explicaciones con imágenes distintas o relacionadas con diversos pasajes de la obra de un mismo filósofo.

Las notas son las imprescindibles, muy acertadamente traídas, claras y precisas. Y dentro de una temática como ésta de nada fácil acceso en estos cuatro filósofos, son también muy de loar la claridad y hasta la sencillez de lenguaje con que se le brindan al lector estas modélicas lecciones. Seguramente, no ha sido pretensión del autor el «convencernos»; pero sí nos da aquí un ejemplo vivo de lo que puede y debe ser una búsqueda filosófica en los umbrales del siglo XXI.

M. Díez Presa

BRIA, Ll.; DOLTRA, Marta (coords.): *Los libros de los filósofos: diccionario-resumen de 850 obras de filosofía y antología de citas*. Barcelona, Ariel, 2004. 792 pp.

Esta obra —creemos ser la única existente en su género en lengua castellana— ofrece resumidos 850 libros de filosofía escritos a través de los tiempos. Hay que decir también que la palabra filosofía está tomada en sentido amplio, así ofrece, además, recopilaciones de algunas novelas. Comprende obras escritas desde los inicios, es decir, desde los presocráticos hasta los postmodernos y más allá. Los 850 extractos están ordenados alfabéticamente. Al buscar un libro supone en los lectores un mínimo conocimiento previo de quienes lo escribieron.

En la presentación se manifiesta a quién va dirigida la obra: “Nos place ofrecer esta obra como intento de abrir las puertas de la filosofía a un público heterogéneo incluso poco curtido en la filosofía”.

Según se expresa en la introducción *Libros, hogueras, laberintos* “aspira a rescatar de las llamas del tedio (...) el enorme caudal de las obras que la historia de la filosofía académica -y no tanto- ha salvado de la quema, y que aún mantiene una precaria presencia en las bibliotecas de nogal”.

La selección de las obras sigue los criterios que la coordinación del trabajo, suponemos, ha dictado a los seis autores. Aunque haya textos que no han sido recogidos, el número de más de ochocientos es lo bastante grande para que quepan los principales.

En la mayoría de resúmenes, además de compendiar el escrito se añade una sucinta valoración. A pesar de ser varios los participantes las síntesis no parecen presentar notables diferencias, ni en extensión ni en contenido ni en su valoración, si la hay.

Como advierten los mismos autores la principal virtud del libro consiste en suscitar en los lectores el deseo de leer la obra entera, pasando así de la mera erudición al conocimiento profundo. Como es lógico no podemos pasar a valorar los diferentes contenidos, de momento, pues se necesitará largas horas y días de lectura.

Hemos recogido, al azar, algunos artículos. De entre ellos los correspondientes a los escritos del maestro Kant, cuyo centenario celebramos este año, firmados por Marta Doltra. Dentro de la brevedad impuesta por la clase de libro, da una idea sucinta de cada uno de los escritos kantianos con un lenguaje asequible y un contenido altamente didáctico. Hay que suponer la misma tónica en el resto de artículos, máxime teniendo en cuenta que la citada catedrática figura junto con el profesor Ll. Bria como coordinadora de la obra.

Al final se añaden cuatro índices que podrán ser de gran utilidad en la consulta de la obra. Estos índices son: 1. de autores en orden alfabético con los escritos relacionados; 2. de obras junto con sus autores; 3. temático agrupando los libros según el contenido (filosofía, psicología, sociología, antropología, epistemología, metafísica, ética, teología, religión, política, lógica, derecho, pedagogía, estética y cosmología); el último índice, 4., es de locuciones y modismos presentes en los textos e incluso en el lenguaje popular.

Los libros de los filósofos, en su conjunto, puede ser de gran utilidad, además de lo expresado en su presentación, tanto para los alumnos, principalmente, como para los profesores que se dedican a la docencia de tal materia. Sin descuidar a toda persona que desee informarse sobre materias filosóficas.

Cabe agradecer a los participantes su loable esfuerzo para acercar la filosofía a todo el mundo.

Manuel Satué

STUBBEMANN, Claire Marie: *La mujer en Edith Stein: Antropología y espiritualidad*. Facultad de Teología del Norte de España, Burgos, 2003. 489 pp.

¿Por qué hablar en una revista de filosofía de una tesis doctoral presentada en una facultad de teología? Porque cualquier trabajo sobre Edith Stein exige tener en cuenta su pensamiento filosófico, que ocupa la porción más amplia de su producción escrita. Una investigación sobre el tema de la mujer y su espiritualidad en Edith Stein ha de mirar de hito en hito la doctrina antropológica general y diferencial de la filósofa prusiana. Desvincular la vivencia espiritual –religiosa– de esa antropología equivaldría, como bien dice

la autora de este estudio, a «seccionar el pensamiento steiniano, tergiversando con ello su intención» (p. 23). Consecuentemente, el libro comienza con una parte sobre «Presupuestos antropológico-teológicos de la espiritualidad de la mujer». Le sigue una segunda parte sobre «La espiritualidad de la mujer». Y la autora ha querido culminar su investigación con un análisis de la vivencia espiritual personal de Stein como criterio hermenéutico de su doctrina antropológica. Constituye la parte tercera, titulada «La vida de Edith Stein: una relectura teológica». En cuanto lo permite una nota apresurada, me centro sólo en algunos aspectos filosóficos de la primera parte del libro –hasta la p. 224–, a sabiendas de que esto significa una enorme desconsideración del resto del trabajo.

El recorrido por las obras steinianas que tratan sobre la persona humana ocupa el primer capítulo. Es valioso en la medida en que aporta información sobre escritos que, por desgracia, no están traducidos aún. Es meritoria y original la argumentación en orden a datar correctamente el escrito «Freiheit und Gnade» («Libertad y gracia»), al que todavía hoy se le llama por error «La estructura óptica de la persona». Dicho título procede de los editores y no de la propia Edith Stein. Las observaciones de Stubbemann en este punto son más agudas que las que ofrece la última edición alemana de este escrito y merecen ser tenidas en cuenta por cualquier investigación posterior.

Este capítulo primero, sin embargo, titulado «La persona humana en la obra de Edith Stein», adolece de cierta falta de estructuración interna de los contenidos. Esto puede disuadir al lector impaciente de avanzar hacia partes más lucidas del libro. Sin duda, esto se debe a la amplitud del tema si se tiene en cuenta que la obra de Stein es fundamentalmente una antropología. Pero también a la contingencia de que este capítulo es cronológicamente el primero que se escribió. Como suele ocurrir en las tesis doctorales, el investigador no posee todavía al comienzo los confines intelectuales de su trabajo. No obstante, ya aquí se va avisando al lector de la centralidad de un concepto clave en la antropología diferencial steiniana: el concepto de *Gemüt*. El *Gemüt* está más desarrollado en la mujer que en el varón. La autora no cree encontrar una palabra española que pueda reunir satisfactoriamente las características y funciones del *Gemüt*. Propone el neologismo «entrañeza» (p. 42).

El capítulo segundo lleva por título «La persona humana: comprensión filosófico-teológica». Bien se ve que la perspectiva adoptada no es exclusivamente filosófica. Es decir, que la autora, con muy buen criterio a nuestro entender, ha asumido como punto de vista la doctrina de una Edith Stein ya madura, avezada en el vocabulario teológico cristiano y proficiente en los caminos de la vida interior. Esto último se refleja, por ejemplo, en las finas consideraciones sobre el alma expresadas en este capítulo. También me parece muy interesante la atención que se presta al aspecto genético o de despliegue de la persona humana, tal vez no tan presente en la bibliografía steiniana en español. El filósofo deberá leer las páginas de este capítulo sin

olvidar que, antes de su conversión, Stein tenía ya una doctrina antropológica bastante elaborada. En este sentido, no puedo declararme solidario de lo que se lee en la p. 72: «Stein parte desde sus primeras obras de la existencia de un núcleo (*Kern*) o alma». Es verdad que núcleo y alma se identifican en obras maduras como *La estructura de la persona humana*, pero esto no es así la primera vez que Stein habla del núcleo, en 1918, en el tratado *Psychische Kausalität* (Causalidad psíquica). Adoptar como punto de vista el pensamiento «definitivo» de Stein presenta el inconveniente de que puede descuidarse el hecho de que algunos conceptos han tenido una evolución semántica y una redefinición de su lugar antropológico a lo largo de los años. Inadvertidamente también puede quedar en penumbra el origen estrictamente filosófico de otros, como ocurre con el concepto de espíritu (*Geist*), sin el cual no sería posible ninguna espiritualidad en sentido religioso (*Spiritualität*). Este capítulo segundo ofrece ya una articulada consideración del *Gemüt* de la que daremos cuenta más abajo.

El tercer capítulo de la primera parte es el que trata de «La antropología diferencial steiniana». Es claro que la antropología diferencial de Stein es ontológica, es decir, que la diferencia de la mujer respecto del varón está inscrita en su propio ser y no obedece meramente a una diferente educación o trato social. Aunque Stein busque apoyo en la Revelación para precisar su pensamiento y registrar su fundamento teológico, ofrece una verdadera estructuración filosófica de la diferencia y la relación varón-mujer. Ésta se centra precisamente en el papel del *Gemüt*. Como quiera que el *Gemüt* determina de raíz la condición masculina o femenina, Stein piensa que la diferencia entre ambas no podría entenderse como una mera diversidad que pudiera estudiar una antropología tipológica. La diferencia entre varón y mujer no es de tipo, sino de especie. Los tipos humanos son variables, susceptibles de influencia a través, por ejemplo, de la educación. La especie, en cambio, es invariable, constitutiva. ¿Qué significa entonces que la especie hombre, como dice Stein, se despliega en dos especies, varón y mujer? La palabra especie está usada en el primer caso en sentido biológico, como sinónimo del linaje o género humano. En cambio, la especie varón y la especie mujer son realidades ontológicas, como bien ha sabido expresar Stubbenmann. Desde aquí tan sólo quisiera añadir que son también realidades lógicas. Esto esclarecería el recurso aparentemente oscuro al término especie para hablar de varón y mujer. Considero, en efecto, que detrás de esta denominación está la doctrina clásica de los categoremas o predicables. Ésta distinguía entre género, especie, diferencia específica, propio y accidente. Un indicio de que Stein tiene en mente este instrumento clasificatorio es la indicación suya, recogida en la p. 156 del libro que comentamos, de que la especie humana se «reparte» en una forma masculina y en una forma femenina. Pero es que la misma Stein, en nota marginal que ha quedado puesta al pie de una página de su escrito «Problemas de la formación de la mujer», hace una alusión a la lógica en este preciso contexto. Dice así: «El modo común de hablar distingue ciertamente entre el *género* masculino y el feme-

nino. Pero hay el problema de si *género* en este sentido y *género* en el sentido de la lógica significan lo mismo». Es decir, Edith Stein prefiere para varón y mujer el término especie y no aceptaría sin más que sus conferencias sobre la mujer se llamasen «estudios de género».

Determinada por la mayor importancia que tiene en ella el *Gemüt*, la mujer experimenta una unión de alma y cuerpo más íntima que el varón. Está más proyectada hacia lo personal-vital y su modo de conocimiento es menos conceptual, más intuitivo y práctico que el del varón. Esto tiene incidencia en su vocación femenina específica y en las consideraciones que se pueden hacer, y que Stein hará, sobre su vida profesional.

Pero, ¿qué es el *Gemüt*? Considero que el tratamiento que hace Claire Marie Stubbemann de este concepto es no sólo lo más importante de la primera parte de su tesis doctoral, sino una verdadera aportación en el campo de los estudios steinianos. Además, resulta imprescindible para entender lo que luego se dice sobre la espiritualidad de la mujer. Sin pretender agotar la cuestión, creo que merece la pena anotar algunos de los rasgos del *Gemüt* que vienen indicados en los capítulos segundo y tercero del libro. De esta manera se puede vislumbrar la seriedad de un planteamiento como el de Stein, tan distante de otros como el de Simone de Beauvoir.

Habida cuenta de que los constitutivos de la persona humana son, para Stein, el cuerpo vivo (*Leib*), el alma y el espíritu, el *Gemüt* «es, de alguna manera, el alma *ad intra*» (p. 83); es «el alma del alma» o donde ésta se encuentra, tal como es, cabe sí misma (repárese en el sabor místico de la expresión, que también usó Unamuno), pero también donde congrega y elabora todo lo que recibe; «es, por así decir, el “emporio” donde acontece la confrontación interior con el mundo» (p. 84), en el sentido de acogida y toma de posición personal; es la instancia última de acogida de los valores; es el fondo del sentimiento, un acoger sentimental (*fühlendes Aufnehmen*).

Pues bien, «La diferencia entre la actitud fundamental del alma de la mujer y la del varón se debe, según Stein, al hecho de que ella vive mucho más que él en el *Gemüt*» (p. 164). Por el *Gemüt* la mujer capta quién es y cómo está, pero también la calidad y el valor de las otras personas y cosas. El *Gemüt* es el «órgano para la percepción del ser en su totalidad y en su peculiaridad», como dice Stein en el escrito titulado «Vida cristiana de la mujer». Es centro de desarrollo para la mujer misma y de promoción para otros con quienes la mujer trata. Capacita para una mayor implicación personal en lo vivenciado y una mayor disposición a vivir desde el amor. Lo cual, unido a la intuición femenina, hace que la mujer pueda abarcar al otro en su totalidad. El *Gemüt* propicia en la mujer una mayor sensibilidad para los valores superiores, así como una mayor capacidad estética.

A la vista queda la riqueza del concepto steiniano de *Gemüt*. Reúne connotaciones gnoseológicas, sentimentales y volitivas. Por ello me surge la duda de si se trata siempre, dicho en la terminología tomista que Stein adoptó, de una potencia del alma junto a la cognoscitiva y a la volitiva o de una instancia más profunda donde radicarían el conocimiento, el sentimiento y la

voluntad. Parece que algún texto podría dar pie a esta lectura. En cualquier caso, la problemática más grave en torno al *Gemüt* se centra, a mi juicio, en si representa una verdadera innovación conceptual o puede coincidir con alguna de las instancias de que han hablado otros filósofos. Para Zubiri, por ejemplo, parece que el sentimiento como atemperamiento a la realidad reuniría todas o casi todas las funciones que Edith Stein asigna al *Gemüt*, dejando aparte que la terminología es distinta. Me refiero a funciones cognitivas, sentimentales y volitivas. Por otro lado, ¿no es el sentimiento la facultad que aprehende los valores según la fenomenología (contra lo que se dice en la p. 43)? El sentimiento, que no tiene por qué ser entendido sólo como una facultad meramente emocional, y menos aún romántica, ¿podría traducir la palabra *Gemüt*? ¿Podría hacerlo la traducción habitual de ánimo? Una breve expedición por la historia de la literatura muestra que el ánimo no consiste únicamente en «estar muy o poco animado». Y también cabría preguntar si la palabra misma no admite traducciones diferentes según el contexto. Sobre todo teniendo en cuenta que ha sido utilizada por Stein ya en sus primeras obras, antes de toda esta elaboración, y que la degeneración específica del *Gemüt* en la mujer es degeneración del sentimiento como forma peculiar de esclavitud.

Claire Marie Stubbemann nos invita a asomarnos a un planteamiento riguroso de una antropología diferencial. Las preguntas surgen solas a la vista de su trabajo: ¿Por qué no se tiene en cuenta este planteamiento en los estudios sobre la mujer? ¿Por qué asistimos a tantos discursos sobre la mujer que caen reiteradamente en el victimismo en vez de ofrecer aliento para que la mujer descubra su propio ser y su vocación como era la intención de Stein? ¿Por qué se repiten una y otra vez en estudios «de género» los mismos nombres, o nombres de las mismas tendencias? ¿Por qué, en cambio, se olvidan enfoques como los de Stein y los de otras autoras contemporáneas de ella que son citadas en esta tesis doctoral, a menudo mucho más consistentes filosóficamente que otros enfoques de moda? ¿Por qué se abomina de los condicionamientos biológicos como si no tuvieran ningún papel en la vocación femenina, contra lo que pensaban Stein, Marañón y muchos otros? ¿Por qué se oculta la complementariedad de la mujer con el varón, que defendía Stein, y se privilegia un revanchismo que a la larga sólo es destructivo para la misma mujer? Nuestra reseña crítica debe acabar aquí. El lector tiene la posibilidad de seguir profundizando si se acerca al excelente trabajo de Stubbemann. Y si tiene particular interés por la fisonomía interior de Stein, no deje de leer la parte tercera. Desde las posibilidades y los límites que brindan un análisis de teología espiritual, es una de las reconstrucciones más rigurosas que se han hecho de la vida de Edith Stein.

José Luis Caballero Bono