

## Crítica de libros

AA.VV.: *Filosofía y mística*. Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2000.  
204 pp.

Se dice ser éste un “tema no muy estudiado, siempre controvertido y lleno de sugerencias”. Que esté lleno de sugerencias, lo evidencian, felizmente, y es uno de sus méritos, estos cuatro valiosos estudios recogidos en el presente volumen. Que pueda llegar a ser cada vez más estudiado –lo es en estas iluminadoras páginas– no significa que deje de ser tema controvertido. Y la razón es porque la relación– inclusiva o excluyente– entre filosofía y mística, más que de cómo se entienda la primera, depende de cómo se interprete y se valore la segunda. Claro es que tal interpretación de la mística viene ya desde lejos sólidamente avalada. Sabido es, en efecto, cuán diversas manifestaciones místicas se han dado, no sólo en las grandes religiones universales, sino también en algunas filosofías de sesgo religioso. Pensemos, por ejemplo, en la escuela neoplatónica, cuya tradición mística tan poderoso influjo llegará a ejercer en el pensamiento cristiano de occidente: algo que no deja de ir ya reflejándose en las páginas de este libro.

Tal como se ha manifestado en esas aludidas filosofía y en el cristianismo, la mística vendría definida como una actividad que da lugar al contacto y participación del espíritu humano con y en el principio divino: contacto que suscita una iluminación interior, que lleva, a su vez, a conocer –no precisamente a enunciar– la esencia y existencia, es decir, el *ser* de la realidad divina. Dado este papel fundamental que en la unión mística viene a desempeñar la inteligencia –*intuitiva* y no meramente *discursiva*–, se ha hablado del *intelectualismo* de la mística neoplatónica y, en general, helénica. Aun contando con el elemento *intelectualista*, la mística cristiana cuenta también con el componente *volitivo* o, si se quiere, *afectivo* y *activista*. Sin dejar de acentuar, además, otros aspectos que la mística helénica había pasado por alto, como el amor, el *vuelo* –que diría san Juan de la Cruz–, el *éxtasis*, no como trance, sino como éxodo que nos saca de la imagen de nosotros mismos y de todo lo que tenemos por tierra firme, exiliándonos en un territorio no-propio, no-apropiable, del que no somos propietarios, pero que nos es propicio como la tierra lo es a la raíz.

En este aspecto de *éxtasis* –frente a la experiencia de *vértigo*– hacen, aquí, especial hincapié López Quintás en su estudio (cf. pp. 91 ss.) y Jiménez Sánchez Mariscal en el suyo (cf. p. 115).

Tal es el marco en el que se inscriben las cuatro densas interesantes conferencias que, a ruegos de la *Fundación Fernando Rielo*, tuvieron lugar en marzo de 1998 y que hoy se nos brindan enriquecidas y anotadas en el presente volumen. “La intuición mística según Amor Ruibal”, por A. Torres Queiruga (pp. 11-85); “Los procesos espirituales de vértigo y éxtasis”, por A. López Quintás (pp. 87-103); “Místicas razones” –que no es lo mismo que razones místicas (cf. p. 129)–, por J.D. Jiménez Sánchez Mariscal (pp. 105-132); “Noología y experiencia de absoluto”, por M. Lizcano Pellón (pp. 133-180): así rezan los temas, que, seguidos de una mesa redonda, aquí se recogen. Dentro de su disparidad temática, y por caminos diversos, los cuatro vienen a coincidir en los siguientes puntos: entre filosofía y mística se da una relación, no excluyente, sino inclusiva; dicha relación está, pues, marcada por una *circularidad* que bien puede quedar traducida por el clásico *Intelligo ut credam* y *Credo ut intelligam*; tal circularidad es enriquecedora tanto de la filosofía como de la mística; la mística implica un constante impulso, *vuelo*, *élan* o *éxtasis* trascendente, en el que las cosas no dejan –paradójicamente– de ser al mismo tiempo medios y obstáculos, por lo que se han de ir, en efecto, *atravesando* y *trascendiendo*.

Nuestros cuatro autores vienen, así, a prolongar la línea de los grandes místicos cristianos, que destacaron también como grandes filósofos: Gregorio Nacianceno, Agustín, Anselmo, Buenaventura, Tomás de Aquino, etc., así como de otros más recientes pensadores: J.H. Newman, Rosmini, Bergson, Gilson, Maritain, Soloviev, Florenskij, Edith Stein, Amor Ruibal, Zubiri, F. Rielo, etc., cooperando, en pos de ellos, a esa simbiosis, siempre fecunda, entre filosofía y teología, que poco más tarde, y dentro de ese mismo 1998, vendría a ratificar y confirmar Juan Pablo II con su luminosa e iluminadora *Fides et ratio*.

M. Díez Presa

GARCÍA MORENTE, Manuel: *Lecciones preliminares de filosofía*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2000. 382 pp.

Es éste, sin duda, “el libro filosófico más importante de García Morente”, como, en el prólogo a esta edición, declara Julián Marías. Son veinticinco extensas y sólidas lecciones nacidas, como sabemos, de un curso impartido en la Universidad Argentina de Tucumán entre 1937 y 1938. Es en ellas clara y digna de admiración la extraordinaria coherencia, así como la no menos llamativa transparencia, con que va nuestro

filósofo exponiendo la historia de la filosofía del ser y del conocer, desde los presocráticos hasta Husserl y Heidegger. Su exposición va, pues, configurándose como una teoría del ser y del valor, cuya culminación es una *ontología de la vida*, de cuño claramente orteguiano.

Y hay aquí algo que no puede pasarse por alto. Y es que la presente edición recupera el texto tal cual apareciera dos veces editado en Argentina durante la vida de su autor, concretamente en 1938 y 1941. Tras la muerte de García Morente, en 1943, se publicó en Madrid una edición destinada a los cursos universitarios, con el complemento de un texto del sacerdote doctor Juan Zaragüeta, conocido filósofo y profesor. Basta comparar entre sí aquellas dos primeras ediciones con esta otra para percatarse de cómo en la editada en Madrid fue abusivamente manipulado el texto, con no pocas mutilaciones e inaceptables alteraciones. Además de lamentable falta de respeto al autor, se daba un oscurecimiento en la comprensión de su obra y de su pensamiento. Efectivamente, el libro fue “pensado y escrito por su autor en esa fase que fuera clave de su misma vida”, como lo subraya el citado Julián Marías. Fue el momento en que entraba en “crisis” su vida anterior “como hombre privado, familiar, intelectual y profesional, como español que, circunstancialmente, se ve excluido de su patria”. Es el momento en que Morente iba introduciéndose en ese por Unamuno denominado “hondón del alma”: el momento de recuperar la serenidad y el equilibrio y de ser *el* mismo, aunque no *lo* mismo. No se consideraba todavía católico, pero tampoco se sentía extraño o ajeno a la condición de tal. Vivía en una situación que podemos calificar de “llamada” y que, como sabemos, adquirirá, finalmente, el sello de una verdadera “vocación” con su sacerdocio.

La filosofía de nuestro autor en estas lecciones es la misma que profesara y tantas veces dictara en Madrid: una filosofía densa en contenido, abarcadora y depositaria de toda la gran tradición; identificada, en lo más sustancial, con la de Ortega y Gasset, que Morente sabe personalizar o hacer “suya”. La transformación personal que se operara en Morente vino a provocar, igualmente, una innovación, una apertura a nuevos pensamientos, un tomar conciencia de dimensiones desatendidas o no valoradas, que entraron después en su vida y, por ello, en su horizonte intelectual.

Habida cuenta de todo ello, bien ha dicho Julián Marías en el prólogo a la presente edición que, en este libro de Morente, “convergen el que había sido, el que siguió siendo y el que vendría a ser”, y ya se anunciaba, al abrir García Morente, ya sacerdote, su pensamiento al influjo de la filosofía y teología de un Tomás de Aquino. Por razones diversas, pero sobre todo por su temprana muerte, no pudo plenamente realizarse esa deseada más nítida convergencia entre el Morente que

fue, que siguió siendo y que, finalmente, vendría a ser como filósofo y sacerdote. Sin embargo, y como dice una vez más J. Marías, en este libro se refleja “esa dualidad, que tan fecunda puede ser, sobre todo si se la ve como un acto personal, que es lo que tiene que ser toda filosofía auténtica”.

M. Díez Presa

D'AGOSTINO, Simone: *Dell'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'ACTION"*. (1893) (Del acto a la acción. Blondel y Aristóteles en el proyecto de “LA ACCIÓN”). Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999. 502 pp.

Fue, originariamente, una tesis doctoral, galardonada con el “premio Belarmino” 1999. Revisada y corregida, hacía su inmediata aparición en este denso y voluminoso tomo de la Colección “Analecta Gregoriana”, n. 279. Su tema nuclear tiene un obligado punto de partida como suscitante y propulsor de dicho tema central. Comienza, pues, D'Agostino analizando la relación entre la obra maestra de Blondel, *La Acción*, de 1893, y la denominada “Première notule” del 5 de noviembre de 1882, uno de los textos reveladores de la que pudiera denominarse *quintaesencia* del pensamiento de su autor. En dicha “notule” había expresado el entonces todavía estudiante de filosofía esas intuiciones germinales de su pensamiento que sus subsiguientes escritos irían explicitando y demostrando. Y se recogían en ella diversas citas de la *Metafísica* de Aristóteles y de su *Ética a Nicómaco*, sobre las que iba Blondel expresando sus correspondientes reacciones.

El análisis de D'Agostino revela, no solamente un extenso y hondo conocimiento de la filosofía aristotélica y blondelina, sino también de los textos blondelianos en sus dos reversibles sentidos. Porque había que interpretar la elíptica y un tanto sibilina “notule” a la luz de la obra ya acabada, para poder, a su vez, leer *La acción* a la luz de sus germinales intuiciones filosóficas. ¿Un círculo vicioso? ¿Un círculo hermenéutico? Según D'Agostino, ni lo uno ni lo otro, ya que cada texto procede de fuentes independientes y posee su propia autonomía y su estructura argumental o temática. Se trata de dos expresiones, históricamente distantes, del mismo pensamiento y todavía germinal en el primer caso y maduro ya y desplegado en el segundo, merced a las múltiples aportaciones subsiguientes inspiradas en otras fuentes. Tal doble expresión de dicho único pensamiento no deja de ser altamente instructiva para una recta y adecuada interpretación de la filosofía de *La acción*, ya que aparecen así claramente vinculados la semilla y su fruto maduro. Con lo que el presente estudio viene a poner a la vista todo un proceso de ma-

duración del pensamiento blondeliano: proceso del que Blondel mismo era plenamente consciente, ya que no dejó de documentarlo escrupulosamente, conservando para la posteridad, y aun para sí mismo, todas las sucesivas redacciones de su propia obra.

Pero no se detiene ahí el estudio. No es éste un análisis genético del pensamiento blondeliano; es una interpretación *sistemática* desde dos focos que mutuamente se reflejan entre sí. Y, bajo este aspecto, muy bien puede y debe definirse la presente investigación como única en su género: constituye una aportación de la que no se podrá ya prescindir a la hora de interpretar el pensamiento de Blondel. El método aquí seguido por D'Agostino es muy original, y no sería fácil aplicarlo a otras obras filosóficas, ya que, como hemos insinuado, la autodocumentación de la génesis del propio pensamiento que Blondel nos ha conservado viene a representar un caso excepcional y casi único en la historia de la filosofía.

Pensando ya en los contenidos, este original método hermenéutico viene a hacer más comprensible el alcance de la dependencia de Blondel con respecto a Aristóteles. Sin dejar de inspirarse en los filosofemas aristotélicos, Blondel los orienta y desarrolla en sus reflexiones desde un punto de vista y en una dirección casi diametralmente opuestos a los del Estagirita. En efecto, conocemos el movimiento pendular entre una *rehabilitación de la filosofía práctica*, de hace unos años, y la hoy emergente *rehabilitación de la filosofía teórica*. La reflexión filosófica no acababa de superar tal oscilación que ya el joven Blondel, hace más de un siglo, consideraba como la más grave consecuencia de las aporías a que diera lugar la modernidad. Oscilante entre el *aristotelismo*, que subordinaba del todo la praxis a la teoría, y el *kantismo*, que, dando la primacía a la praxis, terminaba después desvinculándola de la teoría, la filosofía necesitaba, finalmente, según el joven Blondel, una vía intermedia que otorgase el puesto principal a la praxis, pero salvaguardando su unidad con la teoría.

Frente a un problema como éste, de ayer pero todavía actual, el libro de D'Agostino viene a señalar las intuiciones fundamentales que llevaron al joven Blondel a la concepción de la *filosofía de la acción* como una solución a las aporías del aristotelismo y del kantismo y como punto de partida desde el que ir superando sus deficitarias soluciones: el *intelectualismo*, que reduce la praxis a la teoría, y el *formalismo*, que pretende dar autonomía a la moral a partir exclusivamente del sujeto.

Desde tal relectura blondeliana del Estagirita, definen mejor ciertas tesis blondelianas, como su binomio "volonté voulante - Volonté volue", su interpretación del "zúrazen" (fuera) aristotélico, el tan discutido significado del "nécessaire et impossible" que debiera caracterizar lo sobrena-

tural, la lógica de la “stéresis”(carencia o pérdida), la comprensión de la *caro verbi* como vínculo sustancial, etc.

Se inicia la obra con un extenso prólogo sobre la “première notule” (pp. 15-40). Se trata de un introductorio análisis histórico, estructural y sincrónico, como pre-comprensión del tema central en su primera parte, que lleva por título *las fuentes* y en la que aparece ya diacrónicamente la formación integral “aristotélica” de Blondel. Dicha primera parte está dividida en tres secciones dedicadas al *problema* (pp. 49-92), a la *solución* (pp.93-122) y al *método* (pp. 123-149). Se cierra esta primera parte con un “Intermezzo” como retorno a la “notule” para comprenderla ahora a la luz de un integral ámbito filosófico aristotélico. Lo que pareciera una interrupción del discurso no es, pues, sino su relanzamiento en orden a mejor comprender, por un lado, lo expuesto en la primera parte y como precomprensión, por otro lado, de la segunda parte, dedicada ya a *las obras*, es decir, a los frutos del proyecto blondeliano. También esta segunda parte se subdivide en tres secciones, simétricas a las de la primera: el *problema* (pp. 187-242), la *solución* (pp. 243-382), el *método* (pp. 383-426). Al final de esta segunda parte, y en forma de *Epílogo* (pp. 427-237), se torna nuevamente a la “première notule” para comprenderla, finalmente, en el ámbito de lo expuesto sobre *las fuentes* y *las obras*. Se cierra la obra con tres apéndices, una extensa bibliografía y varios índices.

En síntesis: el presente volumen marca una fase que no podrán ya dejar de tomar muy en consideración los historiadores de la filosofía a la hora de interpretar el pensamiento de Blondel: poniendo en claro una precisa dependencia, manifiesta no menos claramente toda su radical y original novedad.

M. Díez Presa

Anthony KENNY, *La metafísica de la mente*. Trad. de Francisco Rodríguez Consuegra. Barcelona, Paidós, 2000..

La historiografía de la filosofía se suele fijar únicamente en las figuras más señeras; se detiene sólo en aquellos pensadores que con sus geniales intuiciones han cambiado el modo en que todos nosotros, seamos o no filósofos, nos enfrentamos a la realidad. Sin duda alguna es imprescindible esta selección que el historiador realiza a fin de resumir en unas pocas páginas los innumerables pensamientos que bullen en una época histórica. Mas al llevar a cabo esta reducción del pensamiento filosófico de un momento de la historia a las doctrinas que han enseñado unos pocos resulta inevitable que se cometa injusticia con todos aquellos filósofos que desde una posición más modesta han tejido la urdim-

bre de la reflexión filosófica. Gracias a ellos, profesores y filósofos de “segunda línea”, han podido existir los grandes genios de la filosofía. Y no sólo porque estos pensadores secundarios han transmitido vivos los problemas y los esquemas de solución que permiten pensar las cuestiones filosóficas –esta es la principal tarea de la enseñanza universitaria–, sino porque han rescatado sus textos, a veces recomponiéndolos y editándolos, y, aun más importante, los han interpretado y explicado, además de haber situado en su perspectiva adecuada el pensamiento de los que innovaban. Sólo con la ayuda de estos investigadores, han podido surgir los grandes pensadores epónimos de las principales fases de la historia de la filosofía. Ciertamente los genios son hechura suya y no sólo porque han hecho posible que surgieran, sino porque una vez que han aparecido han mostrado en toda su profundidad a la sociedad e incluso a sus mismos creadores esos pensamientos novedosos.

Creemos que no se enfadará con nosotros Anthony Kenny si decimos que él es uno de esos fantásticos estudiosos gracias a los cuales la filosofía del siglo XX ha adquirido la fisonomía con la que la conocemos. Y ello no porque sus ideas hayan trastocado el marco conceptual de la dispersa filosofía del siglo que ha concluido, sino porque con sus investigaciones han contribuido, junto a otros muchos, a dar forma definitiva a ese marco. Ahí están para mostrarlo sus estudios sobre Wittgenstein y Frege, traducidos al español y muy conocidos por los estudiantes universitarios<sup>1</sup>. Pero su labor publicista va mucho más allá de la divulgación del pensamiento de los fundadores de la filosofía analítica. Su pluma se ha adentrado en temas tan difíciles como la filosofía de la religión, el problema de la libertad, entre otros<sup>2</sup>. El último de sus libros recientemente traducido con pulcritud al castellano, *La metafísica de la mente*<sup>3</sup>, le sirve de ocasión para retomar y, de alguna manera resumir y matizar, su rico pensamiento en torno a la filosofía de lo mental. Lo publica en inglés en 1989 con ocasión del quadragésimo aniversario de la publicación del libro de Ryle, *El concepto de lo mental*. No esconde Kenny su deuda con esta obra. Con todo, es una admiración no servil, sino profundamente crítica, que es la forma más leal de seguir a un maestro. No se puede negar que el libro de Ryle ha pasado de moda; apenas se encuentra a alguien que hable de él. Y, sin embargo, es un traba-

---

<sup>1</sup> *Wittgenstein*. Madrid, Alianza Editorial, 1982; *El legado de Wittgenstein*, México, Siglo XXI, 1990; *Introducción a Frege*, Madrid, Cátedra, 1997.

<sup>2</sup> *The Five Ways*, London, 1969 (es un estudio sobre las vías tomista para demostrar la existencia de Dios); *The God of the Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1979; *Freewill and Responsibility*, London, 1978

<sup>3</sup> Edición original: *The metaphysics of Mind*. Oxford, Oxford University Press, 1989.

jo que resulta admirable en muchos aspectos sin ser el menor de ellos la forma que su autor supo darle. Con un estilo alejado de las jergas filosóficas y sin incluir una sola nota a pie de página, logra Ryle exponer de una forma entendible por todos los que estén dispuestos a leerle con atención el auténtico núcleo de un problema conceptual. Kenny ha sido un buen discípulo y alcanza casi la misma tersura de estilo literario que Ryle y una agudeza similar en su exposición. *El concepto de lo mental* es también importante por la tesis que pretende sentar. Sin duda su posición de fondo es exagerada y, por ello, inaceptable, pero sus argumentos anticartesianos, cuyo espíritu ha heredado de Wittgenstein, no pueden pasarse por alto, como con tanta frecuencia ocurre hoy día. Que su conductismo extremo sea reprobable no significa que no podamos aprender mucho en sus páginas y que no sea en parte disculpable la adopción de una posición tan extrema. Con mucha frecuencia el entusiasmo por haber develado un error filosófico nos inclina a negar cosas que sabemos perfectamente que son ciertas. Así, el afán de exorcizar al fantasma en la máquina llevó a muchos, también a Ryle, a negar la existencia del ámbito mental. Esta es la razón por la cual Kenny intenta matizar la tesis de fondo del libro Ryle. En cierto modo, esta modulación del ataque ryleano a la concepción cartesiana de lo mental es el aspecto más sugerente del libro de Kenny.

En 1949, Ryle creía que el dualismo cartesiano merecía ser considerado la tesis oficial sobre filosofía de la mente. Quizá no quepa decir lo mismo en nuestros días. Muchos filósofos –y otros especialistas en el estudio de la mente humana– rechazan abiertamente las principales tesis de Descartes. Pero, incluso aunque estas sean rechazadas, el dualismo sigue conservando un gran poder de influencia en el planteamiento de las cuestiones sobre filosofía de la mente y, probablemente, reflejen todavía las concepciones que las personas cultas, pero no especialistas en filosofía, mantienen acerca de sus vivencia psíquicas. O al menos si esto ha empezado a dejar de ser así, hay que admitir que, cuando esta doctrina cartesiana es rechazada de forma consciente en el nivel teórico, cuando se empieza a saber que Descartes después de todo seguramente estuviese equivocado, sigue manteniéndose en un nivel preteórico. En cuanto idea –tomando la expresión en sentido orteguiano, quizá sea discutida por doquier, pero en cuanto creencia –asimismo en su acepción orteguiana– es aceptada hasta por aquellos que con el mayor vigor la combaten.

Este dualismo cartesiano de sobra conocido se podría resumir diciendo brevemente que el hombre tiene tanto cuerpo como alma. Su cuerpo y los procesos que en él ocurren, están en el espacio y están sometido a las leyes fisicoquímicas que gobiernan todos los cuerpos y pueden ser observados intersubjetivamente. Su mente es inespacial, escapa a las le-



yes fisicoquímicas y sus procesos no pueden ser observados más que por aquel que posee esa mente. Algunos cartesianos dudan de que necesariamente tengamos conciencia de todo lo que ocurra en nuestras mentes. Pero incluso, admitiendo que puede haber vivencias mentales inconscientes, los seguidores de Descartes sostienen que la autoconciencia, el sentido interno, o como quiera llamárselo es un modo de conocimiento privilegiado tanto por su objeto, que se restringe a los propios de actos psíquicos, como por la certeza que depara al ser el único conocimiento infalible de lo que acontece. Nadie salvo el sujeto que las vive en primera persona puede conocer las vivencias mentales que ocurren en él y su conocimiento es incorregible en el sentido de que él no sólo es el testigo más apto para declarar lo que vive sino el único que lo puede hacer. El conocimiento de los actos mentales de los otros es siempre inferencial y no pasa de ser, en el mejor de los casos, una mera conjetura. Al ser la autoconciencia la única forma fiable de acceso a lo mental, la conexión de las vivencias psíquicas con la conducta, que al pertenecer al cuerpo, es observable intersubjetivamente, o con la expresión lingüística –al fin y al cabo un tipo complejo de conducta– es totalmente contingente. Uno podría saber con qué está ocupada su mente, aunque no hiciera nada, ni hablase sobre ello, ni siquiera para sí mismo. Al fin y al cabo, Descartes suponía que un alma incorpórea seguía teniendo pensamientos de los que era consciente. Y aunque otros cartesianos, en el sentido más amplio que cabe dar a este término, han negado que sea posible la persistencia del alma sin el cuerpo o se sientan reacios a entrar en cuestiones pneumatológicas, todos ellos han coincidido en que la mente conoce directamente sus propios actos, o sea, sabe qué vivencias ocurren en ella sin tener que recurrir a la observación de la conducta o a su declaración lingüística.

Los conductistas, en cambio, han negado tajantemente el ámbito de lo mental. Han creído que cuando hablamos sobre las vivencias mentales que nos adjudicamos a nosotros mismos o a otros, en el fondo, estamos ofreciendo una descripción abreviada y metafórica de ciertos comportamientos corpóreos o de ciertas tendencias a producir determinadas conductas. Así, por ejemplo, la supuesta vivencia mental que llamamos habitualmente creencia en que la tierra es esférica no es más que la tendencia a realizar unos determinados movimientos corporales en determinadas circunstancias, los que nos llevan, por ejemplo, a escribir o pronunciar la frase “la tierra es esférica”. Semejante reducción de lo mental a lo físico practicada por el reduccionismo se enfrenta a varias dificultades, entre las cuales se encuentra el hecho de que los movimientos del aparato fonador del hombre o los de la mano que sujeta la pluma necesarios para escribir que la tierra es esférica son muy distintos si esta proposición se construye en español que si se forma en otra len-

gua. Por lo que la creencia de que la tierra es esférica difícilmente puede reducirse a la inclinación a realizar los movimientos necesarios para pronunciar esa oración en castellano. Tampoco podemos decir que la creencia mencionada equivale a la tendencia a producir casos concretos de una clase entera de movimientos: la de todos movimientos con los que se escriben o pronuncian frases en cualquier idioma que significan lo mismo que la tierra es esférica. Al intentar eliminar de este modo la noción de creencia se introduce la de significado tan difícil de admitir para un conductista (esto es, de reducir a algo corpóreo) como la de creencia.

Situado ante la controversia entre cartesianismo y conductismo, Kenny prefiere optar por un camino intermedio entre ambos. En este pensador británico aflora un fondo muy definido de aristotelismo que le inclina a alejarse de toda posición extremista. Kenny rechaza el cartesianismo porque implica negar que conocemos cosas de otras mentes distintas de la nuestra que ciertamente conocemos. Rechaza asimismo el conductismo porque de él se sigue que tengamos vivencias mentales privadas, vivencias que puedo conocer sin inferirlas de mi conducta. Al rechazar ambas posiciones cree seguir a Wittgenstein quien se apartó del conductismo por no aceptar que toda vivencia sea reducible al comportamiento y se alejó del cartesianismo por rechazar el dualismo que propugna. Kenny desarrolla la noción wittgensteiniana de la crítica al lenguaje privado cuya verdad hace inviable el dualismo. Para Wittgenstein, a diferencia de los cartesianos, la conducta y las expresiones lingüísticas sobre lo mental no se relacionan con las vivencias mentales de un modo causal que ha de ser determinado inductivamente a partir de la observación de su concomitancia en repetidos casos. "Tener miedo" no es una vivencia privada que exista a veces en nuestras mentes y que después averiguamos que mantiene ciertas relaciones causales con ciertos objetos (aquellos que nos amedrentan) y con determinados procesos de nuestro cuerpo (un aumento del latido cardíaco, aumento de la sudoración, ...), y nos predisponen a ciertas conductas (huir, escondernos,...). Los estados corpóreos descritos no son síntomas de que una persona siente miedo, sino los criterios por los que podemos conocer que esa persona experimenta miedo. El sujeto deja de ser el único testigo de sus procesos mentales y, además, se hace inviable la hipótesis de un alma desencarnada que tenga vivencias psíquicas.

¿Cabe elaborar toda una filosofía de la mente a partir de esta posición equidistante del cartesianismo, en todas sus variedades, y del conductismo? *La metafísica de la mente* de Kenny es una posible respuesta a esta pregunta y este es su principal interés. Examina desde la perspectiva mencionada los temas capitales de una filosofía de la mente. Sus capítulos son paralelos, y a veces coincidentes en el título, a los que

componen *El concepto de la mente* de Ryle y en todos ellos encontramos discusiones y conjeturas interesantes, aunque claro está, también discutibles.

Uno de los méritos más sobresalientes del libro de Kenny que comentamos es la exposición que consigue hacer de la posición aristotélica sobre la filosofía de la mente. Es una interpretación de la tradición aristotélica que la despoja de una falsa erudición, la muestra en toda su profundidad y señala los puntos de contacto con la concepción wittgensteiniana. Todo ello nos permite comprender hasta qué punto Descartes modificó la tradición recibida y se apartó de una correcta interpretación de nuestra conciencia. En otro libro también recientemente traducido al castellano<sup>4</sup>, Kenny ahonda en la interpretación del aristotelismo en cuestiones referentes a la filosofía de la mente para mostrar los vislumbres que en ella se encuentran de una concepción de la vida psíquica no cartesiana ni puramente materialista. De esta forma, Kenny filosofa en contacto directo con los grandes pensadores del pasado, pero los analiza no al modo como el entomólogo examina los insectos que caza, como algo totalmente extraño e inferior, sino como pensadores que se preocuparon por las mismas cuestiones que nos inquietan a nosotros y ofrecieron para ellos respuestas que en ocasiones son más acertadas que las que nuestros contemporáneos dan. En definitiva, discute con ellos como iguales, de los que se puede aprender mucho y en los que hay asimismo mucho que refutar.

Juan José García Norro

AYALA MARTÍNEZ, Jorge M.: *Pensadores aragoneses. Historia de las ideas filosóficas en Aragón*. Institución "Fernando el Católico" - Instituto de Estudios Altoaragoneses - Instituto de Estudios Turolenses, Zaragoza - Huesca - Teruel, 2001, 752 pp.

La recuperación y rehabilitación de las diversas tradiciones de pensamiento peninsulares es una realidad que viene dando ya sus frutos desde hace aproximadamente un cuarto de siglo, cuando José Luis Abellán inició la publicación de su monumental *Historia crítica del pensamiento español* en ocho volúmenes. En cualquier caso, no hay que olvidar que la reciente configuración de España como un estado de las autonomías ha venido a incidir en la proliferación de toda una serie de estudios encaminados a recuperar la rica y variada tradición cultural de las distintas regiones y nacionalidades. Como era de esperar, no ha escapado a esta

---

<sup>4</sup> *La filosofía de la mente de Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 2000.

perspectiva el pensamiento filosófico, y en la actualidad contamos con una serie de publicaciones interesantes entre las que, sin ser exhaustivos, merecen recordarse las siguientes: *El pensament filosòfic català* (Barcelona, 1966), de Jordi Berrio; *Pensamiento asturiano* (Gijón, 1983), de José B. Arduendo Caso; *Història del pensament a Mallorca* (Mallorca, 1985 y 1985, 2 vols.), de Sebastià Trias Mercant; *Tolerancia, ideología y disidencia. Historia del pensamiento castellano-manchego (Del siglo XI al XVII)* (Toledo, 1988), de Serafín Vegas González; *O pensamento galego na historia: aproximación crítica* (Santiago de Compostela, 1990), coordinado por José Luis Barreiro Barreiro; *La filosofía española en Castilla y León* (Valladolid, 1997 y 2000, 2 vols.), coordinado por Maximiliano Fartos y Lorenzo Velázquez. Conviene recordar aquí y ahora el papel desempeñado por distintos grupos de investigación sobre pensamiento español reunidos en torno al “Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana” de la Universidad de Salamanca y a la “Asociación de Hispanismo Filosófico” en el interés creciente por estos temas dentro del ámbito académico durante los últimos años.

A estos dos foros mencionados pertenece Jorge Ayala, profesor en la Universidad de Zaragoza, cuya excelente obra sobre los pensadores aragoneses a lo largo de la historia acaba de ver la luz. Estamos ante un libro que, según el propio autor, no responde a una curiosidad arqueológica, sino que busca conocer mejor la realidad histórica de Aragón desde el ámbito de la cultura y, a partir del estudio de las ideas filosóficas y morales, dar con las claves interpretativas del futuro a través de la experiencia del pasado. A medio camino entre la historia de la filosofía y la historia de las ideas, el autor aborda en el primer capítulo una serie de cuestiones metodológicas e historiográficas a modo de justificación de su quehacer, si bien su planteamiento se deja resentir un poco por ese prejuicio que tanto daño ha hecho a nuestra historia filosófica al establecer como modelo inalterable de la misma un canon ya caduco (el germano de mediados del siglo XVIII) que tal sutilmente distingue entre figuras de primer y segundo orden, entre sistemas e ideas, entre Filosofía con mayúscula y pensamiento con minúscula. El desarrollo metodológico del modelo “historia de las ideas” a lo largo del siglo pasado con nombres tan importantes de nuestra tradición como Ortega, Gaos, Ardao y otros filósofo hispano-americanos, el mismo Abellán, muestra y demuestra la superación definitiva del modelo “historia de la filosofía”, aunque la resistencia academicista sea todavía muy fuerte. Admitido esto, no hay que justificar la inclusión de Goya, Buñuel, Ramón J. Sender y Miguel Labordeta en la relación de pensadores aragoneses. Puesto que así lo hace Jorge Ayala, parece que la dicotomía entre historia de la filosofía e historia de las ideas es más aparente que real, y el mismo hecho de ponerse a escribir una tal historia es buena prueba de ello en

cuanto a su preferencia por la historia de las ideas. Los catorce puntos que propone como orientaciones metodológicas para una historia del pensamiento en Aragón, así como el subtítulo de la obra, nos dan la razón en nuestras consideraciones.

El desarrollo histórico del pensamiento en Aragón se subdivide en ocho núcleos temáticos desde la romanización de la península a partir de la primera organización administrativa del territorio aragonés en el convento jurídico casaraugustano, con nombres tan importantes como Marcial, Quintiliano y Aurelio Prudencio o, ya en el período de dominio visigodo, con las figuras de San Braulio y Tajón. A San Braulio, discípulo de Isidoro de Sevilla, debemos la ordenación del texto de las *Etimologías* del maestro hispalense tal como ha llegado a nosotros. El capítulo dedicado a la islamización de la península ibérica nos ofrece el esplendor de la cultura musulmana y judía en un momento en que Zaragoza se había convertido en un núcleo intelectual de primer orden dentro de al-Andalus. En este sentido son de destacar los numerosos estudios de Joaquín Lomba, catedrático de la Universidad de Zaragoza, sobre el particular. Ayala va exponiendo el pensamiento de Avempace, Ibn Gabirol, Ibn Paquda, Ibn Ezra, Jehudah ha-Levi y Benjamín de Tudela, entre otros. Pero, a partir de los siglos XII-XIII, el pensamiento cristiano aparece en el horizonte del antiguo reino de Aragón con algún nombre muy conocido como el de Pedro Alfonso, y otros totalmente desconocidos como los de Domingo de Alquessa, Martín de Ateca, Pedro de Aragón, Berengario Tobías y Antonio Andrés.

El humanismo renacentista tuvo un gran desarrollo en Aragón abarcando diversos campos como la filología, la historia, la pedagogía, la teología, la filosofía y la ciencia. En ellos destacaron figuras como Antonio Agustín, Jerónimo Zurita, Juan Sobrarias, Pedro Ruiz Moros, Bernardino Gómez, Antonio Serón, Juan Lorenzo Palmireno, Pedro Simón Abril, Miguel Servet, Jerónimo Ripalda, Gaspar Lax, Pedro Sánchez Ciruelo, Juan Dolz, Miguel Francés, Juan de Oria, etc. Esta gran floración cultural aragonesa continuó dando frutos estelares durante el período siguiente, el correspondiente al barroco y a la contrarreforma. Es el momento de Pedro Malón de Chaide, los hermanos Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola, Baltasar Gracián, al que Ayala ha dedicado varios libros y estudios, San José de Calasanz, Miguel de Molinos y Juan de Palafox y Mendoza. Por su parte, durante el período ilustrado destacan los nombres del jesuita Bartolomé Pou, autor de la primera historia de la filosofía escrita por un español bajo el título de *Theses bilbilitanae*; el célebre médico Andrés Piquer, que escribió notables obras tanto de ciencia médica como de filosofía y moral: su *Lógica* se cuenta entre lo más interesante y original del siglo XVIII español; Ignacio Luzán, renovador de la estética literaria; Francisco Mariano Nipho, en quien el periodismo al-

canza la categoría de arte; Félix de Azara, geógrafo y naturalista de prestigio internacional; Josefa Amar y Borbón, defensora del derecho de la mujer a la educación; Antonio José Rodríguez, representante del pensamiento reaccionario; Ramón de Salas, cualificado seguidor del primer liberalismo español dentro de la tradición sensista y condillaciana.

Ya en el siglo XIX, que Ayala califica como un siglo de retroceso aunque con fuertes individualidades en el ámbito del pensamiento liberal, se estudia a Francisco de Goya, Braulio Foz y Mariano Carderera (importantes pedagogos ambos), Joaquín Arnau Ibáñez (seguidor del krausismo), los regeneracionistas Lucas Mallada y Joaquín Costa, Ramón y Cajal, Rafael Salillas, Odón de Buén, Antonio Hernández Fajarnés y Manuel Polo y Peirolón, representantes estos dos últimos del pensamiento escolástico, si bien M. Polo desde una perspectiva claramente reaccionaria. El último capítulo del libro, que es también el más amplio, está dedicado al siglo XX o la apertura a la modernidad con estudios acertadísimos sobre Ramón J. Sender, Luis Buñuel, Miguel Labordeta, Asín Palacio, Alberto Gómez Izquierdo, Bienvenido Lahoz, Camón Aznar, Constantino Láscaris, Manuel Mindán, Eugenio Frutos, Laín Entralgo, Legaz Lacambra, Alfredo Fierro y Andrés Ortiz-Osés. Dentro de esta relación de autores contemporáneos, todos ellos muy interesantes, quisiera destacar de manera especial los trabajos dedicados, en el apartado del personalismo cristiano, al Padre Mindán y a Eugenio Frutos. Al primero de ellos, mi maestro, porque sólo desde hace poco tiempo ha empezado a prestársele atención; discípulo de Gaos en Zaragoza, siendo ya sacerdote se trasladó a Madrid para estudiar filosofía en la célebre facultad de la República, donde una nómina de catedráticos ilustres había elevado el pensamiento hasta un nivel nunca más logrado. Y aunque el Padre Mindán no ha sido un autor muy prolífico, en los últimos años, desde el horizonte centenario en que se halla instalado, nos ha ido desgranando sus memorias, su antigua tesis sobre Piquer y otros estudios gnoseológico de inapreciable valor. Al segundo de los mencionados, extremeño de nacimiento pero aragonés de adopción, desconocido en los medios filosóficos aunque ocupó durante treinta años la cátedra de filosofía de la universidad de Zaragoza, porque sus libros destacan sobremanera el ambiente de mediocridad de la España de postguerra y en especial su estudio filosófico sobre los autos sacramentales de Calderón.

No quisiera dar la impresión de estar ante un libro en que se suceden los distintos autores y sus temas sin ilación entre un ante y un después, como suele ser corriente en las obras históricas de este tipo. Más bien acaece todo lo contrario. Jorge Ayala nos presenta el desarrollo de un pensamiento en marcha, en constante actividad, en donde autores y temas son encuadros en unas introducciones modélicas que descienden

de lo general a lo particular, del ámbito nacional a la región aragonesa. Y de igual modo se presta atención a aquellas instituciones o movimientos que, desde la antigüedad hasta el momento presente, han jugado un papel importante en el fomento y desarrollo de la actividad filosófica, léase Estudios Generales y Universidades medievales, las distintas órdenes religiosas y la Iglesia católica, las instituciones científicas y académicas del siglo ilustrado como las Sociedades Económicas de Amigos del País, etc. Un libro, en suma, excepcional y de obligada lectura que nos reconcilia con una parte importante de nuestro pasado filosófico, escrito con claridad y rigor.

Antonio JIMÉNEZ GARCÍA

JIMÉNEZ MORENO, Luis: *Gracián (1601-1658)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2001. 94 pp.

La Colección Ediciones del Orto sigue con su programa anual de publicaciones filosóficas. Entre los últimos títulos aparecidos señalamos hoy éste dedicado al pensador aragonés Baltasar Gracián. El autor es Luis Jiménez Moreno, Catedrático de filosofía de la Universidad Complutense, el cual ha hecho coincidir su publicación con la celebración del IV Centenario del nacimiento de Gracián. El año 2001 pasará a la historia del gracianismo como el más fecundo en cuanto a la celebración de actos y de publicaciones sobre la figura y el pensamiento del escritor aragonés.

No es la primera vez que Luis Jiménez Moreno publica sobre Gracián, puesto que es un especialista en temas relacionados de Gracián con Schopenhauer, Nietzsche y Ortega y Gasset. En este volumen presenta a Gracián como un escritor en el que el estilo y el pensamiento son inseparables. Decir estilo significa ser original, creador, servirse de los grandes símbolos para comunicar sus ideas. En pleno siglo del racionalismo Gracián elabora un pensamiento en el que el "concepto" es a la vez belleza y conocimiento. "Lo que es para los ojos la hermosura, y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento el concepto". Además de la dimensión estética, Gracián ofrece otras dimensiones no menos interesantes, como la moral, la filosófica y la religiosa. Sobre todas ellas dejó Gracián páginas inmortales en *Agudeza y arte de ingenio*, dedicada al ingenio; sobre moral, en *Oráculo manual y arte de prudencia*, sobre filosofía en *El Discreto* y *El Criticón*, y sobre religión en *El Comulgatorio*.

Haciendo un alarde de concisión, émulo del mismo Gracián, Luis Jiménez Moreno resume lo mejor de Gracián. Explica qué es la moral como "arte de vivir", dentro del cual destaca el papel de la prudencia y

de la “gran sindéresis”. De la antropología de Gracián destaca el carácter formativo de algunos tratados, como *El Héroe* y *El Discreto*, a los que califica de “escuela de hacer personas”. De la magna obra de Gracián, *El Criticón*, analiza cuestiones concretas, como el nihilismo, el pesimismo y el desengaño. Por último, hace notar el sentido religioso que envuelve toda la obra de Gracián, unas veces implícito y otras veces explícito, como en *El Comulgatorio*.

La oportunidad de publicar esta obra de iniciación filosófica, no podía ser mayor en esta fecha del año graciano. Es una breve pero sustanciosa aportación de Luis Jiménez, director de esta Colección. Cuando tanto se escribe hoy sobre el “arte de vivir” desde perspectivas pragmatistas, el “arte de vivir” que enseña Baltasar Gracián es una suma de buen gusto, discreción, sentido de la oportunidad, ingenio y prudencia. A los filósofos se dirige con frecuencia el pensador aragonés con expresiones como éstas: “Está desacreditado el filosofar, aunque es ejercicio mayor de sabios” (OM 100). “Saber jugar a la verdad. Es peligrosa, pero el hombre de bien no puede dejar de decirla: ahí es menester artificio” (OM 210). “¿De qué sirve el saber si no es plático? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber” (OM 232). Felicitamos al autor y le deseamos el éxito que merece.

Jorge M. Ayala

SCHELER, Max: *Ética. -Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Introducción y edición de Juan Miguel Palacios. Caparrós Editores, Madrid, 2001, tercera edición revisada, 758 pp.

Resulta casi increíble que la versión española de una obra de la importancia de la *Ética* de Max Scheler, traducida hace ya más de sesenta años, se encontrara fuera de circulación desde hace casi cincuenta y nadie se decidiera a reeditarla. Por eso es tanto más de agradecer que la Editorial Caparrós, en el seno de su Colección “Esprit”, y con la colaboración de la Fundació Blanquerna, se haya decidido a acometer la ardua tarea de su reedición. De esta manera se devuelve al público de lengua española (la primera, por cierto, a la que se tradujo) un texto clave de la filosofía moral, publicado entre 1913 y 1916 con el título *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik –Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus–* (El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores –Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético).

La importancia de esta obra estriba en ser, posiblemente, el intento más vigoroso del siglo XX de una nueva fundamentación moral. El título



indica con claridad que el referente teórico al que Scheler se enfrenta es el representado por el formalismo kantiano, si bien la crítica de Kant no es el objetivo principal de la obra. La ética kantiana supo subrayar con gran lucidez que la vida moral del hombre no puede ser una actividad estratégica tendente a preservar la vida o conseguir la felicidad sensible. Es decir, Kant critica las “éticas de fines y de bienes”, por necesidad relativas. Y Scheler hace suya esta misma crítica. Pero la asunción kantiana de la psicología empirista de Hume, lleva a la conclusión de que cualquier objeto de la voluntad o, como dice Kant, cualquier principio práctico material, ha de ser forzosamente empírico y, en consecuencia, relativo. De ahí que, para asegurar la objetividad e incondicionalidad requerida para la auténtica experiencia moral, Kant se vea abocado necesariamente al formalismo.

La crítica scheleriana al formalismo kantiano viene posibilitada por el nuevo concepto de experiencia al que nos abre la fenomenología husserliana. La intuición eidética, que requiere la dura ascesis de la reducción fenomenológica, nos abre a un mundo de esencias y relaciones esenciales, de sentidos absolutos, que se esconden bajo la cambiante superficie de la realidad empírica. Y, en el campo práctico, los sentidos, las esencias y las conexiones esenciales son las que vienen dadas por el reino de los valores, un dominio propio de objetos, enteramente a priori, no contingentes, es decir, un “a priori material”, al que el ser humano se abre mediante la intuición emocional. Scheler restablece así la intuición agustiniana y pascaliana del “orden del corazón”, en el que rige una lógica propia pero no menos rigurosa que la lógica de la razón.

El poderoso intento scheleriano de nueva fundamentación axiológica de la experiencia moral obliga a revisar numerosos conceptos clásicos de la filosofía, a rehacer enteramente planteamientos ontológicos, gnosológicos y antropológicos, a deshacer no pocos equívocos. De ahí la enorme cantidad de materiales que encontramos en este libro formidable y que puede dar la impresión en una lectura poco atenta de ser un centón de reflexiones no siempre bien conectadas sistemáticamente. Sin embargo, existe bajo este abigarrado material una fuerte voluntad de sistema que se descubre, como indica Juan Miguel Palacios en la Introducción de esta nueva edición, en “su común pretensión de servir para sentar las bases de la ética” (p. XV).

En la sección primera de la obra estudia Scheler los conceptos y las relaciones mutuas de valor, bien y fin y crítica las éticas de fines y de bienes. En la segunda, analiza el verdadero sentido de lo “a priori”, que abre a la comprensión del a priori material del valor y permite realizar un primer esbozo del saber axiológico. La tercera sección, que cierra la primera parte de la obra, desarrolla la comprensión scheleriana de la acción moral. La sección cuarta es una crítica de ciertas teorías erróneas

del valor y un estudio de la relación entre valor y deber ser, que pone de relieve la insuficiencia de una ética meramente imperativa como la de Kant. En la quinta sección Scheler estudia el problema de las relaciones entre moralidad y felicidad, al hilo de lo cual presenta su teoría emocional del conocimiento axiológico, que supone una radical transformación en la comprensión de la vida afectiva; y realiza una pormenorizada crítica del relativismo. Es de destacar aquí que Scheler, al que se acusa de defender una suerte de “absolutismo moral” de corte uniformista, insensible a las reales variaciones históricas y al “derecho a la diferencia”, muestra aquí cómo la objetividad moral, a la que, sin embargo, el ser humano accede desde su particular perspectiva histórica, no sólo no es incompatible, sino que hasta exige la diversidad de sistemas éticos, en dependencia de la peculiar perspectiva cultural de cada época. Por fin, en la sexta y última sección, Scheler presenta una nueva teoría de la persona, ya que es el ser personal el portador necesario de los valores morales. Así pues, el modo en que se concibe la persona ha de ser esencial para poder realizar la fundamentación ética que se propone en este libro. Sólo desde ahí puede estudiarse a la persona como sujeto moral, tema que se aborda en el segundo capítulo de esta última sección.

Como se ve, Scheler ofrece un material enorme a la reflexión moral y lo hace con suma originalidad, la propia y exclusiva de los pensadores geniales. En nuestros días, en que se habla de crisis de la ética (de la moral y de la reflexión moral) y se asiste a variados intentos de fundamentación, más o menos complacientes con el relativismo y escepticismo ambiental, o a la decidida renuncia a tales intentos (que no es sino la increíble invitación a dejar de pensar), es sin duda preciso volver los ojos a pensadores de gran potencia, como Scheler, para escapar del “impasse” escéptico y garantizar, también teóricamente, el éxito de esos intentos. Una de las convicciones firmes de quien suscribe estas líneas es la de que sólo haciendo, entre otras cosas, una indagación sistemática de la axiología, es posible abordar con éxito la comprensión de la vida moral del hombre. Y Scheler es, sin duda, un estupendo punto de partida para avanzar en esta dirección. De ahí la importancia de que esta obra capital vuelva a estar en circulación entre nosotros.

Esta tercera edición ha sido cuidada por Juan Miguel Palacios, Profesor titular de Ética de la Universidad Complutense de Madrid y verdadera autoridad en ética fenomenológica. El acierto de la reedición de la obra es, en este sentido, paralelo al acierto de haberle confiado la misma. Es una garantía de seriedad y rigor. Ya la Introducción firmada por Juan Miguel Palacios es un texto de alto valor teórico que ayudará no poco a la inteligencia de este difícil texto. Desde el respeto escrupuloso que profesa siempre a las traducciones ajenas, Palacios ha corregido tan

solo erratas evidentes y aquello que “pudiera inducir a error en la inteligencia del discurso de Scheler” (p. XXII). En este sentido, esta tercera edición mejora con mucho las dos realizadas antes, en 1941-42 y en 1948, incluso físicamente, pues la presentación de libro es magnífica.

La *Ética* de Scheler es el primer libro de la Colección “Esprit” que ve la luz tras la trágica desaparición de su Director, Andrés Simón Lorda, colaborador valiosísimo de nuestra Revista (ver *Diálogo Filosófico*, 50, 2001, pp. 307-310). Andrés era un filósofo en ciernes de gran potencia intelectual, asombrosa capacidad de trabajo y que prometía mucho. Su muerte nos ha conmovido, pero también nos ha abierto a la Realidad de otra Promesa en la que él creía firmemente. Y además, su vida, pese a su brevedad, no por ello ha dejado de ser muy fructífera. Ha dejado huella. La Colección “Esprit”, en cuyo nacimiento, impulsado por Carlos Díaz, participé desde el principio y que Andrés dirigió con generosidad y acierto, dan testimonio de ello.

José M. Vegas  
(San Petersburgo)

SANTOS, Modesto, En defensa de la razón. Estudios éticos, EUNSA, Pamplona, 1999, 250 pp.

Con el presente libro Modesto Santos reúne una serie de estudios, dispersos en distintas publicaciones españolas y extranjeras (alguna agotada), que van de las cuestiones centrales en Etica sobre la diferencia entre Eticas materiales y formales y el consecuencialismo ético a campos delimitados de aplicación, como son la Bioética, la Etica empresarial, la Sociedad Civil, la Tolerancia, la Comunicación social, la Razón práctica en el Derecho y el Comentario ético a la sentencia del Estado federal de New Jersey sobre el caso de Karen A. Quilan. Cada uno de estos estudios se inscribe en un contexto determinado, como fueron la Bioética en el Catecismo de la Iglesia Católica (1996), el Año Internacional de la Tolerancia (1995), las Eticas materiales y formales como tema dentro del programa oficial para profesores de Bachillerato (1977) o las Actas de los distintos Congresos. Lo cual no obsta para la presencia de unas constantes en cada uno de los estudios recopilados, que dan unidad al libro y que el autor resume con el encabezamiento En defensa de la razón.

¿Qué tipo de razón es la que se defiende? En diálogo crítico con distintas versiones contemporáneas de la razón ética, Modesto Santos aboga por un uso integral de la razón, abierto a las dimensiones constitutivas del obrar humano y ajeno a los reduccionismos, que son básicamente la razón técnico-instrumental hegemónica como medida de

la actuación y el subjetivismo trascendental, para el que la razón se autoconstituye como imperativo ético abstracto, en ausencia de toda radicación antropológica. Los fines, valores y normas que guían la actuación son susceptibles de verdad por conformidad con el ser del hombre que los hace suyos –tanto en sus aspectos específicos naturales como en su aspectos personales.

Es también una razón que, a diferencia de la razón lógico-formal, está en estrecha relación con la libertad, hasta el punto de que existe coimplicación entre verdad práctica y libertad. Tanto la libertad humana tiene su propia verdad en tanto que humana como también la verdad práctica incluye la libertad para su aceptación, e incluso para su constitución. Ambas son necesarias tanto en la moral como en la Etica. "La libertad es una nota constitutiva de la moralidad, pero igualmente constitutiva de ésta es la verdad... Siempre he entendido la moral como la lógica, el logos, la verdad de la libertad. La ética –la reflexión sobre la verdad de la libertad– es un todo armónico que se constituye como tal en la medida en que en sus principios y razonamientos respeta el imperativo de la libertad que atraviesa y corona el mundo de la moralidad. Un imperativo que entiendo ante todo como dejar ser a la libertad lo que es. Respetarla en su ser. No violentarla, distorsionarla, manipularla ideológicamente" (p. 219).

Los sistemas de Eticas materiales y formales poseen una lógica en su desarrollo histórico, de modo que las primeras se elaboraron por contraste con el formalismo ético kantiano y, por su parte, éste reacciona frente a la Etica material empirista invocando el a priori del deber incondicional; pero, a su vez, cada una de estas corrientes asume elementos de la concepción que critica, como son el empirismo de la experiencia en Kant y la validez de unos datos a priori en la Etica de los valores. Modesto Santos propone una visión de totalidad para la experiencia moral, efectuada en juicios de la razón y que no excluyese algunos de sus componentes, acertadamente destacados por aquellas Eticas (p. 71).

Los tres ejes sobre los que bascula la razón moral son los bienes o fines, en correspondencia con la intencionalidad voluntaria del obrar, las normas, que al medir el comportamiento lo dotan de racionalidad, y las virtudes, que responden al único perfeccionamiento adecuado al hombre en su integridad (que incluye entendimiento, razón, voluntad, afectos y corporalidad). Desde estos supuestos las Eticas aplicadas acusan un nuevo sesgo. No son tanto códigos de principios deontológicos –como es frecuente que se las presente–, que hayan de ser observados en el trato con la vida humana (Bioética), en el interior de la empresa o en la configuración actual de la sociedad civil, cuanto exigencias internas de la actuación humana que han de plasmarse en sus distintos ámbitos de desenvolvimiento. Por ello, Modesto Santos es reacio a las Eticas ad-

jetivadas, y más aún a distintas Eticas en relación con cada vertiente de la actividad, prefiriendo mostrar la necesidad común que éstas tienen del enfoque ético, el cual surge desde los nuevos problemas planteados por el avance de las tecnologías y por las nuevas formas de organización social.

En cada parte del libro está latente la necesidad de colaboración de la Etica con las Ciencias humanas y sociales, sin por ello renunciar aquélla a su perspectiva específica. Reconforta al filósofo la confianza que Modesto Santos deposita en la capacidad de la razón para enjuiciar los distintos problemas examinados. Con esta vocación nació en Grecia la razón científica, que ha sido rehabilitada en el siglo XX por Husserl entre otros. Unicamente me permito sugerir al autor la conveniencia de un tratado sistemático que recoja los aspectos éticos fundamentales y controvertidos que aparecen en la obra con ocasión de cada estudio particular.

Urbano Ferrer