

Crítica de libros

OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A.: *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. I. La filosofía agustiniana*. Edicep, Valencia, 1998. 780 pp.

Que san Agustín sea una de las figuras más interesantes de su tiempo y del cristianismo no lo pondría, seguramente, nadie en tela de juicio. ¿Será exagerado afirmar, más en concreto, ser también él una de las más interesantes figuras de todo el pensamiento filosófico? Una atenta lectura de este primer volumen sobre *La filosofía agustiniana* -al que seguirán otros dos sobre «Teología dogmática» y «Aplicaciones de la teología dogmática»- confirmaría sobradamente tal interés; incluso, su fuerte influjo en el pensamiento posterior a Agustín, su vigencia y su actualidad. Con razón pudo decir Ortega y Gasset ser san Agustín quien pusiera en circulación por los caminos del pensamiento todas las ideas importantes de la filosofía cristiana. Y análogo juicio crítico es el de K. Jaspers, al calificar como «la más amplia de todas» la influencia de Agustín en el pensamiento occidental. Por lo que tampoco parece exagerado afirmar que, bajo el punto de vista *doctrinal*, puede ser considerado san Agustín el padre común de Europa. En efecto, tanto la filosofía como la teología medievales -lo que se ha dado en denominar la *Escolástica*- llevan el inconfundible sello del agustinismo. Y dígase otro tanto de disciplinas como la filosofía del espíritu y la filosofía de la historia, de las que es ya Agustín su gran iniciador y maestro.

Más todavía: el explícitamente denominado *espíritu de la modernidad* no deja de estar claramente preconizado por el pensamiento agustiniano. No sin sólido fundamento se ha podido ver en san Agustín «el último hombre antiguo y el primer hombre moderno», como -aquí, nada sospechoso de favoritismo- lo definiera el mismo Hamack. En él, efectivamente, descubrimos ya la aplicación y puesta en circulación de valores tan acentuados por el espíritu moderno como la racionalidad o defensa de la fundamentación racional y ese ideal de unidad, reconciliación y armonía universal, utopía, por así denominarla, tan invocada por las ciencias humanas y sobre todo por la filosofía.

Cierto: Agustín ha tenido una formación académica fundamentalmente pagana. Convertido al cristianismo, ve claramente que sigue habiendo sitio, en la sabiduría cristiana, para una filosofía propiamente tal. La filosofía pagana no dejaba de ser para Agustín una verdadera preparación evangélica: doctrina ésta recientemente evocada y avalada por Juan Pablo II en su *Fides et ratio*, que nos permite valorar, en perspectiva histórica, el esfuerzo por clarificar la cuestión de los primeros filósofos cristianos, entre los que tan destacadamente sobresale san Agustín. El platónico y ya cristiano Agustín intenta poner de acuerdo a Platón y a Cristo, consciente de que, cuando Platón dice algo verdadero, está prefigurando

do y preparando la plena verdad que es Cristo. Es, cabalmente, el Agustín filósofo quien se está ahora exigiendo a sí mismo la inteligibilidad de la fe (*intelligo ut credam*), al comprobar ser su misma fe la que le está estimulando a la investigación filosófica (*credo ut intelligam*). Pero el *intellectus* agustiniano no actúa autónomamente con respecto a los demás componentes de la persona humana: voluntad, afectividad, sensibilidad. El pensamiento agustiniano pone el *amor*, la caridad, en el primer plano de la vida *intelectual* del hombre: «Si sapientia est Deus -escribe en *De civitate Dei*- verus philosophus est amator Dei». Y con más claridad aún afirma: «Non intratur in veritatem nisi per caritatem».

Que san Agustín no nos diera ningún tratado sistemático de filosofía no significa que no sea sistematizable su amplio, denso y sorprendente actual pensamiento filosófico. Cabalmente, en eso estriba el mérito del presente volumen, en el que se nos brinda, por primera vez, sistematizada toda la doctrina filosófica de san Agustín, tal y como se refleja en la amplia, bien ordenada y traducida colección de textos agustinianos referentes a cada una de las secciones de su filosofía.

Hace ya largo medio siglo, se hizo sentir con apremiante urgencia y necesidad lo que diera en llamarse «retorno de san Agustín», de quien, cronológicamente, nos distancian muchos siglos, pero cuyo pensamiento sigue siéndonos válido y luminoso. Un aplauso, pues, merece *Edicep* por haberse decidido a una empresa tan atractiva, tan sugerente y tan viva, como es poner al alcance del hombre de nuestro tiempo el inagotable hontanar del pensamiento de san Agustín, que, como ayer, puede también hoy ofrecer soluciones a los problemas más acuciantes de los hombres a las puertas ya del siglo XXI.

Son diez los especialistas que aquí nos brindan la exposición objetiva del pensamiento de san Agustín; desde su apreciación subjetiva, sí, pero con los textos agustinianos como base y punto de partida de su respectiva exposición: textos en los que directamente puede saborear el lector las frases más características del Hiponense. Los temas que, dentro del más neto agustinismo, aquí se abordan siguen siendo temas de vigente actualidad: la filosofía de la interioridad; la presencia de Dios en el mundo como creador; la imagen de Dios en el hombre; la razón y la fe; el conocimiento y el amor; las relaciones entre el tiempo y la eternidad; la moral y su relación con la política; la cuestión antropológica; la filosofía de la historia; la filosofía del lenguaje; la cuestión estética. Índices y anotaciones bibliográficas iluminan, en cada caso, la andadura por estos caminos.

El método personalista y el rigor intelectual con que, como profundo pensador, llega por los caminos de la razón a conquistar Agustín todo un mundo de valores trascendentes, es un ejemplo, pero también un desafío, para el hombre contemporáneo. Como todo auténtico filósofo, Agustín tiene el mérito de «pensar preguntando», como dice Jaspers, y de enseñar a pensar estimulando el pensamiento e implicando al lector en lo vivo de una búsqueda que va siempre presentada *en camino*: algo que claramente se va percibiendo a través de estas páginas. Es extraordinaria la presentación tipográfica de la obra.

M. Díez Presa

TOTARO, Francesco: *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà. (No del solo trabajo. Ontología y ética del trabajo en el paso de la civilización.)* Vita e Pensiero, Milano, 1999. 352 pp.

Responde la presente obra a dos motivaciones fundamentales, de las que no debiera desligarse la una de la otra. En efecto, se justifican sólidamente, por un lado, las razones que inducen a criticar la hasta nuestro hoy -o nuestro ayer- vigente o predominante imagen del trabajo, para no tomarlo como objetivo final, sin más, sino para ponerlo en sintonía con las dimensiones del ser y del obrar humanos. Y se señalan, por otro lado, las vías encaminadas a una reorientación del trabajo que rehuya sus absolutizaciones, a fin de darle efectivamente un sentido que excluya enfoque y objetivos unilaterales, como los de la simple productividad o del mercado.

Con la insistencia en el *ser* y en el *obrar*, como fuentes de toda auténtica cultura del trabajo, se subraya, en este contexto, que una revisión del estatuto laboral no solamente afecta al ámbito de la economía o de la política, sino también, y sobre todo, a una sólida y consolidada configuración del hombre y de su historia. Los resultados finales del trabajo dependen siempre y esencialmente de lo que el ser humano pretende hacer de sí mismo en comunión con los demás. La *dignidad de la persona humana* postula, pues, en todos los ámbitos su correspondiente *digna actividad*, que, en este concreto ámbito laboral, no puede por tanto reducirse a lo simplemente productivo, ni quedar recortada por horizontes unidimensionales como los de mercado o de intercambio mercantilista. Los criterios que regulen o hayan de orientar toda clase de trabajo no pueden ser en exclusiva la simple productividad, la eficacia-rendimiento, el lucro, el intercambio mercantilista. En su trabajo, está el hombre llamado a ir mucho más allá: a ser dispensador de su tiempo y sus atenciones, a ser promotor de relaciones interpersonales, potenciadoras de la comunitariedad humana. La fuerza social del trabajo y de la empresa es unir a los hombres o construir una comunidad, de forma que ni el trabajo sea pura «praxis» fáctica, ni la empresa sea solamente un «macroorganismo» o estructura de producción, sin que llegue a ser comunidad de vida, lugar donde el hombre conviva y se relacione con sus semejantes y donde no solamente se permita sino que se fomente también el desarrollo personal.

Así es cómo, en torno al trabajo, se va alumbrando en estas páginas el *reequilibrio antropológico* tan necesario -y hasta tan propiciador, por otra parte- para ese *paso de civilización*, hoy por tan múltiples indicios anunciado: un reequilibrio que, lejos de configurarse como proceso automático, exige discontinuidades y, en no pocos casos, radicales conversiones.

Está dividida la obra en cinco partes. Se titula la primera «El hombre en la edad de la técnica»; no es posible hablar del trabajo sin tomar en consideración la técnica, con su poder de definición del ser humano. Bajo el título «Ser, obrar, trabajar», se centra la segunda parte en un detenido reconocimiento teórico e histórico del trabajo, en orden a la iluminación de las coordenadas antropológicas y éticas que ayuden a trascender toda visión unidimensional del mismo trabajo. Con el título «Ser, sujeto, persona», analiza la tercera parte la relación entre

praxis y discurso en torno al *ser*, y se explicitan y subrayan los rasgos más propios del *sujeto* -de la subjetividad- y de la *persona*. Titulada «Pensamiento social católico y trabajo», centra su atención la cuarta parte en el trabajo a la luz de la doctrina social de la Iglesia, con un análisis que viene a poner de manifiesto la válida crítica a las «patologías» de lo moderno, así como a orientar el paso hacia un *orden de civilización* en el que ética, política y economía encuentren un entramado más coherente y más humanizante. La quinta parte recoge análisis y propuestas que brotan de ese mismo deber y de esa misma tarea de ver, orientar y presentar teóricamente el mundo del trabajo en sintonía con los objetivos de la más auténtica política laboral y de la formación humana de los trabajadores.

Dadas sus ricas aportaciones en este tan importante campo, bien merecería la obra que hemos presentado la traducción a nuestro idioma.

M. Díez Presa

MARION, Jean-Luc: *El ídolo y la distancia*. Sígueme, Salamanca, 1999. 247 pp.

Antes de publicar, en 1979, *El ídolo y la distancia*, su entonces jovencísimo autor (la treintena) ya había empezado a ser reconocido por sus estudios de teología y de historia de la filosofía. Desde 1975, fecha de su fundación en Francia, llevaba colaborando en la *Revue Catholique Internationale Communio* y, ese mismo año, la prestigiosa editorial Vrin publicaba el que había de ser el primero de los puntos de referencia obligados para todo estudioso de Descartes, *L'ontologie grise de Descartes* -su tesis de doctorado de tercer ciclo-, al que iban a seguir *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981) -su tesis de doctorado de Estado- y, que nosotros sepamos, dos volúmenes recopilatorios de estudios cartesianos: *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique* (1991) y *Questionnes cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu* (1996), ambas en la editorial Presses Universitaires de France (aparte de otras colaboraciones o coordinaciones de publicaciones colectivas). La profundidad y la originalidad con que en estas obras nos aparece el autor de las *Regulae ad directionem ingentii* y de las *Méditations métaphysiques* sólo son posibles gracias a la solidez y a la hondura de un pensamiento ya entonces propio que, aunque está buscándose (¿y qué auténtico pensamiento no lo hace?), ya ha perfilado lo esencial de las cuestiones que han de servirle de guía a lo largo de todo su itinerario personal. En ellas recoge los requerimientos que, como herencia, han dejado los grandes pensadores: Husserl, Heidegger, Levinas y H.U. von Balthasar, entre otros. Esta escueta nómina señala con claridad que J.-L. Marion se sitúa en la estela de la fenomenología, a la que considera «la» filosofía del siglo XX, y a la que, en palabras de Michel Henry, ha aportado la definición del cuarto de sus principios fundadores (los otros tres los habría dejado establecidos el propio Husserl): «a mayor reducción, mayor donación» o, en palabras de nuestro autor, «tanta reducción, tanta donación», esto es, «cuanto más se radicaliza la reducción, más se despliega la donación», principio éste «más esencial» que la tesis, común a Husserl y a Heidegger, según la cual «tanta apariencia, tanto ser», y que habría marcado el proceder de

la fenomenología hasta el momento (*Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* la publica P.U.F. en 1989 en la colección Épiméthée, cuyo director es nuestro autor).

Pues, bien, el trayecto que conduce hasta esta última obra citada se inicia en *El ídolo y la distancia*, en la que el historiador de las ideas y el fenomenólogo dejan el proscenio esta vez al cristiano que, en esas otras ocasiones, había ocupado el egundo plano. En la introducción que, en 1949, antepuso a su *¿Qué es la metafísica?*, de 1929, al hablar del carácter ontoteológico de la metafísica (esto es, de cómo la pregunta por el ente en general acaba confundándose con la pregunta por el ente supremo o divino), abre Heidegger un paréntesis para aclarar que ello no se debe a alguna suerte de contaminación de la filosofía griega por el cristianismo; la cosa fue al revés: el que el ente se desvelara onto-teo-lógicamente permitió que la teología cristiana se adueñara de la filosofía griega, a lo que añade: «para su provecho o para su perdición, eso habrán de decidirlo los teólogos partiendo de la experiencia del hecho cristiano, si meditan lo que está escrito en la primera epístola a los corintios del apóstol Pablo: “¿No ha demostrado Dios que el saber de este mundo es locura?” (I Cor. I, 20)», a lo que Heidegger apostilla: «¿Se decidirá por fin la teología cristiana a tomarse en serio la palabra del apóstol y, en consecuencia, a considerar la filosofía como una locura?». Aquí toma apoyo el intento de Marion: «Para nosotros, ello quiere decir ante todo (aunque no exclusivamente), tomarse en serio que el “Dios” de la onto-teología equivale a un riguroso ídolo, el que el Ser del ente metafísicamente pensado presenta». «Para nosotros»: ¿quién habla en este nosotros? Aquellos que admiten «la primacía insuperable de la revelación cristiana», quienes dicen, con Pablo, que Cristo es el único rostro afrontable de lo invisible, esto es, su único icono. Dicho lo cual, y como nuestra tierra abunda en sectarismos de todos los pelajes, urge precisar que éste es un libro de pensamiento, de pensamiento duro, sólido, riguroso, un libro que exige del lector un talento indagador y paciente, y que, en *contra* de lo que tristemente es tan habitual, sea capaz de entender, al margen de las propias (in)creencias, que «la fe, lejos de aplastar las cuestiones por la prolepsis imbécil de una certeza bruta (como muchos lo imaginan, y no de los menores) puede abrir algunos abismos que toda la meditación *del mundo* ni siquiera sabría entrever» -como escribe nuestro autor en otro lugar-. Hacia esos abismos se aventura este libro, «fuera de la onto-teología», dispuesto a entablar un serio debate con la misma «diferencia ontológica». Para ello, invierte los términos de la lectura y, en lugar de cuestionar al cristianismo a partir de la onto-teología, esboza el modo de considerar la onto-teología desde el *lógos tou staurou*, el *lógos* de la cruz en la que fue puesto en cruz el Verbo y, así callado, se manifestó *otro* discurso, extraño a la onto-teología. J.-L. Marion dialogará a lo largo del libro con Nietzsche, Hölderlin, Dionisio el Areopagita, Levinas, Derrida y Heidegger, a fin de ir formulando (se trata de «explicarnos nosotros mismos con su ayuda») la cuestión que, en obras como *Dieu sans l'être* (1982), por ejemplo, irá perfilándose cada vez más, a saber: ¿Depende Dios de la morada que le acondicione de antemano la humanidad? En este sentido, ¿no es también idolátrico el heideggeriano pensamiento del Ser, y no sólo la metafísica? Creemos que, para terminar, lo más conveniente será transcribir algunos de los fragmentos que, a nuestro entender, mejor condensan lo que está en juego:

«El Dios que se manifiesta como Jesucristo no depende de ninguna “morada divina”, precisamente porque Él se despoja de la divinidad en el sentido en que los hombres la conciben. En la Cruz, así como en su condición de Nazareno, ¿qué “morada divina” se ofrecía para que, en ella, Dios fuera convenientemente (es decir, divinamente) recibido? Ninguno, y Dios no fue convenientemente recibido... ¿Quién puede y debe decidir de lo divino y de la conveniencia divina, Dios o el *Dasein*?... La condición de la revelación del Padre en la figura del Hijo, mejor, su envite y su acabamiento, estriban precisamente en la carencia y el hundimiento de toda “morada divina”. Este oscurecimiento es el mismo en el que se retira el dar, para que el don no desaparezca aniquilado por su deslumbrante luz. «Sólo la distancia que da por nada, a no ser por el placer de una gracia, le per-dona al Ser su inanidad y le da el abandonarse a su juego sin razón... porque ella sola, que se abandona en esos dones, sabe reconocer en la *Gelassenheit* un Icono de la caridad». El camino hasta *Réduction et donation* está iniciado. Etapas en el mismo serán *Prolegómenos a la caridad* (1986; tr. esp. en Caparrós eds., Madrid, 1993), *Dieu sans l'être, La croisée du visible* (1991).

Jesús María Ayuso Díez

ZUBIRI, Xavier: *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 1999. XVIII+468 pp.

Se ha elegido conscientemente un título tan neutro para que el lector tuviese conocimiento de manera inmediata de que lo que aquí va a encontrar es el conjunto de escritos de una fase de la vida intelectual de Zubiri; lo que se buscaba era reflejar esa fase como tal, por mucho que uno de estos escritos destaque sobre el resto por extensión y por amplitud de contenido. Por otra parte, el título quiere también insinuar que los seis escritos que aquí aparecen reunidos, manteniendo diferencias de todo tipo entre ellos, componen una unidad con sentido, lo cual le viene dado por lo que Zubiri llamó alguna vez “unidad de inspiración”, que es precisamente lo que para él define una *etapa* dentro de una trayectoria filosófica; creemos que los escritos aquí reunidos conforman la primera etapa de la larga trayectoria filosófica de Zubiri y el hecho de que sea la primera no significa que no forme parte constitutiva de su trayectoria.

Con este título genérico se recogen todos los trabajos de Zubiri procedentes de los años 20, entre ellos uno que hasta este momento había permanecido inédito. Este trabajo inédito es precisamente el que abre el volumen, *La doctrina de la objetividad según Husserl*, una memoria de licenciatura presentada por Zubiri en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina en febrero de 1921; es un estudio que presenta unas peculiaridades únicas dentro de la producción de Zubiri y que exigían tomar unas opciones para su publicación que quedan ampliamente explicadas en la “introducción” del editor; el estudio original fue presentado en francés con un porcentaje apreciable de erratas y aquí se ofrece traducido, aunque en un apéndice se reproduce el original francés. A continuación figura el más importante de los trabajos aquí recogidos, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, que es su tesis doctoral en Ma-

drid leída en mayo del mismo 1921 y publicada dos años después, aunque un detenido cotejo de los textos como el que puede encontrarse en la presente edición demuestra que Zubiri sometió el texto primero de la tesis a una importante revisión antes de su publicación. A estos dos trabajos académicos se añaden dos artículos publicados los años 1925 y 1926 –“Crisis de la conciencia moderna” y “Filosofía del ejemplo”–, que son importantes para la evolución de Zubiri y dos comentarios bibliográficos sobre Landsberg y Brentano, de los mismos años, que son sus primeras colaboraciones en la *Revista de Occidente*, por la que sintió un particular afecto a lo largo de toda su vida.

Estos escritos forman el bagaje de publicaciones con el que Zubiri entró en los círculos intelectuales de su tiempo y actuaron también como avales para su acceso a la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Madrid en diciembre de 1926. Con ellos se labró, pues, su primera imagen pública y se concitaron en torno a él determinadas expectativas.

Por ello, los escritos aquí reunidos tienen importancia para el estudio del pensamiento de Zubiri, aunque al lector ocasional le parecerán alejados de su pensamiento más maduro. Aquí reside el *punto de partida* de una filosofía, en el que ya aparecen criticadas las opciones que se consideran estériles o acabadas y en el que se apuesta con claridad por una inserción en el movimiento fenomenológico, una corriente entonces en proceso de gestación, desde una postura muy personal; no debería despreciarse el dato de que la publicación de 1923 es la primera obra extensa en lengua no alemana dedicada a la fenomenología, en un momento en que ésta era un movimiento en efervescencia y no era fácil saber qué camino tomar, pues distaba mucho de haber alcanzado aún la figura que luego llegó a tener.

Pero es importante resaltar otro dato. Aquí se encuentra la tesis doctoral de Zubiri en Filosofía –pues ya era doctor en Teología– y, como tesis doctoral, se trata de un trabajo excepcional; no era usual en la España de entonces que las tesis doctorales tuviesen la extensión y la densidad intelectual aquí presentes; tampoco que se adoptase una posición filosófica tan explícita como la que aquí aparece y mucho menos que esa posición fuese objeto de una argumentación tan amplia y sólida como la que muestra Zubiri, a pesar de que el autor contaba entonces sólo 22 años. Por eso no es de extrañar que puedan encontrarse testimonios de la profunda impresión que en su momento causó este trabajo, aunque paradójicamente su posterior publicación, por razones que desconozco, tuvo una difusión limitadísima y desde el principio se convirtió en la rareza bibliográfica que ha seguido siendo hasta ahora.

Lo que en definitiva se proponía Zubiri en estos trabajos y lo que le otorga su verdadero interés filosófico era resolver de un modo definitivo una cuestión que en filosofía siempre se muestra difícil y escurridiza: la cuestión de circunscribir la experiencia originaria, es decir la esfera radical en la que finalmente se enraízan todas las formas de nuestro saber. Es este un problema que está presente a lo largo de toda la filosofía, sobre todo durante la Edad Moderna, con distintas soluciones que merecieron más críticas que adhesiones; pero a comienzos del siglo XX la fenomenología había puesto en marcha un planteamiento nuevo que prometía resultados inéditos y definitivos y a ella se adhirió con entusiasmo juvenil Zubiri y alguno diría que ya no va a salir nunca de ese gran es-

pacio intelectual. Pronto se dará cuenta, sin embargo, de la magnitud del problema, de que en filosofía, al revés de que lo sucede en la mayoría de las ciencias, el punto de partida no es una cuestión previa que se fija de una vez por todas y lo que luego queda por hacer es progresar cuantitativamente sobre lo que ha puesto en marcha el principio. En filosofía resulta que, paradójicamente, todo se juega en la cuestión del principio primero y ésta no es por tanto una cuestión previa y pasajera, sino la cuestión última y radical de la que dependen todas las que vienen después. Es frecuente en las filosofías de nuestro tiempo ese regreso a la revisión constante del punto de partida del saber como tema central y decisivo. Por eso, puede parecer lógico que un filósofo comience su trabajo centrándose en la cuestión del punto de partida último del saber, sobre todo si se mueve en un momento y en una tradición en los que este punto puede aparecer confuso; pero, después de lo dicho, tampoco resultará tan extraño que Zubiri en su madurez haya tenido que volver sobre el tema desde una nueva atalaya. Así, en algún sentido puede decirse que las primeras y las últimas de las obras publicadas por Zubiri tratan el mismo tema básico y las abismales diferencias que median entre ambos tratamientos permiten apreciar todo el inmenso trabajo de una larga y fructífera vida intelectual dedicada a la filosofía.

Lo dicho muestra sin sombra de duda que los escritos aquí reunidos son parte constitutiva del legado filosófico de Zubiri y era conveniente volver a ponerlos a disposición de los interesados, al mismo tiempo que se aportaban los datos que puede necesitar hoy el estudioso de Zubiri para un trabajo fructífero.

Hay otra razón que aconsejaba la edición. Estos escritos forman parte de un momento muy vivo de la historia de la filosofía en la España del siglo XX y Zubiri, a la sombra del proyecto liderado por Ortega, colabora activamente en la incorporación al pensamiento español de las corrientes de pensamiento que se iban fraguando en el siglo. Como es de esperar, estas incorporaciones no se hacen al azar, sino desde una determinada posición filosófica y en este sentido la aportación de Zubiri es destacable, no sólo en el caso ya mencionado de la fenomenología –movimiento que luego va a inundar la filosofía europea del siglo XX–, sino también en el caso de otras corrientes hoy más olvidadas como pueden ser la “Psicología del pensamiento” o “escuela de Würzburg”, que llegó a alcanzar una notable difusión en el mundo intelectual español.

Lo que no puede ni debe olvidarse es que estos escritos tienen su fecha y, si forman lo que Zubiri llamaría una primera “etapa” dentro de su pensamiento, están muy lejos de representar su pensamiento más original y maduro. Baste recordar que entre alguno de los escritos aquí recogidos y los últimos de Zubiri transcurrieron más de 60 años de intensa y sostenida reflexión; como es lógico, muchas de las posturas aquí defendidas serán luego olvidadas o incluso expresamente criticadas. Por ello, sería un error acercarse a estos escritos con la esperanza de encontrar en ellos de modo implícito las claves, quizá todavía ocultas, de lo que luego será la espléndida madurez de Zubiri; esa madurez no se puede entender bien sin los primeros pasos que terminan por desembocar en ella, pero en esos pasos no se encuentran aún los frutos maduros.

Parece que este era el momento adecuado para publicar unos escritos como éstos, cuando ya están disponibles todas las demás obras editadas por el filósofo, cuando se dispone también de un número importante de sus cursos y el co-

nocimiento y la investigación sobre el filósofo parecen lo suficientemente asentados para que la presente publicación, lejos de añadir perturbaciones al estudio, sirva para complementar y enriquecer lo ya conocido.

Esta etapa del pensamiento de Zubiri parece terminar de un modo un tanto brusco. Su estancia en Alemania a partir de 1928 le permitió entrar en contacto con otras corrientes filosóficas y científicas, que le llevaron a revisar sus posturas anteriores. En líneas generales, cabe decir que, a partir de 1928 y aun dentro del cauce del propio movimiento fenomenológico la creciente influencia de Heidegger fue substituyendo al interés inicial por Husserl, aunque éste ya no desaparecerá nunca del horizonte de Zubiri; así se abría una nueva etapa, cuyas publicaciones más importantes son ya conocidas del público y que desborda el marco temático y cronológico de la publicación que ahora se presenta.

Antonio Pintor-Ramos

CARLOS DÍAZ; *Soy amado, luego existo*. Una tetralogía personalista. Volumen 1: *Yo y tú*. Volumen 2: *Yo valgo, nosotros valemos*. Volumen 3: *Tú enseñas, yo aprendo*. Volumen 4: *Su justicia para quienes guardan su alianza* Desclee de Brouwer, Bilbao 2000.

Amor ergo sum. Tal es el lema clásico que Carlos Díaz ha escogido para esta tetralogía, verdadera y pedagógica síntesis de su pensamiento. Tal lema es, sin duda, el ariete del personalismo-comunitario contra el cartesiano *cogito ergo sum*. En este último aserto la modernidad condensaba una idea reductiva de lo humano, enfática en lo referido a su dimensión gnoseológica, pero atrofiada respecto al mundo del valor y a la densidad ético-dramática de la existencia. El personalismo, sobre todo el de vertiente cristiana desde San Agustín, considera que el ser humano no es exclusivamente un agente cuya actividad más propia es la intelectual. Para nosotros el hombre es acción, pero no sólo de carácter intelectual sino de raigambre ético-política. Y, lo que es más importante, el personalismo-comunitario es de los pocos que hoy se atreve a defender una concepción del ser humano como ámbito de apertura a una muy específica pasividad: la acogida del otro hombre / Otro Dios, en cuanto instancia amorosa que nos constituye en lo más íntimo de nuestro ser.

Carlos Díaz nos presenta en cuatro volúmenes una síntesis de las propuestas que el personalismo-comunitario ofrece para un tiempo como el nuestro, un tiempo de crisis solapada que, tal vez debido a una interesada falta de claridad del pensamiento en boga, sólo es percibida como un difuso y paralizante malestar. Si hay una virtud en esta obra que sobresalga sobre las demás es la capacidad de análisis claro y profundo de nuestra coyuntura, fundamentado en la evidencia de que el ser personal humano es el tema a recuperar, es la obra a reemprender. Como dijo Mounier, hoy como ayer y siempre es urgente “rehacer el Renacimiento”, rehacer el humanismo sin remendar sus complicidades burguesas y narcisistas, reconstruir una imagen adecuada de lo humano, reconsiderar –en palabras de Max Scheler– “el lugar del hombre en el cosmos”.

En el primer libro, bautizado con el conocido lema buberiano “Yo y tú”, se nos presenta la concepción cosmológica personalista, el rol del hombre como lugar de sentido, valor y virtud, y la estructura esencialmente dialógica de su ser. Como afirma Martin Buber el ser humano puede decir muchas palabras que expresan avatares de su existencia, pero en lo que toca a su esencia, a su más propia intimidad, sólo cabe afirmarse como *yo* vinculándose con el *tú* omnipresente del prójimo. Ser persona tiene esta consistencia, esta densidad: ser el lugar de sentido en el cosmos, un lugar relacional, fraterno y abierto a la trascendencia.

El segundo libro – “Yo valgo, nosotros valemos”– es un tratado sobre el valor, sobre la virtud como su correlato imprescindible, y sobre el papel nuclear de ambos en la vida personal humana. Hoy están muy de actualidad nociones como “crisis de valores” o “regeneración ética”, pero estos discursos suelen restringirse a debates demasiado abstractos. La razón de este hecho se halla precisamente en el carácter *abstracto* -escindido de lo personal- con el que se caracteriza al valor. Carlos Díaz afirma la existencia de un reino del valor *subjetivo*, o mejor dicho, *personal*. Esto es, el valor no constituye objetividad alguna, sino que es una provocación para el sujeto espiritual, para la persona. Los valores son sólo si son en lo *concreto* (relación, vínculo). No son nada sin la persona que los encarna en la virtud, sin el ser que protagonizando su vida trata de realizarla de modo excelente (virtud [*areté*] significaba precisamente esto para la antigüedad griega). Pero no se debe entender la negación del objetivismo axiológico hecha antes con la afirmación de un clásico subjetivismo. Lo que defendemos es que el valor es un emisario (un *ángel*) que trae una buena noticia (un *evangelio*) desde la realidad de lo otro que yo (el otro hombre y el Otro Dios). La preeminencia de esta realidad es lo que da sentido al valor y al deber de su encarnación en mi vida.

En el tercer volumen se expone una visión personalista de la educación. A diferencia de otros discursos abstractos sobre la bondad o maldad de un determinado sistema educativo, Carlos Díaz pasa aquí revista a una forma de revitalizar tanto el ámbito educativo como al educador que todos debemos ser por responsabilidad proximal. Se propone aquí a este respecto una ampliación del ámbito educativo que normalmente se suele circunscribir al espacio escolar. Se trata de aplicar ese momento del Génesis en el que Dios afirma nuestro carácter de *guardián* del hermano, al deber de ayuda fraterna en la comunicación de lo sabido en aras de la nutrición y la instrucción de la persona del prójimo.

En la cuarta y última parte de esta obra –verdadero cierre de este sistema que no lo es por ser su eje la persona y esta suponer un misterio inagotable– se estudian las implicaciones sociales y políticas (en el profundo sentido de *polis* como ámbito de expresión necesariamente humano y humanizable). Los items fundamentales de nuestra situación política se atacan aquí de modo clarividente: la degeneración de lo político en lo burgués, la desmovilización de la sociedad civil, el materialismo ramplón, etc., como formas de cerrazón política que este sistema va adoptando. Estos ejemplos se convierten en reproche y refutación de la teoría liberal de la sociedad, en particular del concepto de *Sociedad abierta* de Karl Popper: la sociedad liberal y postliberal o neoliberal, está abierta a la libertad de los individuos que la componen en virtud de un interés común, pero

señala como sus *enemigos* no sólo a los totalitarios de corte marxista, sino a cualquiera que defienda y encarne una apertura responsable de la sociedad para con el prójimo humillado y empobrecido. Carlos Díaz señala en este punto el tema de la Alianza con Dios en la línea de la defensa y la opción preferencial por los más olvidados. No podremos constituir una justicia terrena sostenible sin que la fundamentemos en la justicia eternal del buen Padre Dios. Contra lo que se ha dicho, esto no se propone para diluir el asunto en vapores pseudoespirituales, ni para alienar a las gentes en una ciega obediencia a instituciones mediadoras de carácter religioso. Este proyecto de “Nueva Florencia” tiene en la base el convencimiento de que la justicia humana tiende a ser más equitativa que proporcional, y de que se aplica exclusivamente, sólo a los miembros reconocidos de una totalidad social (no a los extranjeros, a los más pobres, a los marginados, etc.). La justicia divina, sin embargo, posee una tendencia fundamental, la que queda expresada en la encarnación humilde del Logos en el niño de Belén, la que habla en la bienaventuranzas subvirtiendo el orden de culturas y corazones, en definitiva, la que ya desde los primeros pasos del pueblo judío reclamaba al rey y al súbdito la atención y la acogida –la apertura más auténtica– al huérfano, a la viuda y al extranjero.

Eduardo Martínez

DÍAZ, Carlos: *Emmanuel Mounier*. (Un testimonio luminoso.) Ediciones Palabra. Madrid, 2000. 288 pp.

Suele ocurrir que a los maestros de la filosofía los presentan y explican sus discípulos haciéndoles, a veces, un flaco favor. No ocurre eso con esta biografía en la que el discípulo es, a su vez, un maestro que ha tratado de hacer un libro transparente y lo ha logrado. Era necesario que fuera así, para que brillase ese testimonio luminoso que el autor ha recibido junto a la doctrina, la perspectiva y la intuiciones filosóficas de Emmanuel Mounier.

Desde su juventud, Carlos Díaz se ha sentido atraído por esta figura emblemática del pensamiento personalista, como lo prueba el hecho de que su primer libro fuera “*Personalismo Obrero. Presencia viva de Mounier*” (1969), al que seguiría más tarde “*Mounier y la identidad Cristiana*” (1978). Ahora, treinta años más tarde, y después de haber derrochado su gran fecundidad como escritor, demuestra que esa creatividad no está reñida con la fidelidad al mensaje esencial de Mounier, más aún, se confiesa, ahora, edificado por su propia vida.

Estamos, pues, ante una biografía apasionada, lo cual no quita nada a la verdad. Más bien habrá que pensar que sería imposible escribir una vida como la de Mounier sin quedar hondamente afectado por ella. Hay biografiados cuyas vidas adquieren plasticidad en manos del biógrafo, pero los hay, y Mounier es de esta clase, que se apoderan del biógrafo, lo dirigen, lo arrastran, lo fascinan y hasta lo transforman. Por eso, creemos que Mounier seguirá suscitando la conversión de los lectores, tanto como la del biógrafo, gracias al propio relato de su vida.

A quienes hemos leído multitud de libros de Carlos Díaz y conocemos su especial habilidad de hacerse libro él mismo, en éste encontramos un delicado ol-

vido de sí y una ausencia de destellos propios para que resplandezca, con toda fuerza, una figura humana que ilumina sin deslumbrar.

La multitud de testimonios recogidos por Carlos Díaz nos hacen ver el respeto y la admiración que mereció Mounier por parte de sus contemporáneos, incluso de quienes eran adversarios de sus ideas. Esto también explica la honda influencia de Mounier en numerosos países, especialmente entre amplios sectores cristianos que se han involucrado en compromisos políticos de transformación social.

El libro comienza presentando las diversas facciones ideológicas, las convulsiones políticas y militares, la situación religiosa, el dominio contestado de la burguesía y otros aspectos del ambiente social de la Francia de la época. A partir de ese contexto, dedica dos capítulos (2º y 3º) a las vivencias de juventud, la formación intelectual y espiritual, que nos presentan a un joven preparándose intensamente para servir a una misión de la que adquiere conciencia paulatinamente, pero que está en germen, en él, desde muy temprano, en estado de llamada a la acción por encima de sus propias inclinaciones.

Esa misión ocupa el centro del libro, como ocupó el centro de la vida de E. Mounier: el movimiento y la revista *Esprit*. Mounier y *Esprit* aparecen como inseparables, no se comprendería el uno sin el otro. Del capítulo cuarto al séptimo se despliega una biografía que se funde, en el crisol de la historia tumultuosa de su época, con el cantar de gesta que narra los avatares de *Esprit*. Aquí la narración alcanza todo su dramatismo, su fuerza máxima, a medida que los acontecimientos se tornan cada vez más trágicos y se llega al paroxismo de la II Guerra Mundial. Mounier y *Esprit* están en el ojo del huracán que ha terminado por hacer realidad la máxima humillación de la dignidad de la persona que, desde mucho antes, venían denunciando implícita en una crisis de civilización largamente incubada que, por fin, se manifiesta en toda crudeza en el siglo XX.

En el paisaje de fondo dibujado por estos hechos trágicos emerge y se agiganta la figura de Mounier. Sus rasgos se perfilan con una riqueza expresiva que apenas pueden reproducirse aquí como boceto.

Ante todo, Mounier posee una personalidad cristiana de una pieza. *Su cristianismo*, diría él, es como “una naturaleza profunda”, y esta naturaleza, aun cincelada por un sólido cultivo intelectual, nunca deja de ser la materia prima de la que está hecho, y de sentirla como una gracia sobreabundante sobrevenida sin esfuerzo, en contraste con los ilustres conversos que deparó la época entre los intelectuales franceses.

Sin embargo, este cristianismo está en las antípodas de las facilidades de la cristiandad sociológica, incluso en guerra contra ella. Su sensibilidad va de la mística española al cristianismo radical de Peguy. Su comprensión y vivencia del sufrimiento y su afán de cercanía a los pobres nos revelan una vivencia mística, profundamente enraizada en el misterio de la Encarnación, que aspiraba a la santidad, y a nada más.

Pero, aunque nada en Mounier pueda explicarse sin el cristianismo, con decir esto no está todo dicho. El autor nos muestra que Mounier fue un *intelectual*, un hombre de pensamiento, tanto más asombroso, cuanto éste cabalga a lomos de la acción. Mounier y sus compañeros dan la replica *militante* personalista, mucho más completa y profunda, a la militancia marxista, tan

aguerrida, pero, con frecuencia, tan simplificadora y, por tanto, tan insuficiente para dar un sentido completo al hombre.

Había que transfigurar la revolución. Mounier no era conformista, no se habría sentido satisfecho con una revolución superficial o a medias aunque afectara a la infraestructura social, la revolución tendría que ser moral, tanto como económica, es decir, completa. He aquí otro rasgo esencial, Mounier era un *revolucionario*, estaba dispuesto a cambiar radicalmente la sociedad. Esperó y creyó que, en determinados momentos, el cambio revolucionario era inminente, en otros sintió que la posibilidad se alejaba, pero su actitud se hacía más exigente a medida que se volvía más improbable, en contraste con aquéllos que se acomodan hasta la venida de tiempos mejores. Por otra parte, su modo de ser revolucionario no significaba deshumanización, por el contrario, su causa era una inmensa compasión hacia el otro.

Aunque a muchos les pareciera contradictoria y hasta escandalosa la síntesis, la impronta revolucionaria de Mounier no era más que la expresión sincera del monástico "ora et labora" en versión laica para su época. ¿Acaso también para la nuestra? He aquí, por fin, el interrogante, contenido a lo largo de todo el libro, que Carlos Díaz nos revela, sólo al final, como la inquietud que le embarga: "¿Podría afrontarse con los elementos de análisis aportados por Mounier la actual crisis posmoderno-nihilista?" (p. 226).

Hoy descubrimos que los enemigos más mortales del alma personal estaban agazapados en la retaguardia de aquéllos a los que Mounier plantó cara. Pasaron los totalitarismos, se quedó el nihilismo; el temido Marx pasó, Nietzsche quedó; y de fondo, siempre, la misma burguesía triunfante y, sobre todo, el dominio del espíritu burgués y de la idolatría del dinero.

La convicción de Carlos Díaz es que el pensamiento de Mounier contiene lo necesario para ayudarnos a vivir "un cristianismo más evangélico", imprescindible para que el mundo no se ahogue en la marea de la nada. Y es convicción nuestra que este libro va a acercar a muchos a un hombre cuya vida es, sin ninguna duda, ejemplar. En el 50º aniversario de su muerte, Carlos Díaz hace le justicia al reconocer su magisterio y señalarle como modelo a seguir y, a nosotros, nos hace un servicio que no le agradeceremos bastante.

Luis Ferreiro
Director de *Acontecimiento*

STROUD, Barry: *Understanding Human Knowledge. Philosophical Essays*. (Entendiendo el conocimiento humano. Ensayos filosóficos.) Oxford University Press, Oxford, 2000. 246 pp.

Recoge este volumen catorce ensayos independientes publicados en un lapso de más de veinte años y orientados a entender el conocimiento humano. Una explicación satisfactoria del mismo implicaría que de hecho conocemos al menos mucho de lo que pensamos conocer. Pero tal pretensión es negada por el escepticismo, lo cual reclama un tratamiento expreso del mismo. Muchos de los trabajos aquí recogidos atienden a la importancia de identificar la cuestión

escéptica y de llegar a una respuesta satisfactoria acerca de la misma. No podríamos conocer nada de la temática en cuestión si conocer requiriese lo que demanda el desafío escéptico. Pero la pretensión epistemológica de este último es lo que hace pensar a autores como J. L. Austin que el problema del conocimiento es ininteligible y carece de sentido. Barry Stroud sostiene que es mucho más lo que cabe esperar de un estudio de las fuentes del problema filosófico del conocimiento y de su concurrencia con el escepticismo. Con todo, su visión siembra cautelas ante teorías del conocimiento demasiado optimistas: cuando algunos de los «motivos ocultos» del escepticismo son traídos a la luz y bien entendidos se ve que muchas respuestas al mismo y muchas diagnósticos de su fracaso son superficiales o tangenciales y no alcanzan su núcleo. De ello trata el primer ensayo, «El escepticismo y la posibilidad del conocimiento».

«Argumentos trascendentales» describe y explora una respuesta potencialmente devastadora al escepticismo. Ésta probaría *a priori*, en el espíritu de Kant, que conocemos muchas de las cosas que pensamos conocer y que tal conocimiento es condición de que podamos pensar algo en general. Se arrojan dudas sobre la posibilidad de rebatir el escepticismo por argumentos trascendentales cuando su éxito parece depender del idealismo kantiano. Pero se matiza que se trata de una vuelta estratégica a lo kantiano, no de la filosofía de Kant mismo. A continuación, «Dudas sobre la legitimidad del escepticismo» es una respuesta a Thomson Clarke y su tesis de que usando las palabras de la misma manera, incluso con los mismos significados, puede verse que presentan una posición diferente o diferentes implicaciones en la vida cotidiana y en la inquisición filosófica. Esto es lo que hace tan difícil identificar unívocamente el problema elusivo y peculiar del conocimiento. Le sigue «Tomando en serio el escepticismo», un comentario a un libro de Peter Unger. Cree este autor que la tesis de que no conocemos nada es compatible con el habla y el resto de las actividades ordinarias; más aún, que nuestra comprensión de los significados de las palabras nos fuerza al escepticismo, opinión rehusada por Stroud haciendo algunas sugerencias al respecto. «Argumentos trascendentales y "naturalismo epistemológico"» discute el naturalismo epistemológico de Jay Rosenberg, una visión de la investigación algo inspirada en Peirce que no incluye todo lo que hoy se comprende bajo tal título. Barry Stroud se concentra aquí en las requisitorias del proyecto kantiano mismo y vuelve a la cuestión del estatuto especial de aquellas conclusiones o «principios» que serían establecidos por un argumento trascendental satisfactorio, lo que el autor llama «clase privilegiada de proposiciones». En «La fascinación del idealismo» se resalta cómo el idealismo está implícito en el proyecto kantiano y es necesario para su éxito. Pero Stroud manifiesta su decepción ante el idealismo trascendental como solución a cualquier problema sobre el conocimiento del mundo objetivo, pues falla desde el principio. El ensayo está motivado por la sugerencia de que en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein se encuentra algo parecido a la deducción trascendental de Kant, lo que haría del vienés un idealista, opinión no compartida por Stroud. Un retorno a la cuestión de las condiciones de una respuesta plenamente satisfactoria al problema del conocimiento se plantea en «Comprendiendo el conocimiento humano en general». Le sucede «Reflexión epistemológica sobre el conocimiento del mundo externo», que recalca, en debate con Michael Williams, la «naturalis-

dad» o aparente irresistibilidad de las reflexiones generales que conducen a las cuestiones filosóficas sobre el conocimiento. Williams cree que dichas reflexiones son fruto de prejuicios y teorías abstractas que distorsionan los fenómenos garantizando un resultado insatisfactorio que conduce al escepticismo. Stroud piensa que, si esto es así, entendiendo lo que parece sustentarlos y por qué es tan fácil caer en ellos se gana terreno al planteamiento escéptico. Redundando en temas colindantes, «Escepticismo, “externalismo” y el objetivo de la epistemología» reincide en lo inevitable de ocuparse del escepticismo en todo intento de defender una teoría filosófica del conocimiento.

Los últimos ensayos apuntan especialmente al pensamiento de P. F. Strawson y de Donald Davidson. «El argumento kantiano, capacidades conceptuales e invulnerabilidad» comienza con una revisión del problema de los argumentos trascendentales y de la concepción strawsoniana del tema. Él piensa que podemos establecer «un cierto tipo de interdependencia de las capacidades conceptuales y las creencias» sin suponer que podamos alcanzar conclusiones sobre cómo son las cosas realmente. En cambio, Stroud opina que hay una manera de desarmar ciertas formas de escepticismo filosófico sin tener que ir tan lejos como para establecer verdades sobre un mundo independiente. Las proposiciones así factibles son llamadas «invulnerables». En «Interpretación radical y escepticismo filosófico» se examina la estimación de Donald Davidson sobre la creencia y la atribución de creencia para ver qué lecciones antiescépticas cabe extraer de ella. La doctrina de la «invulnerabilidad» de las creencias se mantiene y desarrolla allí como en el siguiente ensayo: «El objetivo de los argumentos trascendentales». Aquí se distinguen dos maneras diferentes de mostrar que ciertas creencias son «invulnerables»: mostrarlas como indispensables para la concepción de un mundo independiente o desenmascararlas como mera ilusión. Por último, «El *a priori* sintético en el kantismo de Strawson» recuerda que la cuestión sobre cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* descansa en la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, y en el supuesto de que si algo es conocido como siendo necesariamente verdadero, entonces es conocido *a priori*. La respuesta de Kant fue que el idealismo trascendental es la única explicación posible de nuestro conocimiento de tales verdades. El ensayo pregunta si no hay una cuestión paralela en el proyecto kantiano más «austero» seguido por Strawson al omitir la apelación al idealismo trascendental o, aparentemente, al conocimiento *a priori*. Stroud intenta mostrar que se pueden alcanzar conclusiones con un estatuto especial si se pueden descubrir conexiones necesarias entre la posesión de ciertos conceptos o capacidades conceptuales y otros, y si se puede mostrar que ciertas capacidades conceptuales específicas son exigibles para la posibilidad de todo pensamiento o experiencia en general. El estatuto distintivo de esas conclusiones puede ser descrito sin hacer uso de la distinción «analítico-sintético» y sin suponer que las conocemos *a priori*.

Ya se advierte el interés de los trabajos de Stroud en búsqueda de una cautelosa teoría del conocimiento que se las entiende con dos núcleos temáticos fundamentales: escepticismo y argumentos trascendentales.