

## Crítica de libros

ZAMORA, JOSÉ A.: *Krise-Kritik-Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne* (Crisis-Crítica-Recuerdo. Un ensayo teológico-político sobre el pensamiento de Adorno en el horizonte de la crisis de la modernidad), LIT Verlag, Münster/Hamburg 1995, 507pp.

En esta obra se pretenden conjugar dos objetivos. En primer lugar, se adopta una orientación contraria a la historiografía de la denominada «Escuela de Frankfurt», que consideraba la *Diálectica de la Ilustración* como una ruptura en la que se perdía la conexión con la crítica a las potencialidades de la modernidad cultural. Tal interpretación trae como consecuencia que la teoría crítica quede parcialmente transformada en una filosofía negativa de la historia. Esta ruptura, constatada por J.Habermas en referencia al pensamiento de M.Horkheimer, queda recogida en esta investigación, pero con la intención inversa de presentar un estudio de la obra temprana de Th.W.Adorno capaz de reproducir la génesis de un «pensamiento anamnético»; pensamiento que formuló Adorno en su polémica con la crisis de la modernidad cultural y de la experiencia histórica de los años 30, en la que se documenta y critica una «reducción de la racionalidad» sobre la que aún es preciso seguir reflexionando en la actualidad. Es preciso comprender que en el transfondo de lo que se han denominado aporías del pensamiento de Adorno hay una forma concreta de polemizar con el proyecto de la modernidad y que esta forma de reaccionar confiere a este pensamiento actualidad y relevancia para el presente. Así pues, desde la perspectiva de J.A. Zamora, la *Dialéctica de la Ilustración* puede entenderse de forma diferente a una filosofía negativa de la historia: puede entenderse como recuerdo de lo reprimido. Esto es posible gracias al método «constelativo» de Adorno que, renunciado a soluciones teóricas y deteniéndose y agudizando lo aporético de la modernidad, hace visible lo que en ella se ha hecho invisible: el sufrimiento pasado y lo otro de lo existente. Pues lo que ha conducido a un callejón sin salida al proyecto de la modernidad es el olvido: la amnesia en la idea de la historia, en el pensamiento de la identidad y en el ejercicio nostálgico-burgués del arte.

El segundo gran objetivo de este libro consiste en mostrar que el pensamiento de Adorno tiene una relevancia innegable para la teología. Los desafíos a los que se enfrenta Adorno con su principio crítico de la Ilustración son precisamente los mismos que la teología descubre hoy como propios. Pues el encuentro entre la teología y la razón moderna, si es que ha de ser algo más que una ceremonia de la confusión, no puede efectuarse más que en «el camino de la autocrítica respectiva, a realizar en confrontación con las experiencias históricas que han hecho temblar a ambas en sus raíces». Por eso se puede mostrar

que la crítica inmanente de la modernidad que efectúa Adorno, puede ayudar a realizar la crítica inmanente que es indispensable en la teología. Dicha tarea habrá de realizarse ante el transfondo de la historia del sufrimiento y ante su agravamiento en la serie de sucesos que se suele denominar con una sola palabra: «Auschwitz». En definitiva, se trata de «proyectar, en Adorno y con Adorno, las líneas evolutivas de una autocrítica de la teología».

Partiendo del reproche de que «Adorno se ha quedado estancado en las aporías de la filosofía de la historia y de la crítica total a la ideología, refugiándose en el arte como lo otro de la razón», se someten a un examen y crítica rigurosos las alternativas postmodernas y las derivadas de la teoría de la comunicación. J.A. Zamora aborda ante todo las objeciones de Habermas contra la *Dialéctica de la Ilustración* así como su crítica de la razón y de la ideología (contradicción performativa, influencia de Nietzsche, etc.). Posteriormente, analiza detalladamente cómo Habermas, basándose en la separación entre trabajo e interacción, intenta asegurar la modernidad cultural frente a una crítica radical. Tras el estudio detallado de las principales categorías del pensamiento habermasiano, se llega a la conclusión de que la posición de Habermas se sostiene, en cierto modo, sobre pies de barro: «Los caminos de la filosofía de la historia y de su crítica, de la crítica de la ideología y de su problemática, del arte autónomo y de su puesta en duda por las vanguardias, permiten reconocer una crisis de la modernidad cultural que adopta dimensiones incomparablemente mayores que las que Habermas quiere reconocer y que constituyen el presupuesto esencial del pensamiento de Adorno».

A la vista de este resultado, se impone un análisis de las aporías de la modernidad cultural y de los intentos por superarlas. Esta tarea se articula siguiendo los tres ámbitos mencionados (la filosofía de la historia, la crítica de la ideología y el arte autónomo). Porque es en ellos donde se manifiesta de forma más significativa la autocomprensión de la modernidad, permitiendo así identificar los desafíos a los que se enfrentó Adorno y medir su intento de respuesta (en especial por su pretensión de ser crítica inmanente). Resulta imposible resumir aquí la trayectoria del razonamiento en las dimensiones señaladas, debido a la cantidad y pertinencia de las referencias, configurando una panorámica del pensamiento europeo casi desde principios de siglo hasta nuestros días.

Con esta sólida «puesta en escena» se aborda la reconstrucción de la génesis del pensamiento de Adorno y de su estructura anamnética. En un primer acercamiento se nos proporciona un perfil riguroso del principio de Adorno frente a otras posiciones respecto al concepto de «totalidad»: Simmel (totalidad estética), Lukács (anhelo por la totalidad perdida), Horkheimer (dialéctica no cerrada), Benjamin (fragmentariedad alegórica) y la segunda escuela de Viena (descomposición de la obra de arte, música atonal) son las referencias más destacadas. En una segunda aproximación, se explica el trabajo de Adorno en las aporías de la modernidad, junto con su esperanza de llegar a descubrir las de la realidad. Merece especial atención el análisis de *La idea de la historia natural* de Adorno -fundamental para la problemática filosófica de la historia-, el correspondiente al fetichismo de la mercancía, así como la contraposición entre arte autónomo e industria cultural.

La problemática del encuentro entre el pensamiento de la modernidad y la

## Crítica de libros

teología se plantea mostrando el «déficit apocalíptico» y la ausencia de inquietud por la cuestión del sufrimiento y de la teodicea en general, así como indicando que el pensamiento de la identidad es la forma común de los proyectos histórico-teológicos de la moderna filosofía de la historia. Aquí hace valer J.A.Zamora su tesis de la «infiltración ontoteológica del cristianismo mediante la filosofía helenística», realizando una magnífica proyección crítica en los comienzos de la teología cristiana de la historia. Finalmente inserta la resignación y el sufrimiento en una estructura argumentativa de sentido, lo cual implica «un programa de revisión que concierne a toda la teología en sus configuraciones históricas concretas». Recupera así la crítica de Adorno al antijudaísmo, considerado como esencial al cristianismo, es decir, como el reverso de su optimismo de salvación. Eso permite la contraposición entre la «constitución idealista» de la teología cristiana de la historia y la «construcción de la historia después de Auschwitz», poniendo de relieve la caracterización de Auschwitz como «ruptura de la civilización» y del pensamiento idealista como «olvido del sufrimiento».

Por su envergadura, profundidad y amplia documentación, esta obra es una importante aportación al diálogo entre la teología y los puntos de partida anamnéticos del pensamiento de la modernidad. Se trata, también, de una valiosa aproximación crítica al pensamiento contemporáneo que, gracias a su carácter interdisciplinar, invita a continuar la ardua tarea de pensar nuestra historia, también desde la injusticia del sufrimiento pasado.

Norberto Smilg Vidal.

JOSEP IGNASI SARANYANA (Dir.), CARMEN JOSÉ ALEJOS-GRAU, LUIS MARTINEZ FERRER, ANA DE ZABALLA, M<sup>a</sup> LUISA ANTONAYA, *Historia de la Teología Latinoamericana. Primera parte: siglos XVI y XVII*, Eunat, Pamplona 1996, 426 pp.(edición preliminar).

Esta obra es un manual para uno de los cursos que se imparten en el Diploma de Historia de la Iglesia en América Latina de la Universidad de Navarra. Se inserta dentro un proyecto de investigación, llevado a cabo desde hace varios años en esta Universidad. Es un trabajo en equipo, en el que cada uno de los autores ha aportado los resultados de su propia investigación especializada: la Dra. Alejos-Grau, todo lo referente a las empresas educativas de la primera evangelización, su dominio de las fuentes primitivas del entorno franciscano y el análisis del ambiente humanista novohispano; la Dra. de Zaballa, sus estudios sobre el peculiar fenómeno del sincretismo religioso, los esfuerzos por inculcar la fe católica en el Nuevo Mundo y el examen de la Inquisición americana y del Provisorato de los Naturales; el Dr. Martínez Ferrer, su conocimiento de las reuniones sinodales y conciliares pre- y postridentinas; y la Lic. Antonaya Núñez-Castelo, el paleografiado de buen número de manuscritos, lo que ha hecho posible el acercamiento a fuentes de la teología latinoamericanas hasta ahora inéditas. De todas formas, hay que decir que todos estos trabajos han sido posibles, gracias a la dirección e impulso del Dr. Saranyana, Profesor Ordinario de «Historia de la Teología» en la Universidad de Navarra; a él le ha correspon-

dido la estructuración y análisis de los temas teológicos latinoamericanos, y la dirección de la obra.

En los cuatro capítulos que componen la presente edición se aborda en primer lugar, la posibilidad de hacer Teología Latinoamericana. Para ello, se han analizado los presupuestos filosóficos que subyacen a esta planteamiento, esto es la filosofía de Hegel y los planteamientos de diversos autores de la filosofía y la Teología de la Liberación, como es el caso de Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard, De la Torre Arranz y los hermanos Boff. En este sentido, hay que destacar la novedad que supone la línea de investigación que han abierto estos autores de la presente monografía, pues a diferencia de otros modos de hacer teología, desde otras instancias culturales como la praxis histórica o la dialéctica, han abordado la difícil empresa de hacer Teología Latinoamericana desde la Teología, sin perder de vista la particularidad que le es propia por las condiciones culturales en las que se produce.

Una vez asentada la posibilidad de la Teología Latinoamericana, en los siguientes capítulos se estudia lo que se denomina Teología profética, es decir aquella teología que se explica fuera de las aulas universitarias; la Teología académica y la Teología de las asambleas eclesiales, concilios provinciales y sínodos.

Como indica en la portada se trata de una edición preliminar y de una primera parte. Además de los cuatro capítulos que integran este volumen, la edición definitiva quiere abordar en otros tres capítulos más, los movimientos espirituales latinoamericanos de los siglos XVI y XVII, sobre todo las explosiones alumbradistas y apocalípticas; las polémicas morales inducidas por el bayanismo y el jansenismo, y un capítulo séptimo relativo a la teología barroca registrada en los sermonarios. La segunda parte de la obra recogerá la teología de los siglos XVIII, XIX y XX.

En definitiva se puede decir que este trabajo, ya en su fase preliminar, constituye una obra de referencia obligada para los interesados no sólo en cuestiones de teología, sino también de filosofía latinoamericana, pues ambas disciplinas están profundamente imbricadas y presentes en los autores que se estudian, tanto en la Teología profética como en la académica. Por otra parte, el índice de nombres propios y la selección bibliográfica que se añade al final de cada capítulo facilitan al investigador poder centrarse en aquellas cuestiones que más le puedan interesar.

M<sup>a</sup> Socorro Fernández

ABELLAN, J.L.: *Historia del pensamiento español*. Espasa Calpe, Madrid, 1996. 604 pp.

### 1. *Presentación de la obra*

«España, España, España.  
Dos mil años de historia no acabaron de hacerte»  
Eugenio de Nora

“Lo que llamamos España es una realidad histórica que se ha constituido en el tiempo y que quizá algún día deje de existir”, escribe José L. Abellán en el Prefacio de su libro *Historia del pensamiento español*.

Es necesario recordar que España, “nación de naciones”, está integrada en su urdimbre histórica y vital por distintos pueblos, tierras, culturas y “hechos diferenciales” que la han ido forjando proteica y creadora. Por lo tanto, en una *Historia del pensamiento español* no pueden estar ausentes ninguna de aquellas manifestaciones que han contribuido a la construcción del núcleo esencial de ese rico pasado nuestro.

Antes de la unión de los reinos de Castilla y Aragón no puede, en realidad, hablarse de España; existía un territorio que se podía identificar con la llamada Península Ibérica, invadida y ocupada, con distinta intensidad y duración, por diversos pueblos: celtas, iberos, fenicios, griegos, tartesos..., hasta que adquiere con Roma una cierta y primera unidad a la que se denomina *Hispania*; tras las sucesivas invasiones y rupturas provocadas por los pueblos germánicos, vuelve de nuevo a lograr cierta unidad político-religiosa con la conversión de Recaredo el año 589.

Esta unidad vuelve a romperse con la penetración islámica del 711, a partir de la cual una gran cantidad de territorios de la península ibérica van a ir convirtiéndose en parte del imperio musulmán, produciéndose contactos de todo tipo entre las culturas cristiana y musulmana: Hay, por una parte, durísimos enfrentamientos bélicos, pero también se da una convivencia pacífica y enriquecedora en todos los aspectos (Toledo es el símbolo) entre cristianos, árabes y judíos.

Desde las montañas del norte peninsular van a ir avanzando las fuerzas cristianas y van a dar lugar a lo que se ha llamado, quizá no muy apropiadamente, una “lenta reconquista”. Poco a poco, España va a ir configurándose como una *nación de naciones* que empezó a tener personalidad propia con el matrimonio de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla.

Por un lado, escribe el Prof. Abellán, la imparable progresión de las lenguas romances de la antigua Hispania va a ofrecer una plataforma indiscutible en la formación de nuestro perfil diferenciador frente al latín y al árabe. Por otro, la religión católica va a servir de catalizador (a veces demasiado inflexible) de las conciencias y metas nacionales. Ya en el Poema de Fernán González se podía escuchar: “Fuertemente quiso Dios a España honrar/ cuando al Santo apostol quiso ahí enviar/ de Inglaterra e Francia quisola mejorar/ que sabet que non yace apostol en aquel lugar/.

Pero no hay que olvidar que España se constituye sobre un legado antiguo de pueblos y culturas, sobre un agregado de diferentes piezas de distinto fulgor y color. Por eso, una *Historia del Pensamiento Español* no puede empezar en el siglo XV, sino que debe ahondar en sus raíces más profundas: Es imprescindible, pues, remontarnos a los antecedentes más lejanos para intentar comprender los cimientos sobre los que se ha ido levantando el alto y erguido edificio de “lo español”.

## 2. Su estructura

En unas cuestiones previas y totalmente necesarias para entender el proyecto de su libro, dice el Prof. Abellán que éste aparece como síntesis urgente de su gran obra en siete volúmenes, y “va dirigido a un público más amplio y heterogéneo” con el objetivo primordial de acercarlo al conocimiento de nuestro pensamiento, sin el cual es imposible entender nuestro pasado, iluminar nuestro presente, ni idear vías de entendimiento mutuo de cara al futuro.

La obra está dividida en tres grandes partes: 1) Antigüedad, 2) Edad Moderna, 3) Edad Contemporánea, con dos bloques: siglo XIX y siglo XX. Cada una de estas partes se subdivide, a su vez, en distintos capítulos y apartados, que vamos a tratar de resumir muy brevemente.

Cuando inicia la Antigüedad, escribe Abellán un interesante Prefacio en el que fundamenta por qué arranca su obra con Séneca y San Isidoro, y cómo surgió “eso” que llamamos España, esa realidad histórica que comenzó a constituirse ya en estos primeros siglos. La España de las tres religiones, la Escuela de Traductores de Toledo, la filosofía de los reinos cristianos durante la Edad Media componen los distintos apartados de este primer capítulo introductorio. En la 2ª parte, dedicada a la Edad Moderna, aparece el capítulo II dedicado al Renacimiento a través de una serie de apartados muy sugerentes: renacimiento español, erasmismo en España, los espíritus erasmistas: Luis Vives..., neoplatónicos, pre-cartesianos, médicos filósofos, tradición clásica-humanística, la utopía americana, los problemas morales derivados de la conquista, la escolástica como expresión de la Contrarreforma.

En el capítulo III de esta 2ª parte es el Barroco el que se estudia en todas sus expresiones, como filosofía del desengaño; con sus manifestaciones políticas, humanísticas y literarias: Fray Luis de León, Miguel de Cervantes, Quevedo, Gracián...; con sus aportaciones místicas: Teresa de Jesús, Juan de la Cruz; con la aparición de los “novatores” como avanzadilla del pensamiento moderno.

La Ilustración, con su nuevo modo de ser pensar y sentir, es el tema del capítulo IV, con personajes como Feijoo, Cabarrús o Jovellanos. Los temas de los jesuitas y su expulsión, de las Sociedades económicas, de las Utopías ilustradas son otros tantos apartados de este nuevo capítulo. La 3ª parte del libro dedicada a la Edad Contemporánea (siglo XIX) inicia su exposición, clara y brillantemente, abordando el tema del liberalismo (que en nuestro país es una forma de romanticismo) en todas sus imbricaciones y perspectivas. Estudia después la filosofía tradicional de Balmes, y finalmente el Krausismo. Será en el capítulo siguiente, al que el Prof. Abellán llama la *modernización*, en el que aparecerán los estudios sobre el krausopositivismo, fundamento filosófico-pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza, una de las obras más espléndidas, insuficientemente valorada, de toda la historia del pensamiento y de la cultura española. No olvida la peculiar obra de Menéndez Pelayo, como puerta de entrada al intento de escribir la historia de nuestra ideas; ni están ausentes el anarquismo y el socialismo, Joaquín Costa y la regeneración de España.

Finalmente, la 4ª parte de la obra: Edad Contemporánea (siglo XX) inicia su andadura con el estudio del Modernismo. Habla de filósofos tan significativos como George Santayana, Amor Ruibal y Eugenio D'Ors. Se ocupa a continua-

ción de la generación del 98, con Unamuno y A. Machado como personajes más representativos.

La Escuela de Madrid (definición, antecedentes, establecimiento, integrantes, disociación) es el objetivo del siguiente capítulo. Naturalmente, la personalidad y la obra de D. José Ortega y Gasset son tratadas con detenimiento y profundidad, al igual que la figura de X. Zubiri.

En el capítulo titulado: "De la guerra civil a la actualidad" se aborda las repercusiones que la terrible contienda nacional produjo en el pensamiento español. Aparecen los nombres de Juan Zaragüeta, Millán Puelles, Calvo Serer, Roberto Saumells, Rubert Candau, Sergio Rábade..., enclavados, según el Prof. Abellán, en la llamada neo-escolástica. Se estudian también los llamados espiritualistas-cristianos, como Dionisio Ridruejo, Julián Marías, José L. Aranguren, Laín Entralgo, J. Ruiz-Giménez...

No podía faltar la investigación sobre el exilio filosófico y sus principales representantes y tendencias. La herencia orteguiana aparece en María Zambrano, Recasens Siches, Gaos...En la Escuela de Barcelona hay nombres tan interesantes como Jaime Serra Hunter, Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora o Juan Roura-Parella...Filósofos sociales, como José Medina Echavarría, Rodríguez Arias y García Pelayo...Filósofos socialistas, como Fernando de los Ríos, Luis Araquistain, Sánchez Vázquez o García Bacca.

Finalmente trata Abellán de la ruptura de 1956, las nuevas generaciones, la transición democrática y el "cambio de paradigma". Aparece una apretada síntesis de la abundante actividad filosófica en nuestro país en las últimas décadas. Unas interesantes indicaciones bibliográficas y un amplio índice de autores y términos completan la obra.

En todo el libro, como permanente interrogante para los lectores, quedan, como saetas, las palabras de Ortega cuando se pregunta anhelante: "Dios mío, ¿qué es España? en la andadura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida en el ayer ilimitado y el mañana sin fin...¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?"

### *3. Metodología empleada por el autor*

Es éste un libro de historia con una inevitable dimensión pedagógica. Si el simple hecho de conocer la historia de nuestro pueblo nos puede ayudar a situarnos en el mundo y a orientar nuestra vida en él, mucho más nos ayudará a fundamentar el sentido de nuestra existencia y a estar seguros de lo que somos y queremos la comprensión de la historia de nuestro pensamiento, como suprema expresión de nuestra cultura.

Marcando notables diferencias con relación al concepto de filosofía como "discurso propio", caracterizado por sus tecnicismos, sistematicidad y especialismo, que recibió el **espaldarazo** definitivo en el idealismo alemán, se prefiere hablar aquí de *pensamiento*, como concepción mucha más amplia y flexible, que se desarrolla sin el aparato técnico y académico de otros países europeos y que permite encerrar en ella, quintaesenciadas en la actividad filosófica, las manifestaciones culturales, sociales, políticas, estéticas... que expresan el sentir y el ser

de un pueblo.

Advierte el autor que se ha alejado de todo planteamiento endogámico o nacionalista, de toda concepción de España con connotaciones míticas o metafísicas. Ha incardinado, siempre que ha podido, el pensamiento español dentro de unas coordenadas más amplias de carácter universalista. Cuando no ha sido así, dice, es porque la realidad española estudiada respondía a especiales categorías nacionales no explicables por la regla general.

Distingue Abellán dos rasgos indiscutibles en nuestro pensamiento filosófico: Es el primero el carácter de “autognosis” ( “*nosce te auton*”, de Sócrates) que ha tenido siempre nuestro caminar por la historia de la filosofía: “Pensar, en España, ha sido muchas veces pensar el problema de España”. Es el segundo rasgo característico de nuestra evolución intelectual lo que ésta ha tenido siempre de conciencia colectiva. Si se ha intentado, afirma, emplear una “metodología objetiva y científica”, libre de toda interpretación apriórica y sesgada, ha sido precisamente para comprender con objetividad ese hecho histórico común que nos identifica y define.

En definitiva, aplica en su libro el Prof. Abellán el mismo planteamiento metodológico que empleó en su gran *Historia crítica del pensamiento español* y que él fundamenta así: “En la fecundidad de la *Historia de las ideas* encontramos el método válido para lograr una *historia del pensamiento español* con sentido propio, cosa de que hasta ahora han adolecido casi todas las historias de la filosofía española por haber pretendido aplicar a nuestra historia intelectual categorías válidas para la historia general de la filosofía que en el caso español resultan claramente insuficientes, si no se realiza como tarea previa un reajuste de óptica, es decir, una interpretación de nuestra historia filosófica a la luz de nuestra propia evolución cultural... Se exige, pues, que *metodología e historia* se impliquen y complementen”.

José L. Rozalén Medina

CORTINA, ADELA: *El quehacer ético. Guía para la educación moral*. Aula XXI Santillana, Madrid, 1996.

La lectura de este trabajo de la profesora A. Cortina me ha sonado como la *Tocata y Fuga en Re menor* de J.S. Bach. La primera parte del libro comienza con un impetuoso relato de enorme virtuosismo en lo tocante a la *ética*, para delinear el mapa físico de la ética (qué es eso de la moral, las diversas formas de saber moral y los objetivos que persiguen los diversos saberes morales); su situación geográfica en el contexto del saber (los vecinos de la moralidad: derecho y religión) y termina la primera parte describiendo el mapa político de la ética (las principales corrientes actuales del mundo ético occidental: Norteamérica, Alemania, Gran Bretaña y Francia, España y América Latina). Luego, en la fuga, es decir, en la segunda parte aparecen también sorprendentes pasajes dedicados a la *educación moral* «ofertando un modelo diseñado, no al azar, sino desde el hilo conductor de distintas propuestas éticas, hoy ya irrenunciables». Como en una minuciosa composición la autora va detallando los valores y las



actitudes concretas que se desprenden de las distintas propuestas éticas y que configuran los rasgos necesarios para completar la melodía de una persona moralmente bien educada.

No es una casualidad que este trabajo haya sido compuesto por A. Cortina con la función de ser una *pequeña guía*, que sirva de orientación a quienes se preocupan por la ética en general y para quienes se ocupan de la educación moral en particular. Digo que no es una casualidad, porque es una constante en toda su obra ya consolidada en el ámbito de la filosofía moral, la preocupación por la dimensión moral de la educación. Hasta tal punto que es frecuente leerle y escucharle que el mejor barómetro para medir si una sociedad estima el ámbito de lo moral o ético, es comprobar si su sistema educativo garantiza en la práctica escolar, espacios y tiempos adecuados para una educación en valores. A la vez que es capaz de comprometer al profesorado en la tarea cotidiana de un tratamiento de los valores, no porque una reforma educativa lo prescriba, sino porque parten de la convicción de que una educación en valores es valiosa por sí misma.

Una de las dimensiones morales que la educación ha de cultivar es la educación en valores que se juzgan éticamente valiosos: valores que la *vida digna* (Paz, Libertad, Igualdad, Justicia) y valores de un *ethos democrático* (Responsabilidad, Tolerancia, Razonabilidad, Austeridad, Participación, Coherencia, Esperanza) y, como quicio de estos valores la solidaridad que es el rostro humano de la Justicia. Pero, dimensión no menos básica es la formación del razonamiento y compromiso ético, de la capacidad racional de apreciar lo valioso y decidir ante valores, bienes e intereses en conflicto.

Como ya hemos adelantado, la segunda parte del libro la dedica A. Cortina a la educación moral, con la finalidad de realizar un ejercicio práctico de ética aplicada a partir de las distintas tradiciones éticas (zubiriana, orteguiana, comunitarista, aristotélica, utilitarista, kantiana, dialógica), articulándolas desde la ética del discurso con la maestría de quien domina un arte, que ya ha aplicado en anteriores trabajos de filosofía moral como por ejemplo: *Ética aplicada y democracia radical* y *Ética de la sociedad civil*.

Cuando en nuestra práctica docente procedemos a analizar qué tratamiento de los valores es propio de las tendencias dominantes hoy en la educación, observamos que en los programas actuales existe una dicotomía entre saber relevante y saber subsidiario. El tratamiento de los valores se asimila a los temas transversales - como la educación ambiental, no sexista, para la paz, la salud, etc.- y entra a formar parte del saber subsidiario. En estas condiciones quedan encubiertos los «valores latentes» de la cultura escolar, contrarios a los que las propias normas institucionales propugnan, tales como la solidaridad, la tolerancia, la autonomía, etc. Además, puede también observarse que existe un tratamiento formalista de los valores, porque se abusa de técnicas para enseñar valores como si fueran competencias y se sigue, más bien, un tratamiento de valores dirigido a ilustrar, en espacios ajenos a la experiencia directa del alumnado, conceptos idealistas como el de «crisis de valores». En definitiva, del discurso sobre la educación en valores no se deriva una necesidad de materializarlo en la práctica, es decir, en la propia organización curricular del Centro.

Ya es conocida por el sector docente la importancia que el nuevo currículo

escolar dispensa al tratamiento de los valores. Ahora bien, esta inflación de moralismo que invade el discurso oficial de la reforma, debe ser debidamente contextualizado para que no se ejerza una función encubridora, que tradicionalmente han tenido este tipo de discursos en proyectos educativos anteriores. Para aclarar el discurso sobre los valores recomiendo la lectura de este libro de A. Cortina, pues como ella dice: «Lo que importa, a fin de cuentas, es avistar valores y aprender a saborearlos, sabiendo que, por atractivos que resulten unos personajes u otros, yo voy a tener que crear el mío, el que nadie puede representar por mí; pero que merece la pena hacerlo con valores que valgan. ¿Cuáles son esos valores? Y, sobre todo, ¿qué criterio debemos emplear para espigarlos, si no queremos acabar tejiendo un “saco de valores”, una vez pasado de moda el de las virtudes?». Por lo tanto, si el lector de esta reseña bibliográfica siente curiosidad y necesidad por visitar el país de la ética, aquí tiene una guía completa para no perderse por la tan laberíntica geografía de la filosofía moral contemporánea.

J.A. Binaburo Iturbide

GORDILLO ALVAREZ-VALDÉS, Lourdes: *Trayectoria voluntarista de la libertad: Escoto, Descartes, Mill*. Nau Llibres, Valencia, 1996. 116 pp.

En el prólogo, la autora comienza explicando cuál es su intención al escribir el libro: esclarecer el concepto de libertad en Escoto, Descartes y Mill con el fin de mostrar que la nueva trayectoria que ha seguido el concepto de libertad humana o el modo de entenderlo, ha suscitado un cambio profundo que repercute en muchos ámbitos de la vida y aparece cuando se da primacía a la voluntad respecto del entendimiento.

El libro está dividido en cuatro capítulos. En el primero de ellos titulado: «La libertad de la voluntad en Duns Escoto», la autora analiza el concepto de voluntad escotista. Para Escoto la naturaleza propia de la voluntad es ser libre. La libertad no es algo añadido a la voluntad, es por sí misma por razón de ella. Esta libertad de la voluntad se manifiesta en su apertura a los opuestos. La voluntad es una potencia perfecta y activa, capaz de salir por sí misma de su indeterminación.

Escoto reconoce dos tipos de libertad, en cuanto «*affectio commodi*» es una tendencia hacia su propia perfección, una voluntad que tiende a su propia perfección, hacia lo que le beneficia y, en este sentido, se puede decir, que la voluntad tiende hacia su propio interés. Y la voluntad como «*affectio iustitiae*», es decir, en cuanto libre, que es el movimiento hacia el bien en cuanto tal y supone un olvido del interés y un acto de amor puro desinteresado, es decir, un amor al bien por sí mismo, aunque no reporte beneficio propio. Esta voluntad libre es autónoma y espontánea, no se deja determinar ni constreñir por nada que no sea ella misma.

Como consecuencia de este planteamiento, el papel que la razón ocupaba en la filosofía aristotélico-tomista ha sido ocupado por la misma voluntad, ella es su propia guía, sólo la voluntad es racional. La «*affectio iustitiae*» permite las

acciones libres y guía a la voluntad para que se adecue al querer divino.

El papel del entendimiento dentro de este planteamiento se hace secundario. Aunque la voluntad no puede querer algo si antes no es conocido, sin embargo, el intelecto no es la causa del actuar de la voluntad. No hay ya dependencia causal entre la voluntad y el entendimiento ya que la presencia del objeto no ejerce ningún tipo de influencia sobre la voluntad, la cual está indeterminada ante cualquier objeto. Pues bien, una vez que la actividad intelectual se pone al servicio de la voluntad, sólo puede ser ésta la que suministre las condiciones para la praxis recta. La voluntad es la que impera y decide libremente, por lo tanto la «recta ratio» sólo puede encontrarse en la voluntad.

En el caso de Escoto, la «recta ratio» hay que entenderla como conocimiento y aplicación de la ley divino-positiva, que el intelecto presenta a la voluntad para que ésta pueda obrar y adecuarse libremente a ella. Por tanto, la «recta ratio», no consiste tanto en que nuestra acción se conforme a los dictámenes de la razón recta, sino que la voluntad se someta a las normas establecidas por una Voluntad Suprema. En consecuencia, ni la razón ni la naturaleza pueden ser reglas últimas de la actuación libre y estrictamente humana, tan sólo la voluntad libre debe elicitar todos sus actos según una regla superior, es decir, según el precepto divino; cuanto regla superior, es decir, según el precepto divino; cuanto obra en discordancia con esa regla, carece de la rectitud debida. Así pues la moral sólo puede darse a nivel de la voluntad, lo que prueba la trayectoria voluntarista de Escoto.

En el segundo capítulo titulado: «Libertad y voluntad en Descartes», la autora analiza el concepto de libertad cartesiano. Para Descartes, la libertad es una idea innata, evidente por sí misma y el poder obrar libremente es la mayor perfección del hombre. Cuanto más dirigida está la voluntad hacia el bien, por la gracia y por el conocimiento, tanto mayor es nuestra libertad. Libertad para no asentir a una proposición dudosa y para abrazar o rechazar el error libremente.

No obstante, el ser humano cae y puede caer en el error. El error es entendido por Descartes como el mal uso que el hombre hace de su libertad en el mundo del conocimiento. Depende de la libre voluntad del hombre que da su asentimiento a cosas que sólo concibe de forma oscura y confusa, posibilitando un juicio erróneo.

Descartes entiende el juicio como la cooperación del entendimiento y la voluntad con su acto específico de asentimiento. El acto de afirmación o negación a los contenidos del entendimiento produce un juicio que puede ser verdadero o falso. El error aparece en el asentimiento a una actividad indebida del entendimiento y de sus facultades auxiliares, fuera de las exigencias que impone el conocimiento verdadero. En esta mutua cooperación Descartes admite que la voluntad tiene una extensión mayor que el entendimiento. Esta extensión de la voluntad puede entenderse como posibilidad de ir más allá de lo que el entendimiento le presenta o el actuar por motivos que no se ajustan a la razón. De esta forma, la voluntad se libera de toda imposición que procede del entendimiento. Esta prioridad que adquiere entonces la voluntad sobre el entendimiento, aleja a Descartes de la tesis tomista, según la cual la voluntad no actúa sobre el entendimiento. Manifiesta ser así un claro exponente del voluntarismo, es decir, de dar primacía a la voluntad sobre el entendimiento en el acto libre.

Del poder de la voluntad se desprende dentro de la doctrina cartesiana el capítulo de la infinitud de la voluntad. De la misma manera que a la naturaleza del entendimiento creado corresponde ser finito, es necesario que una perfección humana como la voluntad, aún siendo finita por ser creada, sea infinita, una e indivisible en su poder de asentir o disentir, sin que se le oponga ningún límite, o cualquier coacción que consiga destruirla. Para Descartes la voluntad consiste esencialmente en el poder de asentir o no asentir a un contenido perceptual, o lo que es lo mismo, en la posibilidad de afirmación o negación de todo aquello que, de una manera u otra, está presente en el entendimiento. Con esta caracterización, la voluntad humana se constituye en el elemento por el que el hombre más se asemeja a Dios. El poder de la voluntad le hace experimentar a Descartes el poder de Dios, del cual somos imagen y semejanza. En la infinitud de la voluntad se puede también ver la semejanza del hombre con Dios mismo. Todas estas afirmaciones representan el voluntarismo cartesiano.

En el capítulo tercero titulado: «La doctrina milliana de la libertad», la autora pasa a analizar la concepción que da Mill de la libertad y sus argumentaciones, vigentes hoy y que forman parte de la praxis diaria del individuo en las organizaciones de tradición liberal.

En concreto la autora explica las críticas de Mill a la doctrina necesarista, que considera que una vez conocidos los motivos que se dan en la mente de un individuo para actuar y conociendo también su carácter y sus disposiciones es posible inferir, sin dificultad, la forma en que este individuo actuará.

Mill considera que para que estas interpretaciones de la doctrina necesarista sean verdaderas se requiere tener un conocimiento de lo que ha sido la experiencia universal de todos los individuos, para que sea posible conocer, realmente, las disposiciones y circunstancias de un individuo dentro de su cultura. No obstante esto no es viable ante la imposibilidad de estar seguros de conocer todas las circunstancias así como el carácter del individuo. Aunque, también es verdad, que si esto fuera posible, tendríamos un conocimiento de la conducta de un individuo que nos permitiría predecir sus actos, sin que por ello, seamos menos libres. Mill quiere demostrar la posibilidad de compaginar este tipo de conocimiento total, si fuera posible que se diera, con una conducta libre.

Mill quiere mostrar también el error de la doctrina de la necesidad que cree que estamos determinados por causas y que nuestro carácter ha sido formado para el individuo pero no por el individuo. Para Mill la experiencia nos confirma que el individuo tiene poder para alterar su propio carácter. No es posible prescindir del querer del individuo en la formación del carácter. Aquí es donde Mill plantea el problema de la libertad de la voluntad desde una perspectiva psicológica, porque ese deseo que nos induce a formar nuestra carácter es la misma voluntad.

El argumento milliano en defensa de la libertad de la voluntad se justifica por la doctrina utilitarista: si surge en nosotros el deseo de alterar el carácter, ese deseo nace o bien, de las malas consecuencias de nuestro anterior carácter, o bien, de un fuerte sentimiento de admiración hacia alguien que sobreviene de forma accidental en nuestra vida. En suma, de nuestra experiencia previa de placer o aversión.

Otro aspecto que la autora trata de Mill es el del gobierno y educación moral del individuo. Para Mill el objeto de la educación moral es educar la volun-

tañ a través de los deseos y aversiones reafirmando los buenos deseos y erradicando o debilitando los que nos conducen al mal. Hay que vencer con la fuerza de la voluntad todo deseo que no tienda a lo recto. Para la autora una voluntad así educada responde en el «fuero externo» a un conjunto de actos requeridos para vivir pacíficamente, pero es una voluntad que no modifica el carácter internamente, a través de un proceso de virtudes y que, por tanto, no forma a la persona en cuanto tal.

Por último la autora se refiere al tratamiento de la libertad que hace Mill en su libro *On liberty*. Para Mill la libertad de la voluntad ha de ser limitada hasta el punto de no convertirse en molestia para otras personas. Pero si se abstiene de molestar a los demás y simplemente actúa de acuerdo con su propia inclinación y juicio en cosas que sólo a él conciernen, debe serle permitido llevar a la práctica sus opiniones por su cuenta y sin obstáculo. Así hay una parte que concierne sólo al individuo y su independencia es, por derecho, absoluta.

Para la autora se ha llegado así a la afirmación de una voluntad soberana, desligada de todo presupuesto que pueda limitar su poder. Pero esta voluntad poderosa y libre está vacía de racionalidad y así, culmina el poder de una voluntad espontánea que sólo queda limitada externamente por la esfera personal de los demás hombres.

En el cuarto y último capítulo titulado: «consecuencias teórico-prácticas del voluntarismo», la autora saca todas las conclusiones que se desprenden del voluntarismo. En concreto, las más graves son las consecuencias prácticas. El voluntarismo lleva a una dicotomía entre doctrina y vida. Una doctrina separada de la razón no penetra en lo íntimo del individuo, se instala, en todo caso, en los aspectos más superficiales de la vida del hombre. Así una doctrina que apele a la voluntad, sin el apoyo de la razón, mueve a ésta a un obrar caprichoso. Una voluntad en estas condiciones se convierte en fuente de poder y de debilidad, porque la libertad es el lugar propicio para ejercer un dominio sobre los demás, o por el contrario, para ser víctima de ese poder. La voluntad sin racionalidad es fuente de cualquier adoctrinamiento, donde el individuo recibe consignas y órdenes que no son fruto de una reflexión previa.

Para la autora el mayor peligro para el hombre es no dirigir su propia vida y no tener un proyecto propio para realizar y realizarse en la vida. La importancia de la razón no consiste únicamente en que nos hace tomar una posición en el mundo, que nos permite un conocimiento cada vez mayor del mundo y de nosotros mismos, su importancia radica fundamentalmente en que a través de ella alcanzamos el bien y el mal. La razón, a partir del conocimiento de las cosas, es la que determina lo que es bueno o malo. Por eso, no cabe duda, que el conocimiento de las cosas y el conocer la razón de las cosas, es uno de los mejores bienes que un individuo puede alcanzar por sus propias fuerzas. Con razón dice Santo Tomás: «En consecuencia es razonable que Dios máximamente haga el bien a aquellos que aman la intelección y honran el mismo bien del intelecto» (*In Etb. Nic.*, cap. IX, lect. 13, n.2133).

Se trata, en suma, de un libro interesante, bien documentado y trabajado que aborda un tema clave para nuestros días: el voluntarismo y sus consecuencias prácticas.

M.<sup>a</sup> del Carmen Dolby Múgica

MIRANDA, José Porfirio: *Racionalidad y democracia*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996. 220 pp.

La reflexión sobre las condiciones racionales de posibilidad de la democracia llevan al profesor mexicano José Porfirio Miranda a plantearse radicalmente, en un sentido muy cercano a la tradición alemana idealista, el problema del hombre, del conocimiento y de la realidad. Tras las palabras de esta obra notamos el aliento de la filosofía práctica de Kant y de la filosofía hegeliana del espíritu. Expresamente reconoce también su deuda respecto de la gran tradición griega de Platón y Aristóteles. Pero es, de una manera especial, el pensamiento cristiano (la Biblia), sin romper la armonía sistemática de su filosofía, el centro de donde brotan las ideas más iluminadoras que fundamentan el derecho de los hombres a vivir en una sociedad organizada democráticamente.

Su concepción de lo real aparece bien patente en las siguientes palabras: «El significado mismo de “real” es el espíritu percibido en autoconsciencia, el cual consiste en sus actos, en sus vivencias. Cuando a otras cosas las llamamos reales, lo hacemos traslaticia, derivada y disminuidamente.» (p. 50). Pues lo único que conocemos verdaderamente es el espíritu. La *materia* es el nombre de algo desconocido.

A partir de estas convicciones, Miranda desarrolla una aguda crítica del naturalismo, del materialismo y del escepticismo. Van desfilando algunos de sus principales representantes: Weber, Popper, Hans Albert, Wittgenstein, Gadamer, Apel, Habermas, Rorty, Luhmann, Derrida, etc. Piensa que tanto el naturalismo como el escepticismo son contradictorios y que el materialismo carece de fundamento racional. Sobre sus bases teóricas, por tanto, no se puede asentar firmemente la democracia. Una exposición más amplia de los presupuestos epistemológicos a los que aquí alude puede hallarse en otras dos obras suyas: *La revolución de la razón y Apelo a la razón*.

El ser hombre no consiste en datos físicos ni en sedicentes racionalidades que también los animales poseen. Lo que hace hombre al hombre es el imperativo moral. Sucede esto porque la racionalidad moral, al responsabilizarlo de sus acciones y exigirle que se sobreponga a sus instintos, hace que tenga un yo, que caiga en la cuenta de que existe. Se nos invita a aplicar al hombre una racionalidad que permita distinguir entre sociología y zoología, entre hombre y animal. Un grupo humano no funciona si no reina algún grado de moralidad entre sus integrantes, algún grado de respeto recíproco, que equivale a decir que no se tratan el uno al otro como medios sino como fines. Y el Cristianismo no es ajeno a esta concepción de la moralidad: «Si una mayoría olvidase la enseñanza cristiana de que *todas* las personas tienen dignidad infinita, estaría suprimiendo la única razón por la que debe haber democracia.» (p. 173) El hombre *se hace* a sí mismo y, por tanto, no es naturaleza, sino espíritu, es decir, libertad. Historia y ética juegan un primer papel en su concepción del hombre y de la democracia.

Miranda no está de acuerdo con que en la democracia contemporánea sólo la ciencia se encargue de las cuestiones de la verdad y racionalidad, pues hoy el saber científico nada tiene que ver con tales cuestiones (pp. 179-212). Los científicos no saben de qué están hablando. Y es que para manipular la realidad cir-

cundante no necesitamos conocer qué son en verdad las cosas.

Esta filosofía nos puede parecer, al menos, sorprendente. Su desacuerdo con las tendencias actuales más generalmente aceptadas resulta provocador.

No me resisto a insinuar algunos reparos. Opino que exagera al afirmar que las ciencias no tienen nada que ver, en la presente situación, con la verdad y la racionalidad. Llama, por otra parte, desagradablemente la atención el que en la bibliografía no se citen más obras del ámbito iberoamericano que las del mismo autor. ¿Es que sobre estos temas no ha aportado nuestro ámbito cultural nada apreciable durante los último cien años o en siglos anteriores? ¿Es adecuado hablar de derechos humanos sin mentar la escolástica española de los siglos XVI y XVII? Además, pensamientos semejantes a los suyos fueron expuestos brillantemente por Ortega en *La idea de principio en Leibniz* y otros escritos, y por Zubiri en *Nuestra situación intelectual*. Parece que su admiración hacia algunos filósofos *idealistas* alemanes le impide apreciar otras contribuciones anteriores y posteriores a ellos.

Pero el profesor Miranda se atreve a pensar radicalmente las condiciones de posibilidad y vitalización de la democracia. Ya está bien de pesimismo filosófico paralizadores. Agrada encontrarse con filósofos que aún confían en la energía iluminadora y en el poder fundamentador de la razón humana.

Ildefonso Murillo