

## Crítica de libros

CEREZO GALÁN, Pedro: *Las máscaras de lo trágico (Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno)*. Ecl. Trotta, Madrid, 1996. 861 pp.

Desde hacía algunos años sabíamos, por propia confesión de Pedro Cerezo, que estaba preparando un estudio monográfico sobre el pensamiento de Miguel de Unamuno. Su asistencia a los Seminarios de Pensamiento Español e Iberoamericano de Salamanca era aprovechada por el autor para tomar notas en la Casa-Museo de Unamuno, una ocasión que nos permitía a los demás cursillistas preguntarle sobre la marcha del trabajo que llevaba entre manos, dada la curiosidad que había despertado entre nosotros el anuncio de una publicación sobre Unamuno. A la hora de escribir esta reseña, no puedo decir aún que he leído línea a línea las 850 páginas de este denso libro, pero sí lo he leído bastante y de forma ininterrumpida, porque el libro capta inmediatamente la atención del lector. De su lectura he sacado la misma impresión que cuando terminé de leer su otra gran obra: *La voluntad de avnetura*, sobre el pensamiento de Ortega y Gasset. En ambos casos, uno no sabe qué admirar más, si el vigor intelectual de Ortega y de Unamuno, o la maestría de este hermeneuta del pensamiento español que transforma la imagen ramplona que solemos tener de nuestros filósofos, presentándolos como dos interlocutores de la filosofía contemporánea europea. Tal vez me esté equivocando, pero creo que la interpretación que Pedro Cerezo ha dado de Antonio Machado, Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno está sirviendo para universalizar algo más el pensamiento filosófico de estos pensadores nuestros, colocándolos en el sitio que les corresponde por méritos propios, dentro del concierto filosófico europeo.

Si importante es la labor conceptual del filósofo, no es menos el trabajo hermenéutico del crítico. «Si el grano de trigo cae en tierra abonada, da fruto abundante, pero si cae entre piedras, se agosta». Esta frase no fue dirigida a los filósofos, pero es aplicable también a ellos, porque indica una gran verdad: el nivel de una filosofía lo van marcando sus comentaristas y hermeneutas. Por muy genial que sea un filósofo, si nadie se acuerda de él, cae en el olvido. Es como si no existiera. Pues bien; la lectura del libro de Pedro Cerezo me ha ensanchado, universalizado un poco más, bastante más, la imagen que yo tenía de Unamuno, pues no solamente aumenta el conocimiento informativo sino que sus comentarios suscitan pensamientos nuevos y abren perspectivas distintas. Esto es mérito del hermeneuta que, como buena tierra, ayuda a la semilla a fructificar cien por cien de sus posibilidades. Así lo ha visto también Pedro Laín Entralgo, autoridad indiscutible en esta materia, el cual escribe en el Prólogo de la obra que el estudio de Cerezo «resucita en su plenitud y en su detalle el hombre Miguel de Unamuno». Ortega ha enseñado que la historia escrita debe ser «un entusiasta ensayo de resurrección», y Pedro Laín comenta que «esto es el espléndi-

do libro de Pedro Cerezo».

Pedro Cerezo «resucita» a Unamuno cumpliendo «de modo magistral» las tres principales reglas de la historiografía, cuando su tema es la mostración de una vida humana:

a) *Documentación* o exposición objetiva de los acontecimientos vitales, intelectuales y espirituales de Unamuno. En la actualidad, la obra escrita de Unamuno no es abarcable del todo porque quedan bastantes escritos por publicar, aunque esto cada vez es menos cierto, puesto que en poco tiempo se ha publicado parte del Epistolario y de los escritos en la prensa.

b) *Ordenación* de los documentos. Cerezo divide la exposición del libro en cinco actos, no capítulos, expresión de la «aventura espiritual» (Laín) o de la «tragedia íntima» de Unamuno: racionalismo humanista (a raíz de la pérdida de la fe infantil), agonismo o enfrentamiento «ser y no-ser», utopismo o predominio de la voluntad heroica, nadismo o temor fundado a la propia desaparición.

c) *Comprensión* o hermenéutica de los documentos: qué y quién fue esa persona para sí misma y qué y quién ha sido para el mundo en que existió y para cuantos seriamente lo han estudiado. Para responder a esta pregunta hace falta «una hermenéutica más propensa a comprender que a juzgar». Quien juzga a una persona, escribe Laín, intencionalmente lo mata, porque lo reduce a ser lo que en relación con la materia juzgada está siendo; quien la comprende, en cambio, la tiene ante sí con toda la complejidad y todos los matices de su vida. «Dicho lo cual, concluye Laín, rotundamente afirmo que, con su certera comprensión de la persona de Unamuno, Pedro Cerezo lo ha resucitado íntegra y verdaderamente».

Si, como escribe Laín, Pedro Cerezo ha resucitado a Unamuno, ello ha sido posible porque ha comenzado por liberarlo de los fáciles estereotipos con que es conocido el filósofo vasco en la historia de la filosofía. *Las máscaras de lo trágico* es un título que expresa perfectamente la vida y el pensamiento de Unamuno. Cerezo estudia el «sentimiento trágico» de Unamuno a lo largo de tres grandes apartados: existencia y tragedia, cultura y tragedia, la tragedia civil. Concluye con un Epílogo: ¿Tragedia o esperanza? Todo creyente, si vive a fondo su fe, como fue el caso de Unamuno, niño y joven, se hace una alma trágica porque introduce en su vida la lucha interior. Unamuno «creyó» que había perdido la fe cuando se pasó con todas las armas al positivismo. Pero Unamuno era demasiado «creyente» para que, un día u otro, la fe no volviera por sus fueros, como así le sucedió en 1895-97.

Estos datos, que son del dominio común, adquieren un relieve singular a la luz de la lectura que Pedro Cerezo hace de la «tragedia», expresión de la modernidad de Unamuno. «Entre filosofía y tragedia, escribe Pedro Cerezo, ha reinado siempre una violenta y áspera discordia. La filosofía ha reprochado a la tragedia el delirio incontinente que anula a rigor del concepto. Y la tragedia, a su vez, acusa a la filosofía de matar el espíritu del mito, sin el que no cabe creación genuina». El pensamiento de Unamuno se inscribe en este giro histórico de la filosofía a la tragedia: el llamado «mal del siglo», el exceso de intelectualismo o reducción del espíritu a mera inteligencia analítica. Apunta Pedro Cerezo que la crisis de la generación del 98 estuvo tan relacionada con el llamado «problema de España» como con la «crisis espiritual» de Europa, un aspecto que no suelen

tener en cuenta los exegetas de la cultura española. Por eso, «Unamuno, el pensador más señero de la generación» llegó al reconocimiento del espíritu trágico a partir de la crisis histórica de la razón, incapaz de hacerse cargo del mundo del sentido, de la imaginación y del deseo, «lo que en el hombre de carne y hueso quiere y se estremece ante la embocadura final de la muerte». A partir de este momento, «la dialéctica de Unamuno se vuelve agónica, y la *coincidentia oppositorum*, no pudiendo ser ya el punto del trabajo histórico de la razón, se confía a un mundo nouménico o sustancial, que sustenta y trasciende, a la vez, a la historia».

Miguel de Unamuno vivió este conflicto trágico de una manera singular y «ejemplar», según escribe Cerezo. Primeramente, «como escritor de raza que era, vinculado a la suerte de la palabra». La conciencia trágica moderna se refleja en la «palabra rota», escindida entre la lógica o el sentido, el concepto o la intuición, la ciencia o la literatura. No hay término medio. Unamuno se esfuerza por «restaurar la palabra del origen, en su unidad de alma y carne, sentido y figura. Cerezo desarrolla esta idea en *Obertura: poesía y existencia*. Existir por la palabra es tanto como hacer de la palabra la forma de la existencia. Aquí está la clave de la aspiración unamuniana a confundir vida y obra, existencia y poesía. Para Unamuno, escribir era una agonía, una lucha con la palabra y consigo mismo.

En segundo lugar, el conflicto trágico de Unamuno resulta «ejemplar» porque en él se pueden leer los tres códigos dominantes en la cultura europea: Nietzsche, Kant-Fichte y Freud. Nietzsche desveló que el sentido de la tragedia griega estaba contenido en el desgarramiento entre potencias antagónicas: Dionisos-Apolo. Unamuno habla de la lucha entre el espíritu de disolución y el de creación, «que se resuelve intrépidamente por la construcción de sentido, como el único modo de escapar al vértigo y al absurdo». En este punto, Unamuno conecta más con Kant-Fichte que con Nietzsche, porque a la nada no opone el consuelo del arte (Nietzsche) sino la creación de sentido moral: «el sentido, contra la nada». Gracias al poder creador de la palabra, «el yo puede erigirse en centro de constitución del universo». Paul Ricoeur ha expuesto la situación «lábil» del hombre, a caballo entre dos mundos, «mixto demoníaco entre el todo y la nada», ciudadano de dos mundos: el de la naturaleza o necesidad y el mundo moral o de la libertad (Kant). A juicio de Pedro Cerezo, la conciencia trágica de Unamuno guarda relación con la tercera antinomia kantiana de la *Crítica de la Razón Práctica*, la cual, leída en términos existenciales, «debe ser tomada como la partida de bautismo de la conciencia trágica moderna». Por último, se encuentra en Unamuno el conflicto freudiano entre *Eros* y *Thanatos*, aunque Unamuno se inspire más en Platón que en el célebre médico vienés.

Los tres modos «paradigmáticos» de tensión trágica, no sólo han sido analizados por Unamuno sino que también ha explorado novelísticamente distintas suertes en que se configura esta tensión. O todo o nada, o la aspiración al todo por terror a la nada o la seducción por la nada ante la desesperación del todo. «Utopismo y nadismo son las dos modulaciones o máscaras, simétricamente opuestas, de la tensión trágica». Tratándose de un dilema excluyente, no hay término medio, pero, como advierte Cerezo, «el tirón a lo uno o a lo otro acontece siempre por reflexión de su antagonista». Esto quiere decir, que no hay vic-

toria de lo uno sobre lo otro, sino que en el alma trágica «el principio utopía forma parte de lo trágico con el mismo derecho que el principio entropía, como anverso y reverso del mismo conflicto». Don Quijote, modelo de utopismo, no es menos trágico que *San Manuel Bueno, mártir*, héroe nadista. En Don Quijote no desaparece el pensamiento de que su esfuerzo sea baldío, de igual modo que el cura sin fe no puede dejar de sentir la exigencia del todo.

*Las máscaras de lo trágico* es como un recorrido filosófico por las galerías de máscaras unamunianas, las suyas y las de otros. La vida es teatro en el que todos vamos dejando nuestra re-presentación. Cada uno es lo que es y lo que los demás piensan que es, lo que re-presentamos ser para ellos. Hay máscaras trágicas, cómicas y tragicómicas, distintas formas de vivir la condición humana. Unamuno ha explorado literariamente esta faceta del hombre, empezando por él mismo, porque «cada hombre lleva en sí la cifra de lo humano». Por eso, concluye Cerezo, «su pensamiento es, etimológicamente, ejemplar, un *exemplum* de vida y de realidad».

No podía faltar, en una persona que tanto sintoniza con Unamuno, un extenso apartado a la tragedia civil española. «La desesperación de España», «Su Majestad España», «Pasión y tragedia de España» son algunos epígrafes de este apartado. Don Miguel murió al ver agonizar a «su» España en medio de una guerra civil, caínina e infructuosa, porque, si él había defendido que la guerra interior es principio de vida, la guerra española era hija del resentimiento y, por tanto, de muerte. *El resentimiento trágico de la vida* fue el título que dio a unas notas que dejó sin publicar.

Pedro Cerezo cierra el libro con un interrogante: ¿Tragedia o esperanza? Por definición, la tragedia no admite esperanza. Schopenhauer, Nietzsche y el Sísifo de Camus son ejemplos de esto. En cambio, Kant abre la puerta a la esperanza, aunque sea de orden moral. Según Pedro Cerezo, Unamuno habría entrado también por esta puerta. «La afinidad con Kant justifica también que Unamuno recurriera, desde la fe moral, al espíritu de la utopía». Algunos objetan que, al acudir Unamuno al *mito* para expresar su sentimiento utópico y escatológico, le está quitando valor y realidad. A esto responde Pedro Cerezo que: «Decir que son míticos no rebaja su dignidad y grandeza», dado el valor excepcional que Unamuno concede al mito, como creación necesaria del espíritu en orden a la posibilidad y preservación de la libertad. Si algo no se puede achacar a Unamuno es que ha acudido a sucedáneos, falsas ilusiones o que ha obrado con mala conciencia. «Al idealismo ético, concluye Pedro Cerezo, pueden hacérselo muchos reproches, y algunos le hemos hecho a lo largo de este estudio -su refugio en la fe subjetiva, su falta de mediaciones con la realidad, su ética confinada exclusivamente en el orden del sentimiento y su política trágica, que si resiste invencible a la hora de resistir al mal, no sabe acertar, en cambio, en la coyuntura del pacto y del compromiso-, pero en modo alguno se le puede reprochar ser la posición confortable y piadosa de la “mala conciencia”».

Aquí acabamos la exposición de esta importante obra de Pedro Cerezo, uniéndonos a los elogios que de ella hace Pedro Laín Entralgo en el Prólogo y haciendo votos para que en un futuro próximo volvamos a tener la satisfacción de leer algún estudio suyo sobre otro pensador español.

Jorge M. Ayala

CABADA CASTRO, Manuel: *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*. San Pablo, Madrid, 1994. 423 pp.

M. Cabada, profesor de la Universidad Comillas y de la Universidad Complutense (Madrid), expone en su reciente libro un tema que encierra el mayor interés en la investigación antropológica y ética actual, y que ya había abordado con profundidad en otras ocasiones: en su tesis doctoral (*Sein und Gott bei Gustav Siewerth*) y en varios artículos, entre los que destaca «El amor como energía esencial humanizadora» (*Pensamiento* 40 -1984- 33-54).

*Consideraciones metodológicas a propósito de un gran libro sobre el amor*

Con el apoyo de numerosos testimonios de biólogos, pedagogos, filósofos y médicos actuales (singularmente, entre los españoles, Rof Carballo) va mostrando en pormenor el papel decisivo que juega la «urdimbre afectiva» que se forma entre el bebé y la madre en los primeros tiempos de la vida en orden a la configuración, desarrollo y maduración de la vida personal. El conocimiento hondo que tiene de G. Siewerth (a cuya figura Urs von Balthasar concedía primacía en el aspecto filosófico sobre la del mismo Heidegger) le permite depurar filosóficamente los datos aportados por la investigación científica y pedagógica actual y extraer conclusiones del máximo interés para la configuración de la Ética e incluso de la Filosofía de la Religión. Respecto a esta última, sus análisis del pensamiento de K. Rahner y E. Levinás resultan especialmente clarificadores.

El yo, aquello que nos constituye más íntimamente, es una lenta adquisición del proceso hominizante, como don amoroso del otro, del tú (p. 337). Ese acogimiento amoroso inspira al niño una actitud de confianza en el entorno que le hará fácil realizar más tarde toda suerte de encuentros. Cuando ese amor acogedor es *incondicional, absoluto*, abre al niño el horizonte del Absoluto. En la línea de K. Rahner, escribe Cabada: «En este sentido actúa y actuará cada vez más como mediación de la divinidad en el mundo la realidad de la persona “que está ahí desinteresadamente para los demás”, es decir, la persona que ama» (p. 381).

Este tránsito del amor recibido al Ser absoluto es visto por Lévinas de forma más concreta y no menos intensa. «El rostro de la persona que se ofrece a mi mirada es la verdadera categoría ontológica que hace salir de sí mismo al yo hacia el exterior de sí mismo, y con ello destruye el moderno engreimiento de la subjetividad. De este modo se descubre para Lévinas en el rostro del otro la huella de la divinidad» (p. 386).

Al unirse dos personas por amor auténticamente personal, no sólo pasional, sienten una felicidad *absoluta*, aun sabiéndose finitas, contingentes y menesterosas. En el momento de la unión perfecta, se siente la *infinitud* del propio ser, se tiene el palpito de que ese instante se cruza de alguna forma con la eternidad y participa del embelesamiento propio de una vida colmada. Por esa capacidad de entrar en contacto con lo *absoluto*, «el enamoramiento es la primera y más inmediata *teodicea*, es decir, justificación de Dios y de lo que es mediante lo que ha hecho, a saber, el cielo y la tierra, y esa persona amada» (p. 402). De manera análoga, Xavier Pikaza, en su bello libro *Palabra de amor*, habla de una

«teodicea del encuentro intersexual» (p. 403), como hace J. Choza en su *Antropología de la sexualidad*.

Pero no sólo los niños se ponen en vías de pleno desarrollo personal merced a la actitud acogedora de sus padres. También éstos, mediante la contemplación de la vida naciente, experimentan un impulso de elevación hacia lo divino. El profesor de la Universidad de Bamberg, Heinrich Beck, lo expresó bellamente: «Los padres tienen en el hijo la vivencia del surgimiento del origen de la vida y en ello experimentan algo de la *absoluta* originariedad y frescura de la vida» (p. 403).

De esta espléndida forma, se nos revela que la vida humana se despliega en forma de círculo amoroso, que va de Dios a la creación, se adensa en la vinculación de los padres entre sí, florece en la entrega de ambos al hijo, fecunda la vida toda de éste, y lleva a todos los hombres a vislumbrar la existencia del Absoluto y a verlo como la última y magnífica fundamentación de toda su existencia.

A través de muy diferentes autores -científicos, filósofos, psicólogos, etólogos y teólogos- Cabada llega a la conclusión de que la relación amorosa personal reviste una importancia decisiva para la constitución de la persona humana en todas sus dimensiones (p. 393). Y cierra su obra con una observación sobremanera sugerente: «Pocas veces en la Historia de la Humanidad como en la actualidad se habrá buscado con mayor ansia y denuedo un sentido para la vida del hombre. Bien lo profetizó Nietzsche para nuestro tiempo. ¿No será el amor, esa realidad tan poderosa y frágil, tan espontánea y ardua, tan presente y, a la vez, tan lejana, el sentido que le aguarda al hombre?» (p. 406).

#### *Algunas observaciones metodológicas*

Leída con atención, esta obra presta una poderosa ayuda para comprender las líneas maestras del desarrollo de la personalidad humana, y abre, consiguientemente, una vía muy fértil para elaborar una ética y una teodicea de forma sólida y adecuada a la mentalidad actual. Pero esta tarea requiere la puesta en juego de una metodología muy aquilatada, que se echa de menos en algunos de los autores citados por Cabada. Por vía de colaboración, quisiera mostrar, sobre la base de algunos ejemplos, la forma en que puede mejorarse, a mi entender, el modo de expresar el pensamiento.

1. Hay quienes reprochan a los cristianos que aman al prójimo *por amor a Dios*, por ver a Cristo encarnado en él, y con ello a quien aman en realidad es a Dios, no al prójimo. Por eso reclaman que se les ame a ellos *por sí mismos*. Esta objeción responde, como los fallos metodológicos que apuntaremos seguidamente, a la tendencia a pensar con categorías y esquemas tomados del trato con los meros objetos. Este tipo de pensamiento *objetivista* debe ser sustituido por un modo de pensamiento *relacional*, que en cada realidad ve todas las realidades que en ella vibran de alguna manera y se hallan presentes. Al decir «pan», no aludo sólo a ese objeto que está sobre la mesa y sirve de alimento; hago presentes todas las realidades que debieron confluír para que un día se dore el trigo en el campo y se cueza el pan en el horno: el campesino y sus antepasados que le transmitieron las semillas y el arte de cultivar el campo, la tierra y sus

sustancias nutritivas, la lluvia, el viento, el océano, el sol... Al pensar de un golpe en estas realidades confluyentes no desplazo el pan de mi atención; lo contemplo en todo su alcance y su sentido, y pongo a plena luz su valor simbólico. El pan simboliza la amistad de quienes lo comparten porque él es ya de por sí el fruto de una múltiple confluencia que, en alguna forma, podemos denominar «encuentro». Al cuidar al enfermo «por amor a Dios», no resto valor a la persona a quien atiendo; muy al contrario, desbordo su situación deplorable y la veo en toda su gloria de criatura divina. En el plano de las realidades objetivas, el acrecentamiento de la una significa con frecuencia la mengua de la vecina. Si ensanchas tu finca, acortas la colindante, y surge el conflicto. Si tu ámbito de vida se entrevera con el mío, con voluntad colaboradora, no resulto empobrecido, sino enriquecido. Los ámbitos de realidad no se roban necesariamente el espacio cuando existe entre ellos un afán creativo.

2. Con frecuencia, se utiliza el término «pasividad» en sentido de «receptividad». Por eso resulta difícil coordinar la actitud de receptividad respecto al amor que nos dispensan los otros y la capacidad *activa* de amarles, como respuesta al amor recibido (pp. 142, 381). El esquema «actividad-pasividad», así como los correlativos «dominar-ser dominado», «mandar-obedecer» son adecuados para expresar experiencias «lineales», vertebradas por el esquema «acción-pasión», pero resultan perturbadores cuando se los aplica a experiencias «reversibles», de doble dirección, como son las experiencias interpersonales y, en general, las experiencias creativas. Finkielkraut escribe: «La bondad no resulta del “yo quiero” *activo* en el que se reconoce tradicionalmente la actitud virtuosa. Ajena a toda especie de voluntad, está enraizada en una *pasividad* en la cual no estamos acostumbrados a ver nacer los valores. A pesar de mí mismo, mi interés se cambia en amor y el otro me incumbe» (p. 387. Los subrayados son míos). En esta línea, afirma más adelante: «El prójimo me incumbe antes de que mi corazón o mi conciencia hayan podido tomar la decisión de amarlo. El rostro, en él, es esa potencia prescriptiva que me despoja de mi soberanía y me obliga a una pasividad radical». Dada la oposición que existe entre lo *activo* y lo *pasivo*, no es extraño que interprete esa apelación al amor que me hace el rostro como un acto de *violencia* que suscita en mí un sentimiento de *agresividad* ante el prójimo (p. 388).

Cabada destaca muy justamente en diversos lugares que el influjo ejercido por el amor de los padres sobre el niño no convierte a éste en un ser pasivo e inerte, antes despierta en él «un imprevisible proceso dinámico, pleno de vida y de actividad» (p. 144). Y cita a autores, como Schaffer, para quienes el niño «es activo desde un principio, y no pasivo» (p. 144). Sería clarificador que hiciera notar la conveniencia de renunciar por principio al uso del esquema «pasividad-actividad» en este contexto, y sustituirlo por el esquema «receptividad-actividad». Lo receptivo se coordina perfectamente con lo activo, y expresa cabalmente la idea de atención a la iniciativa amorosa del otro.

3. Una deficiencia metodológica semejante se observa en el uso que suele hacerse de los esquemas «dentro-fuera», «interior-exterior» para expresar la distinción que media entre ciertas realidades interrelacionadas de forma creativa. En su afán de resaltar la importancia del otro para la constitución del yo, Feuerbach opone la *heteronomía* a la *autonomía*, y concede la primacía a aquella: «El

deseo del otro sea mi deseo... Heteronomía, no autonomía, la heteronomía como autonomía del *héteros*, del otro, es mi ley» (p. 391). «El yo fuera de mí, el tú sensible, es el origen de la conciencia suprasensible en mí». «... Yo mismo no soy capaz de retirarme y esconderme en los rincones más secretos y escondidos de mi casa, de mi yo, sin dar al mismo tiempo testimonio de la existencia del otro fuera de mí» (p. 392).

Netamente inspirado en la doctrina de Lévinas, Finkielkraut escribe: «... Es el rostro en su desnudez lo que me hace desinteresarme de mí mismo. El bien me viene de afuera, lo ético me cae de arriba» (p. 387). Esta forma de expresión nos recuerda el conocido pasaje de M. Scheler en su magnífico trabajo «*Idole der Selbsterkenntnis*» cuando rechaza la vía husserliana de la introspección para conocer los propios sentimientos. El niño, afirma, no descubre la ternura en su interior, sino en los gestos de cariño de quienes están fuera de él y lo cuidan con esmero. Estoy de acuerdo con esta posición en todo menos en el uso del término «fuera», porque una persona que atiende a otra de forma entrañable no se halla «fuera» de ella; se mueve en el *campo de juego* común que han creado entre ambos y en el cual los esquemas de origen espacial «dentro-fuera», «interior-exterior», «aquí-allí» quedan felizmente superados. Al entrar en juego la creatividad, lo que estos esquemas implican de *escisión* se trueca en *intimidad*. Las realidades que en principio eran distintas, distantes, extrañas, externas y ajenas dejan de ser ajenas, externas y extrañas sin dejar de ser distintas. En consecuencia, si me veo apelado por el rostro del otro y se aviva en mí el amor hacia él, no salgo de mí mismo hacia el exterior, sino que creo con el otro un campo de juego, una relación de encuentro, en la cual el desgarramiento entre el dentro y el fuera, la interioridad y la exterioridad queda salvado.

Léase a esta luz el siguiente párrafo: «... Lévinas ha sabido valorar la visión cartesiana de la infinitud como categoría primaria de la subjetividad humana, en cuanto que a través de ella -del saber, al menos implícito, sobre ella- el hombre accede al conocimiento de su propia conciencia, de su propia finitud. La conciencia de la infinitud constituye, por una parte, la propia *interioridad* del hombre, y es la infinitud, por otra parte, la *exterioridad* misma del hombre, que no se deja controlar por éste» (pp. 389-390. Los subrayados son míos). Este esquema «interioridad-exterioridad» dificulta al máximo la comprensión profunda del pensamiento cartesiano en las *Meditationes de prima philosophia* (que expuse con cierta amplitud en *El triángulo hermenéutico*, Madrid 1971, pp. 235-316). Si hablamos de «exterioridad» y de «control», tendemos a movernos en el plano de las realidades meramente «objetivas» (en el sentido del pensamiento existencial), con el riesgo de entender la «idea» del Infinito como una *mera idea o concepto*. Descartes escribe «Toda la fuerza del argumento radica en conocer que no puedo existir tal como soy, es decir, teniendo en mí la idea de Dios, si Dios no existiese en verdad, el Dios cuya idea está en mí» (Cf. *Meditationes VII*, 51-52). «La idea de Dios es Dios mismo objetivamente presente a la mente» (Cf. *Primae Responiones VII*, 101). «Más que una «mera idea» -añadí por mi parte en dicho escrito-, la idea de Dios, según Descartes, implica un modo de presencia que compromete no sólo la facultad cognoscitiva humana, sino todo el ser del hombre y el ser autodesplegante del objeto de conocimiento». «Es ésta una actitud *realista*, porque al tratarse del Ser Supremo, la idea del mismo no es una mera



instancia lógica elaborada por el hombre para desbordar el campo acotado de la inmanencia, sino un riguroso acontecimiento real: la *instauración misma de la presencia del Infinito en el espíritu humano*, bien entendido que sólo el Infinito es capaz de superar por elevación los esquemas *inmanencia-trascendencia, idealidad-realidad*» (*op. cit.*, pp. 256-257).

4. Conviene mucho adaptar el lenguaje a las experiencias propias de la vida creativa para darle la debida fuerza expresiva y evitar malentendidos. Al hacerlo, se dejan de considerar como *paradójicos* muchos fenómenos que son perfectamente lógicos cuando se los ve en el nivel de realidad al que pertenecen. Ferdinand Ulrich escribe: «... A través de la palabra que le es dicha a él (al niño) por el tú accede él al interior de sí mismo, en cierto modo desde "fuera", desde el ámbito de la libertad del otro. El hombre como niño adviene de manera fecunda a la madurez de su propio ser si, aceptando el "fuera de sí" de la existencia, entra en contacto con el ámbito hogareño circundante del amor y por el camino del "estar fuera de sí mismo" regresa de nuevo al interior de su propio ser. Sólo se gana a sí mismo al perderse en la palabra liberadora de la verdad y en la energía, no coaccionante, del amor. Se acepta a sí mismo al ser previamente aceptado». «El hacerse a sí mismo desde dentro se basa en la aceptación de sí mismo desde fuera...» (pp. 328-329). ¿Estamos aquí ante una *paradoja*? Si por tal se entiende una *afirmación contraria a la lógica*, una especie de *contradicción*, debe afirmarse que las ideas expresadas por Ulrich no se contradicen mutuamente si se las ve en el plano de la actividad *creadora* del hombre, actividad de gran voltaje, que se da entre «ámbitos», no entre *objetos*<sup>1</sup>. Al entrelazarse dos o más ámbitos de realidad, crean un campo de juego y libertad en el cual se gana una peculiar intimidad y se supera el alejamiento, de forma que las realidades hasta entonces «exteriores» siguen siendo distintas pero ya no distantes ni extrañas ni ajenas. La palabra que es dicha al niño con amor (sentimiento creador de relaciones de *encuentro o campos de juego* personales) no le llega «desde fuera» a su «interioridad», de modo semejante a como en una obra musical polifónica el campo expresivo de la soprano no se halla «fuera» del campo expresivo de las otras voces, y viceversa, sino que todas crean un mismo campo de juego artístico. En éste no cabe hablar con sentido de un «dentro de sí» y un «fuera de sí». Precisamente por eso, todos los intérpretes son, a la vez, del todo *independientes* y del todo *solidarios*. Con razón afirma el biólogo del comportamiento B. Hassenstein que el afán de independencia individual por parte del niño no debilita su vínculo con los padres. «En realidad, lo que ocurre es muy distinto: la vinculación firme a los padres facilita y fomenta la independización; la vinculación débil o nula la retrasa o impide. De este modo, la vinculación segura facilita y fomenta la independencia del niño; el miedo (angustia) inhibe la pauta comportamental de la independización» (p. 329).

En el nivel objetivista, la *vinculación* es entendida como *dependencia*, y ésta es interpretada como *opuesta a independización*. Ello explica que el psicólogo

---

<sup>1</sup> El concepto de "ámbito de realidad" o sencillamente "ámbito" lo expuse en la *Estética de la creatividad*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1987, pp. 163-233, y en *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*, PPC, Madrid 1993, pp. 81-88.

go H.R. Schaffer juzgue como *paradójica* la primaria estructura relacional humana: «Paradójicamente -escribe-, una de las funciones principales de la actividad maternal es librar al hijo de su madre» (p. 330). Parece que se interpreta aquí «librar» como «independizar», en sentido de «alejar». Se entiende *acoger* -función específica de la madre- como *vincular*, y vincular como *tener agarrado y*, en definitiva, *dominar, someter*. Este trastrueque de significados es típico del plano objetivo, en el que se toma a los seres como *objetos dominables*. Elevémonos de nivel, movámonos intelectual y afectivamente en el plano de *realidades ambientales*, centros de iniciativa que exigen respeto, y veremos cómo *acoger* no significa *dominar* sino *invitar a crear una relación de encuentro*, un campo de juego y libertad. Al hacerlo, la madre pone las bases de la actividad creadora del niño, merced a la cual irá éste cobrando «independencia» de su entorno, independencia entendida como el poder de fundar relaciones de encuentro cada vez más valiosas y cargadas de sentido. Esa independencia implica *distancia*, pero no necesariamente *alejamiento*.

En este sentido, también necesita cierta matización el texto de Rof Carballo que se cita a continuación. «... En esto reside una misteriosa y dramática paradoja del ser humano: para tener libertad de modificar esas pautas transmitidas es preciso que la urdimbre primera haya permitido el desarrollo de la inteligencia, es decir, supone que, al menos en principio, el hombre haya sido «acogido» y no rechazado por el mundo de sus mayores, amado y no odiado. Para ser plenamente libre es preciso haber sido, en la infancia, tutelado con amor. Es decir, aprisionado por la tutela de la generación que configura nuestro mundo» (p. 330). Si la *tutela* es entendida como una forma de *aprimonamiento*, se opone a la *liberación*, por parte del niño, de las pautas perceptivas que le fueron transmitidas en el «troquelado» llevado a cabo por la «urdimbre afectiva». En el plano de las realidades objetivas, cuando se arrastra una realidad hacia un lado se la aleja del sitio en que está. Este alejamiento obliga a escoger: esa realidad o está en un lugar o en otro. Si se queda en el lugar de llegada, queda o fuera del lugar de partida. Si a éste lo considera como el suyo «propio», el otro será considerado como algo externo, extraño, ajeno. En los dos no puede estar a la vez. De ahí la tendencia a considerar el «aquí» y el «allí», el «dentro» y el «fuera» como anti-téticos. Si el niño está unido a la madre, junto a ella, en su campo de acción, no está fuera de ella, alejado de ella. Si se entiende la vinculación tutelar a la madre como un «aprimonamiento» y el independizarse de la madre como salirse de ese campo de acción o juego creador y alejarse del mismo, se interpretará que constituye una paradoja enigmática y penosa que «para ser plenamente libre el hombre ha tenido que ser antes prisionero del amor diatrófico» (p. 331).

5. Plantea, asimismo, serias dificultades la comprensión del nexo que existe entre la identidad personal y la vinculación del entorno acogedor si se entiende que toda realidad que rodea al hombre es, no solo distinta, sino externa, foránea y ajena al mismo. «El yo sólo surge -escribe W. Kern- en el permanente tránsito a través de lo otro. La identidad tiene un carácter dialéctico o dialógico originario. Todo acceso a la autoconciencia está inexorablemente ligado al impulso de «fuera», de lo otro, los objetos empíricos, y, considerado más profundamente, a la llamada del otro, en relación con la persona» (p. 329). Si los «objetos empíricos» e incluso las personas están «fuera» de la persona humana,

¿cómo pueden influir sobre ella de modo que la doten de «identidad» y la conviertan en un «yo»? Buber subraya que dicha transformación se realiza en el ámbito del «entre», en la interrelación entre las personas. La identidad personal es fruto, por tanto, del encuentro interpersonal, entendido como una forma valiosa de unión. Habrá que ver, entonces, cómo es posible tal unión si se trata de realidades no sólo distintas sino distantes y ajenas. Mi explicación ya quedó antes sugerida: Las personas pueden unirse profundamente, sin fusionarse, porque, si cumplen las condiciones del encuentro, son capaces de entreverar sus respectivos ámbitos de realidad y crear campos de juego comunes. Cada persona tiene una vertiente objetiva -mensurable, delimitable, asible...-, pero no queda reducida a esos límites espacio-temporales; abarca cierto campo, por ser una fuente de iniciativa, capaz de ofrecer posibilidades a otras realidades y recibir activamente las que le son ofrecidas.

Más difícil es explicar cómo pueden unirse los «objetos empíricos» con la persona. La teoría de los «ámbitos» nos permite dar razón de ello. Un objeto, en cuanto tal, es algo distinto, distante y ajeno a la persona, pero, cuando ésta descubre en él ciertas posibilidades que ella puede asumir para realizar un proyecto vital, lo convierte de *objeto* en *ámbito*, en *fuentes de iniciativa*. Un piano, como objeto, es un mero mueble, al que puedo tocar y con el que puedo chocar, pero con el que no puedo encontrarme. Sí puedo hacerlo con el piano visto como instrumento. Yo, como pianista, soy un ámbito de realidad, fuente de iniciativa en cuanto a la creación o recreación de formas musicales. El piano, como instrumento, es para mí una fuente de posibilidades de sonar. Ambos podemos entreverar nuestras posibilidades y dar lugar a un encuentro creador. El fruto de este encuentro es un acto creativo: se crea en él una obra musical, que en rigor no existe en la partitura o en la mente del intérprete; comienza a existir «en acto» cuando se entreveran dos o más ámbitos: pianista, piano, partitura, autor, estilo, etc.

La creatividad es siempre *dual*, pero esta dualidad no implica una escisión entre un sujeto y un objeto, una realidad dotada de intimidad y una realidad exterior a ella. Supone el entreveramiento de dos realidades «ambientales», abiertas a la colaboración. Tal entreveramiento supera la escisión que media entre ellas cuando no ejercen actividad creadora y que se refleja en los esquemas dentrofuera, inmanencia-trascendencia, interior-exterior...

Vincularse a una realidad que es fuente de iniciativa implica un notable enriquecimiento para la realidad vinculada. No supone para ésta un *enclaustramiento* en la misma, una pérdida de libertad e independencia. A las realidades enriquecedoras en uno u otro aspecto se siente uno *ligado*, más todavía: *obligado*, no por falta de independencia y autonomía sino por afán de incrementar la autonomía y la independencia, porque estas condiciones responden al hecho de disponer de posibilidades y tener capacidad de iniciativa.

Si me obligo a algo y me someto a un deber, no es por voluntad de abdicar de mi condición libre. Es para hacerla verdaderamente posible. Yo me obligo a algo que tiene *autoridad* sobre mí porque me promociona. (*Autoridad* viene de *angere*: promocionar, enriquecer). No me someto a ello, ni soy sometido por ello. Someter y ser sometido, dominar y ser dominado son actividades propias del nivel objetivo, no del nivel ambiental creativo.

6. No conviene, pues, decir, al glosar el pensamiento de Lévinas, que el rostro del otro, lejos de dejarse poseer, se adueña de la persona que lo contempla (p. 386). *Poseer y ser poseído* se hallan en la misma línea del afán de poder, que sólo tiene sentido en el plano de las realidades objetivas y de la actividad fabril o productora. El rostro de una persona puede apelarme, instarme, atraerme, y en la misma medida «ob-ligarme»..., pero no dominarme. El rostro desvalido de otra persona me lleva a desinteresarme de mi mismo y abrirme a él, pero con ello no me saca de mi mismo; me eleva a un grado superior de desarrollo personal, que supone el acrecentamiento de mi identidad. El rostro del otro encierra un altísimo valor, y los valores superiores no *arrastran*; *atraen*. Por eso invitan a que se los asuma, pero no coaccionan; tienen *autoridad* sobre nosotros, pero no *mando*. El valor se dirige a mi inteligencia, a mi voluntad, a mi sensibilidad, a mi capacidad creadora, y me ofrece ciertas posibilidades de actuar con sentido y dar origen a algo nuevo valioso. Es una invitación a un entreveramiento en nivel de igualdad y colaboración, no una imposición que viene de fuera. De ahí que no reste energía al yo, antes la acreciente. Insistamos: en el nivel de lo ambital-creativo nadie domina a nadie, nadie quiere tener primacía sobre los demás; todos andan a porfía en la tarea nobilísima de ofrecer al otro máximas posibilidades de desarrollo.

Léase de nuevo a esta luz el siguiente párrafo de Finkielkraut, y se verá cuán exacta es la idea expresada y qué inadecuada es la forma de hacerlo: «La bondad no resulta del “yo quiero” activo en el que se reconoce tradicionalmente la actitud virtuosa. Ajena a toda especie de voluntad, está enraizada en una pasividad en la cual no estamos acostumbrados a ver nacer los valores. A pesar de mí mismo, mi interés se cambia en amor y el otro me incumbe» (p. 387). Esta contraposición de *actividad y pasividad* establece un marco de pensamiento demasiado rígido para albergar una teoría de los valores y de la creatividad, y por tanto del desarrollo del ser humano. Frente a la apelación de un valor, la actitud fecunda, la única capaz de asumirlo y conocerlo plenamente, es la *receptiva activa*, no la *pasiva*.

El que afina el lenguaje y lo adapta a su pensamiento relacional es el malogrado y viejo amigo José Manzana: «El rostro del otro -escribe- no funciona aquí como trampolín para saltar a lo absoluto (separado de él), sino él mismo (en la mismidad de su mirada) es la presencia de lo absoluto» (p. 397).

\* \* \*

El Dr. Cabada Castro nos invita en su espléndida obra a fundamentar el conocimiento del ser humano y su desarrollo personal sobre los resultados de la investigación científica más cualificada y a reflexionar filosóficamente sobre las implicaciones últimas de los mismos. Es una fecundísima tarea, en efecto, que puede situarnos en un nivel de pensamiento muy riguroso y muy sólido acerca del sentido de nuestra vida. Vale la pena tomarse la molestia de colaborar en ella y esforzarse por hacerlo con una metodología sumamente aquilatada.

Alfonso López Quintás

BROWN, Stuart; COLLINSON, Diané; WILKINSON, Robert (eds.): *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*. (Diccionario biográfico de los filósofos del siglo XX.) Routledge, Londres, 1996. 947 pp.

La primera impresión que produce este voluminoso Diccionario es que en su realización se ha invertido una ingente cantidad de trabajo. El resultado es una obra de gran utilidad, con muchísima información y dotada de una estructura interna extraordinariamente trabada, en la que cada parte remanda a las otras, de modo que todas las indicaciones sobre filósofos, corrientes de pensamiento, áreas de investigación e influencias filosóficas componen una red tupida en la que el lector puede moverse con gran agilidad.

El cuerpo principal de la obra lo compone la presentación alfabética de los más importantes filósofos del siglo XX. Éste es el objetivo del volumen, como indica su título. Un objetivo tan ambicioso ha exigido una laboriosa tarea de selección. Como indican los editores en la Introducción, esta selección se ha realizado atendiendo a criterios lo más objetivos posible. Puesto que el término «filósofo» tiene un significado parcialmente distinto en diversas áreas culturales, el principio dominante, a la hora de elaborar la lista de pensadores, ha sido incluir a aquellos considerados filósofos en las culturas a las que pertenecen. Sin perder el característico «aire de familia» que vincula a todos los filósofos, se encuentran representados aquí pensadores de todas las principales corrientes de pensamiento del siglo XX: desde la filosofía analítica y el marxismo, hasta el neo-hinduismo y el Zen, desde la filosofía occidental hasta las tradiciones de pensamientos de Oriente Medio y Lejano, pasando por África y la filosofía latinoamericana.

Mientras que resulta relativamente fácil identificar a los filósofos contemporáneos más significativos hasta los años 60 (basta acudir a las principales historias de la filosofía), la selección de los más recientes es algo más ardua. Por ello, los editores se han guiado por las referencias a estos pensadores de última hora en catálogos, como el *Philosopher's Index*, catálogos bibliográficos, importancia de las obras publicadas (no solamente el volumen de publicaciones), así como la opinión de expertos en materias que los propios editores no dominan directamente. Aunque evidentemente faltan pensadores que merecerían aparecer en esta obra, no es aventurado decir que no se echa en falta a ninguno de los pensadores más representativos de nuestro siglo.

La importancia dada a cada filósofo se revela en la extensión dedicada a cada uno, que oscila entre 250 y 1.250 palabras aproximadamente. Independientemente de esta variedad en la extensión, todos los artículos responden a un esquema idéntico: después del nombre del filósofo se indica su nacionalidad, fecha (y, no siempre, lugar) de nacimiento y (si es el caso) muerte, una breve categorización (vitalista, fenomenólogo, etc.), áreas de interés principal (metafísica, ética, etc.), lugar de estudios, influencias principales recibidas (Kant, Marx, etc.), lugar en que desarrolló su trabajo, obras principales, literatura secundaria sobre el autor (si la hay), breve presentación de sus ideas principales, con indicaciones de su recepción e influencia en otros pensadores, cuando es pertinente. Al final se indican las fuentes usadas por el redactor del artículo, si es que no son las reseñadas en la bibliografía principal y secundaria.

Como se dijo al principio, después de este cuerpo principal del Diccionario, se ofrecen una serie de complementos que multiplican su utilidad y algunos de los cuales son realmente novedosos y originales. En primer lugar, se ofrece una Guía de Escuelas y Movimientos (por ejemplo, Absolute Idealism, Comtean Positivism, etc.), con una breve noticia de sus ideas fuerza y una sucinta bibliografía; a continuación, un índice de los autores tratados por orden de nacionalidades; en tercer lugar, un nuevo índice de los mismos, esta vez según las categorías que se les han asignado en el cuerpo principal (Estética, Aristotelismo, etc.); sigue el índice que organiza a los autores según el campo principal de investigación a que se ha dedicado; el sexto índice, de gran originalidad y utilidad, presenta a los autores según las influencias filosóficas que han recibido. Este índice recoge, por tanto, autores (por ejemplo, Sto Tomás de Aquino), escuelas y tradiciones filosóficas (por ejemplo, marxismo). Un nuevo índice, denominado genéricamente «Index of People», incluye todos los nombres mencionados en la presentación de las ideas de los autores, sea por haber influido en ellos, sea por estar influidos por ellos. El último de los índices es de materias, en el que se remite a los autores tratados en el Diccionario relacionados con ellas.

La presentación de los autores se hace en un lenguaje en general muy claro y accesible. Este *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers* constituye una excelente obra de consulta que puede agilizar laboriosas investigaciones de interrelación y contextualización de los filósofos del siglo XX.

José M.<sup>a</sup> Vegas

GÓMEZ-MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS: *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*. EGE Ediciones, Madrid, 1995, 232 pp.

Que aparezcan en el título de un libro las palabras «liberación» e «Iberoamérica» unidas al nombre del filósofo José Ortega y Gasset puede parecer chocante para un lector español, en el mejor de los casos, y, en el peor, escandaloso. Y ello por dos razones: 1, porque, para un lector español actual, el pensamiento de Ortega sería cualquier cosa menos «liberador»; y 2, porque normalmente la palabra «liberación» se asocia al pensamiento de inspiración marxista, pero no al orteguiano. Y, sin embargo, la tesis del fondo de *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica* -bien documentada por lo demás en los textos de los filósofos iberoamericanos más prestigiosos citados en el libro, tales como F. Romero, L. Zea o G. Francovich- es que el pensamiento de José Ortega y Gasset ha sido un pensamiento liberador para Iberoamérica. Esto hace que, cuando uno tiene sus dudas de que cualquier pensamiento, sea el de Ortega o el de cualquier otro, pueda ser liberador, la tesis que mantiene José Luis Gómez-Martínez en *Pensamiento de la liberación* no puede por menos que ser chocante. Y, sin embargo, ésa es la tesis central que recorre el libro: el pensamiento de Ortega fue un pensamiento de liberación para Iberoamérica y, además, es uno de los precedentes de la filosofía/teología de la liberación. Cómo fue posible esto es lo que José Luis Gómez-Martínez intenta hacer ver a lo

largo de las páginas de su libro. Y esto fue posible porque en Iberoamérica se tomaron en serio, probablemente mucho más en serio que en la propia España, las implicaciones teóricas y prácticas del perspectivismo orteguiano y lo que significaba la máxima orteguiana: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». Y ello porque «lo importante de Ortega, que además responde a la esencia de su pensamiento, no es que trajera ideas, sino que dichas ideas germinaran; es decir, lo que importa es el devenir iberoamericano de su pensamiento. En este sentido adquieren relevancia tanto aquellas ideas que se aceptaron en un sistema axiológico propio como las que se rechazaron, ya que al hacerlo se seguía también el espíritu orteguiano, pues se reafirmaba con ello una expresión autóctona, se tomaba conciencia de la propia circunstancia» (p. 13).

Esta influencia se produce en dos momentos íntimamente conectados con la labor filosófica de Ortega y en tres focos distintos: el mexicano, de inmediata repercusión en América Central y en el Caribe; el peruano, que representa la circunstancia particular andina; y el argentino que es representativo de los particulares problemas del Cono Sur.

La primera influencia se produce en torno a 1915, con motivo de la presencia personal del propio Ortega en Argentina. Se trata de un Ortega joven, brillante y lleno de energías que consigue cautivar a una serie de jóvenes intelectuales iberoamericanos en su vocación filosófica y en el sesgo particular que ésta va a tomar frente al positivismo reinante en aquellos momentos. En estos momentos en que Iberoamérica comienza a ver críticamente los valores europeos a causa de la I Guerra Mundial, los iberoamericanos, bajo la directa influencia de Ortega y debido a la reflexión sobre su propio «yo» colectivo, comienzan a desligarse de sus vínculos intelectuales con Europa y a incardinar su pensamiento en las raíces de un México revolucionario y de una Argentina que necesita una «re-creación» ante el aluvión de inmigrantes que ha recibido. El *circunstancialismo* orteguiano se convierte en el marco de referencia de la independencia cultural de Iberoamérica frente a los valores considerados caducos de Europa.

La segunda oleada es la que se produce en torno a 1939 y es una influencia más desengañada y mediatizada, aunque también más académica y, quizás, más profunda. Efectivamente, a causa de la Guerra Civil Española, hacia 1939, llegan a las universidades iberoamericanas un buen número de discípulos españoles de Ortega que son los que consiguen difundir, si no los contenidos concretos del pensamiento orteguiano, sí sus intuiciones e inquietudes más relevantes. Estamos ante una nueva generación de intelectuales, cuyos máximos promotores son Samuel Ramos, José Gaos y Francisco Romero, que, ante las tragedias de la Guerra Civil Española y de la II Guerra Mundial, que parecen confirmar la tesis de la «decadencia de Occidente» de Spengler, comienzan a descubrir su propio pasado y a rellenar el vacío axiológico que dejaba Europa. De entre estos discípulos destaca José Luis Gómez-Martínez la figura y la labor de José Gaos en México y la incardinación del pensamiento de este filósofo en la circunstancia mexicana. Hasta tal punto llega la incardinación de José Gaos en México, que llega a considerarse a sí mismo un mexicano más de pleno derecho y con las consecuencias que ello acarrea.

Pero la influencia de Ortega en América no es sólo teórica y filosófica, sino que también tiene realizaciones prácticas. De estas realizaciones quizás las más destacadas sean las de los dos proyectos editoriales iberoamericanos, el de la Editorial Losada (fundada en 1938), en Argentina, y el del Fondo de Cultura Económica (fundado en 1934), en México, que estuvieron inspirados directamente en la labor llevada a cabo en España por la orteguiana Revista de Occidente y que fueron los herederos intelectuales de la tarea de la editorial española cuando esta tarea no pudo continuar a causa de la Guerra Civil Española y sus consecuencias.

Pero quizás lo más llamativo del libro de José Luis Gómez-Martínez sea la tesis difuminada a lo largo de todas sus páginas y especificada en el Capítulo V (pp. 203-213) consistente en mantener que el pensamiento orteguiano y su difusión significó para Iberoamérica una primera filosofía de la liberación o, si se quiere, una filosofía de la liberación *avant la lettre*. Por ello, el análisis del libro termina en 1968, cuando el papel liberador que hasta entonces había ejercido el pensamiento orteguiano lo comenzaron a ejercer otras perspectivas teóricas. Y, desde el punto de vista teórico esta influencia se ejerce desde cuatro obras relevantes en cuatro ámbitos disciplinares diferentes: desde el ámbito filosófico, la obra de L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969); desde el ámbito económico, la obra de Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, *Desarrollo y dependencia* (1970); desde el ámbito pedagógico, la obra de Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1970); y desde el ámbito de la teología, la obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (1970).

Todo ello hace que estemos ante un libro importante y novedoso, cuya lectura es muy recomendable para conocer el devenir intelectual de Iberoamérica, y en el que se propone una tesis sugerente cuyos extremos y aristas quizás exijan nuevos trabajos para su confirmación y definitivo establecimiento. Y estos nuevos trabajos requerirán que se lleven a cabo desde la «posición dialógica» sugerida en el libro de José Luis Gómez-Martínez, posición que «parte de la esencialidad del reconocimiento del «otro» en su propio discurso axiológico, pero también en lo fragmentario de ambos discursos que sólo llegarán a realizarse el uno en el otro, es decir en un discurso antrópico, producto de un desarrollo dialógico: O sea, se parte de la legitimidad de ambos discursos para iniciar la problematización de las bases que hacen posibles tan dispares conclusiones; se trata (de) que cada discurso lo sea en el otro y descubra así los lazos de opresión y subordinación que cada uno imponía al otro» (p. 213).

Pedro José Chamizo Domínguez

DÍAZ-SALAZAR, Rafael: *Redes de solidaridad internacional. Para derribar el muro Norte/Sur*. Ediciones HOAC, Madrid, 1996.

Hace un año la revista *Diálogo Filosófico* 32 (1995) me sorprendió cuando abordó el tema de la pobreza. En la presentación Ildelfonso Murillo decía: «El desafío de la pobreza en nuestro mundo no sólo es un desafío para los políticos, sino para los filósofos»... «Existe el peligro de que los filósofos nos perda-



mos en abstracciones inoperantes mientras los hombres se mueren de hambre». Hace cuatro años en el número 24, con motivo del V Centenario, escribí una breve crónica: «Educar en la Solidaridad», en colaboración con varias ONGs, en un instituto de Las Rozas de Madrid, y al final de la descripción de las actividades realizadas en la lucha contra el hambre me preguntaba: *¿No es un reto para los filósofos de hoy?*

Esta investigación del joven profesor de Sociología de la Universidad Complutense constituye un valiente tratado de sociología moral desde planteamientos filosóficos progresistas de verdad: la práctica de un internacionalismo solidario. Considera el autor que la prioridad de la izquierda en Occidente ha de ser la problemática de los países del Sur. Yo creo que no sólo de la izquierda, sino del centro y de la derecha, es decir, de toda democracia que pretenda ser moral. El título *Redes de Solidaridad Internacional* es sugerente: unidad en la diversidad, el nudo sería *lo uno* la raza humana, los huecos *lo múltiple*. El subtítulo es contundente: para derribar el muro Norte/Sur, el hambre, el otro Muro de la Vergüenza que el Muro de Berlín no nos dejaba ver, su caída ¡por fin desveló su mentira! encubría la realidad del hambre, la injusticia universal más cruel de todos los tiempos.

El libro tiene tres partes, en la primera hace una descripción de la cultura de la solidaridad internacional en España, a través de una serie de informes sociológicos de valores, aspiraciones e interés de los españoles. Nada fácil es interpelear la solidaridad activa en una sociedad del bienestar donde el egoísmo y el fundamentalismo financiero controla la industria cultural y audiovisual, que impone sutilmente la imagen del mundo que más interesa a los mercaderes. Sin embargo, hay datos esparanzadores: el impacto de la Plataforma 0,7 y las huelgas de hambre, en especial de Juan Luis Herrero -llamado el *Gandhi español*- ha constituido un acontecimiento social de primer orden. El 80% de los jóvenes (18-44) apoya el 0,7%. El movimiento social ha trascendido nuestras fronteras, en organismos internacionales se habla del caso español, único en el mundo. El 80% de los españoles cree que los inmigrantes -Tercer Mundo en casa- tienen derecho a educación y sanidad. La solidaridad Norte/Sur es la mejor prevención del racismo.

La segunda parte describe la situación mundial de la Ayuda Oficial al Desarrollo. Los países ricos -G. 7- imponen las reglas del comercio injusto internacional, poniendo no el justiprecio sino el sobreprecio a los productos que hunden las economías de los países empobrecidos -término correcto- y crea conflictos bélicos gravísimos, pero que para mantener la paz se les arma desde el Norte: ejemplo de los cinco miembros del «Consejo de Inseguridad» de la ONU, los mayores exportadores de armamentos, que venden con derecho preferente a las dictaduras. El total de la Ayuda Oficial al Desarrollo de los países «libres», ¡no llegó ni al 7% de los gastos militares! Bertrand Russel decía en la Unesco: «La teoría y la práctica de los físicos nucleares modernos han revelado brutalmente que una ignorancia total del mundo de la ciencia ya no es compatible con la supervivencia del género humano» (1958). Ciencia, ética y filosofía tienen algo que decir en las causas históricas de esta cultura de la insolidaridad, para buscar un Norte digno.

El libro sugiere la formación de redes de solidaridad en todos los estratos

sociales y desarrollar una campaña de educación para la solidaridad internacional en todos los centros educativos desde la primaria hasta la enseñanza superior, incluidos todos los ámbitos eclesiales; el mundo universitario -que ya se está moviendo- tiene un reto histórico. Los medios de comunicación son el muro del silencio más duro, pues no analizan las causas del hambre. Los planes de estudios deberían incluir una visión global del mundo, un enfoque nuevo. El 56% de los jóvenes creen que no se educa en la solidaridad en los centros educativos, y que éstos apenas influyen en su concepción del mundo. Los partidos políticos y los sindicatos -enclaustrados en sus intereses, muchas veces son insolidarios-, los movimientos cristianos, ecologistas, pacifistas, feministas, ONGs tienen que crear un movimiento de convergencia de objetivos solidarios. Son 38 millones de personas las que se mueren de hambre en el mundo, la mitad de ellas niños, muchos en la calle...

En la tercera parte se hace una crítica de nuestro 0,7: la Ayuda Oficial al Desarrollo en España «huele mal», se priman las dictaduras (Marruecos, México -represión militarista en Chiapas y otras parte del país-, China, Indonesia, Guinea, etc.), mientras las inversiones en educación, sanidad, agua potable -causa de muerte de millones de niños menores de 5 años-, agricultura, son ridículas en proporción con la dimensión moral del problema. La obra es un compendio perfectamente estructurado de datos estadísticos que muestran la injusticia organizada a nivel nacional y mundial, y una documentación completísima de fuentes de información y de fundamentación de propuestas teóricas y prácticas. Todo ello forma una red en la que pronto nos sentimos un nudo que si lo atamos nos humanizamos y si lo soltamos nos envilecemos.

Los responsables políticos de impulsar una regeneración moral de la democracia española tienen pautas para hacer una Ley de Cooperación, que exige el preámbulo de la Constitución. No menor es el reto de una sociedad civil en la que todos estamos inmersos y en la que existe el riesgo de que la solidaridad se quede en una moda, excepto si los filósofos salimos de la Torre como Segismundo en *La vida es sueño*, y luchamos porque la libertad de todos los hombres sea una realidad en una nueva cultura de la solidaridad. Entonces parafraseando a Unamuno diríamos: «Al amor se reduce no sólo la pedagogía sino la solidaridad».

José María Callejas Berdonés