

Crítica de libros

PANNENBERG, Wolfhart: *Antropología en perspectiva teológica*. Traducción de Miguel García-Baró. Ed. Sígueme, Salamanca, 1993. 709 pp.

No sólo dentro de España, sino también fuera, y allí de forma especialmente relevante, ciertos teólogos (lo que no ocurre con los filósofos a pesar de las ínfulas de estos últimos) demuestran moverse con idéntica soltura en filosofía como en teología, resultando además la implicación de ambas disciplinas extraordinariamente fértil en dichos teólogos. Es ahora el caso de Wolfhart Pannenberg (nacido en 1928), que demuestra una erudición asombrosa y una madurez reflexiva muy importantes. No inaugura ninguna línea «novedosa» de antropología, no necesita hepatar ni «deconstruir» nada, ni practicar la autofagia de las propias vísceras epistemológicas, no reniega ni denigra, sencillamente propone, libera y abre sendas sobre el hombre, sendas que apuntan desde allí a lo totalmente otro y que en ocasiones recuerdan a los *Holzwege* heideggerianos, aunque ahora (a diferencia de Heidegger) habla el teólogo y creyente de la iglesia evangélica y sus asertos tienen el marchamo de lo confesante.

Esta *Antropología en perspectiva teológica*, en una traducción elegante y cuidada del profesor y filósofo Miguel García-Baró, gira en torno a tres núcleos: El hombre en la naturaleza y la naturaleza del hombre, el hombre como ser social, y el mundo común (cultura, historia y espíritu). Personalmente me ha resultado gratificante comprobar la importancia que concede Pannenberg al pensamiento personalista dialógico, me ha parecido profunda y densa la exposición del pecado, y me ha sorprendido e iluminado la importancia que concede a Herder como punto de partida de la antropología filosófica moderna, esto último sobre todo.

En una resección que es una mera nota no podemos entrar a discutir pormenores y discrepancias o a subrayar coincidencias, sobre todo cuando abundan éstas. Quiero tan sólo aprovechar para recomendar muy cordial y sinceramente la lectura del libro, por otra parte a equible en casi todas las páginas a un lector culto, sin necesidad de una hiperespecialización, sobre todo dada la amplitud y diversidad de autores, fuentes, y corrientes que se estudian, mostrando al respecto un dominio envidiable que sólo unas pocas personas pueden exhibir.

El reparo mayor sería tal vez la escasa densidad y la breve extensión de la perspectiva teológica, bien es verdad que las sugerencias sí abundan, mucho más que las tematizaciones.

En definitiva, un libro de los que enriquecen el mercado, y que será tan útil a los filósofos creyentes como a los increyentes, haciéndose por eso insustituible a partir de ahora.

Carlos Díaz

SOTO BRUNA, María Jesús: *Expresión. Esbozo para la historia de una idea*. Cuadernos del Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994. 100 pp.

La idea de expresión, tal como brillantemente expone María Jesús Soto Bruna, pertenece a esas ideas que encierran en sí las «preguntas perennes», es decir, las preguntas que el hombre se ha planteado, más o menos continuamente, a lo largo de todas las épocas y las generaciones. En su nervio mismo se halla la así denominada metáfora del espejo, la cual apunta a que el hombre, mediante su conocimiento, es capaz de ver y, por tanto desvelar el sentido, simultáneamente encubierto y manifiesto, que el rostro de las cosas refleja.

Esa metáfora se encuentra presente desde el comienzo mismo del filosofar, de manera particular en algunos fragmentos de Heráclito; particularmente empleada después en la mística renacentista. Posteriormente ha jugado un papel central en los sistemas racionalistas modernos, de modo singular en los de Espinosa y Leibniz. Una línea de interpretación derivada de la filosofía judeo-cristiana y personalizada en G. Bruno, empleó esa figura bajo los antecedentes neoplatónicos y decantó hacia una visión panteísta. Esta última se halla representada en la actualidad, con el tinte del ateísmo nietzscheano y con la influencia de la inversión kantiana, por el italiano G. Colli, el autor contemporáneo que de un modo más representativo ha elaborado una «filosofía de la expresión».

Para la autora de este libro, bajo cada una de estas consideraciones se encuentra una concepción fundamental que pertenece al ámbito propiamente metafísico. A lo largo de tres capítulos, nos va a indicar la concepción metafísica que subyace a cada una de las interpretaciones del concepto o idea de expresión. En el primero, explica el significado de la expresión en la metáfora del espejo, los instrumentos conceptuales en los que se apoyaron la filosofía griega y la filosofía medieval para consolidar esa imagen presente en toda la tradición de la filosofía de la expresión y por último el viraje moderno en la comprensión y la explicación de la idea de expresión. En el segundo, habla del contexto contemporáneo de la filosofía de la expresión, en el que se tiene en cuenta la inversión que supone la modernidad con respecto al tratamiento medieval. En el tercero y último, presenta la cuestión de la expresión en los sistemas racionalistas de Espinosa y Leibniz, calificados como «sistemas de expresión». Se trata de una historia de la idea de expresión, pero de una historia selectiva, no lineal, a saltos, que intenta dialogar con autores y temas que pueden ofrecer chispazos de luz y que pueden confluir a presentar una problemática que es ella misma intemporal.

Se trata de un libro interesante y original. Su autora refleja un buen conocimiento de la metafísica clásica y de la moderna, en la cual es especialista, sobre todo en la obra de Espinosa y Leibniz. Ha sabido sacar a luz la importante temática que se esconde tras la idea de expresión: o bien el acceso a Dios y la comprensión del mundo y del propio hombre o bien la negación de la trascendencia con la consiguiente exclusión de todo sentido para el mundo y para el mismo hombre. Sin duda es un libro que merece ser leído.

María del Carmen Dolby Múgica

FUCHS, Erich; JACOBS, Wilhelm G. y SCHIECHE, Walter (eds.): *J.G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*. (J.G. Fichte en las recensiones contemporáneas.) Cuatro volúmenes. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995. 420 pp., 454 pp., 504 pp., 434 pp.

En España, salvo raras excepciones, por ejemplo la de José Manzano y Virginia López Domínguez, apenas se ha prestado atención filosófica a Fichte. Profesores, investigadores y alumnos han centrado su atención sobre Kant y Hegel, sin detenerse casi en este filósofo alemán. Pero tal proceder no corresponde a la realidad histórica. Fichte no es una simple etapa en el camino de Kant a Hegel, sino que merece un puesto en la historia de la filosofía por razones internas a su pensamiento.

Estos cuatro volúmenes de recensiones, magníficamente editados por Frommann Holzboog, sirven para colocar la figura de Fichte a la altura que merece. Su lectura nos hace caer en la cuenta de la gran repercusión que tuvieron las obras de este pensador.

Pues en la época de Fichte, mucho más que ahora, cuando existen tantos otros medios de promover una obra, las recensiones eran casi el único medio por el que muchos se enteraban de la publicación de un libro. Cualquier universidad importante de Alemania editaba una revista, que se llenaba principalmente con recensiones. Además había grandes institutos, dedicados a hacer recensiones, que cifraban su ambición en ofrecer un panorama completo de todo lo que se publicaba. Tras algunas recensiones anónimas se ocultan autores famosos.

El significado de las recensiones radica en la conexión de información y crítica. Con frecuencia una recensión era decisiva para la recepción de una obra. Es lo que sucedió con la primera publicación de Fichte, que apareció sin el nombre de su autor y que se atribuyó a Kant. Me refiero a la obra titulada *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Podemos leer en ella: «Cualquiera que haya leído los más breves escritos, por los que el Filósofo de Königsberg se ha ganado inmortales méritos ante la humanidad, reconocerá en seguida al excelso autor de aquella obra» (Vol. 1, p. 1). Cuando se descubrió el engaño, Fichte alcanzó inmediatamente una gran celebridad.

El desarrollo de la filosofía de Fichte no podría explicarse sin acudir a las principales recensiones de sus obras. Los editores no dudan en afirmar que el talento polémico de Fichte «se desarrolló en reacción y relación con los colegas o competidores que hacían las recensiones».

Muchas de estas recensiones nos permiten desvelar algunos motivos de la tragedia intelectual de Fichte, que repetidamente expresó su convicción de que su filosofía no fue comprendida por ninguno de sus contemporáneos. A la interpretación que hacía Hegel de su filosofía, tan influyente en muchos historiadores del idealismo alemán, la calificó de «palabrería» y «malentendido». Opinión que comparte actualmente Reinhard Lauth, brillante editor de sus obras y uno de sus más competentes intérpretes.

Se recogen únicamente las recensiones y noticias publicadas en revistas alemanas entre 1792 y 1813. No hallamos ninguna recensión sobre sus Obras póstumas, aparecidas en 1834-1835. El orden es cronológico y no temático. Entre las obras más recensionadas figuran las siguientes: *Ensayo de una crítica de toda re-*

velación, Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa, Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia, Algunas lecciones sobre el destino del sabio, Fundamentación del derecho natural, Ensayo de una nueva presentación de la doctrina de la ciencia, Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo, El destino del hombre, El estado comercial cerrado, Informe evidente dirigido al gran público sobre la esencia propia de la más reciente filosofía, Lecciones sobre la esencia del sabio, Los caracteres de la Edad Contemporánea, Iniciación a la vida feliz y Discursos a la nación alemana.

Echo de menos algunas reseñas de autores no alemanes. Pero los editores han querido ceñirse exclusivamente al ámbito de lengua alemana. De todos modos sus resultados han de ser acogidos con agradecimiento no sólo por aquellos a quienes interesa la filosofía de Fichte, sino también por cualquier investigador del idealismo alemán, un pensamiento del que depende en gran parte, para bien o para mal, la filosofía contemporánea.

Ildefonso Murillo

GARCIA GONZALEZ, Magdalena; GARCIA MORIYON, Félix; PEDRERO SANCHO, Ignacio: *Luces y sombras. El sueño de la razón en Occidente*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1994. 254pp.

Recientemente el Proyecto Didáctico *Quirón*, en su programa de Filosofía para niños, ha ampliado su ya muy importante catálogo con esta ambiciosa panorámica general de la historia del pensamiento de Occidente, firmada por tres conocidos profesores de Enseñanza Secundaria, expertos en los materiales que tratan y en los métodos con los que todavía es posible y aun apasionante iniciar a los chicos en la reflexión sobre las cosas y sobre la evolución de los conceptos. *Quirón* llega a su número 62, y, sin duda, con uno de los trabajos que están destinados a durar más tiempo vivos en su catálogo.

En una buena parte, la esperanza de que así suceda está fundada en el hecho de que salta a la vista la larga elaboración en común que han atravesado las sucesivas presentaciones de las nueve etapas en que queda en este libro dividida la historia de la cultura occidental. Los autores se refieren a los «debates y controversias» a que su amistad les ha llevado. La realidad final, desde el punto de vista del lector, es que se ha alcanzado un estado de armonización grande. De hecho, la «práctica alternativa» que aquí se nos propone respecto de las habituales historias de la filosofía es la adopción de la metodología característica de la «historia de las ideas»; lo que conduce a que la obra adquiera la forma, en lo fundamental, de un relato: un macrorrelato, cabría decir, dada la coherencia del enfoque con el que se desarrolla ante nuestros ojos la inmensa multitud de acontecimientos de primer orden que han sido historiados. Quizá, como consecuencia de estos rasgos peculiares de *Luces y sombras* —y es pena que el título esté un tanto demasiado usado—, habría que reprochar al resultado final una cierta excesiva seguridad: como si no fuera una tarea ímproba esta de situarse un poco por encima de nuestra historia hasta conseguir saber de cierto qué pasos, qué libros, qué instituciones, qué

mutaciones inesperadas son, en definitiva, las más cargadas de repercusiones o, incluso, las más cargadas de verdad, de «luces». Es, por otra parte, un peligro constante para la «historia de las ideas» la posibilidad de que las fases anteriores a la última pierdan interés, porque se reciba la impresión de que, sin duda, van todas a quedar definitivamente atrás una vez que se conozcan las etapas sucesivas. En la historia de la filosofía —cosa esta en el fondo mucho más secreta que la historia de las ideas— ocurre con mucha frecuencia que la comparación entre dos grandes obras, aun muy distantes en el tiempo, recuerde infinitamente más a la comparación entre dos poemas de épocas diversas que a la que se puede hacer entre dos productos de períodos muy distanciados de la evolución tecnológica.

En general, creo que es indudable que esos riesgos han sido sorteados con muy buen éxito por el libro que comento. Cuyos méritos son muchos, y van creciendo a medida que nos acercamos al presente. Los dos últimos capítulos («La hora del orden y el progreso» y «La crisis de los siglos XIX y XX») proponen un verdadero clímax en todos los sentidos. En ellos se consigue un extraordinario equilibrio, que permite mencionar y situar, en términos rigurosos, amenos y llenos de sugerencias, una masa enorme de acontecimientos culturales. Pero, aun a riesgo de hacer terriblemente difícil la lectura para los principiantes, los autores consiguen persuadir de la imposibilidad de dejar fuera nada de lo que han reunido en tan breve espacio. De repente, en 1945 se corta la narración. Espero que habrá muchos lectores que busquen poner su propio epílogo, después de la decepción de no encontrarlo ni tras el índice de nombres ni volviendo al pequeño Prólogo.

También encuentro un gran mérito de los autores el trabajo de «salvación» — en el sentido orteguiano de la palabra— que llevan a cabo con reiterada nobleza ante las «luces» formidables de la tradición cultural más impresionante del planeta. A la vista de su comprensión entusiasta y justa de tanta hazaña, de tantos esfuerzos nobles, casi se echa de menos una acotación más clara de qué sombras hubo y hay. Pero no quiero apuntar con estas palabras a ninguna debilidad del planteamiento, sino, al contrario, agradecer la justicia de esta mirada tan poco cansina — y, por eso mismo, cada vez menos habitual— hacia el pasado que sigue vivo dentro de todos nosotros.

Y ya que no hay Epílogo, ¿no habría sido conveniente indicar qué lecturas podrían seguir, una vez que terminamos cada capítulo? Dada la desgracia de tantas traducciones que, a la hora de la verdad, se ve que no se pueden utilizar confiadamente, no hubiera sido un detalle engorroso guiar en este tema un poco al estudiante que queda prendido en lo que acaba de conocer sobre Platón, Rousseau o Hegel y siente la necesidad de leerlos. La hipótesis no es descabellada, ni mucho menos.

La casualidad ha jugado una mala pasada a *Luces y sombras*: sale al público casi a la vez que el relato de Jostein Gaarder del que se están vendiendo literalmente millones de ejemplares a lo largo y ancho del mundo. La pericia literaria de Gaarder nos obligará a tentarnos la ropa cuidadosamente a los que seguimos pensando en escribir un día una introducción no tan histórica, sino bien directamente especulativa, para niños y legos, a la filosofía. Gaarder suele ser más superficial que los autores de *Luces y sombras*, y se mueve en zonas metodológicamente mucho menos claras; pero es evidente que el lanzamiento publicitario de *El mun-*

do de Sofía no es responsable más que en modesta medida del impresionante éxito de esta alternativa a la introducción meramente «académica» de los jóvenes en el apasionante círculo de fuego de la filosofía consciente de su historia. Espero que *Luces y sombras* atraiga, como sería justísimo, a algún sector serio de ese público que ha iniciado una moda con la que no se podía contar en el mercado del libro.

Finalmente, estos «materiales didácticos para una educación alternativa» tienen una presentación limpia y elegante —las erratas escasean—, con el atractivo añadido de su papel reciclado y la dedicación del 07 % del precio de venta a «proyectos de ayuda al desarrollo en el Tercer Mundo a través de Organizaciones No Gubernamentales». Estas coherencias son, francamente, de agradecer.

Miguel García-Baró

MUÑOZ-GARCÍA, Angel: *Axiomata Caracensia*. Universidad del Zulia, Escuela de Filosofía, Grupo Parva Logicalia, Maracaibo, 1994, 117 pp.

Este libro tiene como finalidad rescatar textos filosóficos de autores de la Época colonial en Venezuela, labor que ya había empezado hace años en otros países de Latinoamérica y que en Venezuela no se había llevado a cabo, salvo la Antología publicada con anterioridad por el profesor García Bacca y que fue un inicio que no tuvo prosecución.

En noviembre de 1991 tuvo lugar en Caracas el Coloquio Iberoamericano titulado *Estado actual y perspectivas de los estudios sobre el pensamiento colonial en América Latina*. Entre sus acuerdos figuró el constituir un «Programa Internacional de Rescate e Investigación del pensamiento Colonial Iberoamericano». El Comité Nacional por Venezuela de dicho programa, encargó a la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia iniciar las investigaciones oportunas. Con este fin el profesor Angel Muñoz-García, investigador responsable del proyecto y el profesor Eduardo Piacenza empezaron la búsqueda de manuscritos e impresos en los Archivos y Bibliotecas Nacionales, Palacio de las Academias y Universidad Central de Venezuela, fruto de la cual se localizó el material que fue estudiado por el grupo «Parva Logicalia» de la Escuela de Filosofía, dando como resultado este primer libro.

En la colección de *Libros Antiguos y Raros de la Biblioteca Nacional de Caracas*, figuran dos *Cursus Philosophicus* correspondientes a la enseñanza impartida en su Universidad en el siglo XVIII. Ambos en manuscrito, de la mano de dos copistas, recogen la transcripción de los cursos impartidos, iuxta doctrinam Angelici Praeceptoris (según la doctrina del maestro Angélico), por el Dr. Antonio José Suárez de Urbina (1758), y el Dr. Francisco Suárez de Urbina (1764) respectivamente. Al final de los dos *Cursus*, aparece una *Brevis synopsis axiomatum philosophorum* que recoge una colección de unos cien aforismos filosóficos, que son los que este libro de Angel Muñoz-García publica por primera vez en edición moderna, completa, bilingüe y anotada. Esta *Brevis synopsis* ocupa los folios 163v-170v en el primer *Cursus* y 227v-234v en el segundo. Si el texto de los *Cursus* es

distinto, el de los *Axiomata* es prácticamente el mismo e independiente de ambos *Cursus*. Los dos *Cursus* eran decididamente partidarios de la corriente aristotélico-tomista, sin embargo, los *Axiomata*, respondiendo básicamente a la misma corriente, dejan traslucir algunos atisbos de otras escuelas, especialmente la escotista. El hecho de que las diferencias entre las dos versiones de los aforismos sean mínimas le lleva a pensar al autor en una colección que circulaba entre los estudiantes como resumen de toda la Filosofía e incluso como guía-resumen de estudio para preparar exámenes y disputas. Se trataría, siempre según el autor, de la pervivencia de una costumbre de los alumnos medievales en el siglo XVIII.

La colección de aforismos refleja las opiniones filosóficas reinantes en la Universidad, aristotélico-tomistas, escotistas y también jesuiticas. No hay que olvidar la influencia que los modernos acusan de la doctrina suarista cuyas *Disputationes* aparecen también con frecuencia citadas por los modernos españoles como Maldonado y Zapata. Los aforismos aunque abarquen el campo completo de la Filosofía, responden sobre todo a cuestiones de Lógica, Física y Metafísica, dado que estas disciplinas constituían el núcleo del pensum filosófico universitario por entonces.

No se puede dar un nombre para el autor de la colección de axiomas, posiblemente ni lo hubo, sino que fue producto del mismo desarrollo de la vida universitaria. Los axiomas son el fruto de una determinada época, la Segunda Escolástica, que imperaba todavía no sólo en las Colonias sino incluso en España y en toda Europa.

El autor explica en la Introducción que han dado preferencia al segundo manuscrito de los axiomas, por estar hecho con más esmero, pero, dice también, que siempre han puesto lo que faltaba en uno o en otro manuscrito, señalando las omisiones. Señala el orden seguido en la exposición de los axiomas. En los manuscritos los aforismos siguen un relativo orden alfabético, basado solamente en la primera letra del mismo. En esta edición se respeta este orden y se reserva para los Indices el orden estrictamente alfabético, incluyendo en éstos los axiomas que son citados incidentalmente en el texto. En ambos casos se presentan los axiomas en edición bilingüe y debido al afán de mantener la ortodoxia filosófica, se explican los mismos brevemente en el texto para aclarar su contenido.

Por último y según el autor, los *Axiomata*, al estar escritos en latín, cuando la tendencia de los modernos era ir dando paso a las lenguas vernáculas en la enseñanza, constituyen un residuo más de la enseñanza medieval y de los resúmenes de autoridades que para los estudiantes, en la preparación de sus exámenes, se utilizaban en las primeras Universidades.

Se trata, en definitiva, de un excelente trabajo de Investigación que tiene continuación bajo la tutela del profesor Angel Muñoz-García y que poco a poco está aportando un conocimiento cada vez mejor del talante filosófico de la Epoca Colonial, aspecto que había quedado relegado en favor de otro tipo de investigaciones históricas, sociológicas, políticas y económicas.

María del Carmen Dolby Múgica

SCHADEL, Erwin: *Musik als Trinitätssymbol*. (Música como símbolo de la Trinidad.) Peter Lang, Francfort/Berlín/Berna/Nueva York/París/Viena, 1995. 464 pp.

El título de este libro nos puede resultar sorprendente. ¿No es demasiado pretencioso considerar a la música como símbolo de la Trinidad? Para Erwin Schadel no sólo no es pretenciosa tal consideración, sino que no se puede reflexionar filosóficamente sobre lo real de una manera adecuada sin tener en cuenta su estructura trinitaria. El principio trinitario debe jugar un papel fundamental en filosofía y, por tanto, también en filosofía de la música.

Después de varios apartados introductorios, que comprenden las primeras 175 páginas, se dedica la parte principal al análisis de la constitución de la tonalidad «sub specie Trinitatis» (páginas 177-334). Asistimos al desarrollo de una exposición coherente y fundamentada que intenta llevarnos al descubrimiento de una metafísica trinitaria. Metafísica que se extiende desde Dios a todo el mundo creado. Es por lo que la música abarca con su simbolismo todo lo real. Tal amplitud simbolizadora e, incluso constituyente, anuncian dos breves textos colocados al principio del prólogo: «Sin la música no puede ser perfecta ninguna disciplina, pues nada existe sin ella.» «Una canción duerme en todas las cosas...»

En el contexto filosófico, secularizado, del siglo XX encontramos un autor que sin complejo alguno defiende la importancia de la especulación filosófica sobre la Trinidad para el futuro del hombre. La música no es más que un camino simbólico de acceso a la entraña de una concepción trinitaria de todo lo real. Se esboza un sistema filosófico desde presupuestos trinitarios y, de acuerdo con tales presupuestos, se critican las filosofías antitrinitarias de la época moderna y de la contemporánea.

El centro sistemático de la investigación llevada a cabo está constituido por el *análisis analógico-trinitario del tritono senario*, integrado por la octava, la quinta y la tercera. Gracias a ese análisis vemos cómo se explicita la realidad nuclear de las relaciones musicales de sentido, donde son apuntadas sorprendentes coincidencias entre la dogmática metafísico-trinitaria y las referencias musicales originarias. Además, mediante tal explicitación ontológica del tritono se logra en cierto modo una «llave hermenéutica» con la que se hace posible explicar el contenido armónico de fenómenos musicales extrasenarios. En particular pertenecen a semejantes fenómenos tanto el sistema *diatónico* como el *cromático*, a los que se presta especial atención. Se hacen notorios así aquellos campos de relaciones genuinamente armónicas, las estructuras de la *tonalidad*, es decir, la realidad inagotable de los principios imprescindibles para la creación musical armónica.

Hasta la música atonal habría que comprenderla desde las estructuras elementales de la tonalidad. Esto significa que en la nueva música deberíamos reconocer una forma secularizada de la «teología negativa». El sentido de tal música, pues, no está en ella misma, sino en lo que *no es*. Dicho más explícitamente: la música atonal es música porque en todo lo que prohíbe o rechaza tiene la fuerza de lo prohibido, es decir, la fuerza del tritono senario que forma la tonalidad.

Erwin Schadel no se hace ilusiones. Debido a que algunos contemporáneos han suprimido la cuestión del sentido referida al todo como cuestión carente de sentido, con su investigación histórico-sistemática de la conexión de sentido de las *estructuras musicales elementales* no espera un inmediato o fácil asentimien-

to. Reconoce la necesidad de salir al paso de ciertos prejuicios. La gran extensión de la parte introductoria se debe, sobre todo, a este motivo. Las objeciones, a que pretende responder, provienen de cuatro tipos de personas: 1) los promotores de la nueva música, que consideran la orientación ontológica de pensamiento como impedimento para el progreso musical; 2) ciertos músicos y musicólogos, que tratan de percibir en esas reflexiones ontológicas una ilegítima intromisión del filósofo en su propio campo; 3) determinados filósofos, para los cuales lo trinitario no pertenece a los auténticos temas filosóficos; y 4) algunos teólogos, que en las aclaraciones analógicas de la Trinidad ven peligrar la «realidad sobrenatural» de lo divino.

En cuanto especifica la analogía del ente como *analogía de la Trinidad*, al símbolo de la música concebido según la analogía trinitaria corresponde un significado universal. La música, analizada hasta sus últimos elementos, por tanto, nos puede ayudar a penetrar de algún modo en la realidad trinitaria del hombre y del mundo. En el tritono se manifiesta el cuño trinitario de la creación. Pues su teoría no representa un mero juego mental. Su comprensión ontológico-analógica de la música como símbolo de la Trinidad ha nacido de la praxis concreta de la vida humana y se destina a su enriquecimiento. A su parecer es el olvido de esa analogía trinitaria, a través del socinianismo moderno, lo que ha conducido a la muerte de Dios y a la muerte del hombre en la cultura contemporánea. Se necesita y es posible arrancar la raíz de esas consecuencias nefastas.

Para ello se podría acudir a algunos grandes modelos occidentales de ontología trinitaria: Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino o Nicolás de Cusa. No faltan tampoco modelos actuales, aunque son escasos. Con especial interés se alude a Enrique Beck, del que el autor se siente discípulo y continuador, y a Jorge Gaudamer.

Ni el total pluralismo, ni el total uniformismo son conciliables con el principio onto-trinitario, simbolizado por la esencia de la música. El único principio, que es implícitamente todo, se nos presenta como unión de tres: 1) como infinito permanecer en sí, 2) como continuo distinguirse relacional desde sí mismo y 3) como continua armonía plena consigo mismo. Estructura triádica fundamental que se encuentra en la base del lenguaje y de todas las regiones del ser, y por medio de la cual se puede interpretar la realidad fundamental de la música como armonía de la multiplicidad fundada en la unidad. Nos hallamos lejos de la perspectiva neoplatónica o dialéctica, en que se concibe el «uno» como algo en sí «no relacionado», como pura «posibilidad» o «abstracción», o sea, como algo inicialmente «indeterminado».

Asistimos a una inversión de la célebre tesis de Feuerbach. Este afirmaba que el secreto de la teología es la antropología. Sucede, más bien, lo contrario: «El secreto de la antropología es la teología». Lo divino incondicionado, lo mismo que el tritono que constituye la tonalidad, ya no se conciben como amenaza de la libertad creadora, sino como incitación al auténtico desarrollo humano y musical.

¿Cuál puede ser el futuro de esta concepción filosófico-teológica de lo real? El autor se muestra moderadamente optimista: «El principio trinitario ha experimentado, especialmente durante los últimos diez años, una revalorización tan grande que se puede asegurar con alguna justificación que al principio del tercer milenio ha de ser conocido y reconocido de modo general como realidad integradora. El

camino hacia ese objetivo, en medio de la autocomprensión de la tardía modernidad, condicionada en grandes proporciones todavía por el socinianismo antitrinitario, no es ciertamente fácil. Existe el peligro de consumirse entre los frentes de las dos posiciones extremas de... la "fe" que nada sabe (fideísmo) y el "saber" que nada cree (racionalismo • (p. 54).

Nos hallamos ante una exposición llena de matices. Por mi parte, en esta breve recensión, no he podido más que reflejar algo del espíritu que alienta en sus páginas. Algunas de sus afirmaciones fundamentales me dan la impresión de inspirarse a la vez en Tomás de Aquino y en Hegel.

Aunque no fuese más que por su pretensión de abrir el camino del futuro a una racionalidad amplia, acogedora de la realidad humana en toda su plenitud y complejidad, esta investigación merece una atención especial. Erwin Schadel manifiesta una osadía filosófica que nos ayuda a sentir agudamente las carencias de las muchas filosofías pesimistas que cortan las alas de nuestra cultura. Quizás ahí esté su contribución más positiva.

Ildefonso Murillo

BOBBIO, Norberto: *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Prólogo a la edición española de Joaquín Estefanía. Traducción de Alessandra Picone. Taurus, 1995. 187 pp.

El maestro contemporáneo de la filosofía del derecho ofrece en este libro magnífico una gran lección de sabiduría política. El motivo próximo del tema es la polémica en curso sobre la oportunidad de mantener la vieja dicotomía que divide el espacio político en derecha e izquierda: términos antitéticos, excluyentes y exhaustivos, a la vez descriptivos y axiológicos.

Son muchos los que piensan que carecen ya de sentido y procede abandonarlos para siempre. Los motivos aducidos son variados: la crisis de las ideologías, la enorme complejidad y el dinamismo social actual, que no se deja encasillar en ese esquema tan simple, la caída del muro de Berlín, que hace desaparecer la clásica polaridad, etc. Derecha e izquierda serían hoy dos etiquetas vacías bajo las que se esconden propuestas y programas indiscernibles. Bobbio discute todas estas razones y muestra con ejemplos abundantes la actualidad y vigencia de la distinción (Cap. I).

Las alternativas que se pueden ofrecer no son satisfactorias. Así, la de extremistas y moderados. Pues esta distinción no se refiere a las ideas defendidas, sino al modo de defenderlas, que, en último término alude a la aceptación o no de la democracia. Existen extremistas (antidemocráticos) de derechas y de izquierdas, y moderados (demócratas) de una y otra filiación (Cap. II).

¿Cuáles son los criterios a que se puede acudir para establecer de manera mínimamente coherente la distinción entre derecha e izquierda? Bobbio discute varios, útiles en diverso sentido, pero insuficientes: son los propuestos por J.A. Laplace (alto o sagrado para la derecha; bajo o profano para la izquierda) (Cap. IV); Dino Cofrancesco (tradicición —derecha—, emancipación —izquierda—); Elisabetta Galeotti (jerarquía —derecha—, igualdad —izquierda—); y Marco Revelli,

para quien derecha e izquierda es una topología política vacía, que no afecta a los contenidos ideológicos, que pueden en diversas épocas ser considerados de derecha e izquierda. Bobbio, sin dejar de reconocer elementos de verdad en estas apreciaciones (la peor parada es la de Laponce), no los considera suficientemente descriptivos de la dicotomía y descubre en ellos elementos ideológicos de los autores que limitan su validez (Cap. V).

El criterio decisivo, según Bobbio, es, posiblemente, el más sencillo: el de igualdad-desigualdad. Naturalmente, el ideal de la igualdad, por ser relativo, requiere ser concretado mediante tres variables: los sujetos, los bienes que repartir, el criterio de la repartición. Y ello permite muchas posturas en la realización del ideal de la igualdad. De hecho, ni la izquierda es absolutamente igualitaria (igualitarismo, que sólo se daría en sus versiones más utópicas y extremas), ni la derecha es completamente desigualitaria. A partir del dato de que existen desigualdades naturales y sociales entre los seres humanos, la distinción estriba en que la izquierda estima que la mayor parte de las desigualdades son sociales y, por tanto, eliminables; mientras que la derecha las considera, sobre todo, naturales y, por ende, no eliminables en su mayor parte: «Quiero simplemente recalcar mi tesis de que el elemento que mejor caracteriza las doctrinas y los movimientos que se han llamado “izquierda”, y como tales además han sido reconocidos, es el igualitarismo, cuando esto sea entendido, lo repito, no como la utopía de una sociedad donde todos son iguales en todo sino como una tendencia, por una parte, a exaltar más lo que los convierte en iguales respecto a lo que los convierte en desiguales, por otra, en la práctica, a favorecer políticas que tienden a convertir en más iguales a los desiguales» (p. 152) (Cap. VI).

La díada libertad-autoridad, que se aduce a veces como criterio de discriminación (izquierda libertaria, derecha autoritaria), no sirve, pues existen tanto a la izquierda como a la derecha posiciones amigas de la libertad o democráticas y enemigas de la misma, o totalitarias (Cap. VII).

Así pues, la «estrella polar» de la izquierda es la igualdad, especialmente en lo que se refiere a las relaciones de propiedad. El reciente fracaso del comunismo, el gran primer intento histórico de realización del ideal de la igualdad, no elimina el problema. «El comunismo ha fracasado. Pero el desafío que lanzó permanece» (p. 170). La internacionalización de esta cuestión en el Tercer y Cuarto Mundos lo hacen incluso más dramático que nunca (Cap. VIII).

Al final del libro, Bobbio, que ha pretendido mantenerse en una perspectiva descriptiva, no valorativa, toma resueltamente partido a favor de la izquierda y aduce un hermoso testimonio personal y biográfico, que explica su opción. El libro, de gran capacidad analítica y adornado con la claridad típica del autor, está escrito en clave de moderación y de convicción democrática que rezuma el buen sentido que el panorama político europeo necesita recuperar cuanto antes. Su moderación no es la del mediocre y pactista (su toma de postura es clara, nada irenista), sino que marca el ideal por el que es preciso seguir luchando. Pero la lucha leal no excluye el respeto. Las palabras citadas al final del libro de su maestro Luigi Einaudi expresan con fuerza y belleza el espíritu que anima a Bobbio: «Las dos corrientes (la liberal y la socialista, por la que se inclinaba Einaudi) son respetables»; «Los dos hombres, aunque adversarios, no son enemigos; porque los dos respetan la opinión de los demás; y saben que existe un límite para la realización

del propio principio»; «El optimum no se alcanza en la paz forzada de la tiranía totalitaria; se toca en la lucha continua entre los dos ideales, ninguno de los cuales puede ser vencido sin daño común» (pp. 174-175).

Una amplia bibliografía sobre este debate, que abarca desde 1980 hasta 1994, cierra este recomendable libro.

José M.^a Vegas

DÍAZ DÍAZ, Gonzalo: *Hombres y documentos de la filosofía española*. Vol V. Centro de Estudios Históricos. CSIC, Madrid, 1995. LXVIII+851 págs.

Acaba de ser publicado el volumen cinco de la monumental obra del Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, el Dr. D. Gonzalo Díaz Díaz *Hombres y documentos de la filosofía española*. Este volumen corresponde a las letras M, N y Ñ.

La obra, conocida por todos los estudiosos del pensamiento español, los cuales esperamos año tras año, desde su primer volumen en 1980, que se vaya produciendo su entrega, tiene —como repetidas veces se ha dicho— méritos muy importantes. Tal vez sea el primero, su novedad, es decir, llenar un hueco necesario, que Marcelino Menéndez Pelayo denuncia ya en 1876 en una carta a Gumer-sindo Laverde. Hasta ahora, ningún esfuerzo se había encaminado en este sentido.

Al primer mérito mencionado, hay que añadir que su autor recorre toda la historia cronológicamente, desde los inicios del pensamiento hasta nuestros días, lo cual tiene un valor muy estimable, porque pone a nuestro alcance pensadores remotos y también a nuestros contemporáneos. Tarea difícil tanto en un caso como en el otro. Esta amplia documentación, nos permite un mejor y profundo conocimiento, puesto que hay voces con una extensión de más de cincuenta páginas. Hemos de mencionar, en tercer lugar, su especial tratamiento: apertura máxima, puesto que acoge todos los saberes que lindan con el estrictamente filosófico como es la teología, la literatura, la sociología, la psicología, el derecho, etc ...

Recorrer las páginas de esta obra supone conocer a autores como Moderato de Gades (siglo I), San Martín de Braga (siglo VI), al gran teólogo San Martín de León (siglo XII), al discípulo de San Alberto Magno y condiscípulo de Santo Tomás, Ramón Martí o a Mosé Ben Nahmán (siglo XIII). Igualmente podremos conocer una larguísima lista de teólogos, escritores espirituales, ascéticos o místicos, canonistas, pensadores escolásticos del enriquecedor siglo XVI español, entre los que podíamos destacar al tratadista político Juan de Mariana, a Felipe de Meneses cuya obra *Luz del alma cristiana* cita Cervantes en *El Quijote*, al gran teólogo Luis de Molina y las escritoras ascéticas como María de la Antigua o María de San José amiga epistolar de Jerónimo Gracián. En el siglo XVII podríamos señalar al "Abate Marchena", al tratadista de economía política Francisco Martínez de Mata, al lógico Montalbán o Miguel de Molinos. En el XVIII conoceremos ilustrados como el gran humanista Gregorio Mayans y Siscar, Pedro Montegón y Paret, el primer historiador del pensamiento político español, Francisco Martínez Marina o el mé-

dico Martín Martínez. El siglo XIX constituye también un rico y complejo siglo de variados movimientos filosóficos y grandes figuras como Luis Marichalar y Monreal, el primer sociólogo español; también podemos destacar un gran grupo catalán como Ramón Martí de Eixalá, Francisco de Asís Masferrer y Arquimbau; médicos, como Pedro Mata; representantes de los conflictivos debates entre pensadores católicos como Nicomedes Martín Mateos, Francisco Mateos-Gago Fernández, José Joaquín de Mora García, Estebán Moreno Labrador, José Moreno Nieto, Francisco Navarro Villoslada y krausistas y liberales como Miguel Morayta Sagrario, Alfonso Moreno Espinosa o sensualistas como José de Jesús Muñoz Capilla, Segismundo Moret, o el positivista Martín Nieto Serrano, etc ...

Merece especial atención mencionar ilustres pensadores como Antonio Machado al que dedica treinta y cinco páginas, o Salvador Madariaga, Ramiro de Maeztu, Gregorio Marañón, José Antonio Maravall, José Martínez Ruiz "Azorín", al que le dedica quince páginas, Vicente Marrero, José Medina Echevarría, Marcelino Menéndez Pelayo con una documentación de cincuenta y dos páginas, Juan Montseny Canet, Eduardo Nicol, etc ... Igualmente constituye una enorme fuente documental las extensas y completas citas de actuales profesores de filosofía, todos ellos investigadores en ejercicio que nosotros hemos contado en número de cuarenta dos y que mencionaremos a vuela pluma a título de ejemplo, ya que no podemos citarlos a todos. Estos son los profesores Maceiras, Salvador Mañero, Julián Marías, Osvaldo Market, Luis Martínez Gómez, Tomás Melendo, Menéndez Ureña, Millán Puelles, Millás Villacrosa, Mindán Manero, Montero Moliner, Mora García, Morón Arroyo, Jesús Mosterín, Javier Muguerza, Muñoz Alonso, Muñoz Delgado, Ildelfonso Murillo, Dalmacio Negro, Diego Núñez... entre otros.

Como vemos Gonzalo Díaz ha estudiado a pensadoras y pensadores, de conocido renombre y desconocidos, de los grupos periféricos como mallorquines, escuela de Barcelona, de ultramar cubanos, mexicanos, y del centro... filósofos estrictos o canonistas, teólogos, sociólogos, psicólogos, humanistas, penalistas etc.

Sin embargo, estos méritos sobradamente conocidos, resultan pálidos al lado del que consideramos su valor máximo, esto es, el de ser una auténtica historia de la filosofía española impregnada de dos cualidades fundamentales que, por serlo, justifican el talante y el modo de su autor, como buen investigador:

a) Gonzalo Díaz escribe, ante todo, una historia de la filosofía española. Y ésta la ha ido elaborando al hilo de un trabajo documental que no recurre al elemento narrativo propio del historiador. Así, va exponiendo uno a uno los numerosos autores dejando, además, constancia de su pensamiento, que analiza en relación con el momento histórico del autor, las influencias que recibe, es decir, la corriente filosófica en la que se inserta, y su mayor o menor aportación a la historia de la filosofía española y universal.

De este modo, nos presenta un panorama histórico completo de los autores y corrientes filosóficas en España, aunque el elemento narrativo de su historia no sea el acostumbrado.

b) Al importante mérito de esta historia rica en su discurrir en el tiempo y en el hallazgo de autores de primera fila, a los que era imposible sustraerse, pero también de otros escasamente conocidos e incluso algunos no conocidos, que nos ha sabido rescatar de la oscuridad e ignorancia, hay que añadir el indiscutible

valor de su imparcialidad.

Gonzalo Díaz, con un talante poco común en nuestro suelo, se ha empeñado en la empresa de analizar sin reducir, de exponer sin valorar, de sopesar el juicio y la presentación de los autores y sus obras sin rechazar ni excluir; posiciones que a veces se practican sin argumentos rigurosos.

Parecería que el autor, reconocido como prestigioso investigador, galardonado con premios como el Humboldt en 1992, con lo dicho ha justificado ya sobradamente cuántos méritos ha cosechado a lo largo de su trayectoria profesional. Sin embargo, conviene añadir que esta obra consta de una segunda parte que expone resumidamente lo ya hecho. Es decir, resumirá dicha Historia de la Filosofía Española en unos Índices, que vertebrará los principales movimientos filosóficos en España según los autores, las líneas de pensamiento, las órdenes religiosas y sus planteamientos reflexivos, los Centros de Investigación ... todo ello permitirá tener en una sola obra, ideada por un solo autor, de un solo golpe la riqueza de nuestro pasado filosófico. Entonces sí podremos valorar el peso cultural de España en el panorama filosófico de Occidente. Podremos recomponer la aportación de nuestra cultura, porque habremos podido contemplar en toda su extensión una historia que recoge y dinamiza nuestro pasado; entonces los juicios precipitados y estáticos caerán por sí mismos.

En fin, debemos, además, sumar el inestimable repertorio de revistas y libros utilizados, que, citados cumplidamente y estrictamente numerados, dan una completa información a los estudiosos, que se inicien en este campo de investigación, y a los entendidos porque el panorama de información es realmente vasto.

Difícil se nos hace pensar que todo ello haya podido ser la obra de un solo autor, pero nuestro suelo tan pobre en otros menesteres nos tiene, sin embargo, acostumbrados a estas empresas quijotescas que Gonzalo Díaz en alguna ocasión debió soñar y hoy, gracias a su empeño, nos ofrece.

Juana Sánchez-Gey Venegas.

CORTINA, A. (ed.): *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 1994.

La aportación ética realizada por Adela Cortina en la última década es, además de vertiginosa, sorprendente. Desde sus investigaciones iniciales sobre Kant — que marcan ya en ella una concepción peculiar de la razón, entendida a un mismo tiempo como razón formal, teleológica y sentiente—, Cortina ha intentado demostrar denodadamente hasta qué punto los intereses práctico-morales del mundo de la vida ponen en movimiento el ejercicio de la razón formal. Dicho intento da coherencia a sus diversas etapas investigadora y docentes, a excelentes libros y artículos y a una constante presencia pública en conferencias y congresos que hacen hoy de Adela Cortina una auténtica continuadora de la herencia ética del profesor Aranguren.

Ética de la empresa, obra colectiva y cooperativa, es de momento su última contribución a la filosofía práctica. Dicha contribución, sin embargo, sólo cobra pleno sentido cuando se sitúa como «pieza» en el marco global del cometido ético de Cortina. Vale la pena recordar que su primer libro, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*¹, publicado el año 1981, que es de hecho el resultado de su tesis doctoral, desembocaba ya en la filosofía práctica. La realidad objetiva de Dios era exigida críticamente por la acción moral: «Mucho antes de que los hombres echaran de menos a un Dios para justificar el orden lógico-formal; mucho antes de que le necesitaran para dar razón del orden natural, precisaban a un Dios para poder confiar, para poder esperar que exista un orden moral»². Se deja ver en la exploración de Cortina el intento de continuar una tradición ilustrada que esbozaba un concepto de razón, como decíamos, teleológica y sentiente.

Sin embargo, el fenómeno sociológico de la muerte de Dios quiebra dicho concepto de razón y deja en su lugar unas *racionalidades* incapaces de justificar la totalidad. Dicha ruptura anuncia ya el posible fracaso de la Modernidad o bien exige *críticamente* elaborar un nuevo concepto de razón íntegramente humana que justifique, en el ámbito moral, una orientación de la acción humana plenamente racional.

La «muerte de la verdad práctica»³ exige una nueva explicación de la acción humana capaz de superar actitudes como el emotivismo, el politeísmo axiológico o en cientificismo. Asistimos, pues, al intento de construcción de una nueva racionalidad que aspira a no separarse de la acción y que cree que es todavía posible encontrar razones de preferibilidad en las actuaciones humanas. El desarrollo de este intento, claramente reseguible en la trayectoria intelectual de Adela Cortina, define tres tareas esenciales de la filosofía moral⁴:

1.— dilucidar en qué consiste la moral; 2.— fundamentar la moral; y 3.— aplicar los principios éticos descubiertos en los apartados anteriores. En buena medida, la casi totalidad de la obra publicada por Cortina es una respuesta a esas tres tareas. En este sentido, como luego veremos, *Ética de la empresa* ocupa un lugar propio en el último de los apartados mencionados.

En el desarrollo de la primera de las tres tareas («en qué consiste la moral») se detecta la influencia de Ortega, Zubiri y sobre todo Aranguren en Cortina. La distinción entre «moral vivida» y «moral pensada», la vinculación entre *comprensión* (individual y social) del fenómeno moral y *justificación racional* de la moral, la moral como formación del carácter individual, o el concepto zubiriano de «moral

¹ Universidad Pontificia de Salamanca, 1981.

² A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 214.

³ Vid. A. CORTINA, «Razón práctica», en A. CORTINA (dir.), *Diez palabras clave en ética*. Verbo Divino, Estella, 1994, p. 342.

⁴ Vid. *Ética mínima*, cap. 3; *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, cap. 1; «Ética filosófica» en M. VIDAL, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992, esp. p. 164 y ss; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, cap. 10; y *Ética de la empresa*, cap. 1.

como estructura» han sido recursos utilizados a menudo por Cortina⁵. Con todo, no sólo hay en esa vinculación el deseo de prolongar una determinada tradición moral, sino que además se hace explícito en la obra de Cortina el empeño de dignificar «una tradición filosófica y literaria, leída, pensada y escrita en castellano... Una tradición que urge prolongar si es que algún día queramos librarnos de las servidumbres de los países colonizados»⁶.

Esta primera tarea de «clarificación» moral no ha sido nunca abandonada por Cortina, sino que en diversos frentes ha sido retomada o reelaborada tanto con el fin de servir de preámbulo o marco para una argumentación universal práctica y de criterio para la preferencia racional entre códigos morales, como con el objeto de presentar la filosofía (moral) como el bosquejo de los caracteres o rasgos propios de la acción del hombre democrático actual que encuentra en el diálogo intersubjetivo la base de su autonomía.

La segunda tarea ética —la fundamentada— es la que hasta hace poco ha marcado más profundamente el quehacer de Cortina, probablemente porque a comienzos de los ochenta era también la más necesaria. En efecto, en la primera parte de *Ética mínima* podemos leer: «La tarea más urgente, encomendada actualmente al pensamiento humano y que debe ser emprendida “con pasión y estudio”, es la de fundamentar racionalmente la moralidad, estableciendo la base de una moral universal»⁷. Esta segunda etapa sitúa a Cortina claramente en las filas del *procedimentalismo ético neokantiano*, pues es en la obra de K.O. Apel y J. Habermas, y más concretamente en la versión de la ética dialógica (o ética discursiva) del primero donde Cortina cree encontrar la mejor vía para dicho tratamiento⁸. El impacto de la filosofía de Apel no es casual. Su proyecto permitía realizar, con rigor filosófico y vigor moral, el paso de la ética kantiana a la ética dialógica: contenía una pragmática formal del lenguaje, una antropología del conocimiento, una teoría de la acción comunicativa, una teoría de los tipos de racionalidad, una teoría consensual de la verdad y la corrección y una teoría de la evolución social⁹. Era este paso el que Cortina encontró truncado ante la irrupción y anuncio del «fracaso de la modernidad» justo después de su trabajo de doctorado. Kant contribuyó a realizar el paso de la filosofía del ser a la filosofía de la conciencia. A partir del análisis de la acción comunicativa desarrollado por los miembros de la Escuela de Frankfurt era posible recorrer el trayecto que va de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje y, de este modo, acceder al *acuerdo* que como *télos*

⁵ Vid. en concreto dicho reconocimiento en A. CORTINA, «Una ética del carácter y la felicidad», en «José Luis L. Aranguren. Propuestas morales: problematicidad y actitud ética», *Anthropos*, 80, 1988, pp. 42-45; y «El formalismo de la ética y la ética formal de los bienes» en J. MUGUERZA, F. QUESADA Y R. RODRIGUEZ ARAMAYO (eds.), *Ética día tras día*. Trotta, Madrid, 1991, p. 105 y sigs.

⁶ Vid. «El formalismo en la ética...», p. 106.

⁷ *Ética mínima*, p. 68.

⁸ Vid. A. CORTINA, «Autopercepción intelectual de un proceso histórico», en «A. Cortina y E. Guisán. De la justicia a la felicidad. Debate de un proyecto moral», *Anthropos* 96, 1989, pp. 9 y ss.

⁹ Vid. A. CORTINA, *Ética aplicada...*, cap. 10.

se encierra en su interior. Se asumía así, a un mismo tiempo, el giro lingüístico y el giro pragmático. La propia Adela Cortina ha descrito gráficamente este trayecto como «el tránsito del *yo pienso* al *nosotros argumentamos*». La transformación de la filosofía trascendental kantiana en su versión apeliana permitía el desarrollo de una ética dialógica de la responsabilidad que evitaba el monologismo y el «abstraccionismo» denunciado por Hegel. El reconocimiento recíproco de los interlocutores se convierte ahora en categoría clave de la reflexión¹⁰, de manera que se reconstruye el imperativo kantiano pero en términos de teoría de la comunicación. Obras como *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*¹¹(1985), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*¹² (1985 y 1989), *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*¹³ (1986 y 1989), e incluso una buena parte de *Ética sin moral*¹⁴ (1990), así como los textos «La ética discursiva»¹⁵ (1989) y «Ética comunicativa»¹⁶ (1992) pueden ser incluidos en la asunción y desarrollo de esta segunda etapa.

Por último, la tercera etapa de aplicación de los principios éticos descubiertos, marca a mi modo de ver una vocación nunca desatendida por Cortina, pero que con el paso del tiempo ha ido ganando en intensidad, como demuestra *Ética de la empresa*. Aunque la preocupación por el tránsito del mundo teórico al práctico, sin embargo, está ya presente desde sus primeros trabajos sobre Kant, es la valoración del distinto grado de urgencia la que marca verdaderamente su reciente dedicación a la tarea de aplicación ética. Veámos antes cómo en un trabajo de 1980 recogido en *Ética mínima*, Cortina se refería expresamente a la labor fundamentadora como «la tarea más urgente»¹⁷. En cambio, en su escrito de 1992, «Ética filosófica»¹⁸ encontramos un último apartado titulado expresamente *Tareas urgentes de la ética* donde afirma que para la realización de la comunidad ideal en la real la ética «habrá de entrar en contacto con la economía y la política, pero no menos con medios de comunicación, instituciones de profesionales y corporaciones». Esta toma de contacto con el mundo de la vida encuentra su vía natural de entrada a través de la ética aplicada. De manera que la anterior asunción del *linguistic turn* y del *pragmatic turn* realizada por el procedimentalismo neokantiano se ve ahora enriquecida, en esta tercera etapa, por un *applied turn* de la ética¹⁹. Ahora la «tarea urgente» o «más necesaria que nunca» consiste en indagar cómo funciona la racionalidad moral en ámbitos como el ecológico, el económico y empresarial, el político, el médico, el de las distin-

¹⁰ Vid. A. CORTINA, «K.-O. Apel. Verdad y responsabilidad», en K.-O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 9 y ss.

¹¹ Ed. Cincel, Madrid, 1985.

¹² Sígueme, Salamanca, 1985.

¹³ op. cit.

¹⁴ op. cit.

¹⁵ En V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética, III, «La ética contemporánea»*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 533-576.

¹⁶ En V. CAMPS, O. GUARIGLIA y F. SALMERON, *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 177-199.

¹⁷ Vid. op. cit., p. 68.

¹⁸ Art. cit., pp. 164 y ss.

¹⁹ Vid A. CORTINA, «Ética comunicativa», art. cit, p. 181-182 y *Ética aplicada...*, p. 161.

tas profesiones o el de la información²⁰.

Creo entender que el modo de concebir la aplicación ética en Cortina ha ido también evolucionando con respecto a años anteriores. La fundamentación racional de la moral encontraba en la ética discursiva no sólo un excelente remedio contra el escepticismo ético sino también un campo de aplicación inmediato en la actividad política²¹. De hecho, los principios de la ética discursiva parecen una transposición de los principios de legitimación política del contractualismo (aunque Cortina prefiera hablar de «consensualismo pragmático» en lugar de contractualismo²²). El paso lógico de la ética discursiva, tras su esfuerzo fundamentador, había de ser el de hacerla apta para el tratamiento de valores, fines y virtudes. Cortina buscaba de este modo la mediación entre las éticas deontológicas (su propio punto de partida) y las teleológicas. Podía contribuir a esclarecer la deliberación y la acción de todos los afectados en sus decisiones sobre la corrección o no de las normas, promocionando así, al menos como idea regulativa, un modelo de democracia participativa, un ethos democrático que diese protagonismo moral a aquellos sectores de la sociedad civil interesados por lo universalizable. Esta aparente relación de dependencia de la labor aplicadora de la ética con respecto a la tarea fundamentadora ha sido poco a poco matizada por Cortina, a medida que su objeto de estudio se ha desplazado hacia campos diversos de la vida cotidiana con problemas específicos propios de las sociedades plurales. Ella misma ha detectado el peligro de disolver la originalidad del fenómeno moral si éste quedaba reducido sólo a derecho y política. No es extraño, pues, que además de extender la propuesta de la ética discursiva a temas tales como virtudes, actitudes o valores, en 1992 realice matizaciones con toda probabilidad antes no vistas: «Si es cierto que en la ética podemos distinguir dos partes, una de *fundamentación*, que se ocupa de descubrir la base racional de los principios éticos, y otra de *aplicación* de tales principios a los distintos ámbitos de la realidad, no es menos cierto que esta segunda parte va revelando paulatinamente una cierta autonomía... La aplicación no es entonces meramente *deductiva*»²³. Sin duda alguna, la profundización en las éticas aplicadas realizada recientemente por Cortina ha colaborado en esta visión. Sus últimos escritos así lo corroboran: *Ética aplicada y democracia radical*²⁴ (1993), *Ética de la empresa*. Claves para una nueva cultura empresarial²⁵ (1994), *La ética de la sociedad civil*²⁶ (1994) y «Ética discursiva en el ámbito de la información»²⁷ (1995).

²⁰ Aquí podemos ver también en Cortina una cierta coherencia con la misma evolución realizada por Apel. Como reconoce Cortina, Apel «actualmente dedica su mayor esfuerzo ético a la aplicación de la ética comunicativa a la economía, la ecología, la política o el deporte, haciendo de ella, como ética aplicada, un verdadero canon de nuestro tiempo». En una línea parecida trabajan en la actualidad P. Ulrich (economía), L. Kohlberg (educación moral) y J. Habermas (derecho). Vid. «Ética comunicativa», art. cit., p. 178 y ss.

²¹ Vid. sin embargo, matizaciones a esta sugerencia en A. CORTINA, *Ética aplicada*, cap. 7.

²² Vid. «Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico», en *Ética comunicativa y democracia*, op. cit. p. 233 y 236.

²³ A. CORTINA, «Ética filosófica», art. cit. p. 164.

²⁴ Op. cit..

²⁵ Op. cit.

²⁶ Anaya, Madrid, 1994.

²⁷ Vid. E. BONETE PERALES (COORD.), *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 134-153.

II

El contexto y la evolución intelectual anteriormente expuestos permiten comprender mejor el esfuerzo realizado por Cortina en *Ética de la empresa*. Porque, efectivamente, el libro incorpora en realidad todo un proyecto en el que participan diversos filósofos y especialistas en ética. Por citar algunos de los jalones de dicho proyecto, podemos mencionar su participación en 1992 en la creación de EBEN-España (Ética. Economía y Dirección. Asociación Española de Ética de la Economía y de las Organizaciones); la creación en octubre de 1994 de ETNOR, Fundación para la Ética de los Negocios y las Organizaciones, patrocinada por Bancaja y con sede en Valencia, de la que es su directora Adela Cortina, o la organización anual de unas jornadas internacionales sobre Ética empresarial en Castellón, a cargo de Domingo García Marzá, profesor de Ética Empresarial de la Universitat Jaume I, estrecho colaborador de Cortina y co-autor del libro.

Ética de la empresa pone en práctica algunos de los requisitos que la misma Cortina exigía como básicos y distintivos de la ética aplicada: la interdisciplinariedad del trabajo y la complementariedad de tradiciones morales consultadas; aunque continúa obviamente utilizando la ética del discurso como elemento coordinador del conjunto. De esta manera, la cultura de la cooperación se proyecta ahora tanto sobre el mismo quehacer ético como, en el contenido del libro, en la propia actividad empresarial. Aparentemente, ese esfuerzo cooperativo no parece conllevar aquel elemento de interdisciplinariedad considerado básico por Cortina, pues todos los miembros colaboradores del libro proceden del campo filosófico: Jesús Conill de la metafísica y ahora la ética; Agustín Domingo del personalismo y la hermenéutica; y Domingo García Marzá de la ética discursiva versión hebermasiana, además de la propia Adela Cortina. Sin embargo, conviene recordar que los textos a menudo ocultan años de formación y colaboración mutua, y de participación en seminarios y congresos con empresarios y profesionales diversos.

Por otro lado, *Ética de la empresa* no entra en el estudio y aplicación de casos concretos, propio y frecuente hoy en el mundo anglosajón. Más bien, como el subtítulo del libro indica, se presenta como clave de orientación básica de una cultura empresarial. Su objetivo es sentar las bases tanto de un nuevo concepto de empresa «abierto a la moral» —como recuerda Aranguren en el prólogo— como de elaborar desde una concepción dialógica el marco general desde el que abordar el componente moral de la actividad empresarial.

El concepto de cultura corporativa o de las organizaciones había sido ya tratado por Cortina en el último capítulo de *Ética aplicada...* En él hacía Cortina un descubrimiento y una concesión. Descubría, por un lado, que al definir las empresas como organizaciones y al otorgarles un cierto tipo de entidad era posible también exigirles una responsabilidad moral. Más allá de las responsabilidades individuales, el estudio ético de las organizaciones permite imaginar responsabilidades colectivas. Dicho descubrimiento obligaba a Cortina a conceder a la tradición comunitarista un mérito no siempre reconocido: las organizaciones, comunidades y corporaciones crean una cultura propia, configuran unas formas de vida peculiares, sancionan unas actuaciones, generan unas identidades, permiten compartir unos valores y ofrecen una tarea común a sus miembros. Las «ventajas» del comunitarismo son evidentes: el concepto de cultura empresarial otorga pleno signifi-

cado a los intentos de elaboración y aplicación de una ética empresarial, porque en la empresa ya *existen* ideales compartidos. Ideales que pueden ser objetivados, discutidos y reelaborados por la libertad responsable de sus miembros haciendo incluso de la empresa un motor de renovación social. No es extraño, pues, que este nuevo libro tome como punto de partida dicho concepto y que en ocasiones incorpore elementos ajenos a la ética discursiva.

La estructura del texto es, desde un punto de vista académico, bastante clásica. Los dos primeros capítulos —obra de la propia Cortina— sitúan la ética empresarial como parte de la ética en general y de la ética aplicada en particular (cap. 1), y como parte de la moral cívica de la sociedad en que se desarrolla (cap. 2). En la aplicación del saber ético al marco de la empresa, Cortina no duda en hacer confluír dialécticamente dos modelos básicos, el aristotélico y el kantiano en sus versiones actualizadas. De esta manera, prudencia y justicia se convierten en los elementos esenciales del proceso de decisión moral. La tradición aristotélica ayuda a determinar los fines específicos de la actividad empresarial, la definición de sus medios adecuados, los hábitos adquiridos, los valores y el carácter que se han ido forjando, etc. La tradición kantiana, en cambio, vela porque la decisión tomada sea moralmente justa. Supera así el derecho y la moral vigentes y apunta ya hacia una moral crítica capaz de averiguar qué valores y derechos han de ser racionalmente respetados. Por otro lado, la ubicación de la ética empresarial en el contexto de una ética cívica pone el acento en la interrelación que la empresa como organización mantiene con su entorno. Este, sin duda, define unos valores sociales (libertad, igualdad, solidaridad) y reconoce determinados derechos a las personas que la empresa no sólo no puede ignorar sino que a veces debe saber anticipar.

Los capítulos 3 y 4 presentan a su vez dos nuevos entornos. En el capítulo 3, Jesús Conill muestra el marco económico en el que nace la empresa moderna, analizando así la controvertida ética del capitalismo. Mientras que en el capítulo 4, de nuevo Adela Cortina, presenta el nacimiento y desarrollo de la ética empresarial, los diversos modos de entenderla y las dificultades que ha encontrado en su origen y expansión. Ética económica y ética empresarial o de los negocios son caracterizadas con rasgos distintos a pesar obviamente de sus similitudes y relaciones pues, como insistirá Conill, ambos son mecanismos de la vida social moderna y de los procesos de modernización que a ella van vinculados. Una de las características de dichos mecanismos es su flexibilidad, su capacidad de transformación, lo cual los convierte en instrumentos de progreso técnico y social. En esta capacidad «transformadora» (no sólo evolucionista o «legitimadora») del capitalismo cree encontrar Conill solución a las clásicas contradicciones planteadas por el socialismo entre capital y trabajo. La transición al «postcapitalismo» (P.F. Drucker, pero también M. Escudero) exige la incorporación de la dimensión ética tanto en el modelo económico como en el nuevo modelo de empresa resultante. A pesar de las deficiencias de aplicación reconocidas por el mismo Conill, éste opta por la versión económica de la ética discursiva —la Economía Social de Peter Ulrich (autor, por cierto, todavía semidesconocido en España)— porque su línea de pensamiento permite pasar de la economía como «ciencia de la elección» (J. Buchanan) o «ciencia del contrato» a la economía comprendida como «ciencia del entendimiento». En esta última, el interés por los procesos de decisión puede inspi-

rar nuevas políticas sociales e incorporar la reflexión ética en las deliberaciones gerenciales. Ahí vuelve a aparecer de nuevo la sugerente idea de una «comunidad de trabajo cooperativo» regida por el sentido de la justicia.

Esa misma idea es compartida por Cortina cuando propone, en el capítulo 4, adentrarse en la ética de los negocios comprendiendo la empresa «según un modelo comunitario, pero siempre empapado de postconvencionalismo» (pág. 89).

Los dos últimos capítulos del libro abordan, en clave de ética aplicada, dos aspectos básicos de la ética empresarial. Agustín Domingo estudia en el capítulo 5 la ética de la dirección, mientras que Domingo García Marzá investiga la asesoría ética en la empresa. Agustín Domingo intenta responder a la cuestión de cómo hacer del directivo un comunicador éticamente responsable en una etapa empresarial posttaylorista. Ante los rasgos tópicos de agresividad, competitividad, dureza e impiedad atribuidos a la identidad del directivo, se sugiere un nuevo *éthos* profesional, congruente con el *éthos* personal, basado en valores tales como responsabilidad, iniciativa, dominio, cooperación, creación y libertad. Para el logro de dichos valores «emergentes» el capítulo presenta un completo conjunto de herramientas que van desde la enumeración de los principios básicos de acción del directivo hasta los elementos clásicos de regulación (códigos de conducta, códigos profesionales, consejos de empresa, etc.).

A partir del enorme protagonismo alcanzado por los comités éticos en la sociedad empresarial norteamericana en los últimos veinte años, Domingo García Marzá analiza, por último, la posibilidad de contar con una asesoría ética de carácter global en la organización de las empresas. Su propuesta, en coherencia con la del resto de autores del libro, es clara: no sólo es necesario que la asesoría ética tenga un carácter *normativo*, sino que en condiciones de pluralismo moral necesitadas de «consenso», como acontece en las sociedades modernas, el mejor principio moral para el establecimiento de normas es el de la ética discursiva. La aplicación de la ética discursiva al ámbito empresarial funciona de forma orientativa como una brújula: indica invariablemente un punto moral, un ideal regulativo que ha de servir de guía para la acción. Dicha orientación se materializa en tres niveles básicos de actuación del asesor ético empresarial: la *aclaración* de conceptos, la *plasmación* de las ideas en normas, recomendaciones y valores generales, y la *aplicación* de estas normas generales a cada caso particular. Se aspira así a conseguir la formación dialógica de la voluntad de todas las partes implicadas de la empresa, internas y externas. Finalmente, Domingo García Marzá distingue dos momentos en la actuación del asesor ético: el de la asesoría indirecta, de carácter general (elaboración de códigos éticos, principios éticos del *management*, valoración ética global de la empresa), y el de la asesoría directa, especializado en ayudar a tomar decisiones en casos particulares (consejo ético, juicio ético y examen ético). En ambos casos, insiste Domingo García Marzá, la actuación del asesor ético debe realizarse en el seno de equipos interdisciplinarios o de comisiones éticas.

Cada capítulo del libro va acompañado de abundante bibliografía especializada y al final se ha añadido un apéndice donde se mencionan las universidades y centros con docencia e investigación en ética económica y empresarial y sus responsables directos, así como los principales grupos de trabajo y asociaciones.

Angel Castiñeira

VV. AA.: *Mundo hispánico. Nuevo mundo: Visión filosófica*. Ed. Universidad de Salamanca, 1995. 591 págs.

Esta obra recoge el VIII Seminario de Historia de la Filosofía española e Iberoamericana, realizado en Salamanca del 28 de septiembre al 2 de octubre de 1992.

Como bien dice el profesor Dr. D. Antonio Heredia Soriano, Coordinador y alma de este Seminario, que inicia su andadura en 1978, el hecho de que el Seminario de 1992 se dedicara a América como tema central se debe a que «el pensamiento excogitado en aquellas latitudes lo consideramos básico, no sólo para la comprensión de una parte muy principal de la historia filosófica española, sino lo que es acaso más importante, para la vitalidad y renovación de nuestro propio horizonte filosófico» (pág 15).

Así ha sido desde su comienzo y esta obra, como otras que puedan realizarse en dicho Seminario Salmantino, constituyen el esfuerzo común más importante que se está realizando en España en orden a una investigación de lo que es y representa la filosofía iberoamericana. Este Seminario, de reconocido prestigio, lo es porque: a) lejos de ser tan sólo un evento social es un Seminario interno de hispanistas del interior y del exterior con un afán común: la filosofía española e iberoamericana; b) porque sus promotores, el profesor Heredia Soriano y el profesor Roberto Albares, que se ha sumado en los últimos años en las tareas de coordinación, se preocupan por idear un programa amplio y profundo. De este modo, el Seminario del 92 daba cuenta de unos apartados que respondían a serios intereses filosóficos, como:

I. Elementos de la hispanización americana: Derecho, Misión, Universidad, Mestizaje. Cara y cruz de una realidad histórica.

II. América en el pensamiento europeo y norteamericano.

III. Pensamiento iberoamericano: Temas y figuras.

IV. Iberoamérica en su pensamiento: Problemas, modelos y proyectos.

En el primer grupo, se presentaron ponencias como las de Ramón Hernández (Salamanca) que trató la «Proyección internacionalista del *ius belli* de Vitoria y Soto» o la de Mauricio Beuchot (México) «Bartolomé de Las Casas y la esclavitud de los indios». Enormemente interesante es la de Enrique Rivera de Ventosa que profundiza en los problemas teóricos y morales que ha suscitado el encuentro de España con América en su ponencia titulada «Lo vivo y lo muerto del pensamiento hispánico ante el problema de América». Los profesores Trías Mercant y Rodríguez Cruz trataron el modelo antropológico-teológico de las misiones franciscanas y la raíz universitaria en América. El tema del mestizaje fue analizado por Leopoldo Zea y Michelle Pallotini.

El segundo tema fue abordado por los hispanistas extranjeros Alain Guy (Toulouse) y Nelson Orringer (EE.UU) y por la profesora de la Universidad de Salamanca, M^a del Carmen Paredes.

El tercer bloque de ponencias es muy esclarecedor en el estudio concreto de pensadores iberoamericanos como los conocidos Andrés Bello e Hipólito Yrigoyen (Rogelio García Mateo), Eugenio M^a de Hostos (Manuel Maldonado Denis), José Martí (Ignacio Delgado), José Enrique Rodó (Luis Jiménez Moreno) y la de otros pensadores menos conocidos como Nimio de Anquín (Estebán Bobadilla Muñoz).

Crítica de libros

El bloque cuarto se interesó por la indagación creativa, acerca de los problemas del filosofar iberoamericano. Así Armando Savignano se hace la pregunta siempre vieja y siempre nueva de «¿Existe una filosofía latinoamericana?» y los profesores José L. Gómez-Martínez (Athens) y Raúl Fornet-Betancourt siguen ahondado en sus ya maduras líneas de investigación acerca el primero, de la filosofía de la liberación y el segundo, sobre el pensamiento iberoamericano como base de un modelo de filosofía intercultural, entre otros trabajos presentados.

Por último, el Seminario se dedicó a dos temas que tienen también una larga tradición investigadora. Uno es el estudio de las regiones y nacionalidades, que en esta ocasión se centró en el pensamiento filosófico en el país vasco y en el humanismo renacentista de Aragón; y el segundo tema cuyo título es vario, que trató interesantes temas como el de los comienzos de la historiografía filosófica en España, por Antonio Jiménez (Madrid) o una reflexión sobre el pensamiento marxista en España a cargo de Cruz Hernández.

Juana Sánchez-Gey Venegas