

Crítica de libros

CATURELLI, Alberto: *Michele Federico Sciacca. Metafísica de la integralidad*. Studio Editoriale di Cultura, Génova, 1990, 2.ª ed., 3 vols. 554 pp.

Tras muchos avatares editoriales, el filósofo argentino Alberto Caturelli presentó la segunda edición, «totalmente repensada y reescrita», de su *Metafísica de la integralidad*, publicada por vez primera en 1958. Amén de permitir estrechar la antigua y profunda amistad del autor argentino con el filósofo italiano, los años que median entre ambas ediciones han venido marcados por cambios muy profundos en el espíritu de la filosofía actual, por la publicación de nuevas obras significativas en el pensamiento de Sciacca y, cómo no, por la muerte de este último en 1975.

Todo ello ha permitido volver a escribir un libro que sigue siendo fruto de una profunda comprensión y de una fiel interpretación de la filosofía de la integralidad a juicio del propio Sciacca. Como dice Caturelli al referirse a esta obra, que es un trabajo especulativo acerca de un Sciacca especulativo: éste es un «libro suyo, pero también mío».

Además de una Introducción biográfica, el volumen primero dedica una primera parte a situar al autor en el contexto de la filosofía italiana del primer tercio de siglo. A destacar el «movimiento filosófico de Gallarate» en sintonía con la *philosophie de l'esprit* francesa. Una segunda parte señala cómo Sciacca, alejado de la práctica religiosa desde su adolescencia, da sus primeros pasos filosóficos comenzando con el actualismo de Gentile, siguiendo con el espiritualismo «crítico» bajo la influencia de uno de sus tempranos profesores en Nápoles (A. Aliotta), e indicando también cómo evoluciona más tarde hacia el espiritualismo cristiano de Blondel y, finalmente, cómo a los treinta años vuelve al catolicismo de la mano de Rosmini en 1938.

A partir de 1949, Sciacca inicia su aportación personal al pensamiento cristiano de nuestros días. Destaquemos de inmediato uno de los rasgos esenciales en la metafísica de la integralidad defendida y tratada en este libro: la consciencia de la finitud, que permite interiorizar la trascendencia. En consecuencia, en el interior del hombre lo finito y lo infinito se implican mutuamente exigiendo la presencia a la vez que la ausencia del ser, es decir, posibilitando el referirnos al Ser en su totalidad. Tal es la metafísica de la integralidad o, si se prefiere, la metafísica del ser tomado en su totalidad.

Con lo anteriormente referido, no es gratuita la frecuencia con que aparecen aquí los nombres de Pascal (en lo que hace a esa clarividente consciencia de la finitud en el hombre), San Agustín (seguido de cerca en la ontología «triádica y trinitaria» de Sciacca), e incluso Santo Tomás (a pesar de hipostasiar la Idea y relegar al mero «hecho» a la naturaleza entera).

El volumen segundo desarrolla propiamente la metafísica de la integralidad de Sciacca, dedicando tres capítulos a fundamentarla, sucesivamente, en esa dialéctica del ser que es a la vez presencia y ausencia; en la identificación de la esencia y

del ser como acto del entendimiento; y, finalmente, en la doctrina de la creación *ex nihilo*, que equivale a exigir la presencia del Ser Infinito (el Creador) al referirnos a lo finito (lo creado), recuperando de este modo la original «dialéctica del ser» a que nos referíamos al comienzo.

Por otro lado, esta ontología que sólo admite la realidad en la conciencia, conduce a una antropología filosófica centrada en la persona (una criatura «desequilibrada» en la tensión por lo Absoluto o por el Ser total), y posibilita el tratamiento de los grandes temas con que termina este volumen: la inmortalidad, la libertad, la moralidad, y el destino del hombre en el tiempo histórico.

El tercer y último volumen trata de los problemas del hombre de hoy. Este tratamiento no ha perdido validez con el paso de los años; ni en el planteamiento de los problemas, ni en la propuesta de las soluciones, buscadas siempre al amparo de la Iglesia y a la espera de lo que Sciacca denominó «la hora de Cristo», después del triunfo aparente del «mundo» en lo que llevamos de secularización desde el Iluminismo.

A pesar del desierto por el que atraviesa hoy el *viator* cristiano de nuestros días, aquella hora esperada parece volver a anunciarse en la cristiandad formada de antiguo por los países de Europa y América (en especial por España e Hispanoamérica), hoy necesariamente «exiliados» del mundo contemporáneo.

La obra que aquí se nos presenta es, en definitiva, una buena manera de conocer mejor qué puede ser esa filosofía denominada «cristiana», pero no de una manera abstracta ni fuera del tiempo, sino ahora ya en y desde nuestras latitudes geográficas y coordinadas filosóficas.

José M.^º Romero Baró

GAARDER, J.: *El mundo de Sofía. Novela sobre la historia de la filosofía*, Ediciones Siruela, Madrid, 1994.

Cien mil apuntes de Historia de la Filosofía duermen en cien mil carpetas de cien mil profesores. En cien mil aulas dormitan los alumnos de Filosofía, quienes, sobresaltados alguna vez por proposiciones sorprendentes, sueltan un comentario universal: «Qué ocurrencias», sutil sustitución del curso racional a través de la realidad y de la experiencia histórica por el encontronazo con lo que adviene sin saber porqué ni de donde.

Al mismo tiempo, en los planes oficiales de estudio, el latín, la lengua en que comenzaron a hablar las Universidades, la Religión, que estuvo presente en la fundación de las mismas y la Filosofía, eje durante siglos de la enseñanza universitaria, desyuntadas y descarnadas guardan fila ante el horno crematístico. (No es una errata.) Con permiso de Hegel y cambiando el ciclo de su liturgia, los laureles del domingo de ramos preparan el material del miércoles de ceniza.

En este contexto de sueño y ceniza, aparece una «Novela sobre la Historia de la Filosofía» del noruego J. Gaarder (Oslo, 1952) que consigue un éxito fulgurante y mantiene en vigilia a miles de lectores. Las 638 páginas que arropan a un «curso de filosofía por correspondencia» están traducidas a quince idiomas, en algunos, por

ejemplo en español, han logrado varias ediciones y se mantienen durante muchas semanas en los primeros puestos de libros más vendidos. *El mundo de Sofía* ha sabido revestirse de los nuevos conceptos transcendentales que hacen inteligible, activa y comunicable la realidad de hoy: calidad, presentación y promoción.

No quiero comentar estos conceptos transcendentales: sí merece la pena llamar la atención a los críticos literarios sobre la presencia de varios omniscientes en la novela, cuya compatibilidad, como la de cuatro dioses infinitos, no es fácil de sostener y, que, de hecho, inquieta varias veces a J. Gaarder. El único que, naturalmente no sabe todo es el lector a quien se ofrece el libro como «un regalo con el que podrás creer». ¿Hasta el saber total? Así es presentada frecuentemente la filosofía. En cuanto a la «calidad» del libro hay que tener en cuenta que no es una tesis doctoral, ni una investigación erudita, ni una revisión crítica. El libro está dirigido a adolescentes y, además, logra introducir más de ciento cincuenta nombres de filósofos y pensadores.

El libro, presentado alguna vez como extraño y misterioso asume la conciencia histórica de la cultura occidental porque «el que no sabe llevar su contabilidad por espacio de tres mil años, se queda como un ignorante en la oscuridad y sólo vive al día» (Goethe). El novelista podría haber citado a Hegel y darnos una versión para adolescentes de la Fenomenología del Espíritu. La intención, en cambio, parece más inspirada en la pretensión kantiana de una paz universal, que sería el cometido adecuado para la Onu en estos momentos y «la máxima meta de la filosofía». Es Alberto Knag, comandante de las Naciones Unidas en misión de paz en el Líbano quien escribe la Historia de la Filosofía. Quizá en la mente del novelista, J. Gaarder, esté el convertir su novela en ese «Manual de Filosofía de las Naciones», ya que «el mejor recurso contra las guerras y violencia fuera un pequeño curso de filosofía».

Junto a esta asunción de la conciencia histórica y esta intención de llevar la paz a todos los hombres, el lector apreciará como modelo de interpretación de lo real el insistente subrayado de la filosofía de Berkeley, en el que la membrana que separa lo real de lo ideal o pensado se diluye. *Esse est percipi*.

Es aleccionador este agolpamiento de lectores en torno a una historia de la filosofía. Y esto es lo que da que pensar. Desde el oscuro Heráclito, se ha ido ahondando la fisura entre el público y los filósofos. Platón con su salida y vuelta a la caverna, Aristóteles con sus escritos esotéricos y exotéricos, son ejemplos prematuros de esta situación. O ¿tendremos que pensar que Sócrates se acercó demasiado? ¿Han traicionado los filósofos a sus hermanos, los que ven a los que no ven? ¿Por qué los educadores de la humanidad están tan faltos de educación y se olvidan de la claridad, cortesía de los filósofos?

Quizá estemos asistiendo a una nueva acampada de la filosofía en el lenguaje bajo las tiendas de la novela, que, considerándose siempre una creación de realidad y aun de realidad total, comienza a incluir la misma interpretación de la realidad. Una novela, creadora de mundos y de sus interpretaciones radicales, no desplaza a la filosofía, sino que se convierte en su nuevo lenguaje. No debemos olvidar que el mayor atractivo de la novela de J. Gaarder consiste en presentar ante el lector a los oscuros filósofos.

GALLARTA CAMPO, Tomás: *Filosofía de las Estructuras Matemáticas*, Diálogo Filosófico, 1994, 118 páginas.

«Mi proyecto se ha centrado exclusivamente en un análisis de las estructuras matemáticas, como su esencia, como objeto de toda filosofía, “*quid sit res mathematica*”, prescindiendo de sus circunstancias» (p.95). Este es, en palabras del autor, el propósito del libro que está a su vez expresado en el título del mismo. Las cuestiones inherentes a los contextos de génesis no interesan directamente al autor, aunque no por ello omite la exposición de algunos problemas y corrientes contemporáneos (cap.X Modelos del quehacer Matemático). La Filosofía de una ciencia, también de la Matemática, «debe plantearse siempre el problema de su esencia y de su evolución histórica» (23). A lo segundo dedica el autor algunas páginas, que si bien son concisas, encierran gran precisión y facilitan el camino para posibles ampliaciones no sólo de carácter histórico, sino interpretativo del avance. Es sin embargo, el primer aspecto el que ocupa la centralidad de este libro, y a él nos referiremos en los párrafos que siguen

La claridad, precisión conceptual y elegancia expositiva de Tomás Gallarta, hacen que las páginas de este libro sean un modelo de comunicación de una idea central que el autor ha ido perfilando y confirmándose en ella hasta dotarla de gran fecundidad para el tratamiento de cuestiones no siempre fáciles de ser abordadas desde otros presupuestos. Este eje de la aportación del autor es la por él llamada Teoría de Niveles. Diferencia el autor tres niveles en las estructuras matemáticas : *nivel real*, *nivel tabular* y *nivel axiomático* (p.18) En el nivel real, el soporte a nuestro conocimiento —conjuntista, numérico, geométrico— pertenece al mundo real de objetos. Los niveles tabular y axiomático corresponden a la actividad creadora de la racionalidad matemática, en ellos la paloma kantiana vuela sin rozamiento, y los objetos son meros signos sometidos a unas reglas de cálculo en el primer caso, y en el segundo, están formando parte de unos axiomas que implícitamente los definen.

La Teoría de Niveles acuñada resulta fecunda desde puntos de vista diversos que el autor hace notar. En primer lugar, tanto para la Lógica como para la Matemática, permite poner en relación los conceptos de estructura y modelo de esa estructura. Así una estructura axiomática puede tener como modelos estructuras tabulares o reales, mientras que los modelos de las tabulares son únicamente estructuras reales. También en el difícil tema de la verdad en Matemáticas, la Teoría de Niveles permite establecer diferencias que facilitan la delimitación del problema. Mientras que en el nivel real la correspondencia entre los objetos matemáticos y el mundo real es concebible y puede por tanto usarse el término *verdad* en el sentido fuerte de correspondencia —única acepción que merece tal nombre para el autor—, en los niveles tabular y axiomático sólo cabe tratar la verdad como coherencia, y hablar consiguientemente de validez.

Apoyado en esta división tripartita, se acerca el autor no sólo al problema de la verdad, sino también a la cuestión epistemológica del origen: «El conocimiento matemático tuvo su origen a nivel real, por la operación mental de distinguir objetos en el espacio» (pág.32), aunque, «Por toda la historia del conocimiento matemático puede notarse la tendencia ascendente de este conocimiento, desde el *nivel real* hasta el *axiomático*, pasando por el *tabular*» (pág. 34). Pese a este

posicionamiento, el autor «encuentra muy problemático encajar en el mismo molde las matemáticas y las ciencias empíricas por existir una diferencia abismal en sus estructuras» (pág.96). Es interesante a este respecto la reflexión que aporta respecto de la “Matemática” y las “Matemáticas”, en que acaba concluyendo con una clasificación de las ciencias en que reserva a la “Matemática” ser «la ciencia de las estructuras tabulares y axiomáticas y sus posibles modelos», mientras que deja para ser encuadradas bajo “Matemáticas”, «las ciencias empíricas matematizadas», no estando incluidas aquellas ciencias que «sólo se han servido de la Matemática como instrumento de cálculo» (cfr. pág. 94). La Química aparece citada como un ejemplo de ciencia que no pertenecería a las «Matemáticas». Viene a ser una división entre ciencias empírico-deductivas y experimentales, al modo de J.S. Mill.

Quizás quepa observar que al reservar la Matemática en singular para designar la ciencia de las estructuras tabulares y axiomáticas y sus posibles modelos, no queda claro si el nivel real queda incluido en su calidad de fuente de modelos para los otros niveles, o se considera como una antesala de la Matemática al modo como hace Mac Lane, autor por otra parte citado con simpatía en el libro.

La fecundidad de esta Teoría de Niveles para abordar temas importantes de Filosofía de la Matemática resulta un hecho. Pero, además el autor ofrece en este libro resultados propios que colocados en la perspectiva de los niveles ejemplifican su valor heurístico para la resolución de problemas. Son capítulos que hablan por sí mismos de cómo el pensamiento filosófico que se nos ofrece en esta obra está sustentado por la experiencia de un quehacer riguroso y metódico de un matemático.

Este libro aporta un instrumento valioso a nuestro entender, para la tarea filosófica en relación a la Matemática. Como una invitación a hacer uso de este instrumento leo yo las palabras con las que el autor expresa su convicción acerca del valor de esta Teoría de Niveles: «La polémica casi centenaria entre las distintas escuelas sobre filosofía de las matemáticas, no terminará hasta que se sitúen los problemas en estos tres niveles, que no pueden confundirse» (pág. 60). El tiempo es un factor imprescindible para juzgar el acierto de esta convicción.

Camino Cañón Loyes

PETTIT SULLA, J. M.^º y PREVOSTI, A.: *Filosofía de la naturaleza. Su configuración a través de sus textos*. P.P.U., Barcelona, 1992, 343 pp.

En esta interesante obra recogen los autores —profesores de Filosofía de la Naturaleza en la Universidad de Barcelona— los textos de los filósofos y científicos que tratan de la naturaleza desde un punto de vista filosófico, es decir, sin reducirla exclusivamente a datos de la experiencia.

Este punto de vista les pareció a muchos fuera de lugar tras el auge de la ciencia natural en su vertiente experimental, y si bien algunos neopositivistas como M. Bunge consideran que la escuela de Lovaina fue la última que trató la Naturaleza desde un punto de vista filosófico, no faltan en nuestros días científicos de la talla de R. Thom, que sienten la necesidad de volver a esta disciplina tras ver ago-

tado el científicismo.

La obra, dividida en tres partes y quince capítulos, aborda a modo de introducción el lugar de la Filosofía Natural frente a las ciencias, pasando a definir su objeto y método. En segundo lugar, trata de los principios de la Naturaleza en cuanto tal, transcribiendo las tesis nucleares del atomismo, del mecanicismo, del dinamismo o del hilemorfismo. Termina la obra con cinco capítulos en torno al concepto mismo de Naturaleza, destacando el de ley, el de devenir, y el de universo como ordenación o *cosmos*.

Las páginas que sirven de preámbulo a cada capítulo constituyen la urdidumbre que da unidad a la obra, y permiten que el lector reflexione acerca de los problemas sugeridos por los autores, gracias a la gran variedad de textos seleccionados, textos muy dispersos que el lector puede encontrar ahora fácilmente, traducidos y reunidos aquí por unidades temáticas, y ayudado por un minucioso índice de autores y obras.

Es muy de agradecer a los autores el que hayan recogido en un solo libro las líneas fundamentales del pensamiento que escruta el misterio de la Naturaleza, permitiendo al lector reencontrar las fuentes de una inspiración que desde siempre ha guiado al hombre en su camino, hacia la Metafísica primero y después hacia Dios.

José M.^º Romero Baró

RENAUT, A.: *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Ediciones Destino, Barcelona, 1993, 408 pp. (*L'ère de l'individu*, Éditions Gallimard, 1989. Traducción J.A. Nicolás).

El autor analiza en esta obra la situación en la que se encuentra la noción de sujeto en el momento presente, tras los avatares sufridos a lo largo de la modernidad. Desde diversos ángulos se han lanzado múltiples críticas, que podrían resumirse en el carácter metafísico de dicha categoría. Los intentos más radicales de destrucción de la noción de sujeto proceden de posiciones «antihumanistas» que pretenden «el abandono puro y simple de cualquier referencia a la subjetividad» (p. 20). Para Renaut las críticas a las que ha sido sometido este concepto no obligan a renegar de él como una noción inevitablemente metafísica. Al contrario, estas críticas han ido desmantelando las ilusiones que han acompañado a la concepción de la subjetividad. Ilusiones como la pretensión de autotransparencia del sujeto, control y dominio de la naturaleza, posesión de un saber absoluto (potencialmente infinito), etc. (pp. 22, 23). Cree posible, por ello, defender un «humanismo no metafísico» (p. 72), que mantenga la referencia al sujeto «después y no contra» las críticas a los elementos metafísicos que han estado asociados a él (p. 28). Para llevar a cabo su proyecto Renaut da los siguientes pasos:

— (1^ª) Cuestiona la concepción de la historia de la subjetividad como algo homogéneo, mostrando que se trata, en realidad, de una historia plural (pp. 53, 75), una «historia de *las subjetividades*» (p. 54), las cuales no han sido metafísicas en el mismo grado (p. 29).

— (2º) Delimita con precisión las relaciones entre subjetividad e individualidad, entre humanismo (que «es la concepción y la valoración de la humanidad como capacidad de autonomía (p. 62)) e individualismo (que valora, sobre todo, la independencia (ibíd.)). La tesis de Renaut es que se ha dado una «desaparición del sujeto en provecho del individuo y, correlativamente, de los valores del humanismo en beneficio de los del individualismo» (p. 30).

— (3º) Reivindica la noción kantiana de subjetividad que, al haberse constituido «a través de una doble crítica del dogmatismo leibniziano y del empirismo» (p. 76), se ha despojado de las ilusiones que caracterizaban al sujeto cartesiano. La importancia de la concepción kantiana de sujeto viene del carácter constitutivo que tiene en la misma la idea de *autonomía*.

La obra consta de tres partes. En la primera, titulada *Interpretaciones de la modernidad*, lleva a cabo una discusión con dos interpretaciones divergentes de la modernidad, la de M. Heidegger y la de L. Dumont. La segunda, *Lógica de la filosofía*, se ocupa de leer en el devenir de la filosofía moderna la lógica de la modernidad, consistente en «la sustitución progresiva de la subjetividad por la individualidad, teniendo como corolario el desplazamiento de una ética de la autonomía hacia una ética de la independencia» (p. 67). La última parte, *Trascendencia y autonomía. El fin de las monadologías*, presenta las alternativas que se han propuesto en la modernidad al avance del individualismo.

En la primera parte, Renaut expone que para M. Heidegger lo que caracteriza a la época moderna es la instalación del hombre en el lugar que Dios dejó vacante, el lugar del fundamento. De esta forma, el hombre se constituye en sujeto, es decir, en «*sub-jectum*, lo subyacente, la base sobre la que todo debe descansar en lo sucesivo» (p. 36). M. Heidegger se esfuerza en mostrar cómo todas las caras de la modernidad (sobre todo su cara oscura, sus elementos negativos) son, de hecho, consecuencias de esta llegada del hombre a la posición de sujeto. L. Dumont, en cambio, plantea que se ha dado un tránsito entre dos «ideologías inconciliables»: (a) la ideología holista (propia de sociedades jerárquicas) que «valora la totalidad social y descuida o subordina al individuo» (p. 83) y (b) la ideología individualista (correspondiente a las sociedades modernas) que tiene por valor absoluto al individuo libre e independiente (p. 90). Esta ideología individualista es la que, de manera inevitable (al no existir, para L. Dumont, otra alternativa) ha triunfado en la modernidad.

Renaut critica ambas interpretaciones de la modernidad porque son homogeneizadoras, no llegan a aprehender «la cesura que rompe la modernidad separando humanismo e individualismo» (p. 61) y ello porque no distinguen entre las nociones de *sujeto* e *individuo*. La noción de sujeto llevaría asociada una ética de la *autonomía* que implica «la idea de una sumisión a una ley o norma en tanto que es libremente aceptada» (p. 64). Por contra, la noción de individuo conllevaría una ética de la *independencia*. En ésta lo esencial es la afirmación de sí por parte del individuo frente a los demás.

En la segunda parte, Renaut realiza una nueva lectura de la filosofía de la modernidad. Ésta comenzó con R. Descartes como proyecto de elaboración de una filosofía centrada en la subjetividad. Este proyecto tiene una primera culminación con G.W. Leibniz, cuya huella en la modernidad ha sido determinante, porque:

— (a) Formula por primera vez a nivel metafísico un individualismo ontológi-

co (p. 141), que afirma que la realidad está compuesta exclusivamente de individuos (mónadas) carentes de intersubjetividad.

— (b) Mediante la teoría de la armonía preestablecida explica el orden y racionalidad de lo real a partir de las acciones de individuos que únicamente luchan por realizar sus propios proyectos (p. 162).

Renaut ve, por ello, en el planteamiento de G.W. Leibniz la fundamentación filosófica del individualismo capaz de constituir el proyecto de la modernidad, uno de cuyos valores prioritarios es la racionalidad. El empirismo (G. Berkeley y, sobre todo D. Hume) y G.W.F. Hegel (con su noción de «astucia de la razón») afianzan la legitimación del individualismo respecto a la cultura moderna al seguir haciéndolo compatible con el orden racional existente. Con F. Nietzsche el individualismo alcanza su punto álgido pues queda radicalizado hasta el extremo de negar cualquier elemento racionalizador de lo real. La noción de mundo objetivo deja de tener sentido quedando únicamente en pie las distintas interpretaciones realizadas por individuos cualitativamente diferentes. Además, por su radical crítica del «cogito», F. Nietzsche sostiene un «individualismo sin sujeto» (p. 68). Marcaría el paso, por ello, al individualismo contemporáneo, el cual no reconoce límites a la autoafirmación individual. Queda así delimitada la tradición de la modernidad que, en una de sus dimensiones, constituye lo que Renaut llama «*la era de las monadologías*».

En la última parte de su obra Renaut expone el criticismo kantiano y la fenomenología de E. Husserl, principalmente en la versión desarrollada por E. Levinas, como las alternativas que se han planteado, en el seno mismo de la modernidad, a la promoción del individualismo. La fenomenología, según la visión de E. Levinas, plantea el ámbito de la relación erótica como el lugar en el que se produce «el surgimiento de la intersubjetividad con la imposibilidad de anular la responsabilidad para con el otro» (p. 294). Finalmente, Renaut muestra, a través de la exposición del debate entre M. Heidegger y E. Cassirer en torno a I. Kant, la fecundidad que encierra aún hoy la noción de *autonomía*. La autonomía sería una idea o un principio regulativo «en referencia al cual el sujeto debe pensar su acción». Esta noción puede integrarse en una concepción de la subjetividad como radicalmente finita, es decir, no metafísica (p. 350). Por tanto, «la Idea de autonomía puede conservar una significación que no es invalidada en nada por el desmoronamiento de las ilusiones metafísicas relativas al sujeto» (p. 351).

Pasando al aspecto valorativo de la obra de A. Renaut, en primer lugar, es de destacar la ausencia en la obra de una de los planteamiento relevantes hoy, que podría aportar luz en la misma línea que señala Renaut. Se trata de la Hermenéutica crítica desarrollada por K.O. Apel y J. Habermas. Ellos intentan, desde la tradición kantiana, dialógicamente transformada, encontrar ámbitos de intersubjetividad capaces de «recrear» una noción no «metafísica» (crítica) de sujeto. Para ello recurren al hecho, de carácter intersubjetivo, de la comunicación lingüístico-argumentativa, en el que hallan elementos tanto lógicos, como ontológicos y éticos, capaces de fundamentar: (a) una crítica (argumentación) racional (universal) del conocimiento y de la acción; y (b) una concepción del sujeto humano basada en la noción de responsabilidad solidaria. Esta vía podría completar, sin duda, el proyecto de Renaut, en cuanto búsqueda de alternativas al individualismo moderno, que asuman y superen las críticas de la noción «metafísica» de sujeto, en la lí-

nea de una (inter)subjetividad autónoma.

Respecto a la interpretación de las diferentes figuras de la filosofía moderna, la obra puede presentar ciertas insuficiencias. La calificación global del pensamiento de I. Kant como humanista, y el de Hegel como individualista, requeriría una mayor matización, para no resultar excesivamente simple. Algo similar ocurre en el caso de G.W. Leibniz; es incuestionable el papel decisivo jugado por la monadología en la captación y conformación del espíritu de la modernidad; ahora bien, requeriría una mayor explicitación la interexpresión («*liaison*», «*rapport*» son términos utilizados por G.W. Leibniz en este contexto) existente entre los individuos, de tal modo que da lugar a nociones como la de «mundo» o «sistema»; esto pondría relativamente en cuestión la interpretación que Renaut hace de G.W. Leibniz en términos de individualismo «independentista» radical.

Acerca de F. Nietzsche, sería descabellado no admitir el carácter individualista de sus posicionamientos sobre ética, política e historia. Con todo, habría que matizar la afirmación de Renaut de que Nietzsche asume un «individualismo sin sujeto». El caso es complejo. Por un lado, valora negativamente la conformación social de los individuos como sujetos. Y ello porque implica una cosificación, una fijación del individuo en categorías estables que permitan controlarlo, sujetarlo. Esto conlleva la muerte de lo esencial del hombre: su devenir vital. Sin embargo, pregona, como pilar de su ética-estética, el estilo. Se ha definido esta noción como «unidad de comportamiento y carácter adquirida mediante un prolongado y severo autodomínio». Este dominio de uno mismo es exigencia de un «imperativo moral», que podríamos explicitar como «no te descuides». Sin el estilo vence la disolución y dispersión vitales, el «descuido de sí» al que nos arrastra la cosificación. El estilo implica, por tanto, un arduo y trabajoso cuidado de la subjetividad, en otras palabras, una forma de ser sujeto. El análisis del alcance ético de esta noción llevaría en todo caso a la necesidad de matizar también la interpretación, admitida por Renaut, de Nietzsche como defensor de un «individualismo sin sujeto».

José Manuel Romero Cuevas

VICO PEINADO, JOSÉ: *Dolor y muerte humana digna. Bioética teológica*. San Pablo, Madrid, 1995.

La bioética es una disciplina muy joven, apenas cuenta con 25 años de existencia. Sin embargo en nuestro país ha permanecido prácticamente ignorada hasta mediados de los años ochenta, cuando empezó a ser divulgada poco a poco por algunos moralistas católicos, y sólo goza de reconocimiento generalizado en el mundo sanitario desde hace tres o cuatro años. El papel activador de los moralistas católicos no deja de ser curioso, porque la bioética es un esfuerzo por articular un discurso sobre los problemas morales que plantean la medicina y biología modernas, que nos permita establecer acuerdos sobre lo bueno y lo correcto, lo permisible y lo prohibido, entre personas con sistemas de valores y creenciales dispares. La «razón teológica» le aporta por tanto matices fundamentales, absolutamente irrenunciables para aquellos que comparten esas creencias, pero no puede

pretender constituir el núcleo esencial de la disciplina; éste sólo puede residir en una «razón filosófica», civil y laica, anudada en torno a la libertad de conciencia. Por desgracia, la teología moral oficial no parece acabar de entenderlo así, vistas las últimas encíclicas papales. Sin embargo el autor de este libro, como los moralistas católicos que dieron entrada a la bioética en nuestro país, sí parece interpretar así el subtítulo de su obra: *Bioética teológica*. Y esto es un gran acierto. Pero también hay que decir que Vico Peinado parece más preparado para insistir en lo «teológico» que en lo «bioético», porque se le nota poco contacto con la realidad del mundo sanitario, con lo que el abordaje de las cuestiones queda muchas veces difuminado. Por otra parte, hay un cierto abuso de la cita textual y se echa de menos más bibliografía de bioeticistas del mundo anglosajón.

El texto se compone de dos partes claramente diferenciadas, tan independientes que cada una podría constituir un libro por separado. La primera se titula «el dolor» y la segunda «muerte humana digna».

La primera parte se compone de tres capítulos. El primero constituye una asequible reflexión sobre la experiencia del dolor, tanto desde el punto de vista humano como de fe. Quizás hubiera sido mejor distinguir con mayor claridad «sufrimiento» de «dolor», pues este último, al menos en ambientes sanitarios, tiene un enfoque más objetivable que el primero, que es una vivencia subjetiva. El segundo capítulo trata de reflexionar sobre las formas de asistencia al dolor, aunque no realiza un análisis detallado de las técnicas de relación de ayuda o de soporte psicológico, que quizás hubiera sido lo deseable. Quien esto escribe no acaba de ver el sentido que tiene el tercer capítulo, dedicado al mundo de la droga. Parece forzado el vínculo que, a través del título del capítulo, trata de establecer el autor con los dos anteriores: «Drogadicción y yatrogenesis: la huida del dolor a través de las farmacodependencias». El problema de la droga es, más que un problema de bioética, un problema de moral social. Por otra parte, el aspecto más técnico del capítulo, sobre tipos de drogas, efectos, etc, tiene algunas afirmaciones discutibles desde el punto de vista sanitario. Y, desde luego, en medicina, la «yatrogenia» no es lo que dice el autor que es.

La segunda parte se compone de cinco capítulos (del 4 al 8). El capítulo 4 se dedica al problema de la ocultación de la muerte en nuestras sociedades. Con el capítulo 5, dedicado a los trasplantes, sucede algo parecido que con el de las drogas: en el mundo de la bioética constituyen un grupo de problemas que, por su especificidad y complejidad habitualmente, no se incluyen en el apartado «muerte humana digna». Por otra parte, la clasificación de los tipos de trasplantes queda algo obsoleta y no se usa actualmente en medicina. En el capítulo 6 el autor trata de diferenciar *suicidio* de *muerte voluntaria*. Discutir esta separación llevaría más tiempo del que disponemos aquí. En cualquier caso, se echa de menos una referencia a la cuestión que en este momento causa más debate en EE.UU. entre bioeticistas y sanitarios: el *suicidio asistido*. Por último, los capítulos 7 y 8 se dedican más directamente a la problemática de la *eutanasia*. El autor echa mano de los neologismos y adjetivos que históricamente se han ido introduciendo para describir diferentes tipos de acciones: *ortotanasia*, *eutanasia activa autónoma*, etc. Ya en otro lugar he expuesto que todos ellos, más que clarificar, han ido enmarañando el panorama de forma lamentable. El término *eutanasia* —como dice el Diccionario de la Real Academia— debería reservarse exclusivamente para aquellos

actos que tratan de terminar deliberadamente con la vida de un paciente a petición expresa y reiterada de éste. Y su problema ético central no es, contra lo que pudiera pensarse, si una persona puede disponer libremente de su vida y pedir a alguien que se la quite, sino si éste último está legitimado para hacerlo. Desde mi punto de vista esto no es justificable nunca como norma, aunque pudiera ser admisible como excepción en determinados supuestos límite. Esta postura, que rechaza el autor, me parece más coherente que su esfuerzo por diferenciar «punto de vista objetivo ético» y «punto de vista subjetivo», y más clara que su propuesta de «ampliar el concepto de *ortotanasia*». (¿Para qué llamar ahora «ortotanasia ampliada» a lo que no es más que *eutanasia*?, ¿para reiniciar la ceremonia de la confusión?)

En resumen, un libro más de la enorme oferta sobre bioética que en estos momentos se está produciendo. Interesante para iniciarse en algunos de los grandes temas de esta disciplina, aunque muchos de sus contenidos precisen ulterior matización.

Pablo Simón Lorda

ZUBIRI, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza, Madrid, 1994. 439 págs.

Como se advierte en la «presentación», este libro es la publicación de un curso inédito de 1969-70. Frente a lo que es habitual en la obra madura de Zubiri, el núcleo del libro está formado por un estudio detenido de algunos de los nombres más destacados de la historia de la filosofía occidental. En efecto, a primera vista el núcleo de la obra está formado por un estudio crítico de Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Kant y Hegel; en algunos casos (Tomás de Aquino y Leibniz) éste es el único tratamiento amplio existente en toda la obra publicada de Zubiri; en otros casos se vuelve sobre autores ya tratados desde otras perspectivas, sobre todo en *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) y *Cinco lecciones de filosofía* (1963); en todos los casos se trata de autores que aparecen como referencias frecuentes en las obras sistemáticas del autor, casi siempre como referencias críticas de las cuales puede encontrarse aquí la base desarrollada. La distinta extensión concedida a cada uno de los autores parece estar en función, no tanto de su importancia individual, cuanto de su relieve histórico para el hilo argumental elegido.

Zubiri insiste en que no pretende ofrecer otra exposición histórica al uso que, por tanto, debería despacharse a través de un examen conforme a los métodos propios de la investigación histórica; no cabe duda, sin embargo, que hay una dimensión del texto que depende de una determinada situación de la investigación histórica, pero Zubiri no quiere cargar el peso sobre ese aspecto. En efecto; lo que llama la atención inmediatamente es la estrecha unidad de los filósofos analizados, por encima de las manifiestas diferencias de sus posturas respectivas. Es aquí donde las extraordinarias dotes expositivas de Zubiri brillan en todo su esplendor, lo cual ganará para este libro un buen número de lectores que encontrarán en él una guía seductora para adentrarse en algunos de los más intrincados

sistemas de la filosofía. Aquella mencionada unidad no puede provenir de las dispares soluciones aportadas en cada caso por cada uno de los filósofos tratados, sino del problema básico al que buscan responder; ese problema casi siempre permanece oculto en los escritos de los filósofos y es la propia filosofía de Zubiri la que permite reconstruirlo, sacarlo a la luz y medir su hondura. La fuerza que subyace unitariamente a los grandes filósofos no es otra que el problematismo de la propia realidad, aquello por lo que las cosas exceden su modo inmediato de manifestación, con lo cual se ha ido tejiendo el denso cañamazo de la metafísica occidental. La exposición de los seis autores citados queda así enmarcada entre una «introducción» y una «conclusión» breves, pero de altos vuelos teóricos.

De esta manera puede entenderse que este libro es algo más que una simple exposición histórica. Ese inagotable problematismo de lo real pone en marcha todo el incomparable edificio del saber humano y, en última instancia, se concreta en metafísica como dimensión básica de toda filosofía. En una densa y brillante «introducción», Zubiri no duda en afirmar la identidad material y formal de «filosofía» y «metafísica», aunque este último término tiene un sentido algo distinto al que se ha hecho habitual en las divisiones escolares. Esto explica perfectamente los autores elegidos, no sólo porque son figuras de talla descomunal que no necesitan de ningún tipo de justificación, sino porque en sus diferencias configuran la columna vertebral de la filosofía occidental de todos los tiempos; pero es claro que esto sólo lo podría justificar adecuadamente la propia filosofía de Zubiri. Es evidente que los autores elegidos no agotan todos los que son relevantes e incluso imprescindibles en cualquier historia de la filosofía y, por tanto, la elección no debe significar que los autores aquí no tratados carezcan de relieve, tengan una importancia secundaria o sean sustituibles por los tratados, pero sí debe significar que éstos no podrían estar ausentes en ningún cuadro significativo de la filosofía occidental.

El material elegido aparece estructurado bajo dos grandes unidades, tan relevantes teóricamente como discutibles: los dos grandes «horizontes» que han dominado la filosofía occidental, concepto que aquí no se estudia muy a fondo, pero con el que se opera de manera determinante; uno es el horizonte griego de la *movilidad*, el otro el horizonte cristiano de la *nihilidad*, horizonte «teológico» este último que explica en gran medida el peculiar enfoque que Zubiri adopta en sus exposiciones. Igualmente claro parece que esos dos horizontes para Zubiri están cerrados históricamente y, por tanto, hoy la filosofía se mueve y tiene que moverse en otro horizonte distinto.

Es por ello que las exposiciones están acompañadas de un fuerte componente crítico, que a algún lector podría parecerle excesivo o fuera de lugar. Si Zubiri cierra su exposición con Hegel es porque cree que en él alcanzó su cima toda una línea histórica, pero esa cima significó también su ocaso, no tanto por dificultades externas, sino más bien porque esa cima dejó al descubierto que todo el desarrollo multisecular que allí desemboca estaba montado en un olvido o un prejuicio contra la sensibilidad y a favor de los aspectos «concipientes» de la inteligencia humana. Esa línea, por tanto, ha llegado a su fin y después de Hegel resulta ya impropagable; es preciso revisar antes los supuestos primeros desde los que se había articulado el problematismo de la realidad. Así se entiende que una obra, a primera vista «histórica», concluya con un intento de subsanar esa deficiencia me-

diante un esbozo de la doctrina zubiriana sobre la inteligencia sentiente.

Sin duda, el lector quedará algo desconcertado por la desproporción entre la radicalidad de la crítica a que se ve sometida esa línea dominante dentro de la filosofía y la breve respuesta que aquí se ofrece a esa crítica. Pero esto no significa inseguridad por parte del autor, sino que este esbozo necesita ser ampliado y completado con las otras obras ya publicadas de la etapa madura de su autor.

No se trata, por tanto, de un libro que pueda substituir a los otros libros de Zubiri, ni tampoco de un nuevo camino o atajo que nos conduzca de manera más fácil al núcleo de su pensamiento. Si bien es cierto que puede ser utilizado como instrumento para iniciarse en el pensamiento de algunos grandes filósofos, sólo se podrá valorar todo su alcance si se analiza a la luz del conjunto de la producción zubiriana. El lector encontrará aquí desarrollada la base de las numerosas críticas a filósofos anteriores que salpican toda la obra teórica de Zubiri; encontrará también la visión típicamente zubiriana del núcleo básico de la filosofía occidental, visión que en una primera inspección no parece haber variado en lo sustancial desde la etapa de *Naturaleza, Historia, Dios*. Finalmente, podrán entreverse las posibilidades que ofrece la filosofía zubiriana para una revisión crítica de toda la filosofía occidental, línea ésta que, al menos en principio, puede ser continuada y ampliada más allá de los análisis explícitos del autor.

El texto, en conjunto, es fluido y menos duro que otros de su autor; al mismo tiempo que introduce en los autores tratados, puede servir para acostumar al lector al clima mental zubiriano. Para el estudioso, lleva un muy detallado índice analítico; alguna errata que se ha escapado en su impresión por fortuna no entorpece la comprensión del texto.

Antonio Pintor-Ramos

SINGER, Peter (ed.): *Compendio de Ética*. Versión española de Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil (caps. 26, 27, 28 y 43). Alianza Editorial, Madrid, 1995. 756 pp.

Dentro de su colección «Diccionarios», publica Alianza este grueso volumen, cuya organización interna no se corresponde con la estructura clásica de los Diccionarios. Como el mismo Editor indica en la Introducción, el título del libro podría sugerir una obra compuesta por artículos breves, dispuestos por orden alfabético, que proporcionan información resumida acerca de las principales teorías, ideas y autores de la especialidad académica de la ética. Siendo realmente un «Compendio», consta de cuarenta y siete ensayos originales que tratan acerca de la ética, de las grandes tradiciones éticas, de las teorías sobre cómo debemos vivir, de la argumentación sobre cuestiones éticas específicas y de la naturaleza de la ética misma (cf. p. 25).

La ética, como vida moral y como estudio de la misma, siendo como es enormemente inmediata y cotidiana, es difícilmente aprehensible conceptualmente. Por ello, los problemas, los matices, los elementos que han de tenerse en cuenta son casi incontables. E, igualmente, los posibles enfoques de estudio son muehisi-

mos. No es fácil hacerse un «mapa geográfico», tanto de la vida moral como de la filosofía que la estudia. Abundan, es cierto, las obras panorámicas y los diccionarios. Estos últimos tienen la desventaja de que, para usarlos correctamente, es preciso tener en la cabeza unos mínimos conceptos que orienten la búsqueda de los términos. Este texto corresponde más bien al estilo de las primeras. Pero será difícil encontrar un epítome tan omniabarcante y completo como éste. No sólo por su extensión, sino, ante todo, por la variedad de enfoques que presenta. No será ocioso presentarlos con cierto detalle.

El compendio está dividido en siete partes. La primera estudia las raíces de la ética: su origen antropológico, la ética en las sociedades pequeñas (grupos nómadas, bosquimanos, etc.) y la ética de la antigüedad mesopotámica, egipcia y hebrea. La segunda parte se ocupa de las grandes tradiciones éticas, entendidas en sentido práctico y cultural, antes que teórico (se podría decir: los grandes «ethos»): las éticas india, budista, china clásica, judía, cristiana e islámica. La tercera parte da un breve vistazo a la historia de la ética filosófica occidental: la antigua Grecia, la medieval y la moderna.

La parte cuarta se ocupa de las teorías éticas normativas y resume sus diez artículos bajo el epígrafe «¿Cómo debo vivir?». Presenta la teoría del derecho natural, la ética kantiana, la tradición del contrato social, el egoísmo, la deontología contemporánea, la ética de los deberes *prima facie*, el consecuencialismo, el problema de lo intrínsecamente valioso, sobre el transfondo del utilitarismo (para el que sólo el placer es bueno) y sus desarrollos, la teoría de la virtud, que no pregunta «¿qué debo hacer?», sino «¿qué tipo de persona debo ser?», y, por fin, la posibilidad de responder a la cuestión de la norma desde una teoría de los derechos y del respeto de los derechos ajenos.

En la quinta parte, con el lacónico título de «Aplicaciones», se tratan problemas éticos concretos: la pobreza, la ecología, la eutanasia, el aborto, la sexualidad, las relaciones personales, la igualdad y la discriminación, los animales, la ética de los negocios, crimen y castigo, el problema de la ética política y sus impurezas, la cuestión de la guerra y de la paz.

En la sexta parte se abordan, en cambio, de nuevo problemas de tipo teórico en torno a la ética. El título «La naturaleza de la ética» encierra la discusión del estatuto epistemológico y antropológico de la ética. El realismo, el intuicionismo, el naturalismo, el subjetivismo, el relativismo, el prescriptivismo, la relación de ética y psicología y la cuestión del método en la teoría moral son los temas estudiados.

La séptima y última parte, titulada «Desafío y Crítica», se enfrenta con descalificaciones de la sustantividad moral, que intentan reconducirla a otros dominios de la vida humana, como el poder o la religión. Son cinco artículos con títulos así de sugerentes: La idea de una ética femenina, el significado de la evolución, Marx contra la moralidad, ¿cómo puede depender la ética de la religión? y las implicaciones del determinismo.

Los artículos los firman autores que, por lo general, defienden el punto de vista expresado por el título del mismo. Así, el artículo sobre prescriptivismo lo firma Hare y el dedicado a la evolución es de Michale Ruse. Es de destacar el tono analítico de los artículos, que puede no ser del gusto de muchos lectores de nuestro entorno cultural, pero que tiene el indudable mérito de voluntad teórica, rigor conceptual y atención a los hechos.

Son también méritos metodológicos de este texto el índice, que acompaña un pequeño resumen al título de cada parte y capítulo; y el cuidado índice analítico, que incluye numerosas subentradas que facilitan la búsqueda de los artículos más aptos para tratar un determinado concepto. Los artículos remiten unos a otros, con lo que, a las ventajas del Compendio, se unen las que suelen presentar los Diccionarios especializados.

La obra es, en suma, de gran utilidad, y debemos reseñar aquí el acierto que ha supuesto la pronta traducción al español (la primera edición en inglés es de 1991).

José M.^º Vegas

SCHILLEBEECKX, Edward: *Los hombres relato de Dios*. Traducción de Miguel García-Baró. Sígueme, Salamanca, 1994. 394 pp.

La filosofía más madura de Tomás de Aquino hay que buscarla en su *Suma Teológica*. Algo semejante sucede con el teólogo holandés de formación tomista Edward Schillebeeckx. Sus libros de teología poseen un trasfondo filosófico, que los hace interesantes no sólo para los teólogos sino también para los filósofos.

Con frecuencia, los planteamientos actuales de los más profundos o radicales problemas filosóficos hay que buscarlos en los teólogos, pues muchos filósofos han perdido la confianza en la capacidad de la razón para remontarse más allá de lo puramente formal y fenoménico o sensible. Y precisamente Schillebeeckx es uno de los teólogos que sabe afrontar los problemas filosóficos con mayor valentía y agudeza.

Desde un punto de vista filosófico la parte más interesante de su libro *Los hombres relato de Dios* es la segunda, titulada «Los hombres en busca de Dios; Dios en busca de los hombres». Ahí se pregunta en primer lugar por qué Dios se ha vuelto un problema para los occidentales y, entre otros caminos de respuesta a esta pregunta, alude a las filosofías de la subjetividad dominantes en Occidente, a la estructura moderna de la personalidad, al hombre secularizado, agnóstico o ateo, a la posibilidad de una reflexión filosófica adecuada sobre la fe en Dios y la existencia de Dios, a la relación entre los elementos cognitivos y los emocionales en la fe en Dios. Luego se refiere a las religiones en cuanto contexto concreto del hablar acerca de Dios y a la dimensión profunda mística o teologal de la existencia humana. Se termina con unas agudas reflexiones sobre la no necesidad de Dios para el mundo, el hombre y la sociedad.

Ya no podríamos pensar acerca de Dios en términos de necesidad y función, de importancia y provecho para el hombre. Schillebeeckx cree que sin fe en Dios, lo que no es lo mismo que «sin la existencia de Dios», posee sentido la vida humana. Es decir, «no se puede reducir a Dios a una función del hombre, del mundo o de la sociedad», pues Dios «rebasas las categorías de lo necesario, lo útil y lo contingente». Hay que dejar a Dios ser Dios.

Con una osadía desafiante afirma en este libro que lo que está en juego en las religiones es lo último y definitivo, y que, por tanto, hemos de hablar de Dios en tal modo que evitemos la función ideológica de las viejas teologías políticas clásicas.

cas, que hoy hemos de hablar de Dios «en términos allende tanto el teísmo como el ateísmo». Expresiones que, al menos en parte, no son fácilmente comprensibles. Que el Dios interpersonal no se agote en su relación interpersonal con el hombre no significa que se hayan de menospreciar en general todos los teísmos filosóficos. Quizás Schillebeeckx no quiere decir esto. Pero su lenguaje me parece ambiguo en este punto. La valoración absoluta de las teologías negativas nos pueden dejar anclados en el simple nihilismo. ¿Dejar a Dios ser Dios implica necesariamente negar todo sentido positivo a nuestro hablar sobre Dios?

A pesar del reparo que acabo de expresar, Schillebeeckx, dentro de un contexto teológico crítico de orientación católica, se plantea filosóficamente en estas páginas, con total radicalidad, el problema de Dios y del hombre. Aunque no fuese más que por eso, vale la pena que los interesados por la filosofía lean este libro.

Ildefonso Murillo