

Crítica de libros

AA.VV.: *Filosofía e ascési nel pensiero di Antonio Rosmini*. Edit. Morcelliana, Brescia, 1991. 400 pp.

Recoge el presente volumen las ponencias del Congreso promovido por el Ayuntamiento de Rovereto, por la Provincia autónoma de Trento y por el Instituto de ciencias religiosas en Trento, y que tuvo lugar entre los días 5-7 de diciembre de 1988. El título puede ya, de entrada, resultar un tanto llamativo. En una época como la de hoy, que parece vanagloriarse incluso de lo «débil» de su pensamiento, sustrayéndose así radicalmente a todo intento de esforzado ejercicio o *askésis*, ¿no resulta insólito y hasta provocante hablar de relación entre filosofía y ascesis? Dicha relación, por otra parte, y en última instancia, no vendría a ser sino un aspecto particular de otra previa o presupuesta relación entre razón y fe, que no resultaría ya tan llamativa.

Pero quedaría bien justificado el título después de haber recorrido las cuatrocientas páginas del presente volumen, que se abre con una interesante ponencia sobre la *filosofía como clave de acceso a la dimensión de la fe*, de E. Biber. A dicho estudio siguen otros dos que ponen de relieve la capital importancia que la *relación entre filosofía y ascesis* adquiere ya en el platonismo, neoplatonismo y aristotelismo antiguos y medievales, como corrientes de pensamiento hoy todavía vivas y que tan determinante influencia han tenido en la especulación de Rosmini. Incluso, como muy bien lo hacen ver Coreth y Bogliolo, el tema está presente en otros muchos pensadores, místicos y maestros de espíritu, anteriores o posteriores a Rosmini. A título de ejemplos se recogen en este volumen, además de los dos ya citados en torno al platonismo y aristotelismo, otros cuatro serios e interesantes estudios. Vannini habla de filosofía y ascesis en Eckart; Bosco aborda el tema en el seiscientos francés; Moretto se remite al tema en la época de Goethe. Y, como ejemplo muy posterior a Rosmini, Volpi habla sobre Heidegger y la ascesis del pensamiento.

Dichas siete ponencias dan cuerpo a la primera parte de la obra. La segunda parte centra ya sus ponencias en Rosmini. T. Manferdini deja muy claro cómo es posible comprender la concepción rosminiana de la ascesis sin referencias a la teología y, más en concreto, al pensamiento teológico rosminiano. G. Cristakli se ocupa, a su vez, más directamente de la relación entre razón y fe y, como consecuencia, entre ascesis y filosofía en Rosmini, tema sobre el que vendrá a insistir P. Zovatto, quien no deja de proyectar nueva luz en torno a dicha relación con su estudio sobre *el infinito* rosminiano. Iluminadora, en esa misma línea, es la ponencia de A. Joos sobre antropología y ascesis en Rosmini y Soloviev. Las más peculiares características de la ascética rosminiana son tema de agudo análisis por parte de Belti y de Cleary.

La natural y estrecha relación entre ascética y mística es algo que no deja de hacerse patente a lo largo de todos estos estudios. Pero, como referencia a Rosmini, viene tal relación explícita e intencionadamente subrayada y esclarecida, bajo sus

diversos aspectos, en las páginas dedicadas específicamente al filósofo roveretano.

A decir verdad, el contenido del volumen que presentamos rebasa el marco fijado en el título, ya que se habla de Rosmini, sí, pero en diálogo, por así decirlo, con otros pensadores, teólogos y místicos, anteriores o posteriores a él. Con lo que viene a revalorizarse más aún la figura de Rosmini. Con lo que, como constitutivamente diagonal, la filosofía viene a enriquecer y a enriquecerse de unos y de otros dialogantes. Se percibe mejor, de esta manera, lo que Rosmini, concretamente, recibe de otros y lo que aporta, por su parte, al pensamiento de hoy. Nadie como F. Sciacca ha contribuido a hacer comprender la grandeza de Rosmini al insertarlo en la problemática del pensamiento occidental y mostrar cómo el pensamiento rosminiano responde a las más vivas instancias de la filosofía moderna y contemporánea. El presente volumen refleja este mismo criterio y adopta este mismo método. Por lo que no deja de ser una importante contribución al análisis de una temática tan fundamental —como lo es ésta— en la filosofía, teología y mística occidentales y orientales.

M. Díez Presa

AA. VV.: *F.D.E. Schleiermacher (1768-1843) tra teologia e filosofia*. Edit. Morcelliana, Brescia, 1990. 486 pp.

Se recogen en el presente volumen las veintiuna ponencias desarrolladas en el Congreso celebrado en Trento, en abril de 1985, sobre el filósofo-teólogo de Breslavia Schleiermacher, «uno de los más destacados representantes de la historia espiritual germana y del protestantismo moderno» en expresión de Fischer, uno de los ponentes. Tras un tal vez premeditado olvido, Schleiermacher vuelve a estar hoy un tanto de moda. El Congreso venía en cierto modo a rendirle homenaje con motivo del ciento cincuenta aniversario de su muerte.

La intención de los congresistas era ahondar, con la figura del filósofo-teólogo de Breslavia como fondo, en uno de los más difíciles e interesantes temas de la reflexión de hoy: la relación entre teología y filosofía, entre creer y razonar, entre revelación y saber discursivo. Más concretamente —y dentro de la polifacética actividad cultural schleiermachiana—, los temas se van moviendo en torno a la filosofía de la religión.

Sabemos cómo, desde su inicial andadura intelectual, Schleiermacher fija sus polos de atención e interés en lo social y en la conciencia. Dentro de este marco, busca «dar razón» de su fe a través de un análisis que «necesariamente» le hace conectar con la filosofía de su tiempo. La finalidad que aquí le mueve es doble: confrontar, por una parte, entre sí fe y filosofía, y reivindicar, por otra, su dignidad y autonomía para la religión dentro de su confrontación con las demás actividades del espíritu humano.

Y en esta dimensión se mueven casi todos los estudios aquí recogidos, cuya pregunta lo es por la «significación» de Schleiermacher en ese ámbito, y cuya respuesta se va adivinando a través del desarrollo de las respectivas ponencias: frente a la crítica de la religión y la duda sistemática del siglo XIX, Schleiermacher trata de reclamar nuevamente para la conciencia la *autonomía de la religión*. Por otra

parte, con su proyecto de una *teología de la experiencia*, transforma la dogmática, de ciencia válida por autoridad, en descriptiva de unas experiencias religiosas que, sin coacción y con entera libertad, realiza el hombre.

A su vez, al estructurar la teología como *abierta a la filosofía* y a las ciencias, Schleiermacher viene a convertirse en teólogo-filósofo de la época moderna. Según él, religiosidad y pensamiento, fe y razón, teología y ciencia, deben constituir, de alguna manera, y en última instancia, una unidad. Y tal parece ser la contribución más positiva del célebre autor a la cultura en Occidente.

Aunque sin una *ordenación* temática demasiado homogénea, los temas aquí recogidos vienen a *girar en torno a* las siguientes cuatro fundamentales cuestiones: a) relación entre *religión-filosofía* en su más riguroso sentido (Eckert, Farina, Fischer, Kimmerle, Mancini, Osculati, Scholz, Schrofner, Sorrentino); b) las de carácter *hermenéutico* (Cataldi Madonna, Forni, Kummel, Moretto, Welsen); c) las relativas a las *influencias y confrontaciones* entre Schleiermacher y otros autores de etapa posterior (Gabriel, Mitescu, Penzo, Pizzuti, Rizzacasa, Tomasoni); d) la que afronta en profundidad y convincentemente la *pedagogía* schleiermachiana (Bollnow).

No hay duda de que nos hallamos ante unos estudios serios que, si ratifican, por una parte, los juicios críticos emitidos sobre tan discutida figura como la de nuestro autor, proyectan una luz que obliga, por otra, a corregir también no pocos juicios sobre su persona y sus escritos.

M. Díez Presa

BEUCHOT, M.: *Elementos de Semiótica*. Universidad Veracruzana, Veracruz, 1993. 303 pp.

Aunque la presente obra sea una reedición de la que, con el mismo título, publicó M. Beuchot en 1979, en la Universidad Nacional Autónoma de México, parece conveniente dar cuenta de ella a los lectores españoles por, al menos, dos razones: una, porque la primera edición pasó bastante desapercibida para el público español; y otra, porque el autor no se ha limitado a reeditar su obra sin más, sino que la ha reformado mucho en atención a los trabajos sobre el tema publicados desde 1979 y porque ha añadido a esta segunda edición un capítulo nuevo.

Elementos de Semiótica es, ante todo, una buena introducción a los temas esenciales relacionados con la teoría del signo de los más destacados representantes de la filosofía analítica de inspiración logicista. Esto es, los de la línea que parte de G. Frege y culmina en W. van O. Quine pasando por B. Russell, L. Wittgenstein, Ch.S. Peirce, C.K. Ogden e I.A. Richards, Ch. Morris y R. Carnap. Además de esto, que podría ser considerado como el meollo del libro, se dedica un último capítulo a la filosofía tomista del lenguaje (pp. 235-271) en el que se exponen básicamente ideas de Juan de Santo Tomás y de E. Gilson; y dos apéndices que llevan por título «Verdad semántica y metalenguaje en Alfred Tarski» y «La hermenéutica como semiótica y filosofía del lenguaje», pp. 273-279 y 281-293, respectivamente. Con todo ello, al hilo de la exposición de la teoría del signo de estos autores, Beuchot consigue hacer un recorrido histórico por lo más relevante de la

tradición neopositivista de la filosofía del lenguaje y de otras escuelas, recorrido en el que no es precisamente un mérito menor el de la claridad expositiva con que está hecho, dado lo enrevesada que es muchas veces la prosa de los expositores de estos temas, que consiguen incluso oscurecer los textos y las teorías que se habían propuesto aclarar y exponer. Todo ello hace que *Elementos de Semiótica* pueda servir, aunque su autor no lo diga explícitamente en ningún sitio, como una excelente introducción histórica a la Filosofía del Lenguaje, que puede utilizarse como manual de la disciplina, al menos para ciertos temas históricos.

Ahora bien, expuesto el contenido de *Elementos de Semiótica* y señaladas algunas de sus virtudes, hay que decir que ese título puede despistar a algún lector por cuanto que parece prometer más de lo que en realidad contiene. Y ello porque normalmente se suele entender la Semiótica como una disciplina más amplia que la Filosofía del Lenguaje. Quizás por ello hubiera sido conveniente (y me permito sugerírselo al autor para posteriores ediciones) que se hubiese añadido al sustantivo «semiótica» el adjetivo «filosófica». Esto hubiera evitado equívocos y hubiera expresado mejor el contenido real del libro.

Finalmente, así como es un acierto de M. Beuchot el intento de poner en diálogo a la tradición analítica con las tradiciones tomista y hermenéutica, se echa de menos en este libro, aunque sólo fuese en un apéndice como los dos que presenta, alguna referencia a los desarrollos de la pragmática del lenguaje y a la filosofía del lenguaje ordinario, cosa que hubiera redondeado mucho más este trabajo, valioso de por sí y recomendable lo mismo por su contenido que por su claridad expositiva.

Pedro José Chamizo Domínguez
Universidad de Málaga

GONZALEZ GARCIA, Moisés (comp.): *Filosofía y cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1992. 627 pp.

Sin menoscabo de su función como manual universitario de Historia de la Filosofía, el volumen que comentamos supone ante todo una apuesta decidida por afrontar un tema que, ya desde el mismo título, constituye el «leit motiv» de toda la obra: explorar cuál sea el *lugar* del pensamiento filosófico en la cultura de nuestro tiempo. Cuestión nada fácil, por cierto, en esta época para muchos «posfilosófica».

Un título anterior de M. González (*Introducción al pensamiento filosófico*, Tecnos, 1987), hilvanado igualmente en torno a la compleja e inevitable relación entre filosofía y cultura, viene a ser el antecedente inmediato de esta obra de conjunto. Ahora, sin embargo, esa temática común es tratada por varios especialistas, cada uno de los cuales la aborda de forma pormenorizada en diferentes etapas o «momentos» del itinerario histórico de la filosofía. Junto al rigor y ponderación propios de un manual universitario, es patente la preocupación por evitar que el pensamiento filosófico (temas, autores, obras) quede escindido de su propia y peculiar «circunstancia». En efecto: a partir de la noción de filosofía como «producto cultural específico», se insiste en que el pensamiento filosófico ha significado, desde su nacimiento en Grecia, un intento de dar respuesta a los problemas o necesidades his-

tóricas de cada tiempo. La conclusión obvia es que los escritos de los filósofos son inseparables de las circunstancias históricas y vitales de sus autores: «un autor sólo puede ser comprendido y valorado históricamente, esto es, teniendo en cuenta su relación con el mundo que le fue contemporáneo, pues allí es donde obra y piensa, donde se encuentran los estímulos reales, las fuentes de las que se origina su pensamiento» (p. 83). Esa vinculación con el entorno histórico-vital aparece, pues, como nota esencial del genuino pensamiento filosófico.

El volumen es, así, una invitación a *repensar* las cuestiones y problemas que, históricamente, han constituido el eje de la reflexión filosófica. Ese diálogo «interior» (pensar es el «diálogo del alma consigo misma», decía Platón) se enriquece mediante la llamada al diálogo con los filósofos que nos han precedido en el tiempo, como ayuda decisiva en una tarea crucial: *entender un poco mejor la época actual, una época en que los problemas se llaman dogmatismo, marginación, deshumanización, insolidaridad...*, para ver qué puede aportar el pensamiento filosófico en la solución y/o clarificación de tales problemas.

Además de la introducción de M. González (*la historicidad de la filosofía*), la obra se estructura en tres grandes bloques: I. Pensamiento griego, con dos apartados: de los inicios a Aristóteles (S. Mas) y la filosofía helenística (A. Martínez). II. Filosofía y Modernidad, que abarca a su vez dos secciones: 1. *Los orígenes de la Modernidad*, con tres capítulos dedicados a Pico della Mirandola, Maquiavelo (M. González) y Galileo (A. Sánchez). 2. *El destino de la razón en el mundo moderno*, que incluye estudios sobre Descartes y Kant (J. Rivera), Hume y Hegel (J. Martínez); un último capítulo aborda el tema de «La conciencia moderna y su fundamentación teológica» (A. Sánchez). III. La filosofía en la era de ciencia y de la técnica. Esta parte incluye un amplio abanico de corrientes y autores, desde Comte a Wittgenstein o la Escuela de Frankfurt, pasando por la hermenéutica y el estructuralismo, con estudios de J.I. Morera, A. M. Suances, F.J. Martínez, J.S. Martín, A. Sánchez, E. de Bustos, L. Vega y C. Gómez. En el último capítulo, dedicado a Gilles Deleuze y A. Badiou —Elogio y defensa de la filosofía» (M. Allendesalazar)—, se subraya el rechazo de estos autores a la idea de que la filosofía se reduzca a su consideración histórica, una cuestión exclusiva de especialistas y profesores.

Sin entrar a juzgar los criterios seguidos para la selección de temas y autores de esta obra, se echa de menos una referencia a las razones que justifican el considerable «salto histórico» que se observa entre los bloques I y II (del pensamiento griego a la Modernidad), explicación que no aparece por ningún sitio.

En cuanto a autores españoles, sólo Unamuno (dentro del «irracionalismo») y Ortega (en el capítulo dedicado a la «fenomenología») son objeto de estudio específico. En ambos casos, justo es decirlo, se cumple el supuesto metodológico inicial, esto es, la necesidad de unir *pensamiento y vida*. Así, en el caso de Unamuno, se resalta el importante papel que las diferentes «crisis» vitales del rector de Salamanca desempeñan en la configuración de su pensamiento, tan ligado a sus preocupaciones y vivencias más íntimas. Algo similar ocurre al dar cuenta de las «navigaciones» de Ortega, (neokantismo; fenomenología y razón vital; razón histórica), en cuanto hitos de lo que podríamos llamar el itinerario orteguiano: de la crítica de la razón moderna a la «crítica de la cultura actual».

Angel Casado

BENGOA RUIZ DE AZUA, Javier: *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1992. 211 pp.

M. Yourcenar escribió en una ocasión que «es característico quizá de todo tipo de espíritus a un tiempo generosos, prudentes y modestos, el expresarse sobre todo resumiendo o elucidando los escritos ajenos, por desear ser un conducto a través del cual llega hasta nosotros el agua de los manantiales». Esta estimación puede aplicarse a Bengoa. El suyo es un libro riguroso que se desenvuelve sobre un respaldo apabullante de citas y que apenas hace concesiones a la retórica. Y, sin embargo, en las contadas ocasiones en que el autor deja oír su propia voz, se nos muestra un pensador vigoroso y el estilo claro y consistente del ensayista.

Pero, dejando a un lado sus indudables virtudes expositivas, el libro de Bengoa es ante todo un excelente estudio crítico de algunos de los principales representantes de ese amplio movimiento contemporáneo denominado «paradigma pragmático-hermenéutico». Resulta especialmente interesante la contrastación entre los planteamientos de Apel, Habermas y Ricoeur, contrastación lúcida y atenta a sus afinidades mutuas y a sus similitudes estructurales. Con todo, estos merecidos elogios no me permiten pasar por alto algunas de las deficiencias que encuentro en dicho enfoque comparativo. Antes de relatar sucintamente estas discrepancias, es preciso recordar otros logros y otras decepciones.

Bengoa da por saludable el «chichón» del filósofo (la expresión es de Wittgenstein) que choca con los límites del lenguaje cuando persigue los dominios de la fundamentación última. La pretensión fundamentalista de Apel (capítulos I y IV) retiene así un «carácter sensato», bastante alejado de la supuesta inquietud compulsiva del filósofo atolondrado. A pesar de que ello pueda suponer —como dirían Quine o Rorty— «rascar allí donde no pica». Por estos dos motivos (la considerada sensatez de quien se enfrenta con la fundamentación última y el elusivo tratamiento de las hordas postwittgensteinianas y/o postanalíticas), Bengoa trata de desentrañar las relaciones entre las concepciones hermenéutica y fundacionalista sin apenas aventurarse a salir del viejo continente. Tampoco la polémica obra de Derrida o de Foucault le merece más que una consideración despectiva, la que, por un momento, despiertan los «epígonos» o los autores de moda.

Sin embargo, Bengoa conoce a fondo a los autores que comenta y critica, especialmente a Husserl y a los grandes representantes de la tradición hermenéutica. La exposición de Heidegger (capítulo II) se centra en *Sein und Zeit* y pone de bulto los nexos y abusos de esta obra en relación con la fenomenología de Husserl, a la luz de los textos de Heidegger de publicación más reciente. (Por cierto, Bengoa no se guarda sus perspicaces comentarios sobre los dudosos criterios de esas ediciones póstumas ni —en el «Epílogo»— sobre las implicaciones políticas de la filosofía de Heidegger). Asombran tanto el dominio sobre el tema y la literatura especializada cuanto la contención con que se muestran las inconsistencias y vaguedades (terminológicas y argumentativas) del pensamiento heideggeriano. Aunque su exposición aún retenga algo de esa añeja sensación que provoca un planteamiento hartado repetido en nuestro país, Bengoa es consciente de que sus resultados chocan con algunas proposiciones «canónicas» de la «escolástica» heideggeriana. De ahí que el cuidado y correcto trazado de su discurso persiga argumentos sustanciales. Recurriendo constantemente a los términos originales, pero sin

hacer el juego a las ambigüedades heideggerianas, Bengoa aclara pormenorizadamente los puntos oscuros de la interpretación y critica implacablemente las debilidades básicas del supuesto «cambio de paradigma» de *Sein und Zeit*. La conclusión final de su análisis «es que no puede darse de ningún modo por justificada la afirmación de la finitud de la temporalidad en la que la hermenéutica, basándose unánimemente en Heidegger, apoya su rechazo del carácter sensato de una búsqueda de fundamentación última».

La maestría de Bengoa vuelve a ponerse de manifiesto en su estudio sobre Ricoeur. (Su tesis doctoral se titula precisamente: *Hermenéutica y fundamentación última en la obra de P. Ricoeur*, Deusto, 1990). Analiza primero (cap. III) el paso desde la fenomenología a la hermenéutica, dejando para más tarde (cap. V) la asimilación de la teoría crítica dentro de la teoría del texto. De nuevo Bengoa se atiene estrictamente a las fuentes para mostrar cómo se va configurando una obra en desarrollo. El resultado es una excelente aproximación al progreso que imprime Ricoeur a la hermenéutica sin perder de vista, por un lado, el enraizamiento y la continuación respecto a la fenomenología y, por otro lado, el enriquecimiento (ante todo: la incorporación de la dimensión crítica) proporcionado por una constante confrontación con Habermas y Apel. A pesar de que queda recogida toda la producción de Ricoeur, se echa en falta un tratamiento algo más explícito de la teoría de la metáfora, de la discusión con el estructuralismo o con la teoría de los actos de habla, y de las implicaciones pragmáticas de la obra de Ricoeur. Además, el paradigma del relato queda un tanto desdibujado en favor de la línea argumentativa que conduce, desde la asimilación de la crítica de las ideologías, a un discurso cercano a posiciones éticas neokantianas y a la fundamentación filosófica última.

Por todo ello, el logro principal del libro quizás sea el pulso con que mantiene la tensión y los parentescos entre Ricoeur, Apel y Habermas. A fin de cuentas, esta temática viene a resumir el propio planteamiento de Bengoa al tiempo que sus conclusiones en torno a las relaciones entre las concepciones hermenéutica y fundacionalista y a la posibilidad de integrarlas en una única tradición (el «paradigma pragmático-hermenéutico»). El engarce lo encuentra Bengoa, a través de las respectivas revisiones de los movimientos filosóficos heredados, en la transformación de las posiciones trascendentalistas y, aun con reservas tanto en Ricoeur como en Habermas, en un fundacionalismo trascendentalmente renovado y de carácter prioritariamente ético.

Esto explica la estructura argumentativa del capítulo IV, dedicado a marcar — de manera secuencial— las diferencias entre Habermas y Apel sobre el transfondo de un detenido análisis textual, confrontación que se salda con una victoria del segundo. El capítulo V resume la problemática de la fundamentación dentro de las últimas obras de Ricoeur, en las que se aprecia el recurso a una instancia metahistórica constituyente de la subjetividad y de la historia. Mi impresión es que de todo ello resulta, aunque de un modo tangencial, un peculiar acercamiento entre Apel y Ricoeur. Pues a Bengoa le parece muy dudoso que el modelo reconstructivo habermasiano haya conseguido alcanzar la meta que una vez se propuso: la incondicionalidad crítica sin fundamentalismo. Y de ahí su afirmación de que Habermas, finalmente, se ha visto obligado a aceptar una visión naturalista de la ética desprovista de potencia crítica. Si no me equivoco, la conclusión bien podría ser que «pensar con Habermas, contra Habermas» es un motivo compartido por Apel y por

Ricoeur, quienes en todo caso coinciden en no desvincularse definitivamente de la fenomenología, en integrar creativamente la hermenéutica, en mantener la función crítica junto al fundamentalismo filosófico y en afianzar el discurso ético mediante un contrafáctico utópico-ideal.

El que esta impresión personal esté o no equivocada no afecta a las rápidas precisiones siguientes con las que voy a matizar la interpretación del programa habermasiano presentada por Bengoa. Este acepta sin más las críticas apelianas de que Habermas, al no reconocer la diferencia pragmático-transcendental, cae en un convencionalismo cuasiwittgensteiniano, y de que, al rehusar inconsistentemente la fundamentación última, incurre en falacia naturalista. Esto le lleva a suponer que Habermas pierde la capacidad de fundamentar el programa teórico-crítico de las ciencias reconstructivas y que la pérdida de la dimensión crítica recae sobre todo en esa versión (agnóstica) de la ética discursiva que se limita a reconstruir en actitud hipotética el punto de vista moral. En lo que sigue consideraré obras que, sorprendentemente, Bengoa no ha tenido en cuenta y trataré de mostrar que no es cierto que la propuesta de Habermas se haya desprendido de la dimensión crítica y que pueden valorarse de otra manera sus tanteos convencionalistas y naturalistas en favor de (eso que Apel y Bengoa denominan) «la transfiguración del mundo de la vida».

En primer lugar conviene no olvidar los esfuerzos de Habermas por analizar diversas formas de crítica, por medio de una teoría de la argumentación, o por reelaborar la crítica de la cosificación, con ayuda del concepto de comunicación sistemáticamente distorsionada, en términos de la colonización del mundo vital. Tampoco conviene olvidar el progresivo reconocimiento de un elemento material en el concepto de justicia, al que es constitutivo el principio de solidaridad, en el marco de una reformulación de la ética del discurso (*Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, 1991). Finalmente, tampoco hay que descuidar la tentativa del último Habermas por ofrecer un modelo multidimensional de discurso en la esfera pública democrática, modelo cuya pieza clave es la necesidad de institucionalización de los discursos prácticos.

Permítaseme un breve excurso. En *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of P. Ricoeur and J. Habermas* (Cambridge, 1981), J.B. Thompson expuso en detalle el parentesco filosófico entre los autores citados en el título a partir de sus respectivas teorías lingüísticas. Thompson incidía en que la prosecución de la pragmática universal como parte central del proyecto de la teoría crítica exigía la revisión del contrafáctico de la situación ideal de habla, revisión que podía tener su pieza clave en una versión más perfilada de la teoría del significado. En su réplica de 1982, Habermas abandonó la formulación anterior sobre el estatuto de la situación ideal de habla, formulación a la que aún se atienen Ricoeur y el propio Bengoa. En escritos posteriores, Habermas ha aclarado el carácter de los presupuestos pragmáticos idealizadores, en tanto que inevitables e internos a las situaciones reales de acción comunicativa. Ya no se trata, pues, de una idea regulativa y constitutiva, sino de un ideal (momento kantiano) mediado por interacciones intramundanas (momento hegeliano). La teoría pragmática del significado ha precisado la importancia decisiva de la perspectiva de los participantes al enjuiciar y dar aprobación o negación argumentadas ante cualesquiera actos comunicativos o cualquier normativa vigente. Así, los resultados de los discursos prácticos pueden demostrar que las pretensiones de validez de normas reconocidas *de facto* no pue-

den ser justificadas. Pero, además, toda una variedad de formas comunicativas de «formación racional de la voluntad colectiva», que presuponen el discurso práctico como ideal normativo, posibilitan que las pretensiones de validez fácticamente entabladas puedan incluso crear nuevos hechos sociales. De ese modo, la trascendencia penetra en el mundo de la vida e impregna las estructuras simbólicas que reactivan la individuación. Si la instancia crítica está incorporada a la propia actividad racional de los afectados y éstos pueden desarrollarla mediante discursos reales, entonces cabe defender también un contenido utópico en el procedimiento de formación democrática de la opinión y la voluntad colectivas. La imagen resultante no sólo se vincula a un concepto de sociedad en el que la solidaridad aparece como el principal cemento de lo social. A la luz de la interna conexión entre derecho, política y moral, sobre la base universalista de una racionalidad procedimental que caracteriza igualmente al método científico y que afecta ya a la filosofía, también puede verse implicada aquella imagen en un modelo de Estado democrático de derecho que ha de servir de corrector para nuestras democracias actuales.

En esta tarea es obvio que la teoría crítica va más allá de una ética universalista o transcultural y que, como programa de orientación práctico-política, integra investigaciones sociológicas, jurídicas, politológicas... Para un proyecto tan ambicioso, la «fundamentación» adquiere un sentido más bien coherentista y no puede quedar fijada *únicamente* por medios filosóficos. La filosofía, guardiana de la racionalidad, no puede desprenderse por la sola fuerza de una autorreflexión transcendental del trabajo cooperativo con las ciencias. Pero retiene la tarea irrenunciable de mediación transdiscursiva, de transformación y apropiación crítica de los contenidos transmitidos por la tradición, y de ilustración del sano sentido común de los procesos de entendimiento del mundo de la vida. Esa labor mundana es la que aún agujijonea al intelectual filosofante que interviene con voz propia en la discusión pública y en la conversación de la humanidad, y, a nivel más teórico, la que permite tomar posiciones en favor de la razón ante los excesos objetivantes, moralizantes o estetizantes que acosan por doquier a la disciplina. Por lo demás, la noble defensa que hace Bengoa del fundacionalismo filosófico se concreta, en definitiva, en una fuerte defensa de la racionalidad y en una serie de argumentos contra los embites postmodernos que, si bien moldeadas por la recepción de Apel y de Ricoeur, están en clara concordancia con las llevadas a cabo por Habermas.

Francisco Javier Gil Martín

LOPEZ QUINTAS, ALFONSO: *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*. Asociación para el Progreso de las Ciencias Humanas, Madrid, 1993. 744 pp.

Desde hace unos quince años, en concreto desde la obra *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, López Quintás, catedrático de filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, está aplicando los resultados de su investigación sobre metodología filosófica —tema al que consagró sus primeras quince obras— a cuestiones de antropología, ética y pedagogía. La fecundidad de esta labor interdisciplinaria queda plenamente de manifiesto en esta obra, que constituye la guía escrita de las 25 se-

siones en vídeo correspondientes al Primer Curso de la Escuela de Pensamiento y Creatividad. En su esforzada empresa de clarificación y apertura de horizontes, se mueve en un terreno en el que podemos trabajar codo con codo personas de distintas tendencias con tal de que estemos animados por un deseo común de buscar incondicionalmente la verdad y superar las deficiencias del «Humanismo del dominio» al tiempo que se conservan sus mejores logros.

Una y otra vez muestra que el ideal del dominio y posesión, y el tipo correlativo de Humanismo, hicieron quiebra en las trincheras de la primera guerra mundial y deben ser sustituidos sin tardanza. Si seguimos viviendo a impulsos de un ideal caduco, no podremos ir sino a la decepción, al sinsentido o absurdo y, en definitiva, al nihilismo, que llama constantemente a nuestras puertas. El nuevo ideal es, sin duda, el ideal de la creatividad y la solidaridad.

La forma más alta de creatividad a la que está el hombre llamado es la creación de formas muy altas de unidad. Concibe la cultura como la fundación de modos auténticos de unidad entre el hombre y lo real. Fundación de unidad que se lleva a cabo a través del encuentro, que no se reduce a vecindad física sino que supone un entreveramiento de ámbitos.

La instalación en el nivel de la creatividad pone la vida entera del hombre a una nueva luz y permite descubrir las insospechadas riquezas que alberga la existencia cotidiana. Sabemos que la filosofía actual está poniendo de relieve la importancia de las experiencias de cada día, sólo en apariencia anodinas. López Quintás sienta las bases, con su teoría de los ámbitos y del juego, para asumir esta tarea investigadora y llevarla muy lejos.

Me complace poder destacar que tales enseñanzas están vertidas en un lenguaje diáfano y un estilo directo que se apoya constantemente en experiencias de la vida diaria a fin de que todo engrane con la experiencia que ya tiene el lector y pueda éste reaccionar creadoramente ante cuanto se le propone. Sin duda, Alfonso López Quintás está consiguiendo en sus últimas obras un modo de expresión mucho más cercano al lector que en trabajos anteriores, que presentaban a menudo un lenguaje un tanto críptico, o al menos excesivamente especializado para buen número de lectores.

Este amplio y sugestivo material no está destinado sólo a ser objeto de una rápida lectura. Pide una atenta meditación e incluso un tratamiento a fondo en grupos de trabajo. Es la labor que se desarrolla en la Escuela de Pensamiento y Creatividad, que está promocionando el autor actualmente a petición de numerosas entidades culturales y pedagógicas de España e Iberoamérica.

Vicente Muñoz Delgado

RODRIGUEZ ADRADOS, FRANCISCO: *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega*. Ediciones Clásicas, Madrid, 1992. XII + 544 pp.

La Grecia antigua no deja aún hoy de sorprendernos por su fecundidad creadora: poesía, filosofía, ciencia, instituciones políticas... La actual Europa sería incomprensible sin tener en cuenta las aportaciones de los antiguos griegos. Ningún occidental puede ser verdaderamente culto desconociendo ese fundamento

originario de nuestra cultura. Queramos o no, en gran parte seguimos siendo los griegos. Realidad que, desgraciadamente, los nuevos planes españoles de estudios medios parecen desconocer o menospreciar.

Este libro de Francisco Rodríguez Adrados, profesor emérito de filología griega de la Universidad Complutense y miembro de la Real Academia de la Lengua, nos lo recuerda. Nuestra filosofía y nuestra ciencia no sólo nacieron en Grecia, sino que no se ha roto la continuidad respecto de sus comienzos. En los filósofos y científicos actuales siguen perviviendo métodos y contenidos que fueron alumbrados hace más de veinte siglos.

Los 22 capítulos no han sido redactados con un plan unitario. En realidad son artículos publicados por el autor sobre temas diversos de filosofía griega desde 1955 hasta 1992. Aparecieron en diversos libros y revistas en español, inglés, francés e italiano. Al comienzo y al final se incluyen una serie de trabajos de tema general: investigaciones sobre el concepto de filosofía griega y sobre el tratamiento de algunos temas en la misma. La parte central, la más extensa, del libro se dedica a los presocráticos, los sofistas, Sócrates y Platón, sobre todo a estos dos últimos. Salvo breves alusiones, quedan fuera Aristóteles y las filosofías helenísticas.

Un excelente conocedor de la antigüedad griega nos invita a dirigir una mirada a algunos temas y momentos de la filosofía griega dentro de la complejidad de su contexto cultural. No le parece justo aislar a los pensadores, cuya obra explican los libros de historia de la filosofía, de otros pensadores que no se mencionan en esos tratados; por ejemplo, de los poetas. Sin haber leído a Hesíodo, Arquíloco, Solón y Esquilo no puede comprenderse el razonar de Sócrates. Algo semejante habría que afirmar respecto a los presocráticos, a los sofistas y a Platón. Toda la vida griega repercute en su filosofía.

En el título se recoge el doble sentido del término «logos»: palabra e idea. Rodríguez Adrados, de este modo, quiere hacernos conscientes de la íntima interrelación de los problemas de lengua y de pensamiento en los antiguos filósofos griegos. A su parecer, la diferencia entre palabra e idea es la base de todas las interpretaciones posteriores de la realidad. Se nota que el libro es obra de un filólogo que trabaja sobre el pensamiento griego a partir de los textos y de las palabras, no de las ideas generales. Manifiesta su firme convicción de que no hay pensamiento sin palabra y de que el estudio de las palabras y de la lengua en general es un buen camino para la investigación del pensamiento.

Juzgo especialmente interesantes los capítulos titulados «Lengua, Ontología y Lógica en los sofistas y Platón», «El concepto del hombre en la edad ateniense» y «Ciencia griega y Ciencia moderna». A través de sus páginas, sin excluir que esto mismo sucede con otros capítulos, se percibe una peculiar manera de acercarse a la filosofía griega y, a la vez, se patentiza la actualidad del pensamiento griego.

Uno puede no estar de acuerdo con algunos juicios. Por mi parte creo que el autor no valora suficientemente la racionalidad de las concepciones míticas, dándome la impresión de que se mueve dentro de una concepción demasiado estrecha de racionalidad. Pero esto no impide que los profesores y alumnos de historia de la filosofía o los interesados por la cultura griega antigua puedan hallar en esta obra una fuente de análisis y síntesis históricas, llena de lúcidas orientaciones.

Ildelfonso Murillo

HORTAL ALONSO, Augusto: *Ética. I. Los Autores y sus circunstancias*. Ed. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994. 199 pp.

La ética vive de estar en boca de todos. Claro que para eso goza de una doble ventaja: cuenta con la «vieja» aspiración a ser feliz que todo el mundo tiene y cuenta, también, con la reconocida «manía» del hombre de *dar cuenta* de lo que hace o dice mediante razones. Dicho lo cual, podría parecer que la reflexión ética entra en un estado de *bienestar general* placentero, bien lejos de sus aceradas versiones enfrentadas. Y es que estar en boca de todos no significa una original concordancia, ni tan siquiera un acuerdo; tan sólo pone de relieve la importancia de seguir conversando sobre un tema en el que nos jugamos, en gran medida, una significación de lo humano. En una situación así, ¿cuál sería la opción —que es ya algo moral— a tomar? Entiendo que la opción es *sostener la conversación*, tal y como sugiere el profesor A. Hortal, aunque sólo fuera porque vivir humanamente constituye ya una *tarea moral*. Hay que reconocer que para este cometido no han faltado especialistas en los diversos «oficios»; y así, mientras unos se han encargado de «meter nuevos temas en/de conversación», otros se han dedicado a preparar el escenario para que tal conversación pueda llevarse a cabo con unas mínimas garantías, sin menospreciar a quienes están empeñados en acabar con *determinadas* conversaciones que no son más que una coartada para imponer deberes.

El realismo moral

En medio de todo este tráfago, no es difícil olvidarse de quienes sostienen la conversación, de los sujetos. Y no resulta difícil porque los escenarios y las cuestiones son tan complejas que absorben la reflexión. Por eso, escribir, en este contexto, es «tomarse un tiempo»; el tiempo para percatarse de que pertenece «constitutivamente al ser ético saber que se es ético y saber de algún modo en qué consiste ser ético». Sin duda que esto es ya *mucho saber*; pero habrá que recordar, como muy bien apunta el prof. Hortal, que si concordamos en el *faktum* de la vida moral, i. e., en la perspectiva de tener que dar cuenta de la importancia de la moralidad en la manera de concebirse como hombre o como mujer, no nos resultará complicado estar de acuerdo en las tres premisas que caracterizan su enfoque que denomina *realismo moral*, a distancia, obviamente, del planteado por Taylor bajo el mismo nombre.

Pues bien, pertenece al enfoque «realista» reconocer, en sus propias palabras, «que la realidad que estudiamos está ya constituida cuando empezamos a reflexionar sobre ella»; que la vida moral «tal y como la vivimos cada cual, es el punto de partida y el marco de referencia de la reflexión ética»; y que «la realidad no se constituye sin interpretación». Afirmaciones que no pasarían de ser una confirmación de «sentido común» si no fuera porque ponen en movimiento la capacidad y calidad de esta investigación sobre la ética. Una investigación en la que se reconoce al sujeto *inmerso* —que no perdido— en el medio cultural en el que vive, pero con capacidad de orientación y, también, una investigación que cuenta, de salida, con la reconocida prelación de no poder ser moral sin *de alguna manera* saber que uno lo es, ni de no poder acometer la tarea de vivir humanamente sin una

cierta manera de concebir al hombre como tarea y sin saber en qué puede concretarse la misma.

Lógico que, en un contexto así, la reflexión moral practique un discurso *transversal* ya que si un sujeto «se sabe» tal, ello se debe, en gran parte, a la vida moral. La ética le añade, a juicio del autor, «ese saber teórico-práctico sobre la conducta humana en cuanto ésta está encaminada ocnsciente y libremente a vivir y a convivir humanamente».

De manera que si la «situación ética» es la de la vida moral «tal y como la vivimos cada cual» será preciso dar cuenta, en aras del *realismo moral*, de cómo dicha situación está atravesada por *lo social* (cap. II) y de cómo el *vivir nuestra vida* depende en gran medida de un proceso que, en condiciones favorables, puede hacernos llegar a ser agentes morales (cap. III). Claro que todo ello requiere una especie de tautología vivida, o «*tautosía*» que, como quería Jankélévitch, descansa en la afirmación de que *lo poco que soy, lo soy*. Este sesgo positivo «posibilita» una vida moral a seres —personas— que *saben lo que hacen* (cap. IV) y que *quieren libremente hacerlo* (cap. V), y ello porque, a pesar de todo, *deciden* (cap. VI).

La mirada vertical

Que «no todo lo que reluce es oro» es una máxima que en ética se ve cumplida ampliamente. Y es que encontrar un sujeto así es poco menos que toparse con un «mirlo blanco». A fuer de *realistas* tendríamos que dar cuenta, en muchas ocasiones, del *rendimiento* del sujeto en una sociedad en la que ser y valor se equiparan y aparecen listos para ser consumidos. Pero también, a fuer de *realistas*, no podríamos dejar de resaltar un *hecho* —hecho moral— como el que objetiva el sostenido esfuerzo de hombres y mujeres por ser felices y por *dar o encontrar razones* de lo que hacen o dicen.

Por eso, aún cuando se considerase vano e inútil un empeño así, en nada disminuiría la pertinencia de la pregunta: ¿se puede declarar sin sentido una aspiración como ésta?; es más, ¿se puede declarar «irreal» la aspiración del sujeto a ser «el autor de su biografía moral»?

Sostener una respuesta afirmativa de dicha aspiración cambia el rumbo de la conversación. En esta nueva situación, lo pertinente es *asistir* a la conversación desde dentro; en otras palabras, intentar dar cuenta «del punto de vista del que tiene que actuar moralmente o del que tiene que juzgar moralmente esa conducta». Y para ello nada mejor que una orientación fenomenológica —esa especie de *mirada vertical* que disecciona vivencias— que va a presidir una fructífera búsqueda llena de matices sobre lo que significa «saber» (conciencia), libertad «en condiciones» y, finalmente, lo que significa decidir... La pregunta por «los criterios que pueden orientar una buena decisión» cerraría el ciclo *estructural* de la moralidad y expondría el estado de la cuestión de la reflexión moral.

Para tal cometido cuenta, de manera relevante, con la obra de P. Ricoeur de cuya mano va recorriendo los escurridizos senderos de *lo voluntario y lo involuntario*, merodeando por parajes ya vistos —filosofía de los valores— y, finalmente, atisbando esa débil línea, apenas esbozada en el horizonte, en donde a veces surge el «milagro» de la decisión. De camino, la fenomenología ha ido purgando sus

«culpas»; ha logrado zafarse de su solipsismo de obligada conversación «intimista» al que parecía condenada por esa densidad opaca de su *mirada vertical* y lo ha logrado cuando, a juicio del prof. Hortal, se ha percatado de la realidad de la interacción que hace de la subjetividad del hombre «una subjetividad objetivamente mediada». Pero, entonces, ¿qué le queda a una fenomenología sin la primacía del yo y sin la vía de la intencionalidad? En realidad poco o nada, salvo que pueda ser entendida como la manera de abordar una noción haciendo valer la concreción de una situación en la que originariamente adquiere sentido.

En ello estamos. Y aunque por el momento sólo nos quepa desear que la ética asuma este riesgo, no le vendría mal probar a ser «informal». Tal vez entonces la peculiar «situación ética» de esas dos personas sentadas en búsqueda asimetría y con los rostros cubiertos por un sombrero, que representa la portada del libro, encuentre, de verdad, su significación. Bastaría con la «informalidad» de quitarse el sombrero y mirarse a la cara. Un gesto así es el que inaugura la reflexión, cuando la indiferencia ya no es posible y se nos demanda una palabra. Esta «situación excepcional» que marca el paso de la conversación al diálogo es también la marca de una ética para personas que, a nuestro entender, es el trasunto de la interesante y clarificadora obra del prof. Hortal.

Graciano González R. Arnaiz
Profesor de Ética de la U.C. de Madrid