

Crítica de libros

POSSENTI, Vittorio: *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*. (Las sociedades liberales en la encrucijada. Fundamentos de filosofía de la sociedad.) Marietti, Génova, 1992 (2.ª edición). 424 pp. 60.000 L.

Con *Le società liberali al bivio* —notable por la fuerza de las cuestiones, la solidez del planteamiento y la amplitud de los temas afrontados— Vittorio Possenti realiza un significativo desarrollo de su propio itinerario como estudioso de la filosofía política. Como observa él mismo, el volumen lleva a cumplimiento un compromiso asumido en su estudio precedente *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica* (Vita e Pensiero, Milán, 1983): el compromiso de elaborar y ofrecer un tratamiento sistemático de «ciencia política» (la que Aristóteles denominaba *politiké epistémé* y Sto Tomás *scientia civilis*, diversa de la ciencia política empírica en sentido moderno). Pongo de relieve enseguida que *Le società liberali al bivio* es una obra lineal en su estructura y compleja en el programa que persigue. La estructura consiste en una articulación en tres partes. La *primera* parte presenta una doctrina de la *forma política* como objeto específico de la «ciencia política»: «lo político se caracteriza —observa Possenti— [...] por algunos coeficientes que individualizan su esencia y que, tomados en su conjunto, constituyen la *forma política*» (p. 37). Los coeficientes en cuestión son el bien común, el derecho natural, el pueblo, la autoridad (este último tema no es de hecho objeto de un tratamiento específico, que Possenti deja para un futuro estudio, pero la idea directriz de tal estudio puede aprehenderse ya en el volumen que se presenta ahora).

La *segunda* parte contextualiza la reflexión sobre la forma política en una investigación más amplia sobre el estatuto de la razón práctica, desde el momento en que «la filosofía pública [palabra que Possenti utiliza como equivalente de “ciencia política”] es un producto de la razón práctica» (p. 37). En esta segunda parte se presentan análisis particulares de filosofía pública, así como discusiones de la teoría de la justicia de John Rawls y del pensamiento de Norberto Bobbio, un esbozo de filosofía del trabajo y de la técnica y una reflexión sobre filosofía pública y religión.

La *tercera* parte, por fin, presenta una investigación «material» de filosofía pública y, en concreto, una teoría «fundante» de la democracia, donde el principal interlocutor polémico es Hans Kelsen, una doctrina del Estado y de la relación Estado-sociedad-formaciones sociales y una reflexión sobre el tema de la «sociedad abierta». Esta última cuestión abre el «epílogo», en el que emerge explícitamente esa referencia a la «actualidad histórica» que, por lo demás, subyace a todo el libro y que se refiere a la alternativa que se abre hoy frente a las modernas sociedades liberales después de la disolución de los sistemas del «socialismo real».

El enunciado en síntesis de los argumentos afrontados en el volumen permite comprender la complejidad del entramado y la amplitud del programa que Possenti ha tejido y emprendido.

Yo diría que el libro está como atravesado e inspirado por un grupo de propósitos que se pertenecen entre sí y se sostienen recíprocamente y que aseguran la peculiaridad de la visión general desarrollada en él. Trato de recogerlos.

En primer lugar, Possenti ha tratado de escribir una obra de «ciencia política» que dé (o devuelva) a esta expresión su pleno significado *filosófico* y, al mismo tiempo, no la diferencie sólo de la ciencia política empírica (cuya legitimidad Possenti no discute), sino que la contraponga también al «empirismo» y al «comportamentismo» de la *Political Science*. De aquí el fuerte compromiso en la primera parte por delinear una doctrina de la forma política. Possenti observa que «la idea de forma política [...] posee una validez no sólo estructural, sino también normativa, puesto que se refiere al fin o *telos* de lo político, que va más allá del plano empírico, aunque refiriéndose a él» (p. 40); además, indica que esta idea de la forma de tipo normativo-teleológico se manifiesta capaz de dar cuenta tanto de la estática como de la dinámica de la sociedad y permite por ello, a diferencia del puro normativismo y del empirismo, concebir el momento (o la posibilidad) de la transformación social. En una nota de la página 39, Possenti recuerda la equivalencia del término «forma política» con el de «constitución» como «conjunto de relaciones socio-políticas sobre la cuales está impreso el sello de la unidad política de un grupo humano» (cf el griego *politeia*), y del que la «constitución» como ley suprema del Estado es la traducción en el plano normativo-jurídico. Una implicación de esta observación de Possenti, en mi opinión, exacta, es que una discusión de modificación y/o revisión constitucional no debería dejar de considerar que tales actos no tocan sólo niveles «técnicos», sino que conciernen también y de manera específica el nivel de la «forma política» de una sociedad particular.

A partir de estas explicaciones puede entenderse el modo específico como el autor concibe la filosofía pública que, como se ha indicado, usa como equivalente de ciencia o filosofía política. La filosofía pública es «el estudio de la forma política», es decir, la investigación racional de los principios de aquello que es «común» y «se refiere a todos», que los griegos denominaban con *polis* y los latinos con *civitas*. Un corolario de este planteamiento es que la filosofía pública comprende, *pero no se identifica*, con la doctrina del Estado, que, como puso de relieve Jacques Maritain, es solamente «la parte especializada» del «cuerpo político» o sociedad política.

A partir de aquí se comprende el segundo propósito que inspira *Le società liberali al bivio*. Consiste en retomar y desarrollar el potencial de los principios y categorías forjados por la tradición de lo que Possenti llama el «neoclasicismo político», la tradición de la «ciencia política» de Aristóteles y de Sto Tomás de Aquino, y que tiene su representante más incisivo en nuestro siglo en Jacques Maritain, del que Possenti es un estudioso competente y un editor infatigable. Si no me equivoco, Possenti trata de efectuar en el ámbito de la filosofía política una operación en muchos aspectos análoga a la que la escuela neoclásica de la Universidad Católica (de Milán) y la escuela metafísica clásica de Padua, cada una por su propia cuenta, han tratado y tratan de realizar en el campo de la «filosofía primera», es decir, argumentar la verdad y mostrar la fecundidad de la línea metafísica clásica, retomada con un nuevo planteamiento, sea para resolver las aporías puestas de manifiesto con la crisis de los sistemas filosóficos de los siglos XVIII y XIX, sea para identificar vías racionales de la reflexión que puedan afrontar los prejuicios postmodernos y contribuyan además a afrontar las cuestiones actuales. A este propósito, Possenti subraya decididamente la vocación civil de la filosofía pública, que debe ser, ciertamente, saber científico y deudora por ello de los criterios de rigor y objetividad, pero que no puede dirigirse a un círculo de destinatarios e interlocutores exclusi-

vamente intraacadémico. Yo diría que el anclaje sólido del tratamiento, no sólo en la doctrina de Aristóteles, sino también en el tomismo político, distingue con un trazo peculiar el «neoclasicismo político» propuesto por Possenti respecto del filón «neoaristotélico» y, por otra parte, la contextualización clara del estudio en la reactualización de los estudios de filosofía práctica no permite catalogar la filosofía de la sociedad elaborada por Possenti como una reedición de las tesis neoescolásticas o neotomistas sobre la política.

De todo lo dicho se destaca el tercer propósito del libro: su voluntad de realizar una contribución a la filosofía práctica y, en particular, a la ética. «El punto más neurálgico de la filosofía pública contemporánea se sitúa en la esfera de la ética» (p. 14). El no-cognoscitivismo ético y la crisis de la filosofía pública están estrechamente ligados. Possenti, siguiendo la huella de la tradición neoclásica, argumenta e ilustra ampliamente la legitimidad y la necesidad de una ética de tipo cognitivo, que reactualice el conocimiento de los principios sustantivos y no sólo procedimentales. Una tesis principal del libro es que «la filosofía moral presupone la especulativa» y que —si bien «los respectivos paradigmas de racionalidad [son] de hecho diversos, desde el momento en que el saber práctico se escalona en numerosos niveles, de modo que subyace a la estructura extremadamente compleja de la experiencia moral— «la metafísica es para el saber práctico un soporte de iluminación que desvela su sentido» (p. 151, *passim*).

Possenti adopta una postura crítica —aunque en un contexto de valoración positiva de su empeño constructivo— respecto de algunas vetas contemporáneas en que se retoma el estudio de la ética, por ejemplo, el filón hermeneútico y la ética comunicativa, precisamente a causa de su déficit en el plano de la justificación metafísica de los principios morales.

Considero, sin embargo, que estas vetas de la filosofía práctica han puesto de relieve y tematizado «estructuras» que no han recibido de la tradición clásica una atención específica: pienso en el tema de la comunidad y de la comunicación —y, por ello, en la estructura intersubjetiva y lingüísticamente mediada del ser consciente— de las que la ética comunicativa ha puesto de manifiesto su configuración «transcendental» y la hermeneútica la «fáctica».

Me pregunto si la reconstrucción de la ética cognitiva de los principios (en particular como «saber sobre el bien») no debería —por retomar una expresión de Paul Ricoeur— experimentar también el «largo camino» de una indagación transcendental sobre los presupuestos del conocimiento moral y de una fenomenología de la praxis.

Considero pertinentes las observaciones de Possenti a propósito de Nietzsche (pp. 169-176), al que llama «el filósofo moral de nuestra época», en el sentido de que ha interpretado su «cifra oscura» y ha «comprendido como ningún otro la debilidad de la filosofía moral de la Ilustración». Ahora bien, «la filosofía moral postilustrada —concluye Possenti— se encuentra en graves dificultades para responder al ataque de Nietzsche, especialmente las éticas «sin verdad». ¿Cómo sería posible —por la vía de una ética «sin verdad»— contraargumentar de modo razonable contra la autoafirmación de «morales de grupo», de etnia, secta, etc.? A partir de este problema es posible percibir el cuarto propósito del libro: la puesta en evidencia y la discusión de la encrucijada ante la cual se encuentran las actuales sociedades liberales. Con una metáfora eficaz Possenti presenta a Nietzsche como «el ángel tenta-

dor de las sociedades liberales». De hecho, Nietzsche las pone frente a una elección ética muy concreta: «ellas deben elegir entre quien comprende la esencia del ser como voluntad de poder y quien la entiende como acto de ser, hacia el que se vuelve la contemplación noética» (p. 175).

Possenti entiende por sociedades liberales las regidas por un sistema constitucional liberal-democrático que, bajo el perfil ético-cultural son, sí, hijas de la filosofía (neo)ilustrada y «occidentalista», pero están, al tiempo, entretejidas por muchas otras tradiciones morales y religiosas. Para afrontar el desafío contemporáneo frente al que estas sociedades se encuentran es preciso discernir y seleccionar dentro de esa complejidad: «después de haber vencido la batalla con el marxismo y en general con el totalitarismo, las sociedades liberales deben ahora vencer la confrontación consigo mismas, colmando el vacío entre los principios y la realidad» (p. 405). De hecho, «el proyecto de las sociedades liberales está incompleto en cada una de las tres esferas representativas de la vida social (económica, política, ético-cultural)» (p. 406). Possenti pretende separar las «conquistas» (libertad, riqueza, bienestar, cumplimientos parciales de la justicia social, etc.) y el «realismo institucional» liberal del «occidentalismo», entendido como «figura síntesis de modernidad atea, de secularización y de politeísmo moral y conflictivo» (p. 413). Su tesis es que el vínculo entre instituciones de la libertad y occidentalismo no es un nexo necesario y que una afirmación generalizada del segundo factor incluso debilita y pone en peligro la consistencia de las instituciones de la libertad. De aquí que se dibuje la alternativa, ejemplificada emblemáticamente en la elección entre Nietzsche o Sto Tomás de Aquino (donde Nietzsche representa, como ya se ha indicado, al desenmascarador de las insuficiencias de las filosofías neoilustradas, utilitaristas, etc.). Según Possenti, existe una parte de la misma «filosofía liberal» —nombra a Locke, Kant, Smith, Tocqueville— que no se deja reconducir sin más al horizonte teórico del «occidentalismo», sino que conserva en sí una inspiración y una orientación humanista y religiosa. Esta parte de la tradición liberal puede «aliarse» con la tradición del neoclasicismo político. Yo diría que esta alianza debería tener para Possenti un nivel radical ético-religioso, que él llama «alianza entre el espíritu de libertad y espíritu de religión» (p. 414) y un nivel más directamente relativo a la filosofía pública, que el autor ejemplifica así: «una alianza entre la idea del bien común y la perspectiva contractualista de la sociedad justa capaz de contraponer al neoliberalismo un proyecto [...] que incluya en sus cláusulas un principio de justicia distributiva» (p. 415).

La noción de «alianza», afirmada varias veces, impide catalogar la perspectiva aquí delineada por Possenti como «integrismo filosófico». Él afirma claramente que «no decimos que para ser personalistas, universalistas, comunitarios, etc., se deba ser necesariamente realista cognoscitivo y teísta» (p. 416). Añade, sin embargo, —como es legítimo que declare un filósofo que se reconoce en la tradición neoclásica— que «aquellas posiciones encuentran en la *Seinsphilosophie* del realismo y del teísmo su base más sólida» (ibid.). Por ello, *Le società liberali al bivio* conjuga el autorreconocimiento en el valor de una tradición que no se exime de someterse a seria discusión, y la apertura al diálogo, que para ser tal debe admitir la legitimidad y la pretensión de verdad de otras tradiciones sometidas también a la verificación crítica (*élenchos*). Possenti concluye que el encuentro y el intercambio de tradición liberal y tradición neoclásica debería producir «una nueva filosofía pública adecuada a las virtualidades no agotadas de la democracia, y un mejor equilibrio entre el prin-

cipio del pluralismo y los del bien común y el personalismo comunitario» (p. 417).

Un problema ulterior podría ser el de la posibilidad de realizar la perspectiva trazada por Possenti. ¿Bajo qué condiciones puede realizarse efectivamente una reforma «en sentido humanista» y «occidentalista» de las sociedades liberales? Y, ¿con qué condiciones puede representar el modelo de las sociedades liberales la disposición institucional-política idónea para regular la evolución de las sociedades postsocialistas y de las sociedades del tercer y cuarto mundo?

Possenti señala en la página 44 que «la filosofía pública [...] se compone en rigor de *filosofía política* y de *economía política*». Considero que esta observación mira muy lejos: una reflexión filosófica sobre el futuro de las sociedades liberales debería realizarse como análisis de la causalidad ideal en la historia —es decir, como crítica y contraargumentación en el nivel de las «antropologías», pero debería también realizarse como indagación de la causalidad material de la que Marx, según Maritain, ha aprehendido justamente su importancia esencial, pese a haber errado al hacer de ella la causalidad pura y simplemente primaria.

Causalidad ideal y causalidad material son «co-principios».

Una filosofía de la economía y la elaboración de los principios de un análisis de la economía-mundo, que reconozca naturalmente el espacio y el papel de la investigación empírica, es tal vez uno de los *desiderata* más urgentes de la filosofía pública contemporánea.

Marco Ivaldo

(Traducción del italiano de J.M. Vegas)

PINTOR RAMOS, Antonio: *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994. 374 pp. *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993. 320 pp.

Hoy nadie cuestiona ya que Zubiri sea el pionero de una de las más importantes y sugerentes filosofías de nuestro tiempo. Lo cual no significa que sean incuestionables sus temas y el planteamiento de los mismos. Hasta puede afirmarse que ahí radica el mérito de su originalidad y su rigor filosóficos dentro de esa compleja temática que él aborda y que no deja de plantear interrogantes al estudioso y crítico de Zubiri.

Frente a esa compleja temática, no se piense tampoco que el pensamiento zubiriano carezca de su secreto hilo conductor y sistematizante. Los temas son, efectivamente, diversos; pero, dado su vigoroso y riguroso carácter filosófico, bien puede suponerse un sistema igualmente filosófico que los unifica entre sí, es decir, un núcleo básico de ideas como fundamento y punto de arranque de esos múltiples y concretos problemas.

Una «lectura crítica» de Zubiri ha de comenzar por ahí. Y por ahí debe continuarse y cerrarse. En su más positivo significado, tal lectura *crítica* implica *asimilar*, por una parte, su modo de pensar y *sopesar*, por otra parte, mediante prolon-

gaciones y ensayos, las virtualidades secretas de dicho pensamiento. Ahí radica la originalidad, valor y mérito de estos dos volúmenes del doctor Pintor-Ramos que hoy presentamos. Son, sí, distintos entre sí, pero no ajenos el uno al otro, hasta el punto de que *Verdad y sentido* carecería de consistencia sin *Realidad y verdad*, como declara expresamente su autor (cfr. *Verdad y sentido*, p. 26).

Consciente de que sólo tal «lectura crítica» de Zubiri llegaría a ser fructífera, de ahí parte y en esa línea se mueve el autor de dichos dos volúmenes, en los que se equilibran y se combinan magistralmente la precisión analítica, el rigor en el detalle o concreción y la preocupación por las aplicaciones más concretas a la ética, la hermenéutica o la historia de la filosofía. Sólo esa «lectura crítica» permite adentrarse en el pensamiento zubiriano con luz clarificada y clarificadora, sin miedo ya a perderse en su denso bosque de ideas y opciones expositivas y lingüísticas, no siempre transparentes, ni a una mente acrítica fácilmente accesibles, y que no dejan de despertar interrogantes al lector de Zubiri. Bajo este aspecto, no puede dejar de suscribirse que «la claridad» resulta aquí —con su previa o consiguiente clarificación— «imprescindible para entender a Zubiri», y es, al mismo tiempo, «la referencia necesaria para valorar las discusiones a que están dando lugar distintos aspectos de su pensamiento» (*Realidad y verdad*, p. 16). Más aún: esa clarificación y claridad posibilitan «confrontar a Zubiri con filosofías actuales que gozan de gran predicamento en amplios círculos intelectuales» y hasta «permiten aventurar una tipificación respecto a la actitud global que, como filósofo, Zubiri significa» (ib., p. 17).

Más que simple guía, para los posibles lectores, hasta el umbral del pensamiento zubiriano, o más que guía para el mismo lector de las obras de Zubiri, se trata, pues, en las páginas que reseñamos, de poner de relieve *críticamente* el trasfondo o substrato básico al que tendría que remitirse todo estudioso o crítico de Zubiri para apropiarse y valorar con rigor, por una parte, y con fidelidad, por otra, su pensamiento.

Realidad y verdad

Concretamente, *Realidad y verdad* nos introduce en el pensamiento de Zubiri centrándose en su *núcleo básico*, examinando *críticamente* su fundamento y su alcance, para poner de relieve el supuesto fundamental de todos los demás temas concretos. En efecto, como dice Pintor-Ramos, «el tema de la verdad es adjetivo; pone en juego difíciles problemas» y hasta «corre el peligro de transformarse en término equívoco por una multiplicidad de usos no fáciles de unificar». Puede, incluso, convertirse en un «callejón sin salida desde el momento en que se pretende autonomizar la verdad como cuestión separada y autosuficiente» (*Realidad y verdad*, p. 22). Concretamente, «para Zubiri, la verdad no es nunca un problema autónomo y aislado, sino una dimensión que está cualificando todos los problemas importantes» (ib., pp. 29-30).

Es, pues, algo exigencial encontrarle a la verdad una «referencia substantiva». Y a eso responde el término «realidad». Ciertamente que la esencial novedad zubiriana, bajo este aspecto, es la «verdad real». Pero, tal vez por darlo como supuesto, Zubiri no trató de modo sistemático el problema de la directa relación entre realidad verdadera y su modo de expresión. Partiendo de sugerencias aisladas, sí, pero susceptibles de ser referidas al núcleo fundamental de la filosofía de Zubiri, Pintor-Ramos hace aquí un fino y esclarecedor análisis. Es consciente de que los planteamientos zubi-

rianos en torno al problema de la «realidad y verdad» no sintonizan con ciertas filosofías que gozan hoy de mayor audiencia; mas no por eso ha de calificarse su planteamiento en torno a Zubiri como «intempestuoso» frente a tales corrientes, ya que puede, frente a las mismas, aportar una fundamentación muy distinta, sí, pero no opuesta en última instancia a los *resultados* establecidos por dichas corrientes. Más aún: Pintor-Ramos explicita algunos puntos en los que el pensamiento zubiriano parece «presentar una prolongación fecunda» de las mismas (ib., p. 18). Pintor-Ramos viene, así, a corregir radicalmente esa imagen de Zubiri como «extraterrestre intelectual» y viene a situarlo concretamente dentro de la filosofía europea de nuestro siglo, en la que está su verdadero lugar. Incluso, según Pintor-Ramos, lejos de representar una ruptura, Zubiri forma parte de esa «parádoxis» o «tradicón» intelectual que convirtiera él en concepto central de su filosofía de la historia y que define, cabalmente, como «entrega de realidad» o de modos de estar en realidad. La capacidad creativa de Zubiri se configura dentro de esa tradición.

Lejos, pues, de rechazar planteamientos y soluciones tradicionales, se trata de *retomar* los problemas y buscarles un tratamiento radical y sistemático. Esa fue la secreta pretensión de Zubiri: su enfoque de la verdad aparece movido por un afán de radicalidad última —ideal típicamente contemporáneo—, que pretende encontrar para ella un fundamento suficiente e irrebalsable, además de ofrecer un tratamiento sistemático que —recogiendo aspectos válidos de la tradición antigua y moderna— determina el lugar preciso de cada aspecto concreto a partir de las exigencias sistemáticas del problema global.

Zubiri llegaría, así, a un tratamiento muy *maduro* —Pintor-Ramos trata de explicar el significado de esa «madurez» a través del desarrollo zubiriano en tres etapas: fenomenológico-objetivista, ontológica, metafísica (ib., pp. 31-56)— y notablemente completo de la verdad. Pero tal punto de llegada supone un largo recorrido, a lo largo del cual van incidiendo y surgiendo diversos motivos parciales que desembocarán en el resultado final.

Por ello, el tema de la verdad sólo está suficientemente articulado, según Pintor-Ramos, en *Inteligencia sentiente*, ya que sólo en esa obra está desarrollado satisfactoriamente el tema de la intelección, que es el que ofrece el marco adecuado para el tratamiento de la verdad. Y así es como *Realidad y verdad* se sitúa en una línea de investigación que ve en *Inteligencia sentiente* el estudio más maduro del pensamiento zubiriano, «no en el sentido de autonomizar el tema de la intelección hasta subordinarle los restantes temas tratados, sino en el sentido de que en esa obra se encuentran explícitas las claves más radicales y hasta más fecundas para medir el alcance del pensamiento zubiriano» (ib., p. 30) en su intento de respuesta a cómo construir una filosofía auténticamente radical y que responda a la doble pregunta: qué son las cosas y qué es o en qué consiste el acto de darse cuenta de ellas, la intelección.

Realidad y sentido

Realidad y sentido es una serie de calas en temas de clara importancia filosófica y que, sin embargo, por la razón que fuere, aparecen como marginales dentro del conjunto de la obra de Zubiri, pero que revelan las ricas virtualidades de su

pensamiento por caminos que él no exploró suficientemente o no desarrolló con la amplitud y detenimiento que exigieran, por una parte, el tema en sí mismo y, por otra, su pensamiento más maduro.

Realidad y sentido —ya lo hemos apuntado— no es ajeno a *Realidad y verdad*, como éste no lo es a aquel. En efecto, la idea de *realidad* posee una estructura a la vez intelectual, sentimental y volitiva. Y es que en la aprehensión primordial de realidad hay siempre tres momentos: *sentiente* (intelección), *afectante* (sentimiento) y *tendente* (volición). Pero, como muy acertadamente dice Pintor-Ramos, ello no es ya sólo «exposición» del pensamiento zubiriano, sino también «prolongación» suya por caminos que Zubiri no recorriera explícitamente (cfr. *Realidad y sentido*, p. 53).

Se imponía, pues, también ahora un proceso de radicalización similar al realizado sobre la verdad. Pintor-Ramos trata también aquí de proyectar *claridad* sobre esa andadura tras el pensamiento zubiriano. Pero con una particularidad: si en *Realidad y verdad* ofrece sus seguridades dentro del pensamiento de Zubiri, en *Realidad y sentido* expresa sus perplejidades y sus dudas a la vez que sus esperanzas (cfr. *ib.*, p. 25). Aquel presenta un argumento completo y sistemático; éste explora caminos no siempre con claramente definida orientación ni claros horizontes.

En *Realidad y sentido* se abordan, concretamente, determinados temas —entre otros posibles— que, por eso, bien pudieran calificarse de monográficos, pero sin dejar de constituir *formalmente* un libro. En efecto, los temas responden a una temática común a la moral y a la historia, que aquí aparecen sistemáticamente girando en torno al eje de toda la obra determinado por la cuestión del *sentido* dentro de la filosofía de Zubiri.

Un primer capítulo está dedicado a esbozar el camino que posibilite un nuevo análisis y nuevo proceso de radicalización, ahora no por el camino de la teoría del conocimiento, sino por el de la ética y de la historia. Pintor-Ramos intenta hacer ver cuál sea y cómo pueda realizarse esa radical fundamentación zubiriana de la una y de la otra. Las precisiones de Pintor-Ramos en los capítulos segundo y tercero, apelando ahora a una «bondad radical» —por analogía con la «verdad radical»— con carácter trascendental, se revelan luminosas e iluminadoras y fecundas, ya que posibilitan una fundamentación de la ética bastante más rigurosa que la de otras corrientes hoy al uso. Y Zubiri tiene aquí unas potencialidades que tal vez ni él mismo sospechara.

El capítulo cuarto es un sutil análisis de ese momento en que aparecen las cosas con sentido, y con ellas el lenguaje. Es ese plano que hace posible la conexión de la filosofía zubiriana con todos los análisis fenomenológicos del sentido y con los movimientos de filosofía hermeneútica. Por lo que bien puede afirmarse que en este capítulo lo primario y fundamental no es tanto *el sentido de la realidad* cuanto la *realidad del sentido*: y ahí estaría, precisamente, la novedad aportada por Zubiri al horizonte de la fenomenología.

Dentro de este horizonte de sentido, los dos últimos capítulos están dedicados a la filosofía y su historia, inseparables entre sí e inseparables de la historicidad del hombre. En efecto, como creación humana, la filosofía es histórica; y lo es, cabalmente, por ser la historicidad una constitutiva dimensión de la realidad humana. Pero lo peculiar de la filosofía, como histórica, es que se interesa por lo transhistórico o metahistórico, es decir, por los fundamentos mismos y el sentido último de

la historicidad. También aquí Zubiri abrió caminos; y también aquí su pensamiento va más lejos de lo que sospechara él mismo.

Si, para terminar el comentario de estos dos volúmenes de Pintor-Ramos, hubiéramos de resumir la impresión que suscita su lectura, es que, en un momento de honda crisis intelectual, Zubiri se halla a inmensa distancia de todo tipo de «pensamiento débil» y representa una poderosa fuerza intelectual en la corriente del más genuino pensamiento filosófico. Que Zubiri resulte un filósofo entusiasmante se debe a haber sido él un filósofo entusiasmado por la realidad y la verdad, por el sentido de esa misma realidad y de la historia y por la realidad del sentido.

Macario Díez Presa

RESCHER, Nicholas: *Los límites de la ciencia*. Traducción de Leonardo Rodríguez Duplá. Tecnos, Madrid, 1994. 249 pp.

La larga, diversificada, fructífera dedicación de Nicholas Rescher a la filosofía de la ciencia alcanzó una nueva cota en *Los límites de la ciencia*, cuya tesis básica es que la ciencia natural carece de límites teóricos: «No tiene sentido poner límites a lo que la ciencia natural puede y no puede hacer; el título del libro, *The Limits of Science*, alude a algo inexistente» (pág. 141).

Muy al contrario de lo que pueda parecer, semejante conclusión no supone la exaltación trasnochada de la omnipotencia cognoscitiva de la ciencia. Que no haya ningún problema del dominio científico que quede fuera de su alcance —que no existan «enigmas de la ciencia»; problemas legítimos, pero intratables—, no sólo resulta compatible con la indigencia de la ciencia actual: exige incluso el destierro definitivo del sueño de la ciencia perfecta —de la ciencia en proceso asintótico de perfeccionamiento—. La ausencia de límites cognoscitivos ni siquiera impide la finitud del proyecto científico, fuera del cual quedarían campos enteros de problemas evaluativos y cognitivos. En suma, ciencia natural «ilimitada» teóricamente, a la vez que «incapaz» de cerrar por principio su propio teorizar, y, desde luego, «incapaz» de abarcar directa o indirectamente la teoría como tal: ¿cómo casa el filósofo norteamericano tesis en apariencia tan contrarias?

En realidad, la carencia de límites teóricos tendría una única raíz, que es de carácter metódico, no objetivo —nada que ver con la infinitud estructural o funcional de la naturaleza—. Esa raíz habla de la enorme flexibilidad de la ciencia natural en el afrontamiento de problemas y en la construcción de teorías; flexibilidad que no tolera ningún condicionamiento sustantivo, ninguna de las limitaciones intrínsecas inherentes a supuestas «lógicas materiales» de la investigación. Ilimitación teórica es, pues, ante todo, el envés de la «plasticidad» de la ciencia, la expresión de la libertad con que la elaboración cognitiva procede: tomando o dejando a su interés unos u otros esquemas materiales de explicación —incluidos los llamados principios metafísicos de la ciencia natural: causalidad, uniformidad y continuidad de la naturaleza, que la mecánica cuántica ya no necesita; coordinando funcionalmente axiomas en unidades sistémicas cuya validación es interna —círculo virtuoso de autovalidación»; dejando que la constante «retroalimenta-

ción entre datos y teorías» y entre experiencia y nivel tecnológico fije la agenda de preguntas y problemas planteables; sin compromiso alguno ni con un cuerpo de datos inmutable, ni con cuestiones pretéritas ineluctables, ni siquiera con una jerarquía de cuestiones relevantes, a las que se reconociese la virtualidad de modificar el dispositivo teórico, frente a otras «menores» que careciesen de ella.

«Plasticidad» a la búsqueda de éxito cognoscitivo es, pues, expresión elegante de lo que en la persecución del éxito personal y social la sociedad tilda de «oportunismo»:

«La ciencia natural es completamente despiadada y oportunista —en buena medida una amistad interesada—. Si una teoría antigua y hasta ahora útil ya no puede prestar un servicio provechoso, la ciencia no vacila en desecharla. Si una teoría hasta ahora rechazada resulta útil en circunstancias distintas, la ciencia no vacila en adoptarla. En el aspecto de sus procedimientos y tesis, la ciencia no tiene naturaleza fija, ni compromisos estables; está dispuesta a girar del lado que sople el viento. La ciencia es caprichosa: es dada a los flirteos más que a las relaciones duraderas. Está dispuesta en todo momento a hacer borrón y cuenta nueva si ello resultara provechoso» (pág. 136).

Consecuencias inmediatas de este planteamiento son, en primer lugar, que «la ciencia actual no puede hablar por la ciencia futura» en ningún sentido doctrinal. Rescher califica esta consecuencia de *copernicanismo cognitivo*: ningún presente científico tendrá privilegio tal como para convertir la investigación futura en tarea repetitiva de acumulación y afinamiento de lo que él estableció. Se sigue también, en segundo lugar, la alta probabilidad inductiva de que las estimaciones racionales presentes sean, en su mayoría, revocadas (*falibilismo sistémico*). La notable capacidad discursiva de Rescher se pone de manifiesto en su defensa de este falibilismo como una potente forma de racionalidad, y no como un escepticismo, ni un anarquismo epistemológico, así como en la argumentación de que aquel copernicanismo extremo no anula la idea de progreso científico.

Y es claro que ambas negaciones resultan esenciales si la «plasticidad» de la ciencia no ha de significar la disolución de la historia de la ciencia en una ilimitada e irracional heterogeneidad de prácticas humanas lejanamente emparentadas. Rescher propugna que son las «tareas» de la ciencia: descripción y explicación, predicción y control, «las que están sentadas de una vez por todas» (pág. 133). (Que, prolongando su analogía, sería como afirmar que la identidad biográfica del «oportunista» viene asegurada por su pretensión, por más que ésta no admita concreción en objetivos idénticos o en vínculos permanentes.)

Así, no tendrá sentido afirmar que la descripción y la explicación de una etapa del conocimiento científico son más verdaderas que las anteriores, dada la incommensurabilidad de sus presupuestos teóricos y metodológicos; ni siquiera que una etapa se halla más próxima a la verdad, ya que el límite ideal de la verdad es para nosotros el punto vacío del que no cabe extraer medición alguna: habría que estar ya en él para comparar. En cambio, sí puede sostenerse que la ciencia posterior ofrece «estimaciones mejor avaladas»: más generales, más precisas, más arriesgadas, y por ello también más vulnerables. Tal «rigor» en la estimación es un valor racional, pero necio sería confundir rigor y razón, rigor (siempre relativo, provi-

sional, parcial y dependiente) y verdad: «No podemos salvar el vacío epistémico entre lo aparente y lo real por medios *lógicamente* seguros» (pág. 112).

El conceptualismo, «idealismo conceptual», que siempre ha reivindicado el profesor norteamericano —nacido en Alemania— aparece en esta obra bajo el aspecto de que sólo la ciencia perfecta —o la que está en proceso asintótico de serlo— podría pretender la referencia fiel de su construcción teórica a la realidad, la adecuación *simpliciter*. Lástima que la solidez de esta argumentación no se confronte con filósofos de la ciencia que han propugnado un realismo más elaborado —p.ej., el «realismo no representativo» de Chalmers— que el de los científicos «profesionales», a quienes la obra tiende a citar en exceso.

Pero la perspectiva de Rescher se apoya en un criterio más firme de progreso científico y en apariencia más conmensurable que el del rigor explicativo. Criterio que ya no es cognitivo, sino que atañe a la tarea del control, a la empresa de dominio de la naturaleza que la ciencia asume para sí:

«La posición más prometedora es la que dice que sería aconsejable que enfocáramos la cuestión del progreso científico por medio de criterios *pragmáticos* y no estrictamente *cognitivos*. La ciencia progresivamente superior no se manifiesta como tal por la sofisticación de sus teorías, sino por la superioridad de sus aplicaciones, juzgadas por el viejo criterio de Bacon y Hobbes *scientia propter potentiam* —mayor poder de predicción y control—. En resolución, la *praxis* es el árbitro de la teoría. Para entender el progreso científico y sus límites, debemos mirar, no la dialéctica de preguntas y respuestas, sino el alcance y los límites del poder humano en nuestras transacciones con la naturaleza» (pág. 66).

Con sorprendente naturalidad, el autor desglosa las siguientes escuetas consideraciones: los problemas prácticos, a diferencia de los teóricos, se conservan invariables a través de la Historia —o «conmensurabilidad pragmática»: «El envío de mensajes es justamente eso, se lleven las cartas a caballo o se utilicen rayos láser para transmitir la información» (pág. 119, nota 8)—. Y los avances técnicos en la solución de problemas prácticos son discernibles en la vida diaria; están a la luz del día, o de la noche, de modo que cualquiera podrá comparar: «No se necesitan complejidades sofisticadas para decir que un estadio en la carrera de la ciencia es superior a otro en lanzar cohetes, curar resfriados y explotar bombas» (pág. 122).

Con la misma sorprendida naturalidad, permítame el lector repetir ciertas constataciones casi tópicas de nuestro tiempo, cuyo valor la obra comentada, sorprendentemente, no pondera. Pues el control tecnológico alcanzado, no sólo se mueve en un marco inevitable de crecientes consecuencias imprevisibles —los llamados efectos secundarios que hacen del control un factor también relativo—, sino que cuenta con la eventualidad de liberar energías últimamente no controlables —«síndrome de China» de fenómenos provocados, pero no revocables—. Y de otro lado, la transformación del medio natural y de las posibilidades humanas que promueve la tecnología avanzada, ha tornado cuando menos problemática la rápida conmensurabilidad pragmática de fines. Por oponer algún ejemplo, también a vuelapluma: la guerra nuclear en que «si uno gana, pierden los dos», no parece perfeccionamiento de la espada o del arcabuz; igual que la confección del propio cuerpo a la carta quirúrgica tampoco evoca las prácticas renacentistas de

cuidado armonioso del cuerpo imagen del cosmos. ¿Por qué el médico galénico, que no entendería las preguntas «inconmensurables» de la histología, habría de reconocer la superioridad «mensurable» de la manipulación genética? Y si para él no fuese reconocible, para nosotros no será estipulable.

La posición de Rescher se hace aun más difícil, a mi entender, habida cuenta de su admisión, nada baconiana, de «otros proyectos epistémicos e intelectuales válidos» junto a la ciencia. Las cuestiones de «importancia, sentido y validez» pertenecerían a dominios extracientíficos, que el autor sitúa en las lábiles fronteras del «sentimiento» a la «especulación» (cap. 12). ¿Qué ocurriría entonces si una tal especulación, por ejemplo, una filosofía de la Historia, alcanzase a «evaluar» que el proyecto científico-técnico de dominio del mundo implica un vaciamiento de sentido y «un desamparo vital» sin precedentes en el que «esta ciencia nada tiene que decirnos» (*La crisis de las ciencias europeas*, §2)? La mera posibilidad de una hipótesis semejante —que a veces pasa también por tópico intelectual— dispara las tensiones que la obra de Rescher lucha por sintetizar: pues una «especulación» que reivindica para sí un valor racional «duro» —valor de verdad— pondría en jaque el criterio pragmático que ampara a un proyecto científico que habría sustituido el valor de verdad por el de rigor estimativo. En este punto, objetar a esa especulación evaluativa el ser «desesperadamente ineficaz» (pág. 246) sería recibido, paradójicamente, como garantía de razón (y sentido), mientras la alternativa de considerar falso tal dictamen obligaría al apologeta científico a colocarse, él mismo, paradójicamente, fuera de la ciencia para salvar la racionalidad científica. (Queclamos sin saber, en efecto, el estatuto teórico que el autor concede a la propia filosofía de la ciencia.)

De entre las muchas reflexiones dignas de estudio que encierra la obra, no quiero dejar sin mencionar una que será especialmente saludada por cuantos conocen al conspicuo exegeta leibniciano. La supuesta imposibilidad de identificar un problema científico legítimo pero insoluble, no se hurta en el cap. 8 a la pregunta por excelencia: ¿por qué hay algo más bien que nada? Obviamente no es asunto del libro dar la respuesta, pero sí mostrar que marcos conceptuales alternativos pueden generar respuestas, y que se puede acariciar, ya hoy, la que recurriría a «principios hylárquicos en un marco teleológico». Según esto, la plasticidad de la ciencia podría llegar a adaptarse a la descripción y explicación de valores y del valor como tal, del principio de optimificación, y quién sabe si también a su control y predicción. Aquí conviene en todo caso dejar ya al lector el esfuerzo de integrar esta nueva, mera hipótesis, por lo pronto en el conjunto de las tesis iniciales que mi recensión ha mencionado.

De la importancia que Nicholas Rescher ha concedido a la traducción española da prueba el que se trata de una revisión completa del texto original, que incorpora además dos secciones a la polémica contra el convergentismo —capítulo 5—. A que la longitud y las repeticiones de la obra no repercutan negativamente sobre el conjunto contribuye en notable medida la agilidad y elegancia de que el traductor español ha hecho gala. La cuidada, culta prosa castellana, tan poco habitual en estas materias, bien merece limitar el uso del verbo «recalcar» y evitar la intrusión del galicismo «por contra» (págs. [15], 138, 157).

Agustín Serrano de Haro
(Becario postdoctoral de la Fundación Caja Madrid)

LOPEZ ARANGUREN, JOSÉ LUIS: *Obras completas*. Volumen 1: *Filosofía y religión*. Edición a cargo de Feliciano Blázquez. Editorial Trotta, Madrid, 1994. 858 pp. 6.000 ptas.

La Editorial Trotta, con el empuje audaz de las empresas jóvenes, nos ha sorprendido con la agradable noticia de la edición de las obras completas de José Luis López Aranguren. Ya ha aparecido el primer volumen, dedicado, principalmente, a sus escritos sobre la religión o, más en concreto, sobre el cristianismo: católico, protestante y ortodoxo. Su lectura me ha hecho redescubrir la vena más profunda de su pensamiento, que no es ética, ni política, sino religiosa.

Se recogen seis obras: *La filosofía de Eugenio d'Ors*; *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*; *Catolicismo, día tras día*; *Contralectura del catolicismo*; *La crisis del catolicismo* y *El cristianismo de Dostoievski*. Mientras escribía el libro sobre d'Ors, cayó en la cuenta de que su obra entera estaba inspirada por el «catolicismo». Tal constatación le llevó a plantearse el problema de si era posible históricamente un cristianismo no católico-romano. De su respuesta afirmativa a esa cuestión y de la influencia de Heidegger y de la filosofía de la existencia surgió su obra *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, en la que al final hay un intento de superación teórica de la antítesis de ambas formas de cristianismo. Los tres libros siguientes se desarrollan en la línea de las inquietudes ahí expuestas, pero en ellos no se limita a hacer consideraciones teóricas, sino que pasa del orden teórico al de la praxis. Por fin, el librito *El cristianismo de Dostoievski*, donde se aproxima al autor ruso por las vías del testimonio existencial y de la explicación del sentido de su obra novelesca, se propuso mostrar lo que a su juicio era una falsa alternativa a las formas protestante y católica de existencia cristiana.

A través de las páginas de este volumen, asistimos a la evolución de la «actitud» religiosa de Aranguren desde un catolicismo de estilo orsiano-guardiniano, un catolicismo clásico, celoso de su identidad, hasta un catolicismo desjerarquizado o heterodoxo, un «catolicismo abierto», un cristianismo universal, que no condena nada, capaz de envolver en su seno «todas las heterodoxias» (p. 214). La disidencia ha de ser integrada en la estructura abierta de un catolicismo en crisis. Frente al absolutismo eclesiástico-curial del Vaticano, ve como única alternativa una comunidad plural, una hermandad de diferentes «iglesias» descentralizadas. Sólo que habría que preguntarse si esto último es ya catolicismo. ¿Se puede integrar verdaderamente todo en el catolicismo, sin desnaturalizarlo?

Observamos la importancia decisiva que ha tenido en esa evolución el cambio de su circunstancia filosófica y religiosa: filosofía existencial, filosofías de Unamuno, Ortega y Zubiri, teología de la secularización, pensamiento católico norteamericano de los años sesenta, Concilio Vaticano II, etc. Sus escritos revelan los esfuerzos de un intelectual católico por abrirse a las nuevas corrientes teológicas y filosóficas que han ido produciéndose dentro y fuera del catolicismo. Manifiesta su opinión de que los católicos y, en especial, los intelectuales, tendrían que inventar un modo enteramente secular y no confesional de instalación en el mundo, al lado de los no católicos.

Los contenidos del volumen que aquí presentamos podrían enmarcarse dentro de lo que hoy se llama filosofía de la religión, psicología de la religión, sociología de la religión, teología filosófica, teología cristiana (dogmática, espiritual o pasto-

ral), historia de la filosofía, crítica literaria. Filosóficamente encierran especial interés los dos primeros libros (*La filosofía de Eugenio d'Ors* y *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*) y algunos capítulos de *Catolicismo, día tras día*.

Podemos estar de acuerdo o en desacuerdo con muchas de las afirmaciones que José Luis Aranguren sostiene. Pero no sería justo negar su contribución a la defensa actualizada de la dimensión religiosa del hombre frente a los ateísmos y agnosticismos contemporáneos. Nunca ha puesto en duda la primacía de la religión en toda cultura, aun en la cultura actual.

Ildefonso Murillo

MIETHE, Terry L. y FLEW, Antony G.N.: *¿Existe Dios? El debate entre un creyente y un ateo*. Traducción de Pepa Linares. Cátedra, Madrid, 1994. 319 pp.

Sin duda que este título evoca el homónimo de Hans Küng publicado en los años setenta. En efecto, es el teólogo de Tubinga quien ha redactado el prólogo y ve satisfactoriamente reflejada, en el último de los apéndices del libro, su propia reflexión ante el problema. En el cuerpo de la obra, sin embargo, el lector no debe buscar un tratado sistemático sobre la existencia de Dios, sino un debate escrito a este propósito entre Antony Flew, ligado a la filosofía analítica y ateo, y el teísta Terry Miethe. A fuer de debate, el discurso de uno y otro incurre en repeticiones, malentendidos, tergiversaciones que, a mi juicio, podrían haberse evitado si cada autor hubiera depurado más la redacción de su propia posición, si hubiera prestado mayor atención a la ajena y... si no mediara una relación de amistad entre los dos. Pero tanto más sorprendente es la confusión que ambos manifiestan, más de una vez, entre problemas filosóficos y cuestiones estrictamente teológicas. Me parece, con todo, que el nervio de la problemática tratada y lo único que podría inclinar nuestros ánimos en una dirección u otra gira en torno al estatuto epistemológico que ha de concederse a lo que se ha dado en llamar «pruebas» de la existencia de Dios.

Comencemos por Flew, dado que es él quien inicia el debate. Flew establece, en su primera intervención, lo que él llama «presunción de ateísmo». La entiende como un punto de partida semejante a la presunción de inocencia que ampara al acusado ante un tribunal: así como las pruebas desmienten la inocencia del reo, así también, en un debate sobre la existencia de Dios la prueba debe recaer sobre el lado teísta. Esto, que es aprobado por Miethe, me parece un supuesto inaceptable. Primero, porque la «presunción de ateísmo» no es, como Miethe interpreta, el derecho a tener en cuenta las ausencias de confesiones explícitas a lo largo de la historia. Segundo, porque, aunque así fuera, el testimonio de las religiones y de la filosofía nos dan, como mínimo, el derecho a colocar en pie de igualdad una «presunción de ateísmo» y un «presunto teísmo». Tercero, porque si es cierto —como Flew asegura— que el Dios cuya existencia interesa dirimir en este debate es el del «teísmo mosaico», su alternativa no ha de ser necesariamente el ateísmo. El mismo Flew manifiesta una predisposición a un teísmo diferente del vinculado a la tosca interpretación que él hace del Dios judeocristiano: «No sería incoherente si me sintiera menos agnóstico respecto a otros dioses también más limitados y menos invasores» (p. 163).

La analogía del proceso judicial en el que Flew interviene como juez que presume

la inocencia de la causa —el ateísmo— y ve a su interlocutor como la parte acusadora que debe aportar «pruebas», me parece una impostura intelectual que sólo indica hasta dónde está él dispuesto a admitir si lo que se le presentan son «pruebas» o no. En efecto, la dificultad reside, según Flew, en que el concepto «Dios» no está comprendido en ningún género conocido cuyos atributos nos permitan reconocerle un referente adecuado. La escasez de evidencias es lo que sitúa al teísta en mayor desventaja que a los buscadores del unicornio. Ahora bien, si el concepto «Dios» ha de entenderse en sentido judeocristiano, la resolución final de Flew es que tal concepto es contradictorio, por lo que «no existe ni puede existir un objeto correspondiente» (p. 169). Si, en cambio, hemos de referirlo a algún «dios menor» de los que parecen suscitar la adhesión de Flew, verbigracia a un detonador del *Big Bang* (p. 176), nos dice que el principio de causalidad no representa una verdad lógicamente necesaria. ¿Qué tipo de evidencia reclama Flew? Este es un problema filosófico, «revelación aparte» (como le gusta repetir a Flew), y cuya respuesta es: la evidencia empírica. Nada hay en la argumentación de Flew que indique que admite la posibilidad de un concepto de Dios cuyo objeto no sea de tipo físico y verificable en la experiencia. Pero él lo niega.

Pasemos ahora a su oponente, Terry Miethe. Ignoro hasta dónde alcanza la formación teológica de Miethe. Pero este autor nos cuela de rondón la revelación cristiana como prueba de la existencia de Dios (p. 81). Algunas de sus expresiones me recuerdan la ingenuidad de aquel estudiante que aseveraba sobre el papel que «Dios debe existir, porque no sería tan malo como para hacerme creer que no existe». A mayor abundamiento, Miethe nos informa de que hay gran cantidad de pruebas de la vida después de la muerte, suscribe la resurrección de Cristo como evidencia histórica (pp. 66-67) y nos deja estupefactos al declarar que «si existen pruebas de que Jesús fue Dios, tendremos evidencias históricas de la existencia de Dios» (p. 58).

Pese a estos deslices, es justo resaltar el mérito de Miethe al apelar al discurso de Flew, cada vez más retráctil, para conducirlo al terreno metafísico y reivindicar un concepto más amplio de experiencia, un empirismo más riguroso que haga justicia a hechos como la vida, la inteligencia, la creatividad. Miethe dedica cierto espacio a algunos de los argumentos clásicos de la existencia de Dios y ofrece el suyo propio, una versión del argumento cosmológico. Se siente particularmente atraído por la rehabilitación, en lógica modal, del argumento de S. Anselmo por obra de Hartshorne. Aunque estimo preciosa su explicación al respecto, me pregunto si Hartshorne ha interpretado correctamente a S. Anselmo, ya que este autor lee como un *more perfect* típicamente neoplatónico lo que para el santo medieval era una designación negativa de Dios: *aliquid quo nihil maius cogitari potest*.

He aludido al comienzo al problema del estatuto epistemológico de las «pruebas» de la existencia de Dios. El mismo Flew nos recuerda, aun citándola incompleta, la declaración del magisterio católico que omitió el verbo *demonstrari* para sustituirlo por la expresión *certo cognosci* (Denz. 1806). Y, sorprendentemente, afirma que por «prueba» hemos de entender una serie de razones suficientes que apuntan a la mayor o menor probabilidad de la existencia de Dios (p. 31). Más aún, Flew da por válido que cualquier sistema explicativo puede incluir aspectos que no son en sí mismos explicables (p. 43). Por eso, cuando Flew niega estar buscando una prueba verificable y rehusa sistemáticamente los razonamientos metafísicos de Miethe, da muestras de una obstinación similar a la de aquel explorador que, a la vista de un claro «donde crecen muchas flores y muchas malas hierbas», se empeñaba contra

viento y marea en sostener la existencia de un jardinero invisible. De ahí que siga en pie la requisitoria de Miethé, que invierte la conclusión de la famosa parábola: ¿Qué tendría que ocurrir para que el señor Flew se sintiera autorizado a admitir la mayor probabilidad de que sea verdadero el aserto «Dios existe»? Esto es tanto como preguntarle sobre qué bases establecería él el argumento en favor de la existencia de Dios o de qué índole son las pruebas (probabilidades) que estaría dispuesto a aceptar. Porque tan reprochable me parece defender la existencia de un Dios que viene sólo a taponar los agujeros inexplicados de la ciencia como negar la existencia de Dios en vista de los «agujeros» del razonamiento humano. Pero la responsabilidad de la prueba, insistiría Flew, concierne sólo a la parte teísta.

José Luis Caballero Bono

RABADE ROMEO, Sergio: *La razón y lo irracional*. Editorial Complutense, Madrid, 1994. 284 pp.

Las publicaciones de Sergio Rábade han girado casi siempre en torno a una problemática de tipo gnoseológico. Especial atención ha prestado a la historia de la gnoseología moderna. Sus libros sobre Descartes, Espinosa, Hume y Kant son buena muestra de ello.

En esta obra, aborda un tema nuclear de la filosofía occidental: el tema de la razón. Con él piensa que van íntimamente fusionados los conceptos de racionalidad y de irracionalidad. Parte del presupuesto de que «razón, racionalidad, irracionalidad, son tres caras de un mismo problema que tienen que ser estudiadas de conjunto y en paralelo, tanto histórico como sistemático» (p. 12). Manifiesta lo apasionante que le resulta a veces presenciar el esfuerzo que la razón pone en conquistar lo real, aunque para esa racionalización tenga que transformar su modo de entenderse a sí misma: *logos*, razón analítica, razón trascendental, razón dialéctica, razón vital, etc. Ve en la concepción del hombre como racional, que cristalizó ya en la definición aristotélica del hombre como *animal racional*, «un hallazgo profundo de inagotables consecuencias». Heidegger acierta al afirmar que somos seres en el mundo; pero nuestra relación básica con el mundo, que fundamenta todas las demás relaciones, es una relación de racionalidad.

El contenido es presentado en una amplia introducción y trece capítulos. Por la introducción nos abrimos al horizonte de problemas y soluciones, y a la metodología del libro. Los dos primeros capítulos realizan una primera aproximación, nocional y sistemática, a los conceptos de «razón» y de «irracional». En los nueve siguientes capítulos asistimos a un recorrido panorámico de la historia occidental, desde la antigua Grecia hasta hoy, de las concepciones tanto de la razón y la racionalidad como de lo irracional; únicamente a Kant, entre los pensadores investigados, se dedica un capítulo entero. Con los dos últimos capítulos, una vez cargadas sus espaldas de historia, «siguiendo rastros y pisando huellas de los más de veinte siglos que nos preceden en el pensamiento», Rábade intenta proporcionarnos un planteamiento y una solución actuales del problema: ¿qué se puede o se

debe pensar hoy sobre la razón, sobre lo racional y lo irracional?

No le cabe la menor duda de que nos hallamos ante un problema muy complejo. El ámbito de lo irracional aumentará o disminuirá según la amplitud que concedamos al significado de la palabra «razón». Por su parte, se manifiesta a favor de una razón amplia. No pone el ideal de la razón en una especie de claridad e indiscutibilidad absolutas. El significado del término «razón» abarcaría incluso la región del mito. De este modo, asume ciertas concepciones holgadas de la razón, que se han abierto paso en la cultura contemporánea, y reacciona contra los pesimistas, que abandonan extensos dominios de lo real en garras de la noche de lo irracional. Sin llegar a defender con Merleau Ponty que la tarea de nuestro siglo consiste en «explorar lo irracional e integrarlo en una razón entendida de forma más comprensiva» (*Sens et Non-sens*, París, 1948, p. 125), acepta plenamente que, aunque se hagan intervenir en la elaboración de la teoría del conocimiento la subjetividad, la libertad, el sentimiento y hasta la fe, esto no significa que haya que abandonar el ideal propio de toda filosofía de ser un pensamiento claro, riguroso y comunicable, para sustituirlo por las posiciones fáciles y poco exigentes que se llaman voluntarismo, subjetivismo y fideísmo.

Realiza una valiosa labor de clasificación de los irracionalismos contemporáneos. Nos facilita, de este modo, pistas de orientación entre la maraña plural de sus formas. Su actitud ante lo irracional o incognoscible parece estar de acuerdo con Kant en el famoso pasaje de la «isla», que cita varias veces. Pero la dificultad de tal situación no le impide hacer, como conclusión de sus reflexiones, la sugerencia de «seguir luchando por encontrar nuevas formas de razón y de racionalidad que sean capaces de seguir conquistando nuevas tierras» (p. 39).

En el fondo hallamos una defensa de la racionalidad, valorando, a la vez, el campo de lo irracional. Una sabiduría filosófica madurada a lo largo de muchos lustros de enseñanza e investigación en la Universidad Complutense de Madrid ayuda a depurar conceptos, a separar lo importante de lo accesorio. El discurso avanza con una meridiana claridad expositiva. En cada página se sabe lo que el autor quiere comunicar. Está lejos de las nieblas imprecisas de ciertos ensayos filosóficos, causa más de desazón que de luz orientadora. Ciertamente, el tratamiento del tema no destaca por la originalidad. Y tampoco se pretende. Su objetivo es, más bien, ofrecer un estado de la cuestión y, a partir de ahí, contribuir a una clarificación conceptual. Con frecuencia se ha intentado la originalidad en filosofía negando todo lo que han hecho los otros. No es el caso del profesor Sergio Rábade. Su espíritu crítico no le conduce a la sima de un criticismo meramente negativo.

Sin embargo, su actitud gnoseológica me parece en exceso modesta. Echo de menos una mayor atención a lo *suprarracional*, en cuanto no identificable con lo meramente irracional. ¿No necesita nuestra época, y es posible, una mayor osadía en el esfuerzo por conocer lo real? Las tinieblas están ahí, ciertamente. Pero, también, la Luz brilla en las tinieblas. El sentido de nuestro mundo, de la vida humana, puede ganar mucho al reconocerla.

Ildefonso Murillo

KANT, Immanuel: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País (Cátedra «García Morente»), Madrid, 1992. 119 pp. *Crítica de la Razón práctica*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994. 218 pp. Traducción de la *Fundamentación* de Manuel García Morente; de la *Crítica*, de Manuel García Morente y E. Miñana Villagrasa. Edición de ambas de Juan Miguel Palacios.

De las diversas traducciones castellanas de estas dos obras capitales de Kant no cabe duda de que las de Manuel García Morente son las mejores y más utilizables. La traducción de la *Fundamentación* data de 1921, en que apareció en Madrid, como parte de la colección Universal de Calpe. Después, en 1946, fue incorporada por Espasa-Calpe a su colección Austral, donde conoció hasta ocho ediciones, la última de 1983. En la actualidad, se encontraba agotada e, incomprensiblemente, desechada su reedición.

La versión castellana de la *Crítica* realizada por Morente y E. Miñana es la primera realizada directamente del original alemán y tampoco ha sido superada. Apareció en 1913, formando parte de la «Colección de Filósofos Españoles y Extranjeros» que dirigía Adolfo Bonilla y San Martín en la Librería General de Victoriano Suárez. Como indica Juan Miguel Palacios en su «Nota a la presente edición», esta traducción no ha conocido más que dos reediciones legítimas: una en 1963 en su editorial de origen, con revisión e introducción de Oswaldo Market, y otra en 1975 en el seno de la colección Austral de Espasa-Calpe.

La utilidad y valor de estas traducciones, obra de un clásico de la filosofía española contemporánea y verdadero maestro en la traducción del alemán, han llevado a reeditarlas ahora en su texto original. Pero, gracias a la paciente y meticulosa labor de Juan Miguel Palacios, uno de los mejores conocedores de la obra práctica de Kant en nuestro país y posiblemente fuera de él, estas reediciones tienen la ventaja de avisar, mediante oportunas indicaciones a pie de página, de ciertas erratas e imprecisiones o errores que se encuentran en la, por lo demás, meritoria versión de Morente.

No podemos sino saludar la iniciativa de estas dos reediciones, que permiten seguir disponiendo de estos dos textos capitales de la filosofía práctica kantiana en la versión castellana de quien, como pocos en la España del primer tercio de siglo, conoció desde dentro su difícil y genial entraña.

José M.^a Vegas

ROTTER, Hans y VIRT, Günter (dirs.): *Nuevo Diccionario de moral cristiana*. Versión castellana de Claudio Gancho. Herder, Barcelona, 1993. 629 pp. 6.900 ptas.

La llamada conciliar a la renovación de la teología moral (cf OT 16) tuvo una enorme repercusión y acogida entre los teólogos morales; en parte, porque la teología moral de corte más «oficial» en la Iglesia estaba excesivamente gravada por

el casuismo y la mentalidad jurídica y requería con mayor urgencia aquella renovación; en parte, porque muchos teólogos morales se encontraban ya embarcados en la tarea de la renovación de la teología moral, y sintieron la llamada conciliar como un espaldarazo a sus esfuerzos.

Se insistía en el texto conciliar en la necesidad de realizar una reflexión teológica abierta a la ciencia, nutrida de la Sagrada Escritura y que pusiera el acento en la dimensión positiva de la vida moral (la excelencia de la vocación cristiana) y su compromiso con el mundo; todo ello en vivo contraste con el legalismo, la atención casi exclusiva al acto puntual y el individualismo de la perspectiva anterior.

Los nuevos enfoques dieron lugar a una enorme producción literaria y a recopilaciones como el *Lexikon der christlichen Moral* (1969), impulsado por Karl Hörmann, cuya primera versión española apareció en 1975 con el título de *Diccionario de moral cristiana* (Herder, 1975) y que ha conocido tres ediciones.

Aquellas obras, de gran valor, eran, sin embargo, los primeros pasos fruto de nuevas búsquedas. Después de treinta años del Concilio, han ido dando paso a la teología moral postconciliar, a la par que fuerza a abordar nuevos problemas.

Los directores de este *Nuevo Diccionario de Teología Moral* han querido configurarlo sobre la línea de las dos ediciones cuidadas por Karl Hörmann. La iniciativa, surgida del círculo del trabajo teológico moral de Innsbruck, ha contado con la colaboración de 56 especialistas de todo el ámbito lingüístico alemán. Consta de 176 artículos, entre los que, además de los temas más clásicos de la teología moral, se incluyen otros de gran actualidad, como la eutanasia y los problemas derivados del desarrollo de la biología y la genética, el SIDA, el feminismo, etc.

Quisiera destacar que las voces referidas a problemas comunes a la teología y a la filosofía moral se tratan con una concisión y rigor, así como con una atención muy cuidada de las fuentes filosóficas, que requiere un elogio explícito. Los artículos están redactados, en general, con una claridad que se agradece. El único pero que cabe hacerle desde la perspectiva española es que la bibliografía es casi exclusivamente alemana, aunque cuando se trata de obras traducidas al español se cita la traducción.

José M.^a Vegas