

## Crítica de libros

DÍAZ, Carlos, *En el jardín del Edén*. Editorial San Esteban. Salamanca, 1991. 156 pp.

Con este libro celebró Carlos Díaz sus bodas de oro como autor de libros. Es una combinación de narración alegórica, crítica filosófica y meditación ético-teológica. Adán y Eva, situados ante el árbol de la ciencia del bien y del mal, habrían anticipado en el jardín del Edén las opciones de la Ilustración. Pasa revista a cuatro generaciones de ilustrados y a nuestra relación con ellos, proponiendo una sabiduría de futuro, invitando al hombre actual a su renovación espiritual y social.

Desde presupuestos personalistas lucha contra «los grandes males» de la Ilustración, denuncia sus promesas incumplidas por incumplibles, propone caminos de superación del nihilismo actual. Notamos la presencia de un personalismo agónico en diálogo apasionado con la situación actual de la cultura española y europea. El contenido de este libro hay que juzgarlo principalmente en relación con el de otros cuatro libros anteriores: *Contra Prometeo*, *Preguntarse por Dios es razonable*, *Yo quiero* y *De la razón dialógica a la razón profética*.

Su título, *En el jardín del Edén*, centra nuestra atención en lo que es su forma argumentativa, a la vez que su hilo conductor. Hace una interpretación peculiar de la fundamental alegoría bíblica sobre el origen, odisea y destino del hombre. En tomo a ella gira una crítica extensa de la Ilustración y una breve presentación de los elementos claves del pensamiento personalista de Carlos Díaz, más ampliamente expuestos en otras de sus obras.

Por Ilustración entiende un conjunto de movimientos que coincide al menos en los siguientes caracteres genéricos: prometeísmo, actitud acrítica ante el discurso progresista sobre la realidad personal y colectiva consolidado por la Ciencia y transmitido por la Educación, antropocentrismo antiteísta o irreligioso, tendencia a sustituir todo orden simbólico donde cupiera el misterio por el orden de la Razón entendida unilateralmente, epicureísmo hedonista. Con lo que no quiere decir que todos esos caracteres se den a la vez en algún pensador, pues reconoce, apoyado en su estudio de la historia del pensamiento filosófico, que «cualesquiera etiquetaciones genéricas resultan más falsas que verdaderas». Sin embargo, dentro de esas limitaciones, cree válidas «tanto la nomenclatura como la taxonomía conceptual utilizadas en el presente trabajo» (p. 86).

Me parece clave en la interpretación de la propuesta de Carlos Díaz el epígrafe titulado «En el lab-oratorio del con-cepto». Se nos invita a rehacer el habitat del Edén atendiendo al significado de «lab-oratorium», donde gratuidad y esfuerzo se complementan, donde se ora y se labora. Además el concepto, cuya extensión es mucho mayor que la de la razón, exigiría la reconciliación de Atenas —el espíritu griego— y de Jerusalén —la fe de Israel—. Habría concepto en profundidad sólo cuando razón y mano trabajan conjuntamente. De este modo nos apremia a pasar de la lenta e insuficiente razón dialógica a la transformadora razón utoprofética, al discurso de la acción. Reivindica el sentido de la acción como lugar intrínseco de la filosofía.

A muchos puede extrañarles esta manera de hacer filosofía. ¿Conviene eliminar las fronteras entre teoría y práctica, entre filosofía y religión? En cierto sentido

este libro me recuerda bastante a algunos diálogos de Platón, en que interviene el *logos* y el mito. El lugar del mito lo ocupa el Cristianismo.

Es una de tantas maneras de hacer filosofía. Crea filosofía sin renunciar a su fe cristiana, ni ponerla entre paréntesis. Una actitud al menos tan legítima como la de quien escribe «desde la perplejidad».

Pero la voluntad de testimonio oscurece algo, en mi opinión, la voluntad de verdad teórica. Aunque quiere situarse fuera de los tres remolinos que hoy ponen en peligro el camino filosófico hacia la Verdad, que amenazan con ahogar toda actitud constructiva en filosofía de lo real (el irracionalismo, el escepticismo y el metalenguaje), quizás no siempre lo consigue. No veo que se puedan establecer jerarquías entre filosofía y literatura, ni a favor de la una ni de la otra. Conocemos filósofos que fueron excelentes artistas de la palabra (Platón, Bergson, Ortega y Gasset...) y otros muchos que no brillaron literariamente. ¿Por qué Cervantes, creador del *Quijote*, ha de ser superior a Suárez, autor de las *Disputaciones metafísicas*?

Estos reparos críticos y otros que podrían hacerse no disminuyen el valor intelectual de unas páginas donde florecen las inquietudes de una vida dedicada a la educación de los jóvenes y al pensamiento: a la reflexión sobre el pasado, el presente y el futuro de los «sujetos» humanos. La preocupación por la persona humana concreta comunica dramatismo a las palabras y a los conceptos, a los análisis históricos, a los razonamientos sistemáticos. ¿Qué debemos hacer? ¿Qué nos cabe esperar? ¿Qué somos? Asistimos a la cristalización de un personalismo *agónico* — luchador—, síntesis de Ilustración crítica y tradición cristiana.

Ildefonso Murillo

TRÍAS, Eugenio: *Lógica del límite*. Destino, Barcelona, 1991. 548 pp.

Cuatro de los últimos escritos publicados de Eugenio Trías (*Filosofía del futuro*, *Los límites del mundo*, *La aventura filosófica* y *Lógica del límite*) desarrollan una interesante trayectoria filosófica. De Nietzsche volvió a Kant. Ahora dirige su mente hacia Platón. Desde una posición cerradamente inmanentista, a través de una reinterpretación sorprendente de sus propios conceptos y principios, se ha abierto, incluso, al Misterio que late tras la experiencia religiosa.

Su libro *Lógica del límite* nos puede ayudar a comprender el porqué de esta evolución intelectual. Como en otras de sus obras, hace una presentación original de su meditación filosófica. Lo divide en un prólogo, un epílogo y dos partes. Llama, en terminología musical, al prólogo «preludio» y a las partes «primera sinfonía» y «segunda sinfonía». En su vocabulario se nota con frecuencia su dedicación a la estética.

La palabra «lógica» puesta en el título nos puede desorientar respecto a su contenido. No esperemos encontrarnos con un libro de lógica formal en la línea aristotélica o moderna. El sentido de esa expresión se acerca a lo que entiende Hegel por «lógica» en su *Ciencia de la lógica*. En realidad, Eugenio Trías nos ofrece unas lecciones de estética y de ontología. El concepto o el símbolo en torno al cual se centra esta obra, a la vez que se reinterpretan sus obras anteriores, es el de *límite*. Todos sus esfuerzos parecen orientarse hacia un esclarecimiento conceptual de esta noción. Asistimos a una aventura intelectual en que desde la noción de límite

se intenta descubrir un espacio que permita sortear la deriva de la metafísica y del nihilismo, superar la modernidad y la postmodernidad.

Comienza presentando el significado primero de la expresión «limes» en el imperio romano: un espacio tenso y conflictivo de mediación y de enlace, en el que se juntaba y se separaba a la vez el espacio romano y el bárbaro, donde se impedía que el espacio romano se cerrara en su propia inmanencia satisfecha y que el espacio de lo extranjero invadiera, sin razón y sin ley, el cercado conseguido a pulso por siglos de cultura y civilización.

Por eso, la metáfora del «limes» le sirve de hilo conductor de una investigación filosófica que pretende evitar tanto un proyecto racionalista encerrado en la inmanencia del *logos*, de la razón, como un proyecto «irracionalista» que quiere dispersar para siempre todo legado de la Ilustración. Se atreve a sostener que ese *límite* —*limes*— es el *ser*, eso que desde Parménides a Aristóteles, o de Platón a Hegel y a Heidegger, se llama ser. Piensa que, por olvido de esa raíz metafórica (política, militar y agrícola), «subsiste, en la tradición filosófica de la Modernidad, la escuálida idea *negativa* de límite y de frontera, como puro lugar evanescente, convencional y puramente «lineal», en el sentido de un mero signo que determina el *nec plus ultra* de toda experiencia y aventura del conocimiento o del lenguaje» (p. 21-22). No debe extrañar, consiguientemente, el que Trías sugiera un giro copernicano en relación con esta noción de límite o frontera.

El ser, concebido como *límite*, se desplegaría necesariamente en tres cercos: el cerco del aparecer, el cerco hermético y la cópula-disyunción entre los dos. Estos se presionarían y co-relacionarían entre sí. La cópula constituiría lo que en rigor debe llamarse el ser «en tanto que» ser. El *logos* que manifestaría la disimetría e inconmensurabilidad entre los cercos extremos del aparecer o mundo y del cerco hermético o sinmundo es el *logos* figurativo-simbólico. En definitiva, el *límite*, lugar del *ser*, sería también el espacio en el cual se debate y discierne la cuestión de la verdad y del sentido. La filosofía ha de ser capaz de mantener al *logos* (pensar-decir) en ese lugar del límite, si quiere asegurar su vigencia y vitalidad a despecho de tanto discurso liquidacionista que «exige la «muerte» de la filosofía y su disolución «positivista» en las «tecnociencias» o su evaporación «postmoderna» en la llamada «razón narrativa»» (p. 219).

A través de la selva tupida de la filosofía moderna y actual, de Kant, Hegel, Heidegger y Wittgenstein, mediante una explotación conceptual del lenguaje metafórico y un gran aprecio del lenguaje simbólico, Eugenio Trías quiere avanzar hacia la región donde brilla el Sol del Bien y la Verdad. Su redescubrimiento de la tradición platónica y neoplatónica, hasta el punto de que a veces le parece a uno estar escuchando al Pseudodionisio pasado por la filosofía lingüística contemporánea, abre nuevas posibilidades en el camino de su pensamiento.

Por supuesto, un filósofo tiene el derecho a evolucionar o a reinterpretarse, pero, por defender la lógica interna de su pensamiento, existe el peligro de que tense demasiado el arco de la «coherencia». ¿No sería más sencillo reconocer simplemente que a veces hemos avanzado por caminos equivocados o estériles y hemos tenido que desandar lo andado? Algunas páginas de esta obra de Eugenio Trías me hacen plantearme, entre otras objeciones, esta pregunta.

ARTIGAS, Mariano: *La inteligibilidad de la naturaleza*. EUNSA, Pamplona, 1992. 540 pp. 4.000 ptas.

La filosofía de la naturaleza puede adoptar diferentes puntos de partida y perspectivas metodológicas. Un enfoque muy esclarecedor consiste en tomar como punto de partida los datos bien comprobados de la cosmovisión científica actual. Este es el camino seguido por Artigas apoyado en la convicción de que por primera vez en la historia, disponemos de una cosmovisión unitaria, coherente y completa. Nuestros conocimientos no son exhaustivos, pero se extienden de modo riguroso a todos los niveles de la naturaleza, desde el microfísico hasta el galáctico y al biológico.

De entre los elementos que ofrece la cosmovisión actual, Artigas elige, para caracterizar lo natural, el entrelazamiento del dinamismo y la estructuración. El dinamismo natural se encuentra, en efecto, entrelazado con estructuras espacio-temporales que se articulan en torno a pautas. Las entidades naturales poseen un dinamismo propio que se despliega de modo direccional, no sólo en el nivel biológico, sino también en el físico-químico. Los sistemas naturales constituyen diferentes niveles que se relacionan de modo continuo, gradual, jerárquico y cooperativo, formando el sistema total de la naturaleza.

Esta consideración de la naturaleza, tal como nos la representa hoy la ciencia, ha permitido reformular los problemas clásicos sobre unas bases firmes que, hasta nuestros días nunca se habían encontrado a disposición de la reflexión filosófica.

En concreto, Artigas destaca cómo los conocimientos actuales muestran, ante todo, que las entidades naturales no tienen un carácter pasivo e inerte. La materia se nos manifiesta como algo dinámico en todos sus niveles. Por otra parte, la naturaleza ya no aparece como regida por unas leyes que sólo la afectarían de modo externo. La cosmovisión actual está centrada en torno a pautas (patterns) que se forman de modo espontáneo en todos los niveles. La morfogénesis no es un fenómeno exclusivo de los vivientes; el nivel físico-químico se encuentra lleno de «tendencias» hacia pautas concretas.

A partir de estos datos, Artigas realiza un análisis detallado de cómo los conceptos de *sustancia*, *forma* y *fin* que han recibido tan fuertes críticas en nombre de la ciencia experimental y de la reflexión filosófica moderna, están resurgiendo con nuevas posibilidades de la mano de la cosmovisión científica actual.

En efecto, el progreso científico ha descubierto los sistemas unitarios que se encuentran en el centro del dinamismo natural: átomos, moléculas, macromoléculas. El dinamismo y la estructuración naturales se articulan en torno a esos sistemas unitarios que corresponden a la noción clásica de sustancia.

La forma sustancial expresa el modo de ser característico de los sistemas unitarios. Se manifiesta a través de las estructuras naturales, que son pautas repetibles en las cuales existe una organización de los componentes en una unidad característica.

La finalidad se manifiesta como direccionalidad en un doble aspecto: tendencias y cooperatividad. Las tendencias corresponden a *potencialidades* que se actualizan cuando se dan las condiciones apropiadas, y manifiestan el modo de ser propio de los sistemas. La cooperatividad es uno de los aspectos centrales de la cosmovisión actual, y se manifiesta en los fenómenos de *auto-organización*, que

ocupan un lugar destacado en la investigación científica actual.

Nos encontramos, en suma, ante un tratado de filosofía de la naturaleza que abre nuevas rutas de trabajo, en la que puede verse ya su gran fecundidad.

La obra se completa oportunamente con un índice de autores y de materias.

María Angeles Vitoria  
Roma

RODRIGUEZ DUPLA, Leonardo: *Deber y valor. Investigaciones éticas*. Tecnos, Madrid, 1992. 253 pp.

En toda época de crisis la producción filosófica se orienta con preferencia hacia las cuestiones prácticas. Sin embargo, la mayoría de los libros de ética que se publican no suelen tratar directa y realmente de cuestiones éticas sustantivas. Se habla de la posibilidad o imposibilidad de la ética en general o en nuestros días, de su necesidad y de las vías de su posible articulación conceptual. Pero no es fácil encontrar textos en los que se aborden filosóficamente los fenómenos morales con los que el común de los mortales nos encontramos enfrentados en nuestra vida práctica diaria.

En el libro de Leonardo Rodríguez no sucede tal cosa. Se trata de un libro de filosofía moral en el sentido pleno de la palabra, cuya lectura resulta sumamente provechosa para quien quiera informarse sobre problemas reales de la vida moral y de los que la filosofía ha de ocuparse inexcusablemente. No se trata de un manual sistemático que aborde el conjunto de la problemática de la filosofía práctica, sino de un libro que trata dos cuestiones concretas, al hilo de las cuales, sin embargo, van apareciendo casi todos los temas relevantes que componen la ética filosófica. Consta de dos partes, cada una de las cuales se dedica a uno de los conceptos que aparecen en el título. La primera, titulada «Los principios del deber» trata de averiguar si es posible reducir todos los deberes humanos a un único principio supremo de la moralidad. Para ello toma como interlocutor al utilitarismo, que interpreta que todos los deberes humanos se reducen al principio de utilidad, que manda maximizar el valor conjunto del universo. La crítica de L. Rodríguez a las insuficiencias del utilitarismo, precedida por las razones de su verosimilitud y la descalificación de los argumentos improcedentes que suelen hacerse, es contundente. De ella se sigue que el conjunto de nuestras obligaciones morales no puede reconducirse a un solo principio moral (como el de utilidad), sino que es preciso reconocer una pluralidad de principios morales irreducibles entre sí. El acceso a esos principios morales se realiza intuitivamente y esto nos veta la pretensión de realizar una clasificación exhaustiva de todos ellos. No podemos decidir si en el futuro se nos ofrecerá a la intuición algún nuevo principio que se nos había ocultado hasta ahora. Por eso, de manera puramente tentativa y provisional, el Autor nos ofrece en el capítulo V un cuadro de los principios generales del deber.

Visto el fracaso del intento utilitarista, la segunda parte, titulada «La ética del valor», examina la relevancia que este concepto tiene para la vida moral. Aunque hoy en día la filosofía apenas se ocupa de los valores, la importancia teórica que

los representantes de la axiología, en especial Scheler, Hartmann y von Hildebrand, les atribuyen no ha sido nunca suficientemente refutada. Esta situación paradójica obliga a realizar una presentación por extenso de la ética fenomenológica de los valores. Esta parte del trabajo sobre el valor en general, que recoge y ordena las aportaciones de los tres mencionados, y discute algunas posiciones axiológicas de Moore y Ross, resulta de gran brillantez y utilidad. Constituye, junto con los capítulos dedicados a la acción moral y a la virtud desde la óptica del valor, una excelente introducción a la axiología para quien quiera trabar un primer contacto con ella.

Después de la crítica realizada al utilitarismo y de la defensa del intuicionismo que le sirve de base, pudiera parecer que Leonardo Rodríguez va a establecer las bondades de la axiología como fundamento seguro de la vida moral, puesto que es manifiesto que su posición teórica es especialmente afín a los fenomenólogos y a los intuicionistas ingleses. Sin embargo no es así. El último capítulo del libro muestra con lucidez y agudeza los límites de las posiciones axiológicas. Pese a la reconocida importancia del concepto de valor para la vida moral, no es de recibo el intento de los fenomenólogos de reducir todos los fenómenos de aquella a datos de valor. Ellos, que fueron especialmente lúcidos a la hora de descubrir problemas en sus posiciones originarias, abandonaron sin embargo, la exigencia del acceso intuitivo a los datos de valor, construyendo soluciones «ad hoc» para los problemas que se les presentan (así el criterio de fuerza de valor —Hartmann— que ha de completar el de altura —Scheler—; la distinción de valores ontológicos y cualitativos, moralmente relevantes y no relevantes de Hildebrand, etc.).

La conclusión de estas críticas es que múltiples aspectos de la vida moral no se dejan subsumir sin más bajo el concepto de valor. Existen segmentos de lo real de indudable relevancia moral que no son valores y que constituyen fuentes de corrección y de bondad moral.

Además de los méritos teóricos de este libro, destaca también la claridad de la exposición, que manifiesta un dominio del lenguaje fuera de lo común, y la aguda capacidad de análisis, en el mejor sentido de la tradición británica. Leonardo Rodríguez discute con autoridad con los pensadores con los que mantiene durante el libro un prolongado diálogo (Mill, Sidgwick, Moore, Ross, Scheler, Hartmann y Hildebrand), sin dejarse impresionar por su carácter de clásicos, sino sólo por la fuerza de sus argumentos, que, cuando es preciso, desmonta con brillantez. Lo que no quiere decir que no reconozca la deuda intelectual que tiene para con algunos de ellos.

El libro muestra además la profunda unidad del conocer filosófico. Ocupado de lleno en cuestiones éticas, el tratamiento a fondo de las mismas hace que surjan aquí y allá interesantes apuntes epistemológicos (por ejemplo, pp. 138, 195, 217), lingüísticos (p. 184) o metafísicos del máximo interés y de gran relevancia para la determinación y resolución de problemas morales.

Es de agradecer también la forma de presentar el índice, según el estilo de G. E. Moore en sus *Principia Ethica*, que ayuda mucho a seguir el hilo conductor del libro y encontrar rápidamente las cuestiones puntuales que se deseen consultar.

Creo que todo lo dicho es argumento suficiente para recomendar la lectura de este libro, uno de los mejores textos de filosofía moral en lengua castellana de los últimos años. Sin embargo, es muy posible que esa misma lectura produzca en los

lectores algún interrogante que quisiera mencionar brevemente.

Se suscita con facilidad el reparo de que toda la argumentación pende de la adhesión del Autor al intuicionismo moral y de las apelaciones al sentido común. Y ello se hace, al parecer, sin una justificación suficiente de tal posición teórica. Nuestros tiempos desconfían de la intuición, sea porque la interpretan mal (ejemplo clamoroso es el de Hudson en *La Filosofía moral contemporánea* en su crítica a Moore; y el modo en que MacIntyre la refiere al comienzo de su celeberrimo *After Virtue*), sea porque no la consideran tan segura y fiable a la vista de la enorme disparidad de nuestras intuiciones espontáneas<sup>1</sup>. Es muy posible que esta desconfianza, tan enraizada en un tiempo en que prima la «reconstrucción», esté basada en prejuicios, en la resistencia a mirar «las cosas mismas», así como a una desmesurada importancia concedida a los datos sociológicos, que nos hablan más bien de un pluralismo insalvable que echa sus raíces en la disparidad de los intereses.

Pero la defensa de la intuición no es necesariamente índice de espontaneísmo y espíritu acrítico, pues llegar a una verdadera «Wesensschau» requiere las más de las veces una laboriosa metodología tendente a eliminar, por reducciones sucesivas, el cúmulo de interpretaciones y lugares comunes que empañan nuestra mirada. Dado este ambiente hostil, la defensa del intuicionismo, es decir, de que hay datos últimos e irreductibles que no se pueden demostrar, sino que hay que «verlos» (con los ojos del cuerpo o de la mente) hubiera, tal vez, requerido una aclaración previa que estableciera explícitamente el papel que en la vida moral corresponde al acceso inmediato de los datos de valor y de los principios del deber.

Y algo similar decimos de las apelaciones al sentido común. Nuestro tiempo, si de algo presume— y, desde luego, nuestro tiempo es notablemente presuntuoso— es de sentido crítico. El espíritu crítico desconfía del sentido común, poblado por muchos *ídola* (de los que nos ilustrara Bacon), y goza más de la cuenta haciéndonos ver que muchas cosas que componen nuestras convicciones cotidianas no son lo que parecen. El kantiano criticismo, hijo aguzado de la duda cartesiana y padre prudente de la filosofía de la sospecha, no se aviene bien con el acceso pacífico y cotidiano a la realidad.

Es verdad que si ese sentido común se da en algún sitio, es en el mundo moral, en el que todos estamos inmersos. La distancia entre el sentido común y el saber científico es más patente. No hace falta ser científico para ser hombre ni para vivir con sentido. Pero la ética es inexcusable. ¿Es, sin embargo, suficiente el sentido común, no ya sólo para la vida moral, sino también para la filosofía moral? Es posible que también la filosofía moral deba salvar al final los datos del sentido común. Es posible y, por ello, también en este punto más de un lector hubiera agradecido alguna aclaración previa.

Pese a lo dicho, creo que estas críticas son de menos entidad de lo que parece. El sentido crítico, tan cacareado en nuestros tiempos, se posee ejerciéndolo, no proclamándolo. Y Leonardo Rodríguez muestra sobrada capacidad crítica. Su defensa de la intuición y del sentido común no tiene nada de ingenuo. Por otro lado, quien quiera saber la posición del Autor al respecto, basta con que siga con

---

<sup>1</sup> Cf. FRANKENA «Wertethik nicht mehr aktuell?», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30 (1976), pp. 93-98, cit. por J.M. PALACIOS en «El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica», *Pensamiento*, vol. 36 (1980), p. 278.

calma sus argumentos. Los derechos de la intuición moral (y del sentido común) se exponen suficientemente en el modo de desmontar la pretensión utilitarista de justificar la corrección de las acciones por exclusiva alusión a sus consecuencias, cuando se muestra que existen otros principios del deber (por ejemplo, el de gratitud y reparación, que nada tienen que ver con consecuencias), y que se pueden señalar deberes (negativos) absolutos, como son los vetos de sacrificar al inocente o de practicar la tortura.

Una última alusión al final de la obra, que consiste en la exposición de las objeciones críticas a las éticas del valor. Una vez expuesta esa crítica se tiene la sensación de que el libro se interrumpe bruscamente. Si el valor se manifiesta insuficiente para explicar determinados fenómenos de la vida moral, ¿por dónde tirar entonces? Leonardo Rodríguez desmonta las pretensiones del utilitarismo y pone al descubierto las debilidades de la axiología, cuyos méritos, por otro lado, reconoce repetidamente. Pero, reconocidos esos méritos, queda en pie el problema de cuál es finalmente su papel en la vida moral (aparte de su relación con la felicidad, expresamente mencionada por el Autor); es decir, qué relación existe entre los valores en general y el valor moral de una acción o una persona y de qué principios depende la aparición del valor moral en aquellas realidades capaces de portarlo. A este respecto resulta algo chocante la afirmación contundente de que sólo los valores morales son moralmente relevantes, contra el parecer de todos los fenomenólogos (incluido Hans Reiner, cuya autorizada voz se echa en falta en la exposición de la ética del valor).

Estos interrogantes ponen de manifiesto lo mucho que ignoramos todavía sobre la axiología y sobre su relación con la vida moral. Son, más que nada, una incitación a seguir trabajando en esta dirección. Y esperamos que Leonardo Rodríguez Duplá continúe en el futuro enriqueciéndonos con sus valiosas aportaciones.

José M.<sup>a</sup> Vegas

CORETH, Emerich; NEIDL, Walter M.; PFLIGERSDORFFER, G. (eds.): *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo 1: *Nuevos enfoques en el siglo XIX*. Traducción de Eloy Rodríguez Navarro. Ediciones Encuentro, Madrid, 1993. 8.600 ptas.

Martin Heidegger ve a la filosofía cristiana como un «hierro de madera» o como un intento de una «cuadratura del círculo», pues, de acuerdo con su opinión, la síntesis de filosofía griega y de la buena noticia bíblica no sería factible por principio. Pero, aunque nos disguste la filosofía con adjetivos, no siempre compatibles con el sustantivo, los filósofos han tenido y tienen unas creencias, una actitud política, una situación histórica y geográfica, una determinada constitución biológica y psicológica, etc. Más en concreto, no se puede negar que miles de pensadores a lo largo de la historia de Occidente han filosofado desde una situación de fe cristiana y que esa situación ha repercutido más o menos sobre su filosofía. Por lo tanto, al menos en tal sentido, con todas las matizaciones que se



quiera, el título de esta voluminosa obra posee su razón de ser. Se intenta presentar una historia de la filosofía desde un aspecto confesional determinado.

Reconozco, no obstante, que quizás hubiera sido más exacto el título «Filosofía en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX». Se evitarían de ese modo posibles malentendidos. No toda la filosofía que crea un pensador católico nace de su situación creyente o está orientada a apoyar sus creencias cristianas. Y ni siquiera podemos excluir a veces el conflicto entre la doctrina católica y la reflexión filosófica de algunos pensadores católicos. Realidad que se refleja en varios capítulos de este volumen.

En muchos casos los filósofos cristianos son al mismo tiempo teólogos. Aquí se limita la investigación al ámbito filosófico, sin dejar de reconocer que esta delimitación resulta difícil especialmente respecto de la teología fundamental, que está siempre condicionada por el pensamiento filosófico.

Este volumen consta de tres capítulos introductorios y seis partes. Se comienza con la exposición del plan de toda la obra, con un documentado estudio sobre la evolución del concepto de «filosofía cristiana» y con una magnífica síntesis del profesor G. B. Winkler sobre los factores históricos determinantes de la filosofía occidental moderna, desde el Humanismo del Renacimiento mediterráneo hasta la Edad de la Razón y de la Secularización (1492-1789). De las seis partes, cinco se dedican a un estudio por ámbitos lingüísticos de los filósofos católicos del siglo XIX que, luchando por dar un fundamento nuevo a la filosofía cristiana, ya no siguen la tradición hasta entonces viva de la filosofía escolástica y se adelantan al pensamiento neoescolástico e incluso en parte lo combaten. La sexta parte comprende dos capítulos orientados en sentido temático: uno dedicado a la filosofía social católica en el siglo XIX y otro al debate católico con las ciencias modernas.

El mayor espacio viene ocupado por el mundo de lengua alemana (343 páginas). El mundo de lengua francesa también ha merecido una atención notable (157 páginas). Mucho más breve es el recorrido que se ha efectuado por el mundo de lengua italiana (56 páginas), de lengua española y portuguesa (40 páginas), de lengua inglesa (71 páginas). Lo cual nos manifiesta sin duda las preferencias de los editores de la obra, con las que no estarán de acuerdo en más de un caso, sobre todo, los lectores pertenecientes a otros ámbitos lingüísticos.

Los dos únicos autores españoles que han merecido un tratamiento monográfico son Donoso Cortés y Balmes. Pero no observo un menosprecio de la tradición filosófica española. Entre los factores determinantes de la filosofía occidental moderna y, en especial, del pensamiento filosófico católico de la época moderna, el artículo introductorio de Winkler concede una importancia fundamental a la escolástica del barroco español.

¿Por qué los editores de esta obra han iniciado su exposición de la filosofía cristiana en el siglo XIX y no en el siglo XVIII o en otros siglos anteriores? Por la cesura histórica que se produjo en Occidente hacia 1800. La filosofía cristiana de corte tradicional parecía superada por el racionalismo y la Ilustración, por Kant y el idealismo. En consecuencia estaba como sumergida en un vacío intelectual y tenía que empezar de nuevo a encontrar su conexión con la vida cultural de la época. Se necesitaba que los filósofos cristianos emprendieran un nuevo despegue de orientaciones y enfoques metodológicos adecuados a las nuevas circunstancias. Algunos lo hicieron. En la frontera y dentro del reducto del pensamiento

católico autorizado y promovido por las autoridades eclesiásticas, por extraño que parezca, se produce una rica diversidad de pensamiento filosófico. Es lo que intentan relatar las páginas de este libro.

Los artículos sobre cada filósofo fueron confiados casi siempre a especialistas del país o de la lengua correspondiente. Como orientación general se les invitó a que expusieran con claridad, respecto al pensador tratado, algunas indicaciones biográficas y bibliográficas, sus circunstancias histórico-culturales, las influencias decisivas que recibió, los debates en que intervino, las influencias que originó, etc. En la bibliografía se han intentado citar las publicaciones más importantes o interesantes sobre la materia, pero no se ha pretendido una catalogación exhaustiva.

Sería demasiado pretencioso dar un juicio crítico sobre los distintos artículos. Tal tarea, si se quiere hacer con dignidad, desborda las posibilidades de un individuo.

La traducción de Eloy Rodríguez Navarro integra fidelidad al texto original y una construcción correcta y legible en nuestro idioma.

Esperemos que la lectura de esta obra despierte el interés por la filosofía cristiana en su rica variedad y estimule la investigación de su historia.

Ildefonso Murillo

GARCIA BARRIUSO, Patricio: *Bienaventurados*. Una forma encantada de estar en el mundo. Publicaciones Claretianas, Madrid, 1993. 216 pp.

Necesitamos abrir la ventana de la filosofía al oxígeno de la esperanza. Una existencia vivida con radicalidad humana nos proyecta fuera de nosotros mismos en busca de algo siempre más Grande. Pero muchos contemporáneos limitan resignadamente su horizonte al mundo corpóreo. ¿Les puede extrañar, por esto, que sólo topen constantemente con lo finito, con la muerte que siega todo futuro posible? Nadie puede ser plenamente feliz con sus propias fuerzas.

Patricio García sale con este libro al paso del desencanto contemporáneo, mostrando la precariedad del esfuerzo humano por conseguir la felicidad, indicando que un hombre no puede ser bienaventurado, el modo perfecto de ser feliz, más que abriéndose al «don de Dios». Nos confiesa en el Prólogo que se ha recreado especialmente en la bienaventuranza de los silenciosos, «de esos que se estremecen ante el Misterio y lo guardan detenidamente en su eqrazón», porque los considera como los radicalmente dichosos.

Estos varones y mujeres tendrían unas maneras peculiares de estar en el mundo y con los hombres, que no serían sino irradiaciones de esa dichosa ventura de tener su casa sosegada. Maneras que podrían resumirse en lo que Heidegger llamaba *habitar*: en el «estar entre las cosas y con los hombres respetándolos y cuidándolos». A esto se denomina hacer Patria, hogar, cielo. Habría, por otra parte, lugares y tiempos propicios sobremanera para gustar la bienaventuranza: la casa y el templo, las fiestas y las vacaciones. A meditar sobre ellos se dedican dos capítulos. Casi al final, después de haber ofrecido una interpretación de los cuentos de hadas, de los mitos y leyendas como descripción de los sueños humanos de felicidad plena, sobre el trasfondo de unas páginas de María Zambrano, analiza suge-

rentemente el mundo encantador de los bienaventurados.

Por las páginas de este libro alientan preocupaciones ecologistas, sentimientos de rechazo ante una sociedad impersonal, deseos de una humanidad menos traumatizada, esperanzas de un futuro siempre abierto. Filosofía y espiritualidad cristiana se funden en un abrazo fecundo. Aunque no es un libro académico, tras sus reflexiones percibimos que laten muchas jornadas académicas de aprendizaje y enseñanza.

Sus palabras son fáciles de entender, pero no por ello encierran un sentido menos profundo. A través de ellas discurre, siente y sueña el hombre concreto de carne y hueso.

Con frecuencia notamos la huella de otros. Expresamente manifiesta el autor que se ha dejado guiar por el magisterio de Ortega, Unamuno, Zubiri, Heidegger, Julián Marías, Alfonso López Quintás, Romano Guardini, etc. Pero sus consideraciones no se limitan a glosar lo que ellos dicen. Ha sabido encaramarse bien sobre sus hombros para otear mejor el horizonte de la auténtica felicidad humana.

Ildefonso Murillo

ZUBIRI, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993. 404 pp.

Conocemos ya los contenidos nucleares de la filosofía madura de Zubiri por las obras ya publicadas antes de su muerte. En ese sentido no habría que esperar que la aparición de las obras inéditas amplíen o modifiquen su horizonte filosófico. Alguien podría pensar que tal publicación enmaraña inútilmente la investigación sobre su pensamiento más que la aclara.

Pero no estoy de acuerdo con esa opinión. La lectura de los volúmenes de inéditos *El hombre y Dios*, *Sobre el hombre*, *Estructura dinámica de la realidad y Sobre el sentimiento y la volición* proporciona claves para entender la evolución de su filosofía y muestra la aplicación concreta de su pensamiento fundamental a distintas regiones de lo real (historia, religión, ética, estética, etc.). Lo mismo sucede con el volumen *El problema filosófico de la historia de las religiones*, donde se recogen inéditos de cuatro cursos: los dos de 1965 «El problema filosófico de la historia de las religiones» y «El problema de Dios en la historia de las religiones», el de 1968 «El hombre y el problema de Dios» y la segunda parte del curso de 1971 «El problema teológico del hombre: Dios, religión, Cristianismo». Su editor es Antonio González, discípulo de Ignacio Ellacuría. Constituye la continuación natural de *El hombre y Dios*.

En este volumen reflexiona Zubiri acerca de ese ingente hecho de la historia humana que es la historia de las religiones. Aunque toma la historia de las religiones en bloque, esto no le impide hacer alusiones a distintas religiones o distintas prácticas o usos religiosos, en especial al Cristianismo. No trata de hacer una especie de balance comparativo de las diversas religiones. Su asunto no es la ciencia de la «historia de las religiones» sino el *problema filosófico* que plantea el hecho de la *historia de las religiones*.

De acuerdo con el proyecto de Zubiri, se divide la obra en tres partes. La pri-

mera comienza por delimitar el adjetivo «religioso»: ¿En qué consiste lo religioso de esos hechos que se llaman «hechos religiosos»? La segunda parte afronta el tema mismo de la historia de las religiones desde un punto de vista meramente filosófico. En la tercera parte reflexiona Zubiri sobre el Cristianismo con la simple pretensión de entenderlo en su intrínseca condicionalidad histórica.

Dentro de esta última parte reviste particular interés su profunda meditación acerca del Cristianismo en relación con la razón moderna (pp. 278-322). Se lamenta de que el Cristianismo y la Iglesia hayan adoptado durante siglos ante la razón moderna en sus formas de razón científica, filosófica e histórica una actitud defensiva, en vez de «haber repetido con la razón moderna lo que en su hora se hizo con la razón griega: haberla utilizado interna, íntimamente, para con ella desarrollar distintas y nuevas posibilidades del Cristianismo».

En una de las primeras páginas podemos leer: «La filosofía no tiene más patetismo que la monotonía de la verdad escueta» (p. 12). ¿Es la verdad sobre el hecho de la historia de las religiones lo que Zubiri no pone en esta obra? Responder a tal interrogante implica enjuiciar antes los principios fundamentales de toda su filosofía, los que expuso ampliamente en *Sobre la esencia e Inteligencia sentiente* y, de una manera más sintética y adecuada al hecho religioso, en *El hombre y Dios*. Pues la religión no se comprende sin la religación y esta noción remite a su concepción de la realidad y de la inteligencia.

Si el mismo Zubiri hubiera preparado este libro para la imprenta, lo mismo que los otros volúmenes ya aparecidos de «inédito», quizás habría evitado algunas repeticiones, precisado o aclarado más ciertos conceptos, etc. Pero, a pesar de estos imponderables, creo que los editores están prestando un buen servicio a la filosofía actual. Gracias a ellos se nos va haciendo accesible el magisterio de Zubiri en toda su diversidad y riqueza.

Ildefonso Murillo