

## Crítica de libros

KÜNG, Hans: *Proyecto de una ética mundial*. Trotta, Madrid, 1991. 174 pp.

Aceptando el presupuesto del logro pluralista de una sociedad moderna democrática, el teólogo a juicio de Küng— convendría que se interrogase sobre dos cuestiones: la primera, en qué medida las religiones —y en este sentido, el discurso religioso— pueden contribuir a complementar y a «dar fe» de cuestiones que en una reflexión ética no quedan cerradas (como la definición de «lo humano», el concepto de dignidad humana...) y que laten en el interior de una «crisis moral» en la que estamos inmersos; y la segunda cuestión, derivada de la anterior, entrañaría más bien una actitud, a saber: la de la reivindicación de un puesto «apropiado» en la mesa del *diálogo*, en pie de igualdad con las demás reflexiones. Para ello, ha de entenderse ya que las religiones y sus discursos fomentan la paz en lugar de las guerras de religión, la reconciliación en vez del fanatismo y la tolerancia y el diálogo, en definitiva, en lugar de la competencia por imponer su propio credo (p. 11).

En tales circunstancias, no debe olvidarse que es la «crisis moral» —en tanto que juicio negativo con el que se saldan los procesos económicos, sociales, políticos y ecológicos— la que convoca a todos los sujetos y a todos los saberes a la tarea de elaborar «una ética para el conjunto de la humanidad» (p. 10) a la que la teología contribuye con «*un diagnóstico teológico global de la situación religiosa contemporánea*» (p. 11). Labor de la teología es, pues, «poner los datos de coincidencia, ya existentes, al alcance de la conciencia pública y también intentar por todos los medios, que las religiones acentúen en el futuro más lo que las une que lo que las separa» (p. 12). En resumidas cuentas, a la teología le toca poner a disposición de la ética un *universo ecuménico* en el bienentendido de que es «imposible sobrevivir sin una ética mundial. (Es) imposible la paz mundial sin paz religiosa. (Es) imposible la paz religiosa sin diálogo de religiones» (p. 9); tesis que delimitan las tres apartados en los que se estructura la obra que comentamos.

En la *necesidad* de una ética mundial concurrirían, además de la «crisis moral», dos hechos relevantes que la avalarían: el primero tiene que ver con la «relevancia moral» de cuanto define el mundo de los hombres (economía, biología, medicina, técnica...) que parece exigir una responsabilidad como talante moral de un individuo concreto; y el segundo «hecho» —por relación con el diagnóstico postmoderno— es el certificado de que la razón no proporciona «razones últimas» en las que una tal necesidad pudiera descansar (cfr. p. 61). Pues bien, en este «fallo» de la Razón asienta Küng la posibilidad de una suerte de «funcionalidad» de la religión para *acordar* una serie de puntos (valores) por los que tanto creyentes como no-creyentes pudieran trabajar (pp. 78-82): el bien del hombre, las máximas de humanidad, una vía media entre libertismo y legalismo, las diversas reglas de oro, los diversos modelos, un horizonte de sentido, una nueva lectura de los ideales ilustrados... No se entiende este paso de la ética a la religión como proceso de «mecanización» de la religión para ponerla al servicio de la ética. Ni tampoco la relación entre ambas ha de entenderse como paso «indiscriminado» de la ética a la religión para «solucionar» déficit de sentido o de legitimación. De sobra sabe Küng que la religión tiene su campo específico y sus *propias dificultades* frente a la ética (pp. 69ss).

Volvamos, no obstante, al primer aspecto de la *necesidad* de una ética. Como ya hemos descrito, si la pregnancia de cuanto permite un desarrollo humano se salda, en la mayoría de las veces, con el fenómeno de la *crisis moral* en la que estamos, tal crisis se convierte, en Küng, en el reto que nos ha de conducir a dar una respuesta. Pues bien, tal *respuesta* sustenta dos sentidos: *ex negativo*, habría que decir que frente a los problemas comunes que nos acucian y que amenazan la supervivencia de todos, necesitamos un talante ético; *ex positivo*, tendremos que conceder que si esto es así, la tarea urgente es construir una *ética mundial* con la que remediar y redimir la crisis. Los cometidos a los que ha de enfrentarse esta ética se agruparían en los siguientes: situar las preguntas fundamentales (¿por qué la ética? ¿por qué ser moral? pp. 43-44) frente a la problemática de lo humano más humano; potenciar, a través de la actitud de diálogo, un *consenso dinámico* en tanto que coincidencia en una serie de valores (la figura aquí es la del «overlapping consensus» de la *Teología de la justicia* de J. Rawls) y finalmente, reivindicar el modelo de la ética weberiana de la responsabilidad «preocupada» por las consecuencias de los actos. Para dirimir los problemas, valdría referirse a un *imperativo categórico* que en el «espíritu» de Küng rezaría de la siguiente manera: «Obrar de tal manera que tu acción pueda responder de la conservación y ampliación de un ámbito común –llámese éste, medio ambiente o mundo futuro– más habitable y, en definitiva, más humano».

Por eso, la «cuestión ética» es un *asunto público* (p. 51) en la medida en la que ni el hombre puede ser simple medio, ni su «hacerse humano» está al margen de una sociedad humana y de un ecosistema intacto; y por eso también, la ética asume la tarea urgente de «hacerse» *ética única* basada en el talante ético de unos ciudadanos y de unas instituciones que comparten valores y objetos que suscitan una *actitud ética única*. Lo que no se dice es que esta «necesidad» de una ética única (valdría decir, por-la-cuenta-que-nos-tiene) en la que parece apoyarse la urgencia del discurso moral, es, a su vez, una opción moral de igual calibre a la de quien opta por no ver dicha necesidad o la entiende de manera distinta. Y, en este contexto, tampoco la religión ayudaría a resolver el porqué de esa «necesidad».

¿Para qué, entonces, la religión? A juicio de H. Küng podríamos argumentar como sigue: puesto que no hay supervivencia sin una *ética mundial* que en tanto que talante ético ha de ser apuntalado por las religiones y puesto que tal supervivencia ha de basarse en una Paz también mundial, cabe la conclusión de que «no puede haber paz entre las naciones sin paz entre las religiones. ¡Imposible la paz mundial sin paz religiosa!» (p. 98).

A la religión –sería mejor decir, religiones– se la convoca, pues, para llevar a cabo dos cometidos: el primero es buscar y proponer criterios «ecuménicos» de verdad o falsedad de bueno o malo, en los que puedan apoyarse las características de *incondicionalidad* y *universalidad* que resultan definitivas para el discurso moral; el segundo cometido se refiere a la urgencia de un *diálogo* entre ellas con las consabidas dificultades que entraña. No se olvide que se dialoga *desde* una fe y en este sentido cualquier consenso que se logre se halla expuesto al sincretismo, a la relatividad de los diversos códigos cuando no a la indiferencia.

Curiosamente, para Küng, lo que salva al diálogo –y al diálogo religioso, en particular– son sus «propiedades intrínsecas». Es decir, la apertura que anuncia y que le lleva a discernir criterios sobre lo humano para hacerlo «más humano» y así puede decirse que «la verdadera religión es consumación de una verdadera humanidad» (p.

117); y junto con la apertura, lo que otorga sentido también es la propia «virtus» de paz que contiene en sí la propia actitud dialogante. H. Küng es consciente de ello, pero predomina la «urgencia». Por eso, aún a riesgo de «voluntarismo ecuménico» (p. 125) es preciso iniciar el camino, transitarlo una y otra vez, en el entendido de que «preparar el diálogo es preparar la paz» (p. 130). De ahí, que en este ámbito de *lo más práctico*, cabría decir, si no se nos entiende mal, que el fin justifica los medios.

Es más, en este sentido, hasta ahora H. Küng ha hablado, ante todo, de *medios* (actitudes, exigencias, urgencias...) que apoyan la relevancia de un diálogo sobre «lo humano» en el que todos los saberes están implicados y de un diálogo entre «discursos religiosos» que también hablan de «lo humano» y que pueden ocupar un *puesto* en la mesa del diálogo. Confirman su aserto el hecho de la *continuada vigencia* de las grandes religiones y su reconocida labor en la elaboración de criterios morales; pero también, la amenaza que se cierne sobre «lo humano» –debida en gran parte a los desmanes de una civilización técnica– frente a la que es preciso unir fuerzas. En esta labor, dirá Küng, que es por antonomasia tarea moral, nos jugamos el sentido i.e. la paz.

En conclusión, tenemos que construir «sentido» mientras caminamos, para lo que disponemos de un «útil» –el diálogo– encargado de dar «ultimidad y significado» por su valor de útil, i.e. en la medida en la que sirve para...

Ahora bien, ¿la *incondicionalidad* de la ética y su *universalidad* son fruto, sin más, de una amenaza global que nos «obliga» a dialogar? Tal parecería ser la conclusión ineludible, salvo que se quiera decir con ella que sin *problema moral* no hay pregunta por «lo moral», en lo que evidentemente concordamos.

Con todo, sería necesario dar un paso más y plantear el «por qué» de esta pregunta a cuya resolución están convocadas todas las disciplinas y también, cómo no, la teología. Contra este exceso de «practicismo» no nos vendría nada mal recordar las palabras de Marcel cuando decía que «la universalidad se sitúa en la dimensión de la profundidad y no en la de la extensión» (G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*. París 1951, 149). Tal vez esta «penuria» explique mejor que ninguna otra perspectiva el cometido que Küng lleva a cabo en la tercera parte de su obra. El trasfondo de toda ella no es sino el esfuerzo por *dar cuenta* de los diversos «porqués» que laten en toda su exposición anterior: por qué diálogo... por qué diálogo *ecuménico*, por qué paz...

Para ello acomete un estudio, forzosamente corto, de tres intentos de una visión global de la historia del mundo (Hegel, Spengler y Toynbee) de los que concluye la necesidad de emprender «otro camino para valorar la situación religiosa de nuestro tiempo» (p. 146), a medio camino entre la perspectiva histórico-evolutiva de Eliade y la sistemática de Tillich en el marco de la teoría de los paradigmas de Kuhn (p. 150).

La opción es, pues, partir de un método histórico-sistemático que dé cuenta de las fluctuaciones históricas, de los cambios epocales y de las constelaciones religioso-culturales. Sólo así podremos lograr el triple objetivo de tener una *periodización* que posibilite la perspectiva, una *estructuración* con fundamento histórico que permita comprender los retos del presente, para poder hacer un *prudente diagnóstico* que apunte las prioridades y, en ese sentido, señale las posibilidades de futuro (pp. 150-151). Con todo este *aparato* podríamos dar cuenta no sólo de los cambios epocales de cada religión, sino que también serviría para proponer *criterios* que nos permitan salir del marasmo de sectas, religiones...

De manera, que descubrir el «puesto» de la religión aquí dependerá de la ca-

pacidad que tenga dicho método para *dar cuenta* de las grandes corrientes religiosas supraindividuales, internacionales y transculturales (religiones de origen semítico, de origen indio y de tradición china) con sus áreas de influencia, su particular génesis y su morfología i.e. una especie de «tipos ideales» de Weber.

En todas ellas aparecen señaladas las preguntas *radicales* sobre el sentido de «lo humano» (origen, destino, fin...) y en todas ellas se ofrecen más allá de sus cosmovisiones «camino de salvación» semejantes.

Pues bien, es por todo esto por lo que *interesa* el diálogo con las religiones. Por parte del no-creyente en la medida en la que las religiones ponen de manifiesto una «realidad básica social y existencial» (p. 156) con la que habrá que contar si se quiere interpretar correctamente ciertos fenómenos «hechos». Por parte del estudioso en la medida en la que le permite analizar convergencias y divergencias, focos de conflicto y de diálogo. Podemos percibir así una cierta corrección de perspectiva en la medida en la que se hace una lectura «teológica» del diálogo que cabría resumir así: porque el diálogo es importante es por lo que hay que partir del *entendimiento religioso y de la colaboración* (esto es, del ecumenismo) cuyo punto de unión es «una teología de la paz entre cristianos, judíos y musulmanes» (p. 158) en tanto que «habitantes» del mismo mundo y en la medida en la que «la fidelidad optimal a la propia fe religiosa no excluye una apertura maximal hacia otras creencias» (p. 161).

En este aspecto, el gran valor de este libro es el de hacernos caer en la cuenta de que la *vigencia del hecho religioso* y de sus áreas de influencia (entre las que se encuentra la ética) le hacen merecedor de una atención «especial» cuando del problema moral se habla. Y no sólo porque canalice de una manera significativa «en determinados contextos, como por ejemplo el nuestro» la convivencia humana y, por tanto, se codee con la perspectiva ética, sino también porque en el *logro* de esa convivencia «que incluye el valor paz, sin duda» es importante partir de una «pacificación» entre las religiones, sólo posible tras un diálogo entre ellas.

De manera que el *diálogo* que amparaba la exigencia de una *ética mundial*, cierra el ciclo del discurso de Kűng al plantearse también como exigencia del mismo entre las diversas religiones. Por eso hemos denominado a su proyecto, proyecto de una *ética ecuménica* en el que se descubren implicaciones que ayudan a plantear mejor el «problema moral» en el que coinciden todos, tanto los saberes «disciplinados» como los no-disciplinados y aún los in-disciplinados. Sólo así podría entenderse este proyecto de «ética mundial» con sentido.

Permítaseme, para finalizar, una referencia al diálogo y al puesto central que ocupa en esta obra. A este respecto, entiendo que se puede decir, con razón, que esta «ética ecuménica» del diálogo comparte el «espacio» de las éticas «laicas» de la «asamblea originaria» de Rawls o de la «comunidad ideal de diálogo» de Habermas o de la «ética dialógica de la responsabilidad» de Apel en la medida en la que comparten una teoría consensual de la verdad. Cabría, sin embargo, señalar dos matices que dicen mucho del «temple» de H. Kűng. Me refiero al riesgo asumido al plantar en el centro del discurso al *diálogo* en un «mundo» no demasiado alejado de dogmatismos y fanatismos (y también «defensor» permanente de valores «humanos»). Y por otro lado, advertir las virtualidades del diálogo *interno* entre las religiones que hacen del *ecumenismo* algo más que una palabra y que una actitud.

Ahora bien, que el *diálogo* sea una especie de «deus ex maquina» que exorciza cuanto toca y cuya tarea es aplacar tensiones es algo con lo que no podemos es-

tar de acuerdo al menos en dos supuestos: en el supuesto de que el diálogo desemboque –naturaliter– en el consenso... por más que *sintamos* su necesidad (no se olvide que el hombre es libre... de necesidad); ni tampoco es de recibo acudir al diálogo como «apaciguador» de tensiones cuando la ética afirma sus reales –concedido que los tiene– en mundos del «deber ser» en los que la coincidencia resulta dificultosa cuando no imposible. A este respecto, el diálogo sería una especie de «trágala» para legitimar lo-que-hay.

Reconocer estas «deudas» en la obra de Küng, en nada empañan el gran valor de un libro claro y contundente, de fácil lectura para las muchas personas interesadas en los temas morales y religiosos. En el «haber» de Küng es preciso poner su *saber estar* en el sitio adecuado, en el momento oportuno, que le convierte en un referente para muchos creyentes que están empeñados en un «diálogo» –no exento de dificultades– con la cultura, con la cultura de cada momento.

Graciano González R. Amaiz

WESSEL, P.: *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. Universidad de Salamanca, 1992, 251 pp.

Un libro duro, exigente y que «da que pensar» en cuanto intenta llevar al lector a una conclusión aparentemente contradictoria: el realismo radical de Zubiri adquiere verdadera fundamentación en el idealismo de Royce. Formulada así la conclusión la contradicción es evidente: ¿Es posible que un pensador realista pueda ser entendido y fundamentado desde posiciones idealistas? La respuesta a esta pregunta es ciertamente inviable –ni siquiera la pregunta podría ser formulada– si se mantienen las significaciones tradicionales de realismo e idealismo. Los primeros argumentos del libro de Wessel, con una claridad irrefutable, tratan de deshacer este posible malentendido y permiten llegar a una conclusión evidente: Zubiri no puede ser considerado sin más como realista o, al menos, su pensar no se adecua a la definición tradicional de realismo.

Es decir, la filosofía de Zubiri no admite ser asimilada al realismo del «en-sí» (independencia absoluta de la realidad con respecto al sujeto cognoscente), el realismo zubiriano es el realismo del «de suyo». Es la primera aportación de su pensar filosófico: la corrección del realismo. Con ella intenta superar la aporía a la que todo realismo de corte tradicional –y que el autor pretende explicitar en la filosofía de M. Hartmann– aboca y que brevemente se formula así: ¿cómo puede ser conocido y, por tanto, afirmado algo absolutamente independiente a la conciencia? ¿En cuanto conocido y apalabrado no es ya de una conciencia? Y entonces ¿dónde se fundamenta su independencia?

El realismo del «de suyo», posibilitado por una nueva epistemología –segunda aportación fundamental de la filosofía de Zubiri– en que sensibilidad e inteligencia no se oponen, sino que la segunda aparece como modo de la primera –es la inteligencia sentiente o el sentir inteligente–, permite una definición de realidad –«reidad» advertirá Zubiri– en el sujeto aprehensor. Aceptado esto, Wessel intentará mostrar con fundamento, el problema clave que se cieme sobre la filosofía de Zubiri: no un problema de «independencia», ni de «objetividad», sino el clásico problema idealista, el solipsismo, el autoencerramiento del sujeto cognoscente incapaz de salir al encuentro con la realidad

fuera de sí. Wessel reconoce que Zubiri es consciente del problema y muestra cómo el concepto de «actualidad» –tercera aportación de la filosofía de Zubiri– responde precisamente a esta problemática. Pero es precisamente aquí donde se centra la crítica. Una crítica elaborada, coherente, precisa que permite descubrir contradicciones en el pensamiento de Zubiri y que abre un claro campo de investigación para profundizar radicalmente en uno de los conceptos centrales de la reflexión zubiriana.

Su conclusión es desalentadora para los seguidores de Zubiri. Según Wessel el «de suyo» acaba vaciándose de contenido, acaba siendo un concepto vacío si se mantiene la definición de «actualidad» tal como aparece formulada en la reflexión zubiriana. Y por ello, su conclusión es evidente: sólo una posición idealista –que no necesariamente implica la afirmación de una subjetividad absoluta, es el idealismo de Royce– permite una adecuada asimilación de la filosofía de Zubiri.

Antonio Sánchez Orantos

OROZ EZCURRA, Javier: *Horizontes del sentido. Reflexiones sobre unas y otras filosofías*. Ed. Monte Casino, Zamora, 1992. 316 pp.

Si me cabe el honor de presentar este libro al gran público, debe caberme también la osadía de someterlo al veredicto de mi opinión. Acepto, no obstante, de buen grado, esta osadía que, en tal coyuntura, se torna honorable. No es menuda ironía de la vida que venga yo a examinar de Filosofía a quien me aventuró por los caminos del «ser en cuanto ser», me extravió en los laberintos de la «docta ignorancia» y me encendió en la pasión de «la última esperanza»... Pero, tras este preámbulo, descargo de conciencia, vayamos al asunto, es decir, al libro.

Consta de cinco Capítulos, al parecer heterogéneos, pero con la expresa intención de conducirlos hacia el *sentido de la vida*. Podríamos formular su tesis de esta manera: la vida del hombre tiene sentido a pesar de que hoy proclaman su inexistencia los post-modernos, los nuevos sofistas y la mayor parte de pensadores y filósofos contemporáneos.

Los dos primeros Capítulos constituyen una exposición de los movimientos culturales y «filosóficos» de la post-modernidad y de la nueva sofística; en tanto que los Capítulos tercero y cuarto se fijan en un análisis-juicio de sendos libros de J.D. García Bacca y E. Tierno Galván. El Capítulo quinto es un proyecto de demostración del sentido de la vida desde las bases de un auténtico humanismo.

El primer Capítulo descubre con realismo y claridad tanto el origen histórico como la severidad de este talante post-moderno en que estamos inmersos. «Si Dios no existe, ¿quién fija los valores? ¿Yo? Entonces la vida no tiene un valor a priori». Es cierto que se alzan voces como las de Adorno, Horkheimer, Benjamin... que claman por una verdad y una justicia que rehabiliten a los oprimidos; reconocen, además, que tal verdad y justicia sólo pueden venir de la Teología... Pero no aceptan a Dios. «Su protesta y su pena merecen nuestro respeto, pero son insuficientes... ¿Por qué no dieron un paso más y contemplaron proyectivamente, desde la escatología, un mundo desagraviado y reconciliado? ¿Por qué no creyeron en Dios?». Este es el lenguaje incisivo y llano de Javier Oroz en este y restantes capítulos. Aprovecharé para decir que hoy los libros de Filosofía de quienes debieron proclamar el reino del espíritu parece que se

pliegan tímidamente ante el reto de un entorno adverso. No es tal la manera de este libro ni de su autor. Confieso que era uno de los aspectos que más le admiré en mis tiempos de alumno. Naturalmente para habérselas de ese modo hay que tener ideas claras, medir el valor de los argumentos y percibir el dinamismo de la experiencia espiritual. A mi modo de ver este libro es un diáfano exponente de tal proceder.

El Capítulo segundo es una síntesis valorativa del libro *Los Nuevos Sofistas* de L. Schajowicz. Síntesis que, remitida al propio autor, mereció de éste la calificación de «magnífico trabajo, tan agudamente analizado, con la objetividad que siempre he admirado de usted...». ¿Caemos en la cuenta de que nuestro humanismo está dominado por la impronta sofística? Vivimos obsesionados por la verdad. Tal obsesión es una enfermedad nos dirán Wittgenstein y Freud. El mundo no es ni verdadero ni falso; es seductor (Nietzsche). El sofista es un hombre libre, sin temor ni esperanza, a-normal, único... pero clarividente, o sea, des-ilusionado. No busca verdades; sabe la inconsistencia de todo saber; busca el encanto, la espontaneidad, la gracia, la belleza de una vida tan efímera como inocente.

Los Capítulos tercero y cuarto son una exposición crítica de los libros *Elogio de la técnica* y *¿Qué es ser agnóstico?* de J.D. García Bacca y E. Tierno Galván respectivamente. Es curioso pero Tierno Galván confesaba su sorpresa de que nadie se metiera en serio con su libro. Debió parecerle provocador y provocativo para conciencias tradicionalmente «rectas». Lástima que no esté ya entre nosotros para poder leer esta crítica directa y franca. Igualmente es una pena que García Bacca no pueda leer esta crítica a su libro. Si no me equivoco pidió al autor que se la remitiera. Pero tú, lector, sí puedes leerlas; y te aconsejo que lo hagas. No es frecuente este tipo de ejercicio. Tengo la impresión de que existe un mal entendido temeroso respeto. Sin embargo, tanto Tierno Galván como García Bacca y L. Schajowicz no tienen inconveniente en pronunciarse abiertamente contra cualquier tipo de posición platónico-cristiana.

El mundo, según García Bacca, se cierra sobre sí, es invariante y se basta (ley de *invarianza*). No hay enigma que provenga de esferas superiores. Pero los seres de este mundo no son finitos; tampoco infinitos; son *trans-finitos*, o sea, abiertos a progresión y crecimiento intrínsecos. La técnica se convierte aquí en la más alta sabiduría, para trocar, convertir y transustanciar cada ser y, por supuesto, al hombre en proyectos de superior elevación. Apasionada y fascinante Filosofía pero, ¿soporta una crítica serena y sólida? Javier Oroz le argumenta sin complejos aunque respetuosamente.

Tierno Galván, por su parte, se declara agnóstico. Agnóstico significa para él que las cuestiones de Dios y de la trascendencia ni le atañen ni le inquietan lo más mínimo. Se expresa, de verdad, rotundo en sus afirmaciones, pero el autor de este libro le demuestra que tales afirmaciones dejan mucho que desear. Ignora la Teodicea, como ciencia racional de acceso a Dios; tampoco tiene clara la noción de espíritu, aunque sólo sea para negarlo... Dudo que se hubiera sorprendido de no recibir críticas a su libro si ésta le hubiera llegado a tiempo.

El Capítulo quinto es la mostración del sentido de la vida. ¿Qué significa sentido? Sencillamente que las acciones de nuestra vida se insertan, una a una, en un todo válido en sí; al igual que una oración gramatical tiene sentido cuando sus palabras constituyen un todo significativo. La vida, según esto, no tendría ni sentido ni valor si con la muerte se quebrara su unidad. Resultaría que, al final, todos nuestros logros y afanes y dichas y... desdichas serían nada: aventuras efímeras dispersadas por el viento.

Dios, según esto, debe salir garante del sentido de la vida. Y su existencia res-

plandece en la vida misma del hombre. La experiencia humana implica mucho más de lo que ella es en sí. «Se inserta en un dinamismo que desde lo terreno asciende hasta lo divino, aunque no lo abarque»... «Experimentar el mundo es remitirse a Dios»... Por estos derroteros transcurre esta «prueba» ante la cual las objeciones de resonancia kantiana no tendrían lugar. De aquí a probar la inmortalidad del alma dista un solo paso. Dios me ha creado como persona, es decir, como fin, no como objeto o medio o instrumento. «Un Dios que sale a mi encuentro, que dialoga conmigo, que me ama y me regala amor, que se ofrece a mi amistad, no puede aniquilarme». Dios no se contradice ni se arrepiente. Diré, para terminar, que es éste un libro profundo, crítico, directo actual..., que dice muchas cosas de las que no suelen decirse y muestra algunas más de las que no suelen mostrar.

Luis Ansoain Irañeta

FERRER SANTOS, Urbano: *Desarrollos de Ética Fenomenológica*. DM y PPU, Murcia, 1992. 175 pp.

*Desarrollos de Ética Fenomenológica* trata de ser, como el título indica, un estudio de las principales líneas de desarrollo histórico y temático que la Ética ha adoptado en su versión fenomenológica. La Fenomenología es ante todo un método y una actitud que han favorecido especialmente el tratamiento de las cuestiones no sólo epistemológicas, sino también éticas. Así lo muestra el propio desarrollo histórico del movimiento fenomenológico, en que los problemas éticos han pasado a ocupar el lugar central en autores como Scheler, Reiner o Hildebrand.

La obra se divide en seis capítulos, distribuidos de la manera siguiente: El primero, dedicado a los enclaves geográficos e históricos de los Círculos fenomenológicos. Es una visión muy ilustrativa, que ayuda a situar los diferentes autores y obras que serán luego abordados.

En los capítulos segundo al quinto se desarrollan sistemáticamente los principales temas que la Ética ha ido planteando fenomenológicamente, haciendo alusión directa a los autores que más han abundado sobre cada uno y comparándolos y confrontándolos entre sí. Se comienza por la prehistoria del estudio de los valores en Brentano y Husserl (cap. II), vuelve expresamente sobre el tema en un contexto sistemático (cap. IV), analiza las disposiciones de ánimo (*Gesinnungen*) y su importancia en la aprehensión moral (cap. III) y examina la dualidad deber-poder (cap. V). En el cap. VI se abre las puertas para un acercamiento entre la Fenomenología y la Filosofía Analítica, indagando si las distinciones fenomenológicas responden al modo como las abordamos usualmente en el lenguaje coloquial; el autor se sirve para ello de los estudios de David Ross y otros autores analíticos.

Considero, ciertamente, que el autor ha sabido cumplir con las metas propuestas. Ha compaginado acertadamente el carácter histórico-erudito con el sistemático: en la medida en que se desarrollan los problemas, se va llamando a los diversos autores. Suele ser un pensador el que prima a la hora de abordar un determinado tema: así, el análisis de las disposiciones de ánimo es realizado siguiendo a Pfänder; las consideraciones en torno al valor se esclarecen a partir de Scheler, Hildebrand y Rudolf Otto; la dualidad deber poder éticos es encarada desde



Spiegelberg y Reinach, etc. Los autores que destacan son, entre otros, Brentano, Husserl, Hildebrand, Reiner, Reinach, Ingarden, Hartmann, Hengstenberg, Pfänder, Otto, Spiegelberg y Ross.

El carácter panorámico e introductorio del trabajo no impide a Urbano Ferrer hacer una exposición precisa y rigurosa, perfectamente estructurada de los temas propuestos, hasta el punto que se requiere en determinados momentos un dominio previo por parte del lector de los mismos.

Juan José Sánchez Álvarez-Castellanos

ZUBIRI, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992. 458 pp., 2.818 pta.

La edición de los escritos inéditos de Zubiri avanza a paso sereno, pero constante. Desde su muerte en 1983 han aparecido ya cuatro volúmenes. *Sobre el sentimiento y la volición* es el cuarto volumen, editado por Diego Gracia. En él se publican tres cursos («Acerca de la voluntad», «El problema del mal» y «Reflexiones filosóficas sobre lo estético») y un apéndice («Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza»).

De principio nos puede extrañar que en el título del libro figure la palabra «volición» y no «voluntad», pues parece que el mismo Zubiri designó el curso de 1961, el más extenso, con la expresión «Acerca de la voluntad». Sin embargo una lectura atenta del texto nos descubre que su manera de entender la voluntad, como el *acto de querer*, se identifica con el significado de la palabra «volición». Y, a veces, se emplean indistintamente las expresiones «volición» o «voluntad». Se comprende, por tanto, que el editor haya preferido la primera, que significaría perfectamente el pensamiento de Zubiri cuando habla sobre el tema, a fin de evitar posibles malentendidos.

Este libro se refiere a una problemática muy cercana a los intereses del hombre actual. ¿Somos libres? ¿Qué es la libertad? ¿De dónde nace la angustia, característica de nuestra época? ¿Qué es el mal? ¿Por qué existe el mal? ¿En qué consiste el sentimiento estético? ¿Qué es la belleza?

El tratamiento del problema de la libertad ocupa la mayor parte del curso de 1961 (pp. 83-193), año al que también se remonta el texto «Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza». Pero no se podía abordar rigurosamente ese problema sin inscribirlo en el ámbito de la volición. Por esto se dedican los dos primeros capítulos a plantear el problema del acto de voluntad, de la volición. En el caso de la libertad no sólo se pregunta por aquello en que consiste la libertad, sino que analiza en qué medida eso que es ser libre tiene realidad en la realidad humana y cuál es la posición de esa realidad humana, por ser libre, dentro del mundo y en el concierto entero de la realidad, y, en tal contexto, se plantea el problema de la relación o de la articulación de la voluntad libre y Dios. Un Dios que crea y coordina voluntades libres. Valora muy positivamente la libertad humana: «El culmen del hombre es justamente la voluntad libre, aquel acto en que se posee a sí mismo» (p. 152).

En el curso sobre el mal de 1964 no se trata de averiguar qué cosas son buenas y cuáles malas, ni mucho menos de determinar cómo ha de evitarse o de superarse el mal. Ante todo importa a Zubiri mostrar en qué consiste que algo sea

bueno o sea malo. Su enfoque es «una consideración puramente metafísica acerca del mal como realidad» (p. 198). Primeramente intenta un esclarecimiento preciso de cómo se nos presenta el mal en cuanto problema. Luego sondea la índole propia de la realidad del mal y de su posición dentro del universo entero. Y como piensa que la realidad del mundo, con todos sus males, pende de Dios, se ve inexorablemente impulsado a preguntarse por esta dimensión teológica del problema del mal. No está de acuerdo con Scheler en que el problema del bien y del mal sea un problema de valores. Tal posición le parece insatisfactoria. El problema del bien y del mal es primaria y formalmente un problema de realidad.

Sus reflexiones filosóficas de 1975 sobre lo estético analizan dos aspectos o problemas distintos: el sentimiento estético y la índole de la realidad en tanto que término de un sentimiento estético. Son dos problemas esencialmente conexos. El fenómeno primario del sentimiento estético, como sucede en la intelección y en la volición, es la presencia actualizada de la realidad. Sólo que, mientras tratándose de la intelección y de la volición, la realidad cobra respectivamente el carácter de *verum* o de *bonum*, tratándose del sentimiento, cobra el carácter de *pulchrum* –de bello–. A partir de aquí reflexiona con profundidad sobre la belleza.

Debo hacer una observación importante. La intelección sentiente no rompe en nosotros la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta del sentir animal. Somos intelección sentiente, pero también somos sentimiento y volición, tal como expresamente nos lo advertirá el mismo Zubiri en *Inteligencia sentiente* (pp. 282-285), la obra desde la que, según indica Diego Gracia en el prólogo, habría que recrear estos cursos. Aunque la aprehensión sentiente de lo real o intelección sentiente determina las otras dos estructuras específicamente humanas (el sentimiento y la volición), éstas no se reducen a aquella.

En lo que dice sobre las fuentes de la angustia y de la esperanza, ve a la angustia como el gran peligro del hombre actual, que no es fuente de progreso sino que paraliza la vida. La angustia sería el problema del sentido de la realidad y su solución no podría consistir más que «en la reconquista del sentido de la realidad vivida en la regulación de las tendencias vitales» (p. 403). Va más allá, hasta la raíz última de la estabilidad humana, que sería nuestra vinculación a la ultimidad de lo real como posibilidad de nuestra vida, es decir, la religación. Vinculación que lleva a la religión lo mismo que la moralización lleva a una ética.

Como sucede siempre en las obras de Zubiri, nos hallamos ante una filosofía pensada en español desde la tradición filosófica occidental. Pero lo que podría ser una gran ventaja, no lo es tanto. La costumbre que tiene este filósofo de modificar el sentido de algunas palabras del lenguaje ordinario o filosófico, o de inventar nuevas palabras para expresar con mayor precisión la marcha de su pensamiento, los matices de su filosofía, añade una dificultad adicional al que se enfrenta por primera vez con sus obras.

No obstante deseo manifestar la impresión agradable que me ha producido la lectura de este libro. Noto la presencia de una persona que se preocupa apasionadamente por el presente y el futuro del hombre. Sus contenidos nos pueden ayudar a comprender mejor la realidad auténtica del hombre, los problemas que actualmente nos preocupan, y a encontrar una salida realista a la crisis de nuestro tiempo.

Ildelfonso Murillo