

## Crítica de libros

LAIN ENTRALGO, Pedro: *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*  
Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1991. 299 pp.

Continúa en este libro Laín la reflexión iniciada en su anterior publicación: El cuerpo humano. Teoría actual (1989), en la cual esbozó una concepción científico-filosófica de nuestro cuerpo distante del monismo materialista de Vogt, Moleschott y Büchner y del dualismo de los neurofisiólogos Penfiels y Eccles y de los filósofos y teólogos que siguiendo a Platón, Aristóteles y Santo Tomás consideran necesario una realidad inmaterial en el hombre para explicar adecuadamente el fenómeno humano tal y como aparece.

En cinco capítulos vertebra Laín su peculiar concepción del hombre como realidad material, estructurada de una manera singular, diferente de las otras realidades de este mundo. En el capítulo primero aborda lo que significa ser material, repasando las diferentes concepciones de materia habidas a lo largo de los tiempos para concluir con Heisenberg que la materia sería algo enigmático, una «realidad transmaterial y transenergética que puede hacerse materia o energía sólo aprehensible mentalmente mediante la formalización matemática». Pasa en el capítulo segundo a analizar la noción de estructura, siguiendo a Zubiri. No sería otra cosa la estructura que la modulación que va adquiriendo esta realidad material en su evolución a lo largo de los siglos. «Las estructuras materiales son conjuntos de notas sistemáticos, clausurados y cíclicos, entendiéndose por nota cualquier dato de observación que permita conocer la peculiaridad de la cosa a que pertenece» (p. 73). «Hay notas constitucionales y adventicias. Aquellas manifiestan el ser de la estructura, y pueden ser aditivas (resultantes de sumarse entre sí las de los elementos que la componen) y sistemáticas (dependientes del todo de la estructura y no reducibles a la suma o combinación de las propias de cada uno de los elementos). La estructura es pues un novum cualitativo respecto de cuanto había en el cosmos antes de su aparición, es rigurosamente impredecible, por muy bien que se conozca aquello de que se formó, y en modo alguno puede ser entendida sin tener en cuenta la esencial novedad que aporta a todo el universo» (p. 73). Estas estructuras son esencialmente dinámicas, este dinamismo propio viene referido últimamente al dinamismo de la materia misma, al que la materia por sí misma y en sí misma es: algo enigmático, ya apareciendo como masa (partículas elementales), ya como energía radiante (haz de fotones) y siempre regida por el principio de indeterminación, que impone de esta realidad una visión puramente estadística -por tanto, no sustancial.

A este sistema también lo llamamos sustantividad. Y a él debe ser referida la actividad propia del mismo sin recurrir a formas sustanciales o leibnizianas (p. 72-73). Estas estructuras o sistemas existentes hoy en el universo -hay minerales, vegetales, animales, hombres- han surgido en virtud del esencial dinamismo del cosmos consistente en dar lugar -en dar lugar dando de sí; puesto que en el dar de sí tiene su esencia el dinamismo- a la existencia de algo que antes no existía (p.75).

Ésta es la tesis central de este libro de Laín, que aplica al hombre. En los

capítulos siguientes estudiará especialmente al ser humano: su conducta en esencial diferencia a la de los animales inferiores, al modo conductista; analizará posteriormente el psiquismo humano siguiendo el método de la introspección; referirá este comportamiento de una manera primordial al cerebro humano; sin necesidad de alma espiritual. Hace una versión existencial de esta su visión cóporea del ser del hombre. Y resume su peculiar idea de hombre sosteniendo que es resultado de un acto creador, no inmediatamente sino mediatamente, pues la materia ha dado suficiente de sí para hacer aparecer esta realidad que es el hombre; resultado de una evolución filogenética; resultado de un desarrollo embriológico, resultado de una devenir histórico y de una situación social, resultado de un proceso biográfico, que se acaba totalmente con la muerte y que Dios benévolamente lo resucita.

Hasta aquí la exposición del pensamiento de Laín. Con motivo de su otra obra: *El cuerpo humano. Teoría actual* (Diálogo Filosófico 16/1990, 117-119) ya anotamos los reparos serios que se le pueden hacer a su obra. Ninguno desde el punto de vista científico. Varios, atenedos a la reflexión filosófica. Se centran en la noción de estructura. Se tiene que dar una explicación última de esa realidad cualitativamente diferente, superior y apoyada en el momento anterior que aparece en el proceso evolutivo ascendente y no meramente constatarla. Nuestra crítica sería similar a la efectuada por J. L. Ruz de la Peña al concepto de emergentismo. «Gustavo Bueno reprocha al emergentismo su condición de pseudoconcepto: “nuestra crítica... del concepto de emergencia es una crítica radical. Porque lo que se pone en duda es que siquiera sea un concepto”. De suyo el término emergencia denota el surgimiento de algo ya presente, pero sumergido; ya precontenido, pero latente u oculto. Ese algo que emerge no sería, por tanto, en puridad nuevo. Lo único nuevo en el fenómeno de la emergencia sería a lo sumo su epifanía, el desvelamiento de su estar-ya-presente» (*Teología e la creación*, Santander, 1986, p.260).

Análoga observación se le puede hacer a Laín. Si surge o brota algo en el proceso evolutivo, o es que ya estaba precontenido -no se hace verosímil que lo más surja de lo menos, que algo pueda dar lo que no tiene- y así no puede ser algo superior, pues los efectos no pueden ser superiores a las causas; o no estaba precontenido -surge un novum estricto, algo superior- y entonces no queda otra remedio que admitir -como sea- el influjo de una realidad trascendente a la realidad material. G. Bueno ha formulado lacónicamente la objeción clave al monismo emergentista: «¿Cómo puede emerger algo no prefigurado sin ser creado?». No basta decir que las causas segundas -el mundo- tiene la virtualidad de hacer aparecer algo nuevo. Científicamente así aparecen las cosas, pero filosóficamente no se entiende que algo inferior pueda producir de sí algo superior.

Se mantiene nuestro autor fiel a sus creencias -al inicio hay un Creador, y al final hay un Resucitador- pero el universo entero y el hombre, tal y como él los concibe, no tienen necesidad ontológica de transcendencia o anhelo radical de una donación de Dios a su existencia -sí, sostiene una real ansia de pervivencia pero sólo psicológica sin la suficiente raíz ontológica. No es de extrañar -lo confiesa él- que haya conflictividad entre su creencia y su racionalidad, pues aquella viene a ser como una superfluidad, no algo pedido ontológicamente como una, de alguna manera, necesidad.

Laín ha continuado en este libro las tesis mantenidas en su obra anterior. Nosotros -no podemos negarlo- nos sentimos más a gusto con sus obras prime-

ras: *La espera y la esperanza, Teoría y realidad el otro*. Esta última obra, no obstante, certifica al gran expositor que ha sido siempre Laín, claro, ordenado y en todo momento al día en las cuestiones referentes a la realidad del hombre.

Patricio García Barriuso

ARISTOTELES: *Retórica*. Introducción, traducción y comentario por Q. Racionero. Revisión del texto por C. García Gual. Biblioteca Clásica Gredos (n.º 142). Madrid, 1990. 626 pp.

En la centuria pasada estaba en germen lo que, con la presente, constituyó la moderna escuela de filología clásica. Se puede decir que ninguna otra cultura, ningún otro pueblo distinto del griego ha merecido nunca un interés tan grande como el dispensado por los conspicuos filólogos de la mitad de este siglo. En efecto, después de ellos, apenas quedan obras y autores griegos que no hayan sido objeto, no digo de estudio, sino del más minucioso examen del nuevo método, del que se diría que a todos y a todo alcanza.

Ahora bien, sentado esto, quisiera llamar la atención sobre un hecho que, en vista de aquel general interés, resulta sorprendente. En 1870 E. M. Cope publicó un comentario a la *Retórica* de Aristóteles. Posteriormente se multiplicaron las investigaciones de especialistas a las otras obras del filósofo, pero, por lo que respecta a la *Retórica*, 1870 fue la última vez que se comentó íntegramente este principal título del mayor, con Platón, de los pensadores antiguos. Sin duda hay centenas de publicaciones dedicadas a la *Retórica*, pero no un comentario general. Y así, extrañamente, estuvieron las cosas hasta que Quintín Racionero ha sacado a la pública plaza el n.º 142 de la Biblioteca Clásica de Gredos, que contiene la traducción de la *Retórica* de Aristóteles, con una amplia introducción y un comentario completo a la totalidad de la obra.

Consciente de tener entre manos una primicia no es exagerado decir que mundial, Racionero, que reúne la doble condición de filólogo clásico y filósofo, ha realizado una labor de gran empeño, exhaustiva erudición y rara clarividencia. No era fácil: leyendo las 150 densas páginas introductorias, las 1580 notas y la estudiada sencillez de su versión española del texto griego, cada cual a explicarse, en parte, por qué se ha retrasado tanto tiempo una empresa como ésta. Y también, en parte, se comprende este hecho, al contrastar la inestable situación de la retórica, su inexpresiva «ubicuidad sistemática» en el orden de las disciplinas, que motivó que, ya en la antigüedad, se confundiera con la Lógica, otras veces con la Política y otras con la Poética.

Precisamente la introducción de Racionero se centra en la clara delimitación del concepto de Retórica en Aristóteles. Descubre dos etapas: una primera redacción, de inspiración platónica, que coincide con los últimos años de Aristóteles en la Academia. La retórica es aquí la antístrofa de la estrofa que es la dialéctica. Esto quiere decir que una y otra son a la vez iguales y distintas. Iguales porque tienen idéntico objeto (no son ciencias que se desenvuelven por modo necesario a partir de unos principios axiomáticos, sino que su estatuto queda residenciado en lo probable); porque comparten también un mismo método (la deducción dialéctica o entimema retórico y la inducción

dialéctica o ejemplo-paradigma retórico); y porque ambas se sitúan en un plano distinto al de la soledad productiva del filósofo, que razona su ciencia por sí propio, para colocarse en el plano del diálogo, en el universo de los argumentos sólo plausibles -probables, pero no necesarios-, que tienen que abrirse, por ello mismo, a la posibilidad de que un interlocutor pruebe que el argumento no se cumple en un supuesto o que se cumple mejor su contrario. Pero retórica y dialéctica divergen, en cambio, por su función: ésta tiene asignada una función designativa del lenguaje, que trata de argumentar la probabilidad del argumento; aquella, una función comunicativa, de defensa persuasiva de lo probable, a fin de que el argumento sea aceptado en todo caso.

Lo característico de esta 1.<sup>a</sup> Retórica es su formalismo. Sólo el discurso, el *logos*, se admite como prueba por persuasión y se excluyen los elementos subjetivos, reducidos a mero estilo del discurso. Este último puede ser de tres géneros: deliberativo, epidíctico (elogio de héroes o personalidades) y forense. Cada uno señala sus fines: lo conveniente, lo bello, lo justo y sus contrarios. Una vez situado el discurso en su género y en su fin, queda formalizada una red o trama estructural en la que se objetivan los lugares comunes (Tópica minor) que operan como pruebas lógico-retóricas de demostración. De todo ello se obtienen los enunciados persuasivos seleccionados (*pisteis*).

Cuando, también en período académico, redacta Aristóteles lo que hoy conforma el libro III, el tratado «sobre la expresión y composición de los discursos», aún sostiene un concepto tópico-dialéctico de la retórica; pero, en opinión de Racionero, hay indicios para conjeturar que este trabajo sobre el estilo dio lugar a una lenta reelaboración de aquella *Retórica* académica, que habría de traducirse, veinte años después, en la redacción, superpuesta a la primera, de una segunda versión ya definitiva y tal como hoy la conocemos, de la *Retórica* de Aristóteles. De esta segunda versión de la obra procede una nueva y madura definición, que encontramos en el Cap. 2 del Libro I: «Entendemos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer».

Dice Aristóteles «adecuado en cada caso», porque ha llegado finalmente a la conclusión de que para persuadir a un auditorio es imprescindible presentar no sólo un discurso trufado de entimemas y ejemplos de irreprochable verosimilitud formal. Esto, si el orador no se muestra por sí mismo sugestivo, y si no sabe predisponer al público a su favor, es cosa vana. Profundizando en los discursos epidíctico y forense, Aristóteles se convence a sí mismo de la necesidad de incorporar elementos subjetivos de argumentación a su teoría retórica. Además del *logos*, son ahora pruebas de persuasión (*pisteis*) el talante del que habla (*ethos*) y la actitud emocional del auditorio, esto es, los rasgos temperamentales (*ethe*) y las pasiones que se suscitan (*pathe*). Sobre las pruebas caben aplicar también unos lugares comunes generales (Tópica Maior), que sirven de criterio formal a la verosimilitud de los argumentos. Pero lo decisivo de la nueva orientación estriba en que, de todos modos, la retórica se desvincula del formalismo dialéctico estricto y se presta particular consideración a los elementos pertinentes más apropiados para persuadir que pueden tomarse de los enunciados propios de cada ciencia.

El tránsito descrito va de lo general a lo especial y de lo objetivo a lo subjetivo, sin que se pierda lo primero. El Aristóteles que se alza de la lectura del comentario de Racionero representa, como siempre, a la misma inteligencia, aunque, ocupado ahora de cuestiones en las que no cabe la necesidad, se nos

antoja un Aristóteles expansivo, tolerante con lo que sólo es verosímil y empeñado en convencer con argumentos que él sabe sólo son probables. Me divierte imaginar por una vez (y aun si únicamente por capricho) al filósofo griego como hombre de salón, casi mundano, que trata de convencer a una dama, haciendo uso de su «lógica de lo preferible», de que es razonable que le ame. ¿Lo conseguiría? Cuestión es que Quintín Racionero no comenta.

Javier Gomá

VICENTE ARREGUI, J. y CHOZA, J.: *Filosofía del Hombre. Una antropología de la intimidad*. Ed. Rialp, Madrid, 1991. 506 pp.

Escribir hoy, en que tanto abundan los estudios de antropología sociocultural, un libro de Filosofía del Hombre, es una empresa arriesgada y desafiante. De hecho, en la mayoría de las Universidades españolas la antropología cultural ha acabado por desplazar a la antropología filosófica. En el ámbito de las publicaciones antropológicas españolas se observa una gran desproporción entre la abundancia de estudios dedicados a la antropología cultural y los estudios dedicados a la antropología filosófica propiamente dicha. Para explicar este fenómeno se aducen razones de todo tipo, como la ausencia de trabajos antropológico-culturales en épocas aún recientes o los recelos epistemológicos que suscita en algunos filósofos una disciplina como la antropología filosófica. Sin embargo, creo que no seríamos sinceros si dejáramos de reconocer que el desplazamiento de la antropología filosófica por la antropología cultural está reflejando el predominio de una mentalidad positivista acerca del hombre. En las últimas décadas de nuestro siglo sólo la fenomenología ha sabido frenar el ímpetu avasallador de las visiones reduccionistas del hombre, haciendo hincapié en la subjetividad humana. La obra de J. Vicente Arregui y J. Choza, aunque no se enmarca dentro de la metodología fenomenológica, sí tiene por objeto estudiar la vida humana y sus referencias socioculturales teniendo en cuenta también el punto de vista de la subjetividad humana. Por esta razón, creemos que su *Filosofía del Hombre* viene a equilibrar la balanza entre los dos saberes antropológicos, el objetivista y el subjetivista.

La obra lleva el título de *Filosofía del hombre*, pero sus autores reconocen que Filosofía del hombre y Antropología filosófica son lo mismo. Por eso añaden que la orientación de esta obra es esencialmente sistemática y no histórica. La erudición histórica está puesta al servicio de la comprensión de los fenómenos humanos. El punto de partida de esta antropología filosófica es la constatación de que el saber que el hombre tiene de sí mismo es esencialmente histórico, porque el hombre es un ser histórico. La antropología filosófica no puede, pues, constituirse como un saber absoluto, total y cerrado; al contrario, la antropología filosófica debe permanecer abierta porque el futuro forma parte de la vida humana. El conocimiento que el hombre tiene de sí es de índole hermenéutica. Se comprenden las partes, los episodios de la propia vida, desde el todo y el todo desde las partes, anticipando el todo. Este círculo hermenéutico aparece también cuando se trata de estudiar el género humano. Para saber lo que el hombre es, es preciso considerar lo que el hombre hace y puede hacer.

Que la filosofía del hombre no pueda constituirse como un saber absoluto, cerrado y total no implica la imposibilidad de alcanzar un saber verdadero y universal acerca del hombre, es decir, un saber metafísico acerca del tipo de realidad que el hombre es. Pero, a su vez, la antropología no puede ser sólo metafísica, porque dejaría fuera de su objeto la cultura y la historia. La pretensión de los autores del libro no es la de integrar unitariamente los diversos saberes heterogéneos sobre el hombre en un saber cerrado, sino la de «poner orden» entre los mismos. De ahí los distintos planos esbozados en la consideración del ser humano: plano empírico positivo, plano lógico-reflexivo, plano fenomenológico-existencial y plano fenomenológico-ontológico.

La obra está dividida en trece capítulos: Escala de la vida, psique, corporalidad, percepción, deseo, sentidos, lenguaje-pensamiento, autoconciencia, voluntad-praxis-poiesis, libertad, persona-naturaleza, cultura, los fines y el término de la vida. Este esquema recoge los principales temas antropológicos debatidos actualmente, y en su desarrollo los autores van mezclando la descripción histórica con la reflexión filosófica. En la exposición de los temas los autores emplean un lenguaje preciso y asequible a los lectores de formación filosófica no especializada.

Quienes estén buscando una iniciación en la antropología filosófica encontrarán en esta obra una exposición actualizada y ordenada de la problemática antropológica analizada desde el punto de vista cultural y filosófico. Por el contrario, los que lean esta obra con un conocimiento previo de la materia, apreciarán la labor sintetizadora de sus autores y el diálogo fecundo pero certero que mantienen con las principales ideas antropológicas, desde Platón hasta Wittgenstein. La obra es esencialmente expositivo-sistemática, y dentro de este género destacaría como aspectos más relevantes el rigor expositivo y el equilibrio de sus críticas.

Jorge M. Ayala

MINDAN MANERO, Manuel: *Andrés Piquer. Filosofía y medicina en la España del siglo XVIII*. Zaragoza, 1991. 285 pp.

La personalidad humana y filosófica de Manuel Mindán es de sobra conocida por la mayoría de los filósofos españoles. Terminada la guerra civil española, Mindán hizo de puente entre la espléndida floración de filósofos de la preguerra, la mayoría de ellos exilados, y la nuevas generaciones de estudiantes de la posguerra. Manuel Mindán había sido discípulo y compañero de José Gaos en la Universidad de Zaragoza. Posteriormente perfeccionó sus estudios en la Universidad de Madrid, asistiendo a las clases de Ortega, Zubiri, Gaos, García Morente, etc. Fundamentalmente, Mindán ha centrado su trabajo en la docencia y en la organización de actividades relacionadas con la filosofía.

La presente obra, nos cuenta Mindán, es fruto de muchos años de investigación. Inició este estudio por insinuación del propio Ortega y Gasset: «Tiene Vd. una lógica muy interesante en un tal Piquer», le dijo. Ortega no sabía que ese «tal Piquer» era compaisano de Mindán: de la Tierra Baja de Aragón. Andrés Piquer fue ante todo un prestigioso médico del siglo XVIII que desarrolló su profesión y la docencia en las ciudades de Valencia y de Madrid. Su dedicación

a la filosofía se debió al autoconvencimiento de que el médico y en general los científicos tienen necesidad de la filosofía para el buen desarrollo de su específico saber. Andrés Piquer es un eslabón más en la gloriosa cadena de médicos-filósofos españoles que comienza con Averroes, Maimónides y Arnaldo de Villanova, sigue con Servet, Gómez Pereira, Huarte, Vallés, Francisco Sánchez, Isaac Cardoso, Rodríguez de Pedrosa, y que acaba en nuestros días con Marañón, Laín Entralgo y algunos otros.

El siglo XVIII ha sido uno de los siglos de mayor sequedad filosófica que ha habido en España. Por eso, la figura de este médico destaca de modo especial. El libro de Manuel Mindán es un retrato bien documentado del ambiente filosófico español de ese siglo, reducido a luchas de escuela entre una mayoría aplastante de tradicionalistas y una tímida apertura capitaneada por los «Novatores». Andrés Piquer siguió la tendencia «más sensata de su siglo: el eclecticismo». Eclécticos fueron los intelectuales más relevantes del siglo: Feijóo, Mayans y Sis-car, Aymerich, J.B. Berni, etc. De las cuatro partes en que se divide la filosofía, Piquer desarrolló la Lógica, la Física y la Filosofía moral. No tuvo tiempo para escribir la Metafísica, aunque en sus otras obras aparecen ideas acerca del alma («animística») y acerca de Dios.

Reconoce Manuel Mindán que él no es el primero en escribir sobre la faceta filosófica de Piquer. Sin embargo, añade que «merecía la pena verificar en los documentos originales lo que se venía diciendo por otros, insistir en el origen, alcance y sentido de sus posiciones filosóficas y, sobre todo, encuadrar su pensamiento dentro de las corrientes filosóficas de aquel siglo». Para la Historia de la filosofía española la obra de Mindán es una contribución importante. Y también lo es para la Historia de la cultura española, porque Andrés Piquer representa el buen sentido español en el siglo XVIII, como lo representó Vives en el XVII y Balmes en el XIX. Con actitud serena entre lo antiguo y lo moderno, lo español y lo extranjero, escribe Mindán, Andrés Piquer ha sabido unir a un sólido espíritu científico un fino gusto literario.

Jorge M. Ayala

AA.VV.: *El hombre: inmanencia y transcendencia*. XXV Reuniones Filosóficas. Universidad de Navarra. Pamplona. Dos volúmenes. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 1991, 1596 pp.

Recogen estos dos amplios volúmenes las conferencias, ponencias y comunicaciones tenidas en la Universidad de Navarra en Pamplona con motivo de las XXV Reuniones Filosóficas celebradas en dicha sede sobre el tema: El hombre: inmanencia y transcendencia. Desde diferentes perspectivas se aborda la realidad humana. I. Hombre y Naturaleza; II. Conocimiento y Ciencia; III. Filosofía política; IV. La ley natural y los derechos humanos; V. Antropología cultural y filosófica; VI. Acercamiento historiográfico; VII. Metafísica y Antropología; VIII. Ética y Estética; IX. Filosofía y cultura.

Pensadores valiosos en el campo de las ciencias reflexionan sobre la realidad humana. Citemos solo algunos: Anscombe, Grimaldi, Spaemann, Millán Puelles, Llano, Polaino, Jacinto Choza, Leonardo Polo, López Quintás, etc. En nuestra revista *DIALOGO FILOSOFICO* n.º 5 (1989) 90-92 nos hicimos eco de aquellas

reuniones que hoy se ven coronadas con la publicación íntegra de los trabajos. Se advierte en casi todos los pensadores próximos a esta Universidad un aire singular que los caracteriza. En primer lugar, un ejercicio noble de la racionalidad que les aproxima al Misterio Último de la Realidad; después una racionalidad abierta a otra racionalidad superior que penetra más hondamente el ser de las cosas; también, esta racionalidad superior se presenta como algo pudoroso en lenguaje de Ortega, que no cae, por tanto, sobre la simple racionalidad humana como una presa, pues los valores superiores son órbitas de realidad que no invaden bárbaramente nuestras personas como el frío y el calor sino que son como invitaciones a acogerlas en libertad para redondear nuestra personalidad. El talante que anima a todos no es el angustioso de la modernidad que al no tener apoyo último simbólico ni refugio que ofrezca seguridad se experimenta desolada y sin estabilidad, sino el sereno de la racionalidad que aunque el cosmos no le presente tranquilidad le remite a algo superior en donde puede hallar invulnerabilidad. Podíamos calificar a este modo de hacer filosofía como unas maneras que no buscan a toda costa la originalidad o la creatividad sino la fidelidad a lo real que se halla sólidamente asegurada en la asunción de las posibilidades que ofrece la tradición aristotélico-tomista; se corre el riesgo haciendo filosofía así de reducirla a mera repetición sin la necesaria reflexión.

La obra está pulcramente editada. Los trabajos, como todos los recogidos en Actas, son de desigual valor. Merece la pena un debate como éste realizado en la Universidad de Navarra acerca de las cuestiones últimas del hombre, tratadas con seriedad y que escasea tanto en la actualidad.

Patricio García Barriuso

MACINTYRE, Aladair: *Whose justice? Which rationality?* Duckworth, Londres, 1988. 410 pp.

Decía Zubiri que el hombre no puede comenzar de cero. Como resultado de la índole histórica de la realidad humana, historicidad que es consustancial con la entrega de formas de vida en la realidad, el hombre está llamado a hacerse cargo intelectual y existencialmente de ella. Y en esto consiste justamente la *tradición*: en un legado y una entrega de formas de estar vivientemente en la realidad. Tal es el punto de partida humano.

En los últimos años, la filosofía moral y política se viene ocupando de un interesante debate que está principalmente protagonizado por los teóricos del liberalismo y sus críticos comunitaristas. Algunos autores han querido ver en MacIntyre un activo miembro de este último grupo, debido principalmente a la firme convicción de éste acerca de que -de acuerdo con el pensamiento aristotélico- el bien humano sólo se puede lograr gracias a la comunidad política. Las fuertes críticas que a lo largo de toda su obra MacIntyre ha lanzado a los principales defectos del liberalismo contemporáneo -su incapacidad para proporcionar pautas morales suficientemente fundadas y su rechazo de la idea de que la configuración de la vida social exige alcanzar un acuerdo sobre la naturaleza del bien humano- parecen reafirmar la asignación de su pensamiento al comunitarismo, filiación que recientemente el propio MacIntyre ha desmentido en estos tér-

minos: «es importante no confundir este punto de vista con el llamado "comunitarismo" contemporáneo (...) Yo no estoy ofreciendo... remedio alguno para la sociedad en su conjunto. Yo estoy interesado exclusivamente en aquellas formas políticas en las que, y mediante las cuales, se puede personificar socialmente la vida de las virtudes, y en las que se puede restablecer la responsabilidad mutua.» (En *Atlántida*, 1:4, 1990, p.92)

Sea como fuere, lo cierto es que en el aludido debate, las nociones de lo público y lo privado -cuya controversia ha presidido gran parte de la historia de la civilización occidental- se sitúan en el límite más álgido de la discusión. De esta suerte, la polémica en cuestión se ha venido centrado en cuestiones tales como la concepción liberal del yo, la prioridad del deber sobre el bien, los límites de la justicia distributiva, y la discusión misma sobre la *racionalidad de la tradición*, y su papel en el mantenimiento de instituciones, prácticas y comunidades. De ella decían Bellah, Madesen, Sullivan y otros en «*Habits of the Heart*» (1985), que constituía una dimensión inherente a toda acción humana, pudiendo concebirse como un debate razonado y continuo sobre el bien de la comunidad, cuya identidad define.

Tal fue la tesis que había presentado MacIntyre en *After Virtue*: «yo soy en gran parte lo que he heredado, un pasado específico que se halla en alguna medida en mi presente. Me encuentro formando parte de una historia y en general esto es afirmar, me guste o no, lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una tradición». Publicado en primera edición en el año 1981, este libro pronto gozó de renombrado éxito surgiendo como consecuencia de la dilatada y acuciante insatisfacción que le provocaba a su autor la moderna y generalizada concepción de la filosofía moral, entendida al modo de un área de investigación separada y aislable. Y así no sin cierta ironía escribía MacIntyre en esta obra que la «noción de que el filósofo moral puede estudiar los conceptos de la moral simplemente reflexionando, estilo sillón de Oxford, sobre lo que él y los que tiene a su alrededor dicen o hacen, es estéril». Pues bien, si en *After Virtue* remitía MacIntyre a una idea de «tradición» por cierto nada aristotélica, según la cual cada conjunto de creencias morales o cada teoría se justifica y entiende, hasta donde ello sea posible y justificable, sólo como miembro de una serie histórica, este libro que comentamos -al que ha seguido otro, titulado «*Three Rival Versions of Moral Enquiry*» (Nueva York, Notre Dame Press, 1990)- es directamente un desarrollo de la forma en que a través de la tradición es posible comprender la *racionalidad* de una perspectiva moral concreta. En aquél libro, MacIntyre había asegurado su firme convicción de que la tradición aristotélica podía ser restaurada de forma que se restableciese la racionalidad e inteligibilidad de nuestros compromisos y actitudes morales y sociales. Pero tal posibilidad necesariamente requiere todo el fundamento capaz de aportarle una investigación detenida de la racionalidad misma. Pues bien, justamente para cumplir con esta necesidad, nace *Whose justice? Which rationality?*, cuya argumentación nuclear gira en derredor del reconocimiento -dicho con palabras de James G. Colbert- del «desigual valor de las tradiciones éticas» sobre la justicia y la racionalidad práctica, que es el título con el que lo había anunciado en el epílogo a la segunda edición inglesa de *After Virtue*. Ahora bien, ¿de qué tradiciones se trata?

MacIntyre estudia, primero, las tradiciones que van de Homero a Aristóteles,

pasando posteriormente por los escritores arábigo-judíos, hasta desembocar en Alberto Magno y Santo Tomás. En segundo lugar, la tradición bíblica transmitida a través de San Agustín y el Aquinatense. Posteriormente, la tradición de los ilustrados escoceses, Hutcheson, Hume para acabar con el liberalismo, al que dedica un capítulo especial (XVII) titulado, significativamente, «Liberalism transformed into a tradition» (pp. 326-348).

El análisis de estas distintas tradiciones le permite afirmar a nuestro autor que una tradición de investigación es más que un movimiento coherente de pensamiento. Es un movimiento en el curso del cual los individuos que la conforman se relacionan de diverso modo con ellas. Son, en definitiva, las tradiciones cuyo análisis muestra la cambiante historia de las relaciones entre la justicia y la racionalidad. Pues mientras en la tradición aristotélica el razonamiento práctico le hace pensar al individuo como *ciudadano*, en el tomismo al individuo le lleva a buscar su bien en el *bien de su comunidad*; y si en el razonamiento práctico humeano el individuo, en cuanto participante, es o no propietario en una *sociedad de peculiar reciprocidad*, finalmente en la modernidad liberal el individuo razona como *individuo* (p. 339). Es esto último lo que preocupa a MacIntyre: el enclasmamiento en un proyecto (herencia directa de la Ilustración) a su juicio ya fracasado.

Pero también es lo que permite mostrar, en contra de las tesis ilustradas, la inherente racionalidad de la tradición misma. Pues en cada tradición señala, «la indagación intelectual era o es parte de la elaboración de un modo de vida moral y social de la cual la investigación intelectual misma forma parte integral» (p. 349).

La historia que va narrando MacIntyre -ese desigual valor de las tradiciones éticas en torno a la justicia y la racionalidad práctica- puede tener diversas lecturas. Algunos podrán servirse de ella para reflexionar y reinterpretar el diferente papel que han jugado las distintas tradiciones filosóficas, mientras que a otros -como se advierte que el propio MacIntyre hace- les servirán para pensar sobre la intercomunicación entre todas ellas. Una conclusión parece, en cualquier caso, clara. La de que no existe otra forma de comprometerse en la formulación, elaboración, justificación racional y crítica de las diversas versiones de la racionalidad práctica y la justicia que desde el interior de una particular tradición y en conversación reflexiva, cooperación y conflicto con los que la habitan. Es sobre la base de esta argumentación central a través de la cual se comprende mejor -aunque tal vez no se comparta- el alcance del fracaso de ese proyecto de la modernidad liberal consistente en «fundar una forma de orden social en la que los individuos pudieran emanciparse de la contingencia y del particularismo de la tradición, apelando a normas auténticamente universales e independientes de cualquier tradición» (p. 335).

Este libro de MacIntyre se presta, además, a establecer otro tipo de conclusiones. Una de ellas -y no la de menor importancia- apunta a la concepción de la tradición, tal y como ya anunciase su autor en *After Virtue*, como una especial teoría del conocimiento. Más concretamente, MacIntyre insiste repetidas veces a lo largo del libro en que la racionalidad y madurez de una tradición -esto es, el requisito central del cual depende su vitalidad y dinamismo- se encuentra en estrecha dependencia de las formas por las cuales los individuos argumentan, conversan y razonan con los puntos de vista contrarios y las tradiciones opues-

tas a las suyas propias. Y este modo está esencialmente presidido por lo que podría denominarse como principio de escucha activa, esa «capacidad de escucha» que conocemos como docilidad, apertura y voluntad de conocimiento real. Desde esta óptica, puede decirse que tradición y razón no se oponen. Y por ello también es requerimiento imprescindible del progreso de una práctica, disciplina o área de investigación concreta, que quienes la desarrollan sepan moverse libre y reflexivamente dentro de ese marco más amplio de pensamiento en que la tradición misma consiste.

Es indudable que lo que hoy entendemos por «individualismo» es una conquista de la modernidad. Y si alguna exigencia específica lleva consigo aceptar que debemos crecer en sentido moral y en justicia como sociedad y comunidad, justamente es que, primero, individualmente debemos comprometernos en la construcción de nuestro propio carácter, porque quien en última instancia actúa o no virtuosamente es el individuo y por ampliación la comunidad social entera. Pero aceptar este compromiso amplía el reconocimiento concreto y la revisión continua de nuestras tradiciones de pensamiento; aquellas que nos evitan los males del desarraigo ayudándonos a introducirnos significativa y dinámicamente en la realidad. Qué duda cabe que el papel de la educación aquí es, en verdad, crucial.

Fernando Bárcena Orbe

MILLAS VALLICROSA, José María: *Estudios sobre historia de la ciencia española, Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1991. 500 y 364 pp.

Son, respectivamente, los volúmenes 14 y 15 de la Colección «Estudio sobre la Ciencia», publicados por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Se trata, en nuestro caso, de una interesante serie de estudios monográficos sobre temas variados y entorno a diversas figuras de la ciencia española: concretamente desde el siglo X hasta el XVI, es decir, hasta el Renacimiento. No se la juzgue, por eso, una obra de carácter asistemático. Su seriada sucesión cronológico-histórica lleva ya en sí una cierta sistematicidad. Por otra parte, hay en estos estudios un común denominador, que pone aún más de relieve esta sistematicidad de la obra que reseñamos: el aludido carácter científico-filosófico que se refleja en tales estudios. En efecto, la estrecha relación que siempre ha tenido lugar entre la ciencia y la filosofía no quedó desmentida en estos siglos X al XVI. Baste recordar que los más preclaros representantes de la cultura medieval musulmana y rabínica fueron a la vez científicos y filósofos. Raimundo Lulio y Pedro Hispano, por ejemplo, figuras sobresalientes de la filosofía, cultivaron a la vez distintas ramas del saber científico. En los siglos XVI y siguiente, matemáticos como Pedro Ciruelo y Pedro Juan Monzo, arquitectos como Herrera, médicos humanistas como Sabuco, Gómez Pereira, Huarte, Sánchez, etc., entre otros muchos, se distinguieron en el cultivo de la filosofía. Y cabría citar otros muchos ejemplos extraídos de todos los períodos de la cultura española.

Los veinte capítulos del primer volumen y los dieciocho del segundo ofrecen, en mayor o menor grado, un gran interés histórico a la vez que científico-filosófico. Y lo ofrecen, sobre todo, los capítulos relativos a los traductores de

obras árabes, a los tratados matemático-filosóficos del doctor iluminado Raimundo Lulio y a las doctrinas físicas de Hasday Crescas y su crítica del aristotelismo, que, como sabemos, tanto influyeron en Spinoza.

La publicación de estos volúmenes no obedece, pues, a un criterio más o menos oportunista, sino a una llamada a entroncar con nuestro ayer científico-filosófico tan floreciente, tan creativo, y, sin embargo, tan injustamente olvidado o tan lamentablemente preterido. Ojalá que a éstos que hoy presentamos siga la aparición de nuevos volúmenes inspirados en esa misma tendencia y en su misma línea.

M. Díez Presa

MARIN CASANOVA, José A.: *La circularidad de la historia en Hegel*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989. 374 pp.

«Todo es relación, y la relación forma el círculo». El aserto no es de un filósofo, sino de un literato. Pero ¿no es la mejor fórmula para expresar el trasfondo del sistema hegeliano: algo en que muy pocos filósofos han reparado? El presente estudio, como ya su mismo título lo declara, ahonda en el círculo hegeliano de la historia. Pero ¿no es la circularidad sinónimo de error en el razonamiento? Lo sería, ciertamente, en el supuesto del círculo vicioso. Mas la circularidad tiene una valencia positiva. Lo habían intuido ya Fichte y Schelling. Dentro de esta tesitura conceptual positiva crea Hegel su primer escrito de filosofía. Igual que cada punto de la periferia se remite y nos remite al centro en el círculo, en el saber cada elemento parcial se remite al centro en el círculo, en el saber cada elemento parcial se remite y nos remite también a la totalidad o conjunto de los demás elementos. Y así como sólo cuando la periferia está completa hay círculo, sólo el saber total puede justificarse enteramente. No se da justificación, por separado, de los elementos teóricos; la única justificación es la de la totalidad teórica.

La imagen circular tiene, pues, aquí un valor propio: es una figura conceptual que actúa como soporte de una «proposición especulativa», del *spekulative Satz*. Porque el círculo comporta eso: un salto (*Satz*) o brinco especulativo que no viene sino a manifestar el salto desde lo finito hasta lo infinito, la identidad de lo idéntico y lo diferente, la unidad del comienzo y del resultado, del fundamento y de lo fundamentado, de lo interior y lo exterior.

Concretamente, el presente estudio pretende mostrar cómo, si la historia en la visión hegeliana ha de entenderse bajo la categoría de «progreso» o desarrollo lineal en el tiempo, no es esa toda la verdad. Y no lo es porque el vector direccional de la historia se curva conforme va avanzando. Una cabal comprensión del pensamiento histórico de Hegel apea al círculo, con lo que la historia se nos presenta entonces no sólo como progreso sino también como retorno. No, no se trata aquí de un retomo cíclico, ni de ningún eterno retomo o de una indefinida repetición de lo mismo. La circularidad histórica es la unidad sintética, dialéctico-especulativa, de lo particular con lo universal, de lo finito con lo infinito (que no es simplemente lo indefinido) según la imagen privilegiada de la infinitud del círculo, que, paradójicamente, implicando una finitud espacial, comporta una infinitud de determinaciones puntuales.

M. Díez Presa

SADABA, Javier: *Saber morir*. Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1991. 186 pp.

La muerte está presente en el horizonte de la vida de cada hombre como límite último y absoluto o como frontera. Lo primero implica una concepción puramente negativa del término de nuestra vida en este mundo. Sería insensato hablar de otra vida. Lo segundo abre una perspectiva esperanzada.

Uno puede estar seguro de lo primero o de lo segundo por diversas razones. Sádaba manifiesta incertidumbre, perplejidad. Todas sus reflexiones sobre la muerte y el morir humano nacen desde esa actitud. Ello no le impide tener una concepción del hombre, que fundamenta una determinada concepción de la ética.

En su libro se enfrenta con algunos problemas que nos plantea la muerte respecto al sentido de la vida humana, y con varios temas cercanos a la muerte (aborto, minusválidos, vejez, guerra, terrorismo, pena de muerte y eutanasia). Como en su obra anterior *Saber vivir*, sigue hablando de la vida humana, pues la muerte es algo que nos sucede de manera especial, por ser conscientes de ella, a los seres humanos. Pretende enseñarnos a vivir lo más felizmente que nos es posible, aunque sepamos que no nos libraremos de la muerte.

Muerte y sentido de la vida, según él, constituyen dos temas que son como dos caras de la misma moneda. Podemos hablar de sentido de la vida, porque sabemos hablar de nuestra vida más allá de su existencia temporal. Sádaba piensa que normalmente la muerte, cuando se trata de teorizarla, se convierte en la pregunta por el sentido de la vida.

Y ante el sentido de la vida se pueden adoptar únicamente dos actitudes básicas: la de quienes afirman que la vida en este mundo, o tomada en sí misma, tiene sentido, y la de quienes defienden lo contrario. El no se decide ni por la una ni por la otra. La vida *tiene y no tiene sentido*. Precisamente por no haber más que dos posturas, podríamos hacer la síntesis. Los dos polos tendrían buena parte de razón. Nuestra tarea sería dar sentido a aquello que no lo tiene.

Crítica con agudeza la postura de los defensores del sentido de la vida en este mundo, pero esto no le lleva a la aceptación injustificada de fantasías religiosas que se toman por estricta realidad, ni a fundamentar la moral en la religión. Habría tres campos concretos para observar el funcionamiento de un sentido de la vida que no acepta las tesis rígidas y rudas de los defensores del sentido de la vida: el lenguaje, la vida cotidiana y la filosofía.

Desde la reflexión filosófica, se darían la mano moral, religión y muerte. Pues la moral, al ser intramundana, no puede dar respuesta a las grandes preguntas: las que se refieren al mundo en su conjunto, de las que habla Wittgenstein. La religión expresaría esa imposibilidad, señalaría esa zona de desconocimiento. No se espera ni se desespera. Es un no decir que deja abierta la cuestión. Reconoce, en consecuencia, el misterio de la muerte. Le parece injustificable racionalmente el contenido positivo de las religiones (sus teologías o creencias). Acepta, pues, apoyándose en Wittgenstein, una religión laica, agnóstica y hasta filosófica que se enfrenta al sinsentido de la vida y de la muerte.

Cabría decir que, no sin nostalgia de anteriores seguridades, se muestra partidario de un agnosticismo resignado, que en definitiva le deja indefenso ante el misterio de la muerte. Su moral autónoma del respeto mutuo, que le sirve para andar por casa y que le impulsa a construir una sociedad más justa y feliz, no le

permite solucionar el gran problema que tiene acogotados bajo el temor a los hombres de nuestro tiempo.

Habla de una mejor moral y de una mejor humanidad, más allá de la mera unión por intereses o sentimientos. Sin embargo, estos buenos deseos no le impiden declararse a favor del aborto libre, de la eutanasia y de la moralidad del suicidio. Su ética del respeto no alcanza hasta el *no nacido*, ni es capaz de encontrar un sentido al sufrimiento.

Creo que le falta una perspectiva metantropológica de fundamentación última, sin la que su antropología y su ética, a pesar de sus distinciones y razonamientos, con frecuencia iluminadores, adolecen de debilidad incurable. Platón le invitaría a recobrar sus alas; a él que en algún tiempo todavía las tuvo. Quizás de ese modo podría ser una levadura eficaz de esperanza, sin pesimismo agnósticos, en la situación actual del mundo humano.

Ildelfonso Murillo

JIMÉNEZ MORENO, LUIS: *Práctica del saber en filósofos españoles. Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. D'Ors, Tierno Galván*. Anthropos, Barcelona, 1991. 318 pp.

La obra que comentamos prueba una vez más la honda preocupación de su autor por los temas y problemas de la «filosofía española». Toda ella, en efecto, responde a la intención que el profesor Jiménez Moreno anuncia ya desde la introducción y de la que se hace eco el encendido prólogo de Nelson Orringer: alumbrar, en diálogo fecundo con pensadores españoles de muy diferentes épocas y circunstancias, algunas «claves» que permitan una mejor recepción del «modo hispano» de filosofar.

Más que afrontar un estudio en profundidad de los diversos autores, se trata de resaltar, desde una lectura y comprensión cuidadosas, la atención que todos ellos otorgan al pensamiento intimista y a la vida personal, por encima de aspectos formales o abstractos. De ahí que el profesor Jiménez Moreno vea en sus obras respectivas, pese a las lógicas diferencias, otras tantas formas de filosofar «a la española», caracterizada por ciertos rasgos diferenciadores: vinculación filosofía-literatura, apertura a la trascendencia, preocupación pedagógica o moral, tendencia a la praxis...

Este último apartado, que da título a los ensayos aquí reunidos, es el que adopta el autor como hilo conductor que da unidad al conjunto, por cuanto se muestra convencido de que en la obra de los autores reseñados subyace una peculiar *práctica del saber* «que no se contenta con especular sobre formas intelectuales y abstractas muy bien conformadas, sino que se centra en la reflexión sobre los problemas de la vida, de la convivencia y de la pervivencia...» (p. 31).

Consecuentemente, son estos los temas en torno a los cuales giran buena parte de las reflexiones contenidas en la obra, dirigidas a esclarecer la *actitud filosófica* predominante en estos y otros pensadores españoles, en los que las consideraciones prácticas o vitales son siempre prioritarias respecto a las cuestiones teóricas propias de la razón discursiva. Esa prioridad práxica del genuino pensamiento hispano hace que los temas a debatir apunten una y otra vez a la cuestión fundamental: saber cómo vivir, es decir, «cómo actuar para salir adelan-

te en los problemas personales y sociales».

Desde el Gracián «inventor» de la «filosofía cortesana», para quien «la realidad viviente es punto referencial básico y valor preferente a todo lo que no vive», no es difícil adentrarse en la inquieta y contradictoria figura de Unamuno. En la obra del rector salmantino, tan vinculada a sus dudas y vivencias más íntimas, esa dimensión «práctica» del saber se ejemplifica en la función del propio pensamiento filosófico; un quehacer, no racional y lógico, sino «cordial y vital». No queda lejos la estrecha conexión que para Unamuno se da entre filosofía y poesía: «Todo gran filósofo es un poeta y todo gran poeta un filósofo».

También en Ortega se hace presente la preocupación práxica o vital. El profesor Jiménez Moreno rastrea aguda y certeramente las concomitancias e influjos nietzscheanos, en el marco del contundente «sí a la vida» del gran maestro de la «sospecha». La orteguiana búsqueda de fundamentos que permitan convivir en sociedad («que es la única manera humana de vivir»), o las referencias al continuo entretejerse entre cultura y vida, de profundas repercusiones morales (exigencia de una moral arraigada en la vida), tienen su prolongación en la obra de Eugenio D'Ors, que concibe la filosofía como una «manera de vivir». Términos característicos del pensamiento d'orsiano (heliomaquia, anécdota y categoría, ironía, armonía...), alternan con notas del «seny», en el que la razón discursiva viene equilibrada por un juego de contrapesos «vitales», del que forman parte la sensibilidad, el buen gusto y el «sentido común» (aspecto central este último, a juicio de Rubert de Ventós, del «modo de ser» catalán).

Del «viejo profesor», calificativo típico -y ya tópico- con que se alude a Tierno Galván, se destaca su amplitud de miras, tanto en la docencia como en la vida pública. Sin renunciar a la filosofía, rechaza todo carácter elitista y le exige «eficacia social»; de ahí su defensa del «humanismo democrático» y su esfuerzo por poner al alcance de todos los ideales humanistas de la cultura «ilustrada»: racionalidad, universalidad y liberación vivificante.

El volumen se cierra con un capítulo cuyo título lo dice todo: «La gran importancia de lo racional a pesar de sus límites». Se pasa revista en él al proceso «dialéctico, no lineal» de «lo racional» en la historia del pensamiento, sin olvidar su «desfondamiento como saber supremo indiscutible» (p. 291). En diálogo tenso y apretado con Ortega, Unamuno, Kant o Heidegger, el autor expone su concepción de la racionalidad como punto de referencia inexcusable en el esfuerzo colectivo «para salvar lo más propio de cada uno, cuando algún exaltado de sí mismo, de su saber y de su poder, pretenda imponerse dogmática y despóticamente, sometiéndolo como instrumentos sin soberanía a todos los demás» (p. 298).

En suma: además de cubrir con creces los objetivos planteados inicialmente, la obra del profesor Jiménez Moreno invita a releer a los autores mencionados y a aquellos otros en que se encarna el «modo hispano» de filosofar, desde el que ahondar en la comprensión de nuestra sociedad y cultura actuales.

Angel Casado