

Crítica de Libros

T. MORO: *Diálogo de la Fortaleza contra la Tribulación*. Traducción, introducción y notas de Alvaro de Silva. Rialp, Madrid, 1988. 343 pp.

¿Fue el autor de la famosísima *Utopía* un iluso soñador, desconocedor de la verdadera y limitada condición humana? Tomás Moro fue un diplomático y hombre de Gobierno experimentado en los avatares que mueven las voluntades humanas, que probó en sí mismo la persecución injusta hasta la muerte por sus convicciones. Pero las conclusiones de su experiencia de éxito y de persecución le llevaron a conclusiones éticas, políticas y religiosas muy diversas de las que produjo la también experimentada vida de Maquiavelo. Y, sin embargo, las ideas de Moro sobre el ideal de la vida y la convivencia humana estuvieron fuertemente sometidas al «principio de realidad» en su propia biografía, lo que dan a esas ideas un fuerte valor propositivo.

Las reflexiones de Moro en la prisión de la Torre de Londres nos permiten acceder a la intimidad de este gran humanista, cristiano convencido, que supo aunar en su vida de forma admirable tolerancia y fidelidad a sus convicciones. La editorial Rialp ha emprendido la tarea de editar en castellano las principales obras del renacentista inglés, desde *Utopía*, casi su único libro conocido entre nosotros, hasta las escritas en su período de prisión: *La agonía de Cristo*, *Un hombre solo (Cartas desde la Torre)* y el *Diálogo* que comentamos ahora, y que, según los mejores entendidos en la obra moreana, es la de mayor calidad y la más representativa de todas.

Se trata en conjunto de una edición muy cuidada, que mejora sensiblemente las anteriores traducciones de *Utopía*, y que ofrece por vez primera en castellano las citadas en último lugar. Alvaro de Silva ha trabajado en contacto directo con los responsables de la edición crítica *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, que comenzó en 1963 y ha publicado ya 19 de los 23 volúmenes previstos.

Moro redacta en la soledad de la Torre un diálogo situado en la ciudad húngara de Buda, en 1527, bajo la amenaza de la invasión Turca (situación de previsible persecución, que remite a la persecución que el mismo Moro y los católicos sufren bajo Enrique VIII de Inglaterra). El joven noble Vicente acude a su anciano tío Antonio en busca de consuelo y fortaleza ante las tribulaciones que se avecinan. El diálogo se realiza en tres partes, y tiene lugar en dos días distintos. La primera parte del diálogo tiene un carácter más teórico y doctrinal, y en ella Antonio considera que sólo desde la fe cristiana es posible encontrar el consuelo y la fortaleza necesarios para afrontar calamidades en apariencia sin salida. En los diálogos segundo y tercero se afrontan los mismos problemas con un tono muy existencial y concreto, chispeante y hasta en ocasiones lleno de un fino humor, típicamente británico. En él se aborda la tribulación humana en sus múltiples facetas: la pusilanimidad, la debilidad de espíritu, la soberbia, la pérdida de la fortuna, la prisión, el padecimiento físico, la tortura y la muerte, especialmente cuando se sufre de manera ignominiosa.

En todo el texto Moro, en diálogo sereno pero dramático consigo mismo, muestra toda la profunda riqueza de su espíritu, una enorme capacidad de penetración en el espíritu humano, sus debilidades y su posible grandeza, su capacidad de autoengaño y también la llamada a la lucidez. Es interesante descubrir en estas páginas disquisiciones sobre cómo distinguir la vigilia del sueño que no pueden menos que recordar el segundo nivel de duda cartesiano; y un discernimiento de espíritus, que separa los verdaderos de los falsos motivos religiosos, la dimensión psicológica de la moral en los procesos depresivos y obsesivos que se dan en la experiencia humana y religiosa, que traen a la memoria el monumento al arte del discernimiento que es *La subida al Monte Carmelo* de S. Juan de la Cruz. Las soluciones que va aportando Moro, siempre guiadas por su fe cristiana, son de un profundo equilibrio, inspiradas en su cálido humanismo.

Al ir repasando el carácter efímero de los bienes de este mundo, el discurso apunta a la actitud de *autenticidad* (que encuentra en la fe su fundamento) como el verdadero bien del hombre.

Su propia persona se convierte en el mejor ejemplo: Moro es un hombre próspero e importante, capaz, sin embargo, de afrontar la tribulación con entereza y dignidad, descubriendo el verdadero sentido de las contradicciones, que no se buscan (no hay dolorismo alguno en el texto), pero de las que es posible extraer un bien si se saben encarar.

En Tomás Moro se pone de manifiesto que no hay incompatibilidad alguna entre humanismo y fe cristiana, pues une a la fe firme y a la confianza en Dios la plena conciencia de la responsabilidad y autonomía humanas, que el antiguo Gran Canciller sabe situar en su limitación intrínseca. Presenta así un modo «moderno» de concebir la relación religiosa, sin dependencias hipotecadoras. Por otro lado, el humanismo sabio y consciente de la limitación humana, da a su fe un tono de moderado estoicismo.

Tampoco hay incompatibilidad o contradicción entre tolerancia y convicción: porque, como se ve en Moro, la tolerancia no es fruto del escepticismo, ni la convicción deriva necesariamente en dogmatismo. La fidelidad a las propias convicciones hasta la muerte no tiene porqué negar la aceptación de las diferencias de opinión, incluso de confesión religiosa.

En nuestra actual situación cultural, que parece debatirse entre el escepticismo subjetivista y el fundamentalismo cerrado, Moro aparece como una figura canónica, un maestro de humanidad, un modelo de coherencia que, precisamente en esta obra, nos ofrece lo mejor de sí como intelectual, como observador de las pasiones humanas, como hombre.

José M.^a Vegas

HEREDIA SORIANO, A. (ed): *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca, 1990. 520 pp.

Con una regularidad encomiable acaban de aparecer las VI Actas del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana correspondientes al VI Seminario celebrado a finales de septiembre de 1988. Estos Seminarios vienen celebrándose ininterrumpidamente desde el año 1978 con una periodicidad de dos años. El último ha te-

nido lugar en septiembre de 1990. Seis volúmenes dedicados íntegramente a temas de pensamiento español e iberoamericano representan una importante contribución al conocimiento de nuestro legado cultural, y un auxiliar imprescindible para cualquier estudio de la cultura hispánica. El profesor Antonio Heredia figura como coordinador de la edición. Su extensa introducción es una especie de historia interna de los seis Seminarios celebrados hasta el momento, y está escrita con la intención de que los futuros lectores y participantes tengan presente el lado humano que animó estos Seminarios: las ilusiones, las dificultades y las perspectivas.

Las Actas siguen el esquema temático desarrollado en el Seminario, dividido en siete temas nucleares. El primero de ellos, comenzado en el Seminario de 1985, está dedicado a los «Exilios filosóficos en España», «un tema de investigación novedoso y complejo, insertado evidentemente en la historia socio-política de la filosofía, pero hundiendo sus raíces en la antropología cultural y aun metafísica». El tema es analizado por Henry Méchoulan, Alain Guy y Sebastián Trías Mercant. El segundo núcleo temático versa sobre el estado actual de la Filosofía en España. Wenceslao J. González analiza la situación de la Filosofía y de la Metodología de la Ciencia en España. José L. Mora hace lo mismo respecto de la Filosofía de la Educación. En cada Seminario se expone la situación de la Filosofía en alguna de las Regiones o Nacionalidades de España. En el VI Seminario, Manuel Pellecín trazó una trayectoria histórica de la Filosofía en Extremadura. Las Instituciones filosóficas (cuarto tema) fueron objeto de estudio por parte de los siguientes profesores: La Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, por A. Fátima Martín. El Ateneo de Madrid en el siglo XIX, por Tomás Mallo. El Instituto de Filosofía de Balmesiana y la Revista Espíritu, por Eudaldo Forment. Finalmente, el Instituto Fe y Secularidad de Comillas-Madrid, por Teresa Rodríguez de Lecea.

En el tema dedicado a las Conmemoraciones se recogen los trabajos de Jorge Ayala y Carmen Seisdedos sobre Huarte de San Juan. A éstos hay que añadir el estudio de Marcelino Ocaño sobre el libro «De concordia» de Luis de Molina; el estudio de Luis S. Gragel sobre la personalidad de Gregorio Marañón, y por último, el estudio de Antonio Jiménez sobre la traducción de Condillac al español y el desarrollo del sensismo en España durante el siglo XVIII.

El tema Iberoamericano va adquiriendo en cada Seminario un mayor peso específico. En el VI Seminario hubo cuatro ponencias dedicadas a Iberoamérica: Melquíades Andrés presenta de una forma muy documentada la dimensión espiritual que animó el trabajo humano y cultural de los primeros misioneros en América. Hugo E. Biagini, argentino, y José L. Gómez-Martínez, residente en USA, estudian la figura de Domingo F. Sarmiento y a través de él buscan alguna explicación al «desarraigo sociopolítico que impera en los países iberoamericanos». José M. Romero Baró ofrece una panorámica sobre los precursores del pensamiento iberoamericano.

Finalmente, en el apartado de VARIA se recogen trabajos de profesores que están estudiando temas de pensamiento español e iberoamericano. Así, Ramón Hernández (convento de San Esteban) analiza uno de los cinco manuscritos de F. Vitoria que se conservan en Salamanca, sobre la primera parte de la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Felice Gambin (Italia) expone el concepto de «persona» en Baltasar Gracián. Roberto Albares (Salamanca) centra su estudio en la crítica antikrausista surgida en Salamanca a mediados del siglo XIX. Diego Núñez (Madrid) expone la célebre polémica de 1876 a raíz de la traducción al español del libro de Draper: «Historia de los conflictos entre la Religión

y la Ciencia». Isidoro Reguera escribe sobre el «lenguaje primitivo» del teósofo científico extremeño Mario Roso de Luna. Donald Santiago (Alemania) describe la presencia filosófica y literaria de A. Schopenhauer en España desde finales del siglo XIX. Dentro de este mismo apartado hay tres extensos estudios sobre temas hispánicos: el de Luis Jiménez Moreno sobre «aspectos del modernismo en Rubén Darío y Unamuno»; el de Pedro J. Chamizo sobre «la teoría orteguiana de la metáfora», y el de Nelson R. Orringer sobre «la influencia de Zubiri en la antropología de Pedro Laín Entralgo». Esta serie de estudios concluye con dos ensayos: Francisco de Gama Caeiro (Portugal) plantea la especificidad de una Historia de la Filosofía portuguesa, y Michele Pallottini hace una aguda lectura de España vista por un hispanista italiano.

Esta Actas, comenta Antonio Heredia, son un «milagro académico», pues sólo él sabe lo que cuesta organizar y financiar los Seminarios y la publicación de las Actas. Se podrá dudar del valor intrínseco de algunos trabajos, pero en conjunto estas seis Actas están ya desempeñando una función insustituible en nuestra cultura filosófica, tanto interna como en su proyección exterior. Como señala Heredia, el valor de las Actas no hay que verlo sólo en su contenido temático sino también en la red de comunicaciones que está creando entre los ambientes culturales. El último Seminario celebrado en 1990 se ha visto desbordado por la numerosa asistencia de participantes, españoles e iberoamericanos. La fuerte implantación de estos Seminarios salmantinos en los ámbitos universitarios está obligando a sus organizadores a buscar un nuevo marco institucional. Antonio Heredia y su colaborador Roberto Albares merecen una sincera felicitación.

Jorge M. Ayala

MORENO MÁRQUEZ, César: *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Thémata. Sevilla, 1989, 368 pp.

Ardo en deseos de decir, y de ahí la urgencia de esta afirmación antes de cualquier otra justificación epistemológica, que esta es la tesis doctoral que a mí me hubiera gustado hacer sobre Husserl, pues no otra cosa hubiera deseado con la propia (en 1969, ay, sobre «Intencionalidad y fenomenología de Husserl»). Este libro, también ayer Tesis Doctoral, trata de aquello a lo que la intencionalidad conduce indefectiblemente, a saber, a la intersubjetividad, y por ende al planteamiento del «entre» relacional propio de las relaciones interpersonales; dicho de otro modo, difícilmente podría hallarse un punto de partida para el personalismo en el siglo XX que no pasara por la intencionalidad que viene exigida por la intersubjetividad. Difícilmente, pues, podría concebirse a Lévinas, a Buber, o a Mounier sin Edmund Husserl. Da la «casualidad» de que César Moreno «vuelve» de Buber y Lévinas a Husserl, pero vuelve para fundamentar y no para retrotraerse arqueológicamente por prurito académico. César Moreno, en fin, autor personalista, lo es a fuer de fenomenólogo, sin «intención piadosa», sólo por convicción reflexiva, la cual ha de conllevar cualquier intención práctica.

Pero la obra que comentamos, «La intención comunicativa» (¡la intencionalidad comunicadora!), no podría estar construida monológicamente; conoce y rebate el solipsismo y el neoindividualismo de nuestros días, que se presenta infortunadamente en manifestaciones contradictorias, ya sea en el psicologismo o en el psicológismo, siempre en

la posmodernidad. La obra, pues, no está ramplonamente pensada con la obsesión monotemática de doctorando dispuesto a ser «husserliano» pese a quien pese, sino que es el resultado de un talante dialéctico avenido con la modernidad por parte de un joven doctorísimo y muy habituado al buen trato de primera mano con el pensamiento contemporáneo. Quizá me equivoque, pero César Moreno está siendo de momento para mí todo un descubrimiento: Hay entre el cielo y la tierra, en Sevilla para más señas, más personas de las que pueden descubrirse desde Madrid.

Así que si —de paso— de sabios es rectificar, aprovecharemos esta meta-recensión (renuncio a describir cada página de libro tan denso y tan sugerente) a fin de —tras tanto haber criticado a la fenomenología— recuperar la necesidad de la fenomenología para la cuestión de la intersubjetividad; una cosa es la insoportable observancia estricta del método fenomenológico (por cierto puesto de moda tan equívocamente, que si todo es fenomenología hoy nada lo es: ¿quién no se reclama del rock-fenomenología hoy, dado su barato peaje y su rendimiento académico?), y otra muy diferente por cierto es el acá y allá fenomenológico indispensable para poder pensar a las alturas del siglo XX.

El libro, en todo caso, se divide en cuatro partes. En la primera se parte del mundo tal y como es vivido en la actitud natural, y desde él se llega al esclarecimiento fenomenológico-trascendental de «la-vida-que-experiencia-mundo»; en la segunda se recorre la «experiencia ontológica» que concluye con un juego dialéctico magnífico en el «noli foras ire»; la tercera parte desarrolla la «disposición comunicativa», donde se encuadra el rico mundo de las posibilidades dialógicas («el poder ser de otro modo egológico y la apertura de una intersubjetividad intramonádica», «la experiencia del otro», «disposición comunicativa y finitud experiencial»), y la cuarta y última parte se encamina «hacia la praxis dialógica, culminando en un espléndido «Ilustración y diálogo». Una selecta bibliografía (entre la que no se cita mi propio libro sobre Husserl, que conste en favor de la limpieza de este comentario) da cierre áureo y pone broche magnífico a un libro tan excepcional.

Mucho me temo, empero, que la edición no haya llegado a donde debiera, debido a la artesana y casi de alcoba editorial que lo acoge, aunque el libro mismo sea un libro excelentemente cuidado. Y mucho desearía que estas líneas sirvieran al menos para llamar la atención sobre un libro y sobre un pensador independientes y sinceramente poco comunes en una literatura filosófica tan llena de padrinos pudientes como académicamente adocenada: He aquí cómo, a la postre, filosofar-filosofar, sólo se puede desde la libertad. Poder dar cuenta y razón de casos como el presente son para mí motivo sobrado de agradecimiento.

Carlos Díaz

E. CORETH, W. M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (Ed.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Graz, Viena, Colonia, Verlag Styria, 1990. 919 pp.

A los dos años de publicarse el segundo tomo de esta historia de la filosofía cristiana en el ámbito de la confesión católica durante los ss. XIX y XX, aparece este tercero, con el que se da remate al ambicioso proyecto de los directores de la obra. Mientras que el

primer tomo se dedicó a los nuevos arranques de la filosofía cristiana en el siglo XIX, y el segundo (presentado en *Diálogo Filosófico*, n.º 17, mayo/agosto 1990, pp. 261-263) exponía la reapropiación de la herencia escolástica durante ambas centurias, el último nos introduce en las corrientes modernas del filosofar católico en el siglo XX. Así, el conjunto de la obra ofrece una especie de construcción quiástica.

Antes de ponernos en contacto con los movimientos y las figuras, dos artículos introductorios nos invitan a asomarnos al concepto mismo y a las relaciones con la antaño señora ama (la teología). H. M. Schmiedinger (autor de varias y valiosas aportaciones en esta obra) historia la controversia de los años 20 y 30 sobre el sentido o sinsentido de una «filosofía cristiana», enmarcándola en los procesos modernos de autonomización del arte, el pensamiento y la moral, así como en otros planteamientos más recientes (entre ellos, el relativo a una cristología filosófica). R. Schaeffler ofrece acto seguido (pp. 49-78) una panorámica de la fecundación de la teología merced a su encuentro con diversas filosofías: el pensamiento ontológico de Brentano, al concepto bergsonian de evolución, la fenomenología de Husserl, la filosofía de los valores de Scheler, el kantismo, la ontología fundamental de Heidegger, el marxismo cálido de Bloch, el análisis lingüístico. Son acaso excusables las ausencias que se advierten en esta presentación, forzosamente sucinta, en la que el círculo de teólogos germanos recibe un tratamiento tan preferente que casi resulta exclusivo.

Manteniendo el criterio de agrupar a los filósofos por áreas lingüísticas, se pasa a exponer en seis partes la producción de autores de lengua alemana (pp. 80-352), francesa (pp. 353-521), italiana (pp. 523-624) española y portuguesa (pp. 625-747), anglosajona (pp. 749-779); una última área geográfica comprende la Europa del Este y del Sureste (pp. 781-844).

Por lo general, se privilegia la atención individualizada a los autores más que la exposición de corrientes. De ahí que, para no dar la impresión de que estamos visitando una galería de retratos filosóficos en la que exponen 50 autores (tal es el número de los colaboradores de este tercer tomo) y para que no se les contemple en un «espléndido aislamiento», se suele proponer al comienzo de cada parte el fondo o contexto filosófico general en que han desarrollado su labor los distintos exponentes de cada área lingüística.

¿Pregunta el lector por nombres propios? He aquí algunos: el Scheler «intermedio», Wust, Ebner, Von Hildebrand, Guardini, Siewerth, Von Balthasar, Welte, Bochenski, más otros tantos de lengua alemana; Laberthonnière, Le Roy y otros bergsonianos, el «segundo» Blondel, Marcel, Mounier, Le Senne, Lavelle, Nédoncelle, Fessard, Guilton, S. Weil, entre los franceses; Castelli y Sciacca y un amplio elenco más de italianos; cuatro españoles (ver más abajo); del mundo anglosajón (saltadas las fronteras confesionales) aparecen pensadores de uno y otro siglo; y de uno y otro signo, a saber: los representantes de una corriente metafísica (S.T. Coleridge, Royce, etc., que sostienen una metafísica del Absoluto infinito; W. James y Whitehead, partidarios de la metafísica de un Dios finito y uno con el mundo); y la corriente escéptica frente a la teología metafísica, en la que se encuadrarían actualmente los analistas cristianos del lenguaje. Del desconocido mundo del Este aparece un buen puñado de autores (entre ellos K. Woityla: pp. 787-789).

La presentación de cada filósofo con cierta amplitud se ajusta por lo común a un mismo esquema: biografía (con referencia a la producción bibliográfica) y pensamiento.

En ocasiones (por ej., en el artículo sobre el «segundo Blondel», pp. 384-410) se prefiere una exposición genética, o al menos se sigue el orden de aparición de las publicaciones en cuanto que refleja el despliegue y maduración de un proyecto de filosofía; otras veces, se hace una presentación más bien sistemática. Además, se procura reseñar la globalidad de las aportaciones de cada pensador, si bien la contribución de alguno (pongamos por caso, Laberthonnière) aparece de forma harto fragmentaria.

En las 40 páginas dedicadas a filósofos españoles se estudian las ideas de Amor Ruibal (artículo escrito por M. Longa), Zubiri (a cargo de D. Gracia), D'Ors y García Morante (con la firma de J. Bernal-Ríos / J. Fernández López). Nos referiremos con algún detalle al trabajo de D. Gracia. Tras la lectura de unos rápidos apuntes biográficos, asistimos primero al despliegue de una perspectiva evolutiva y luego contemplamos las articulaciones del constructo filosófico final del pensador vasco: en cuanto al itinerario mental, y siguiendo la periodización del propio Zubiri, presenta Gracia las fases fenomenológica, ontológica y metafísica; en la parte sistemática se exponen la intelección (o momento noético de la aprehensión cognoscitiva), la realidad (momento noemático) y la religión (el momento noérgico).

La obra concluye con una séptima parte dedicada a la filosofía social católica de este siglo, a la relación del pensamiento católico con la ciencia natural moderna y, como cabía esperar, a una mirada retrospectiva y le señala cometidos permanentes, entre los que apunta como «tarea o misión central la de salvaguardar y mantener abierta la trascendencia y, por ello, asegurar el conocimiento de Dios» (p. 893).

Cerramos esta rápida presentación con unas breves indicaciones: debiera haberse cuidado algo más la ortografía de las palabras y títulos en español (cf. p. ej., pp. 627 y 628: *trájico*, *Valásquez*, *Cristianésimo*, *nostro*); a la hora de recoger la literatura sobre los autores y corrientes, los criterios podían haber sido más pródigos, como ya se apuntó en la recensión del tomo segundo; hay algún error a propósito de títulos y fechas (bien en el texto, bien en la bibliografía; caso de Le Roy, pp. 381, 383); sorprenden ciertas afirmaciones, como la de que la filosofía de Laberthonnière **acentúa agudamente el principio de inmanencia** (p. 372), siendo así que él y otros representantes de aquella apologética procuraban diferenciar netamente el principio de inmanencia y el método de inmanencia. Pero no es el momento de detenerse en éstos u otros reparos, sino en saludar a una obra tan rica y seria, a través de cuyas páginas sentirá el lector la incitación a acercarse al estudio directo de ideas, temas y hasta sistemas de los que se le ha ofrecido una pregustación que acaso/ojalá le haya sabido a poco.

Pablo Largo

LIVI, Antonio: *Filosofia del senso comune (Logica della scienza & della fede)*. Edizioni Ares (coll. Ragione e fede, 10) Milano, 1990. 224 pp.

El autor nos ofrece en esta obra el resultado de una reflexión que ha venido madurando durante más de 20 años, cuyas líneas principales encontramos expuestas en sus obras anteriores, pero de modo más fragmentario y menos radical.

La monografía constituye un estudio crítico exhaustivo del sentido común que se describe como «lo que todos espontáneamente saben y piensan acerca de lo que todos

tienen en común como personas humanas, tanto al nivel de la situación ontológica (ser-en-el mundo), como a nivel de los imperativos éticos y de los valores (deber-ser, deber-actuar, deber-elegir); lo que todos califican como verdadero, bueno y justo, aunque no sean formalmente conscientes o, aún siéndolo, sin saber justificarlo racionalmente (tarea que corresponde a la ciencia)» (p. 29).

La justificación desarrollada por el autor no teoriza una facultad cognoscitiva especial (sensitiva o intelectual), ni tampoco una función particular de la facultad intelectual (intuición o simple aprehensión, raciocinio, etc.). El camino emprendido parte de la experiencia, entendida en toda su amplitud, sin restricciones ni reduccionismos, es decir, identificándola con todo lo que viene *dado* al conocimiento humano. Con el ejercicio de la crítica, llega a la individuación fenomenológica rigurosa de lo que, dentro de ese ámbito de la experiencia, es común a todos los sujetos, y presupuesto de todo ulterior conocimiento (filosofía, ciencias particulares, fe, teología). Este conjunto orgánico de certezas se reduce, sustancialmente, a las siguientes: el mundo como universo de cosas, el propio yo y la experiencia de la libertad, el orden cósmico —leyes físicas y ley moral—, y Dios como Causa Primera de ese orden universal y, por tanto, también como Fin Último de la elección moral. Estas certezas son punto de referencia de todo conocimiento y gozan del primado veritativo, tanto en sentido lógico como cronológico.

La obra se articula en tres partes precedidas de la Introducción histórica y semántica del término «sentido común». En la *Parte I* se perfila más explícitamente la naturaleza del sentido común, ofreciéndose su definición material y formal. La *Parte II* se dedica a la demostración de las afirmaciones del sentido común a través del análisis lógico de la comunicación, desde el punto de vista lingüístico, sociológico e histórico cultural, poniéndose de manifiesto que los contenidos del sentido común, aunque se nieguen con las palabras, se afirman con los hechos.

Las aplicaciones gnoseológicas de la filosofía del sentido común a la metafísica y a la fe se desarrollan en la *Parte III*. El autor destaca de modo particular la virtualidad de la filosofía del sentido común para evitar de raíz toda forma de escepticismo y de racionalismo, equívocos que, aunque hayan sido también certeramente demolidos, en algunas de sus formas, por otras instancias de la filosofía contemporánea, al haberse detenido en la *pars destruens*, no han producido, a la postre, sino nuevos equívocos filosóficos.

La obra se presenta con un esquema lógico de gran claridad, nada fácil de lograr en un estudio, a la vez, histórico y especulativo. Se completa, oportunamente, con un índice analítico y de autores en el que se pone de manifiesto la abundante documentación utilizada. Nos encontramos, en definitiva, ante un trabajo de alto valor informativo y formativo, sobre un campo en el que la bibliografía no siempre está dotada de la necesaria apertura de espíritu.

María Angeles Vitoria

BONETE PERALES, Enrique: *Éticas contemporáneas*. Tecnos, Madrid, 1990. 278 pp.

Pocas veces un libro de bolsillo proporciona más erudición y mejor exposición que éste. Pocas veces, asimismo, su prosa es tan clara y su tiempo pedagógico tan adecuado.

Dividido en dos partes, trata la primera de Wittgenstein, Rawls y Tugendhat, y la segunda, más breve, de las éticas en España, dividida en dos capítulos, uno destinado a Ferrater Mora, y el otro a las polémicas que de alguna forma han sostenido implícita o explícitamente (en torno a Muguerza) Mosterín, Camps y Quintanilla.

Sorprendente el rigor, la capacidad de síntesis, la minuciosidad, y la ausencia de complejos a la hora de echar su propio y crítico cuarto a espadas por parte de quien hasta el presente había venido siendo más bien un observador que un protagonista. Enrique Bonete, por lo que ha demostrado en este libro (más aún que por lo que ofreció en el tratamiento de Aranguren) merece escribir uno con tesis propias.

Ninguno de los autores que expone, en efecto, sale del todo bien parado en la pluma de Bonete; a todos les falta algo, a todos les sobra algo, ninguno de los comentaristas hispanos ha acertado tampoco. Y si esto es así, Enrique Bonete tiene que decirnos cuál es ya su propia filosofía moral superadora. Algo se intuye a tenor de los juicios críticos que vierte (la defensa de la persona, de los valores, de lo divino, parecen atisbarse) pero yo estaría muy contento si explicitase más propositivamente su propio punto de vista. Quizá algunos no nos sintiésemos entonces tan solos, aunque también nos sintiésemos criticados. Criticados, pero en la misma senda.

Que este pensador no se calle. Que escriba y proponga. Será la señal de que una generación viva de pensadores cristianos ha perdido el miedo y los complejos de inferioridad porque ha ganado en respeto y en profundidad.

Carlos Díaz

ECHARRI, J.: *Filosofía fenoménica de la naturaleza*. Tomo I: Naturaleza y fenómeno. Publicaciones de la Universidad de Deusto. Bilbao, 1990. 453 pp.

Esta última obra del prof. Jaime Echarri merece especial atención por su novedad original y a la vez por su solidez fundamental. Trata de la naturaleza, pero no es ninguna *Filosofía* de la naturaleza, al uso en variadas formas desde los presocráticos hasta hoy mismo. Trata de las *Ciencias* de la naturaleza, particularmente de Física, sin ser por ello ninguna *antología* de cuestiones o de teorías de la Física, que hoy se estiman —por lo que sea— más llamativas e importantes. Eso sería pura Física, tal vez vulgarizada en mayor o menor grado y más o menos lograda, pero nada más. Trata también de lo que hoy se denomina *Filosofía de las Ciencias* y tanto se cultiva, pero lo hace desde un punto de vista original, óntico, y no desde un punto de vista fundamentalmente epistémico, como es habitual.

Sería entonces fácil pensar, por el título mismo, que nos encontramos ante una *Fenomenología* de la naturaleza, v.g. a lo Husserl, quien parece haber secuestrado el término «fenomenología» en el ámbito de la filosofía. Sin embargo no es así, aunque una lectura distraída del título pueda sugerir tal cosa. Por eso el prof. Echarri ha titulado su obra, muy intencionadamente: *Filosofía fenoménica* de la naturaleza. Por fin no será ocioso notar que la presente obra del prof. Echarri no reproduce su gran obra latina de 1959, titulada *Philosophía entis sensibilis*, que sólo representa un «hito» en la maduración evolutiva de su pensamiento. Por tanto, también a este respecto auto-referencial, la obra nos sitúa explícitamente ante una radical novedad.

No es difícil señalar el foco positivo que irradia toda esa novedad original, a la que se acaba de aludir y a la que era obligado aludir destacándola. Ese foco salta a la vista y recurre luego en toda la obra leída desde el principio. Es *esa* visión de la naturaleza como *fenómeno*, entendido este en su etimología más pura y más rica de *voz media* del verbo griego *phainō*. Un riguroso análisis minucioso y selecto de textos griegos le permite al autor fijar el sentido más genuino de *phainōmenon*, no como mera apariencia (activa o pasiva) de otra cosa, sino como algo concreto que en cuanto tal él mismo *se* manifiesta al hombre, y cuyo ser de verdadera realidad consiste justamente en ese mismo manifestarse. Un sentido, por consiguiente, que excluye *todo dualismo* entre la realidad y su fenómeno, entre el ser y el aparecer, a la vez que también excluye *toda mediación* del fenómeno, propiamente dicha, entre la realidad y el hombre a quien se manifiesta.

Esto le lleva al prof. Echarri a la siguiente descripción real del fenómeno como *verbo óntico, inmediato y concreto*, al mismo tiempo que le conduce a instaurar una nueva *filosofía del ser*, por la que no teme optar arriesgadamente. No decimos nueva «metafísica» del ser, término que el prof. Echarri no utiliza por encontrarlo demasiado cautivo históricamente. Esa nueva filosofía es la filosofía del «*ser-a-otro*», esto es, del «*ser-al-hombre*». El fenómeno, por tanto, se constituye primariamente como un ser fenoménico al hombre y como un ser de comunión con el hombre. Cierro que el fenómeno comporta no sólo «*ser*» sino también «*conocimiento*», y conocimiento de gran calidad, pero lo comporta secundariamente por razón de que el ser mismo es fenoménico, i.e. manifestación, dando lugar a un conocimiento fenoménico. Se invierte, pues, el sentido de la filosofía tradicional del ser, el cual de primariamente absoluto se transforma en primariamente relativo *sui generis*, a la vez que por ello mismo surge y se impone el conocimiento fenoménico, contrapuesto al conocimiento «*contemplativo*».

Todo esto, debidamente desarrollado y ampliamente contrastado en la historia del pensamiento filosófico, presta a este *Tomo I* de la obra un contenido rico e insospechado. La Sección última del mismo tomo expone propiedades generales de todo fenómeno; su autodefinition, su espacialidad, su temporalidad, su lingüisticidad. Se reserva al *Tomo II* tratar en particular del fenómeno sensible, del fenómeno científico y del fenómeno inteligible centrado en el fenómeno-sustancia. El *Tomo III* volvería al binomio filosófico inicial «*ser y hombre*», desarrollando el protagonismo *propio* del hombre en el binomino «*hombre-naturaleza*». Heisenberg se lamentaba al fin de su vida de que «*una mala filosofía viciaba hoy una buena física*». ¿La *Filosofía fenoménica de la Naturaleza* del prof. Echarri podría ser la *buena* filosofía que Heisenberg echaba a menos?

X.X.

COURTINE, Jean-François: *Suárez et le système de la métaphysique*. PUF, París, 1990. 560 pp.

Contra lo que alguien pudiera pensar, el presente trabajo no es una monografía sobre la obra de Suárez. La intención del autor ha sido más ambiciosa: situar el «*momento Suárez*» en la historia de la metafísica, entendida, aquí, la metafísica, no como una improbable «*philosophia perennis*» atípica, sino como esa concreta tradición, rica en metamorfosis, de *Metafísicas aristotélicas* o tratados —relativamente disparejos e inconexos—

tardíamente unificados bajo ese título tan vago o genérico. Se intenta, pues, analizar la naturaleza e importancia del «historial» que representa Suárez en un campo en el que las novedades, las iniciativas y las decisiones son tan escasas o no pasan de ser más que aparentes.

Dentro de este propósito, era necesario —y el autor no lo pierde de vista a lo largo de su estudio— prestar atención tanto a las innovaciones y repeticiones como a las diferencias más significativas y, sobre todo, a los efectos de «encuadre». En vez de simplemente ajustarse a los ya comprobados métodos de la historia doctrinal, el autor privilegia una perspectiva «tópica» y se fija sobre todo en la situación sistemática de los conceptos o elementos doctrinales, para poder, así, comparar o confrontar diferentes arquitectónicas.

Creemos que el trabajo representa una óptima contribución al estudio general del *sistema de la metafísica*, es decir, de las etapas de su sistematización, bajo el hilo conductor de una elaboración —igualmente histórica— de la lógica de su constitución ontoteológica. Que tal sistematización, al subrayar el rasgo *trascendental* del proyecto aristotélico, culmine en un hallazgo de la *ontología* —que a su vez se explicita casi inmediatamente como teoría del *objeto*, o mejor, de la *objetividad sin objeto*— es un logro que va tomando cuerpo en estos finos análisis.

La obra se divide en cuatro partes. La primera, con sus cuatro capítulos, sitúa la metafísica en el horizonte escolástico. La segunda, a través de cinco capítulos, analiza el proyecto suareciano de la metafísica. La tercera parte, con un solo capítulo, ofrece una panorámica de la metafísica como sistema. Y la cuarta, con sus cinco capítulos, hace un agudo análisis sobre la metafísica escolar y el pensamiento moderno. En dichas cuatro partes, explícita o implícitamente, se va reflejando la señera y significativa figura de Suárez que J. F. Courtine tan magistralmente ha acertado a definir y a valorar.

M. Díez Presa

GARCÍA BACCA, Juan David: *Filosofía de la música*, Anthropos, Barcelona, 1990. 830 pp.

El autor de esta voluminosa obra, con más de sesenta años haciendo filosofía, es sobradamente conocido ya por sus múltiples y variadas publicaciones. Que centre ahora su filosofar en la música tiene su explicación: *objetivamente*, porque, como cualquier otra realidad, también la música puede ser objeto de reflexión filosófica; y, *subjetivamente*, porque, según confesión propia, «después de filósofo es su postrer deseo llegar a ser músico, grande o pequeño» (p. 13).

No ha sido él el primero en haber filosofado sobre el tema. Antes que él —con la ventaja de ser filósofos y músicos a la vez— lo hicieron T. W. Adorno, con su *Filosofía de la música*, y E. Bloch, con su *Filosofía de la música nueva*. Y, por de pronto, aun independientemente del valor filosófico de las respectivas obras en sí o comparativamente, se percibe ya la diferencia entre quienes, por así decirlo, filosofan *desde dentro* y quien filosofa desde su simple «postrer deseo de llegar a ser músico», pero sin esperanzas ya ni posibilidades de serlo efectivamente. En Adorno y Bloch es la música la que los lleva a filosofar sobre ella. En García Bacca es, más bien, la filosofía la que le lleva a reflexionar

filosóficamente sobre la música. El resultado, sin embargo, viene a ser el mismo: un encuentro fecundo, para una y otra, entre la filosofía y la música.

Tal encuentro supone una cierta afinidad entre ambas. A este propósito, comienza ya García Bacca evocando esta sentencia que, en su *Fedón*, pone Platón en boca de Sócrates: «La filosofía es música, la máxima de las músicas». Y ahí encontrará nuestro autor una cierta justificación del título y hasta del contenido de su obra. Y no es que pretenda él mantener ni propiciar el superlativo —la «máxima» de las músicas— aplicado a la filosofía. Porque seguramente ni el mismo Platón, ante la música, por ejemplo, del barroco, romanticismo o postromanticismo, hubiera afirmado ni por boca propia ni de Sócrates que la filosofía es la «música máxima».

Tratando de orientar el tema, se comienza formulando un interrogante, que fija a su vez el contenido de la respuesta: ¿en favor de quién —o mejor, de qué— se va a tratar: de la música en favor de la filosofía, o de la filosofía en favor de la música? García Bacca responde: de la música en favor de la filosofía. Pero, en realidad de verdad, y dado el enfoque y desarrollo del tema, se podía haber respondido: de la filosofía en favor de la música, cabalmente por tomarse aquí el autor muy en serio no sólo la filosofía, sino también la música. En efecto, García Bacca se propone filosofar en serio o «en real», como dice él (p. 11), sobre la música. No es éste simple «pretexto», «ocasión propicia», «tentación excitante» o «novelería» distinguida, entre otras muchas novelorías de hoy, que le lleve a filosofar. Es la música tomada «en real» o como realidad que está ahí.

Pero aquí es donde se plantearía ya el primer problema. En efecto, puesto que la filosofía implica unos componentes ónticos y ontológicos, ¿cuál sería el tipo de *ente* —y la óntica— y cuál el tipo de *lenguaje* —y la ontología— de lo musical? La música —lo musical— tiene, fenomenológicamente, como lenguaje las *notas* y como órganos de expresión los *instrumentos musicales*. La filosofía, en cambio, se hace mediante conceptos-palabras, al alcance de muy pocos, frente a lo musical, «el único lenguaje universal en todas partes comprendido», que diría Nietzsche. ¿Qué puede, pues, ganar la música con una filosofía sobre ella? Y la respuesta sería que muy poco o casi nada. ¿Hubieran sido Bach, Mozart, etc., más geniales como músicos después de haber llegado a ser filósofos de la música? En cambio, no parece pueda decirse lo mismo desde una formulación de la pregunta a la inversa. Y García Bacca intenta demostrar cómo la filosofía puede efectivamente ganar no poco —y siempre original— tomando como material, tema y problema a la música: «aprendería de ella óntica y ontología». Precisamente, porque lo musical —reconocerlo y hasta atreverse a proclamarlo es nobleza— no es algo así como un fantasma, sino algo *real*, que, por eso, bien merece ser tratado en serio o «en real», por más que la realidad sea aquí del todo singularísima como perteneciente a un sutil tipo de ente.

¿Que por qué, entonces, no se han ocupado la óntica y ontología de tan típica realidad? Seguramente por creer que tal tipo de realidad —óntica— y de lenguaje —ontología— no podían modificar —menos aún refutar— la óntica y ontología clásicas, ni aportar nada valioso a la teoría del ser en cuanto ser. Sorprendentemente, García Bacca pretende mostrar que el tipo de ente y lenguaje musicales es capaz de refutar la óntica y ontología o metafísica y de aportar una *nueva óntica* y *nueva ontología* que la filosofía clásica, y hasta más moderna, harían bien en aprender de la música de ayer y de hoy.

Hay más todavía en la pretensión de nuestro autor, siguiendo aquí a músicos y filósofos, como los ya citados Adorno y Bloch. Los músicos han venido siempre gozando de una cierta inocencia paradisíaca. ¿Quién hubiera concebido o pretendido descubrir here-

jías religiosas o políticas en la música? Sólo dentro de regímenes religiosos o políticos paranoicos puede uno imaginar perseguidos a Bach, Beethoven, Mozart, Brahms, Mahler, Schonberg, Prokofiev, Shostakovich, etc., por sus obras musicales. Y, a la inversa, ¿qué sistema filosófico se hubiera sentido turbado o discutido por un músico o por sus creaciones musicales? Pues bien, García Bacca pretende hacer perder a los músicos su presunta inocencia política, social, filosófica, teológica y religiosa. ¿Qué loas o qué críticas merecerá, por ello, de músicos y de filósofos el autor de este atrevido ensayo?

Música en favor de la filosofía —y filosofía en favor de la música—, la obra presente intenta mostrar teórica, documental y hasta experimentalmente a los filósofos lo que de filosofía hay ya *dentro* de la música, y, sobre todo, lo que está irrumpiendo, surgiendo y hasta ya patente en ciertas obras de filosofía nueva y prometedora merced a la música. Pero, desde su otra perspectiva —y complementariamente—, se intenta hacer a los músicos caer en la cuenta de que, aun sin pretenderlo, están filosofando y de lo que la filosofía —de *óntica* y de *ontología*— les está brotando en la inspiración de sus obras musicales, de las que surge nueva filosofía, algo así como de la física de los presocráticos llegara a surgir la metafísica platónico-aristotélica.

Dada la radical diferencia entre tratarse *con* una realidad —aquí la música, que implicaría un estar oyéndola o tenerla resonando en los oídos— y un tratar *de* esa misma realidad, que no puede pasar de conceptos y palabras, es lógico que, a lo largo de la obra —y aun utilizando como ejemplos el lenguaje musical de múltiples y variadas partituras— predomine el lenguaje conceptual, algebraico, geométrico, figural, esquemático. Porque, para nuestro autor, todo ello interviene en lo que *está siendo una obra musical oída*. Dicho un poco filosóficamente: toda *ontología* —aquí, tratar *de la música*— descansa sobre lo que está teniendo lugar en su *óntica* respectiva o en ese, aquí, tratarse *con* la música. Es ello una manera —que no deja de entrar igualmente en la pretensión de su obra— de mostrar teórica, documental y hasta experimentalmente que las leyes físico-matemáticas están soportando y manteniendo en cierto modo lo musical y lo filosófico intrínsecos y son leyes operantes y eficientes tanto en lo musical como en la filosófico. Es, por extensión, una manera de hacer ver que la física, la matemática, la lógica, la teología, la religión, la poesía, la antropología, etc., *están* siendo componentes intrínsecos y eficientes en obras musicales y, por tanto, en la filosofía nueva. Explícita o implícitamente, es algo que se va resaltando en las páginas de la obra que estamos reseñando.

Aunque, aparentemente, en tono de demostración, teorema, dogma y convencimiento, la obra está escrita en tono de invitación, incitación y sugerencia, en tono filosófico *menor*, si vale la metáfora, aquí más en consonancia con la música sobre la que se pretende hacer filosofía. El estilo de la obra podía, sin duda, haber sido más esmerado literariamente y más musical al oído, en vez de lo áspero y duro que es y hasta en ocasiones gramaticalmente no del todo correcto. Por el tema y por el estilo su lectura y su comprensión requiere una excesiva atención y un gran esfuerzo mental que no siempre son fáciles ni aun para los iniciados en filosofía y música. Abundan los neologismos, que en ocasiones no aparecen demasiado justificados ni aun en el contexto literario-ideológico en que se emplean. En aspectos, ejemplos y aplicaciones concretas, tal vez predomine la apreciación subjetiva del autor que, si no el filósofo, sí el músico más de una vez llegaría a cuestionar. Hay ejemplos y concretas apreciaciones en que, como suele decirse, se está rizando el rizo. Sin embargo, en su conjunto, la obra representa una buena aportación a la filosofía desde la música y a la misma música a la luz de la filosofía. Y, bajo

este aspecto global y sistemático, bien merece un aplauso la aparición de esta obra del esclarecido filósofo García Bacca, cuyo «postrer deseo es llegar a ser músico», deseo que ha querido comenzar a satisfacer filosofando sobre la música.

M. Díez Presa

MUGUERZA, Javier: *Desde la perplejidad* (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo). Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1990. 710 pp.

0. Advertía Leibniz que no hay ningún libro del que no se pueda aprender algo. Con esta actitud me he acercado a la obra de Muguerza. Ni «beatería rayana en el empalago». Ni «desdén petulante». Deseo de aprender. Actitud crítica.

Reconozco desde el principio que nos hallamos ante un *auténtico y legible* libro de filosofía. No es poco admitir esto en su favor, pues actualmente bastantes filósofos se han pasado a la psicología o sociología y muchos otros se refugian en un lenguaje esotérico —reservado a unos pocos iniciados—. Muguerza, tal como solía hacer Ortega y Gasset, cuya influencia confiesa (pp. 477-491, 667-669), utiliza, lo más posible, el lenguaje que entiende cualquier persona culta.

En esta obra desembocan los caminos de una agitada vida intelectual, que ha pasado por la filosofía analítica, sin detenerse en ella, por el racionalismo crítico, por el neomarxismo crítico, por la crítica del marxismo... Refleja una situación de crisis, a la que no se ve salida. Más que ofrecer soluciones, plantea problemas. Nos ofrece una nueva *Guía (ilustrada) de perplejos* extraña y paradójica, pues nos invita a optar por la perplejidad.

Toca problemas de gnoseología, filosofía del lenguaje, antropología, ética, política y hasta, en cierto sentido, de teología. Bajo el tratamiento de todos los temas late una misma preocupación: el presente y el futuro del hombre. El punto de vista es el de la *razón práctica*.

1. La estructura de este libro rompe un poco la monotonía a la que nos tienen acostumbrados las publicaciones de filosofía. Comienza con una carta a una antigua alumna mejicana, donde le anuncia su pretensión esencial: llevar a cabo una especie de esbozo de «una crítica de la razón dialógica» desde una actitud de perplejidad. Sigue «un diálogo metafilosófico», publicado anteriormente en el *Diccionario de filosofía contemporánea* de la Editorial Sígueme, al que considera de hecho el embrión de las preocupaciones reflejadas en este libro. La parte central y más extensa (pp. 89-473) contiene una reflexión crítica sobre la razón dialógica, tal como se presenta, ante todo, en el análisis filosófico, la hermenéutica y el marxismo (especialmente en la teoría crítica francfortiana). A continuación dedica más de cien páginas (pp. 475-658) a dialogar con varias obras de autores españoles (amigos, en su mayoría) publicadas en los últimos quince años: obras de Ortega y Gasset, Jesús Mosterín, José Ferrater Mora, José Gómez Gaffarena, Emilio Llélo, etc.; extraña la ausencia del libro de Zubiri *Inteligencia y razón*, a pesar de su autodisculpa (p. 668). Acaba con una entrevista que le hace al autor un tal Ignatius M. Zalantzamendi, donde se recapitulan y puntualizan los temas anteriormente desarrollados. El entrevistador parece ser un personaje simbólico en el que se desdobra el mismo Javier Muguerza (M.). «Zalantzamendi» significa en vasco «monte de la duda o perplejidad».

2. La crítica que aquí se expone de la razón dialógica parte del concepto kantiano de

razón en su acepción más general, que no es otra que la que habría de permitir a la razón ser juez y parte en la crítica de su uso teórico y de su uso práctico (p. 115). Su punto de llegada aspira a ser una versión actualizada de aquel concepto de razón, acomodándolo a las coordenadas del llamado «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea. Con ciertos reparos, disminuyendo sus aspiraciones, se acepta la transformación lingüística de la razón kantiana propuesta por Apel y Habermas, y su consiguiente distinción entre razón instrumental y razón comunicativa; aunque no es una distinción que corresponda exactamente a la de Kant, pues la razón comunicativa implicaría también en cierto sentido a la teórica. Claro que si por razón instrumental entendemos el uso científico— técnico de la razón y por razón comunicativa el uso moral, habría una equivalencia casi total.

Muguerza parece intentar prescindir en esta obra de la razón teórica, a la que se concibe encarnada en la ciencia, promotora de un progreso que ha conducido a la muerte de Dios u ocaso de la religión, a Auschwitz, al Gulag e Hiroshima. Lo que le interesa es la razón práctica. Si no se ha parado a analizar y valorar el libro de Zubiri *Inteligencia y razón*, ha sido porque su temática se centra en la razón teórica.

3. La noción clave, para captar el espíritu que anima todas sus páginas, es la de *perplejidad*. Los filósofos no tendrían entre sí otra solidaridad que la de la búsqueda. Muguerza ve en los suplicios de Tántalo, Sísifo y las Danaides los mitos emblemáticos de la tarea filosófica. Le gusta definir la perplejidad diciendo que, es ante todo, un «estado de tensión» (p. 46). Y de este modo se siente identificado con el Platón que definía a la filosofía «a la manera de un estado de tensión inapaciguable entre la indigente ignorancia y la opulenta certeza» (p. 46). Pretende superar así la actitud escéptica del ignorante y la actitud dogmática de quien está cierto de sus afirmaciones. No sin cierta incomodidad, aunque pondera el «don de la perplejidad» del que disfrutaron algunos filósofos, planta su tienda en la «montaña de la perplejidad —Zalantzamendi—». Nadie espere de su libro «demasiadas respuestas ni mucho menos encontrarlas sistemáticamente articuladas», pues no profesa «otro sistema filosófico que el sistema de la perplejidad» (p. 49). La paradoja se inscribe en el centro de su pensamiento, ya que, al contrario de lo que sucede con la duda, la perplejidad implica la aceptación simultánea de alternativas contrapuestas (p. 661).

Quiere invitarnos a reflexionar sobre la posibilidad de un diálogo verdaderamente racional. Consciente de los límites de la razón, crítica los racionalismos demasiado optimistas, entre los que cuenta al de Apel y Habermas. Pero no renuncia a la razón. Defiende un «racionalismo autocrítico» o, como le encanta decir, «una razón con minúscula». Su rodeo por la perplejidad evita que su racionalismo sea dogmático, es decir, excesivamente seguro de sí mismo.

La adhesión al racionalismo que propugna obedece a un imperativo práctico o a una opción. No es un dogma teórico como en el caso del «racionalismo crítico». Pero, aun cuando la razón por la que opta no tenga nada de firme, piensa que hay que optar por ella con firmeza, pues la razón «con esperanza sin esperanza y aun contra toda esperanza, es nuestro único asidero» (p. 695). Su perplejidad no es incompatible con la *obstinación* ni en este ni en otros casos. Está convencido de que la filosofía es «meditación en torno a la razón» (p. 662).

4. Sale al paso de quienes supervaloran las posibilidades de la razón dialógica en cuanto fraguadora de consensos. El disenso le parece tanto o más importante que el consenso, «lo realmente decisivo» cara al futuro de la razón (p. 673). La conciencia indi-

vidual representa un límite de la ética comunicativa. Por muy mayoritariamente respaldada que esté una decisión colectiva, el individuo se hallará siempre autorizado a decir «No» cuando así se lo exija su conciencia (p. 682). Habla de *concordia discorde*. La ética comunicativa topa con dos fronteras irrebables: la de la humanidad por arriba y la del individuo por abajo (p. 333). Una nueva obstinación, la individualista, le lleva a alzaprimar «la autonomía del disenso frente a la universalidad del consenso» (p. 688), a defender un individualismo ético por contradictorio que parezca.

La apología del *disenso* conduce al desacuerdo sobre la justicia, sobre el mal y el bien. Pero, si no todo puede estar permitido, ¿por qué? Y ahí tiene que ser posible un acuerdo entre los seres humanos. O no es posible la ética.

5. Al final del largo capítulo titulado «Más allá del contrato social» (pp. 255-376) manifiesta su perplejidad respecto de la misma *racionalidad comunicativa*. El fundamento de la apuesta por este tipo de racionalidad no sería más que una *útil* superstición humanitaria. Pues, después de Auschwitz, a nosotros no nos resulta impensable, como a Kant, que alguien dotado de razón pueda dudar de que el hombre sea un fin en sí mismo y tratarle exclusivamente como un medio. Caben usos de la razón divorciados de toda consideración ética.

Aún va más allá. Termina la parte central con unas reflexiones desgarradas acerca de *la defensa de las causas perdidas* —«aquellas causas que estaríamos ciertos de emprender sencillamente por creerlas justas y con independencia de toda otra consideración, incluida la de su utilidad». Defensa que únicamente puede asumir la razón práctica, en cuanto diferente de la razón instrumental. Pero ni siquiera lo que es el bien y el mal, principios fundamentales de toda verdadera ética, se encuentra inscrito en ninguna parte; los construimos o destruimos sobre la marcha. Sólo a través de un diálogo con otros hombres, tan falibles como yo, es factible la conquista de algún acuerdo, siempre provisional y revisable, sobre lo que entender por bien y por mal. Su razón con minúscula no da para más.

Su perplejidad, por tanto, alcanza a la misma ética. Se hace la siguiente consideración: «¿Podrá la ética movernos, por sí sola, a la defensa escasamente promisorio de las causas perdidas? Después de todo, quién sabe si la ética no será ella misma una causa perdida...» (p. 467). Con dificultad se puede esperar de quienes piensan de este modo un esfuerzo heroico por la transformación progresiva del mundo. La defensa, por ejemplo, de los derechos de las víctimas atropelladas por la historia sería *casi inevitablemente* una causa perdida.

Su postura me parece coherente. La razón con minúscula es incapaz de superar la actitud de perplejidad. Pero no estoy tan seguro de que por ese camino pueda encenderse para nuestro futuro, el futuro de los hombres, «la chispa de la esperanza».

6. Me voy a permitir ahora manifestar algunos desacuerdos respecto del autor de esta voluminosa obra, cuyos méritos filosóficos son innegables. En primer lugar me causa la impresión de manifestarse demasiado poco perplejo ante su propia perplejidad. Piensa que el diálogo filosófico, como un día los diálogos socráticos, debiera hoy también ser inconcluyente. ¿No hay en él una excesiva obsesión criticista por el sujeto, frágil y falible, de la comunicación y una escasa atención a nuestra apertura a lo real?

Frente a la razón práctica sólo figura la razón científica o instrumental, en la línea de Kant. Concede gran importancia a la religión en compañía de su admirado Kolakowski (pp. 445-452), pero parece refugiarse en una ilustración postreligiosa y postirreligiosa,

que parte de la «muerte de Dios» en la propia conciencia individual. ¿En virtud de qué se excluye totalmente, salvo algunas leves dudas, la razón teórica fundamentadora o teológica? Ortega y Gasset, lo mismo que Zubiri se muestran abiertos a ella. Y no creo que se les pueda tildar de filosóficamente reaccionarios, de acríticos. ¿No es una manera demasiado pobre de entender hoy la razón teórica el reducirla a la razón científica? ¿Fue suficientemente crítica la «razón ilustrada» al abocar a la «muerte de Dios»? ¿No serán eliminables muchas de sus perplejidades desde una concepción de razón teórica más amplia que la que parece sugerir Muguerza y mediante la superación de un dualismo que separa tajantemente el uso teórico del uso práctico de la razón?

Su pesimismo ante la condición humana produce vértigo. Navega en un mar de inseguridades. Nos deja casi en el vacío, abandonados a nuestra individual libertad y a nuestra razón con minúscula, sin ninguna certeza sobre la verdad y el bien. Algunas de sus expresiones le sitúan muy cerca del escepticismo y del nihilismo, de un relativismo absoluto. Sus obstinaciones nacen más de opciones que de convicciones.

En cierto sentido me recuerda a los antiguos sofistas griegos Protágoras, Antifonte, Licofrón y Alcidamante; no a Sócrates, quien con su muerte dio testimonio de una actitud que poco tiene que ver con la perplejidad. No resisto la tentación de hacer algunas comparaciones. Como Protágoras cree que el hombre es la medida de todas las cosas, que en cualquier asunto son posibles dos proposiciones contrarias y desconfía de que sepamos algo de Dios. De modo semejante a los otros tres sofistas, defiende un individualismo humanitarista.

Quizá tras la actitud perpleja de Muguerza se oculte una auténtica preocupación por la verdad y el bien objetivos. Pero no se nota apenas.

La razón dialógica, que critica, es demasiado restringida. Chocan algunas ausencias. ¿Por qué no ha dialogado también con las posiciones de algunos representantes notables del llamado «personalismo dialógico»? Sólo se cita una vez a Rosenzweig y se nombra en una nota de Buber. Lévinas, otro pensador importante de esa tendencia, ni siquiera ha merecido ese honor. No digo que no merezca la pena dialogar con Apel, Habermas y Rawls. Sencillamente quiero insinuar que, a mi parecer, una crítica de la razón dialógica quedaría muy incompleta sin aludir a los otros. Hasta es posible que, escuchándoles a éstos, algunos problemas se hubieran visto desde nuevas perspectivas.

¿No peca de injusto su relato sobre la «resistencia filosófica» en el anterior régimen? Algunos de los que nombra no se distinguieron precisamente por su actitud resistente. Su resistencia filosófica fue muy suave, como la de tantos «héroes» que hoy están encaramados en altos puestos de la administración del estado. Por otra parte, no todo fue «miseria» en la filosofía escolástica o neoescolástica. Ahí están los escritos de Zaragüeta, Millán Puelles, Sergio Rábade, Augusto Andrés Ortega...

Afirma con rotundidad, varias veces, que en los grandes pensadores sólo son aprovechables los problemas. De todos modos, aun aceptando esta afirmación, que no creo que corresponda a la verdad histórica, el descubrimiento de nuevos niveles problemáticos no deja de implicar un conocimiento más amplio o más profundo de lo real.

Buscar la verdad (la adecuación de nuestro lenguaje o pensamiento con lo real) y pensar que en alguna medida se ha alcanzado no es síntoma de fanatismo o intolerancia. Leibniz es un ejemplo de hombre apasionado por la verdad y tolerante. Antes y más allá de las distintas elaboraciones filosóficas, de tipo más o menos crítico, no podemos dudar de la realidad de nosotros mismos y del mundo al que pertenecemos. Toda filosofía ha

de partir de aquí o se convierte en un juego artificioso que conduce a relativismos y escepticismos de academia, de salón o de consulta psiquiátrica, a perplejidades insuperables. Entre el escepticismo y el dogmatismo no sólo hay «perplejidades y obstinaciones», está el acceso perspectivista o limitado a la verdad de lo real.

En algunos pensadores, a los que parece pertenecer Muguerza, predomina la tendencia a hacer de la cautela la virtud intelectual única. ¿No habría que tener más en cuenta a Hegel cuando nos recomienda que tengamos el coraje de osar equivocarnos?

Considero que el libro de Muguerza es una viva, aguda y sentida descripción de la situación intelectual de algunos filósofos actuales. Uno de los aspectos que hacen más agradable su lectura es que con frecuencia adopta la forma de una autobiografía intelectual. Pero exagera al pretender hacer de la perplejidad el puerto de llegada de la filosofía (p. 108). Tal como la concibe y la siente puede constituir un buen punto de partida del quehacer filosófico, nada más. Lo otro me parece un pesimismo que no está de acuerdo con la historia. La filosofía no ha sido en todos sus protagonistas un trabajo de Sísifo. Algunos han llegado, de algún modo, a la otra ladera de la montaña, donde habita la verdad. Eso sí, nadie puede llegar por cada uno de nosotros.

Maimónides trataba de orientar a los perplejos. Javier Muguerza no parece que pueda realizarlo. Su razón con minúscula —la razón limitada e histórica de cada hombre— nos sumerge en una atmósfera de relativismo o, en el mejor de los casos, de paradojas. Alguien ha dicho, jocosamente, refiriéndose a la actual situación filosófica, que los filósofos se han dedicado a transformar el mundo y que ya no saben de qué va. Guías que ayuden a superar los estados de perplejidad son hoy tan necesarias, al menos, como en tiempos de Maimónides. Muguerza ha captado lúcidamente esta necesidad.

Pero la resignación con los estados de perplejidad en el campo ético y político es una de las mejores estrategias para defender la situación establecida. Un aforismo popular sentencia: «En época de crisis, no hacer mudanzas». Una filosofía que comienza y termina en la perplejidad sólo sirve para los momentos de éxito o de satisfacción personal; no presta ninguna ayuda, más bien condena a la desesperación, a situaciones límite.

La obstinación de Muguerza en merecer «el don de la perplejidad» hace que asuma una racionalidad modesta, demasiado modesta. Al final de su obra, como en los *diálogos socráticos* de Platón, la perplejidad se yergue irresuelta. Espero que algún día se decida a abandonar su afán crítico de absoluta seguridad y se aventura por el «Océano», que se atreva, como sugiere Hegel, a correr el riesgo de equivocarse. De ese atrevimiento han nacido todos los grandes avances filosóficos y científicos.

La sofística fue filosóficamente fecunda en cuanto provocó la reacción socrática y las construcciones teóricas de Platón y Aristóteles. Ojalá que obras como ésta de Javier Muguerza nos impulsen a plantearnos con radicalidad y osadía, a la altura de nuestro tiempo, los problemas gnoseológicos, antropológicos, éticos y teológicos.

Nos dice Teilhard de Chardin que «la historia del Mundo viviente consiste en la elaboración de unos ojos cada vez más perfectos en el seno de un Cosmos, en el cual es posible discernir cada vez con más claridad» (*El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 5ª ed. 1971, p. 43). Sería lamentable que, por un afán meramente crítico, nos negáramos a ver, a admitir la realidad maravillosa que somos y que nos rodea.