

Crítica de libros

CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*. Ed. de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1987. 232 pp.

Como muy bien indica el título, el Autor aborda el núcleo central de la realidad moral en perspectiva metafísica. Afirma desde el principio su inspiración tomista: anima toda la indagación la noción tomista de «acto de ser», que sitúa lo real concreto, y también la dimensión moral, en posición equidistante del esencialismo abstracto y del existencialismo carente de determinaciones, propios del pensamiento moderno posterior a Sto. Tomás.

No obstante, el libro no es tanto una indagación metafísica sobre la naturaleza del bien y del mal moral, cuanto un despliegue a partir de las nociones fundamentales de la filosofía tomista de lo que el bien y el mal representan. Desde el principio se establece la identificación bien-ser y, por tanto, Bien supremo-Dios, de forma que el bien moral es participación de la criatura racional en ese Bien supremo, realizada por medio del ejercicio de la libertad que se acomoda a su ordenación natural al fin último.

El mal, por su parte, no es otra cosa que privación libre de esa ordenación a Dios, a la que el hombre está naturalmente orientado.

Desde estos supuestos metafísicos, ocupa un lugar central en toda la obra de Cardona la concepción del ser humano como persona. La persona sólo se explica por creación directa por parte de Dios de un alma subsistente y espiritual, que presta su forma al cuerpo material, y que, en consecuencia, sólo tiene realidad en el individuo concreto, único e irreductible a la especie. Por su carácter espiritual, el acto propio de la persona consiste en libertad, «creatividad participada, acto puro de emergencia del yo en la estructura existencial del sujeto como persona» (p. 100). Como creada, la libertad humana es limitada, necesitada de un fin, y sometida a la posibilidad de la deficiencia.

Puesto que la aparición de la realidad personal libre remite necesariamente a una creación «ex nihilo» por parte de Dios, la persona es gratuidad pura: fruto del amor de Dios, por lo que la libertad misma se resuelve en amor. En el amor, primariamente a Dios y, desde El, a todas las otras criaturas, encuentra el hombre su perfección como persona: se hace bueno trascendiéndose, yendo más allá de sí mismo, mediante un amor electivo, que supera el amor natural o de sí, y busca el bien en sí (que hace relación directa a Dios) y el bien del otro.

Creo que se puede entender ahora lo que dije al principio: el libro de Cardona es un despliegue, a partir de la metafísica del ente y del acto de ser, de la idea de bien, como ser participado libremente y por amor, y del mal, como privación de la recta ordenación del ser personal a su verdadero fin.

Cardona hace gala en este despliegue de una gran voluntad de rigor y de sistema, y de un dominio extraordinario de los textos de Sto. Tomás. Tiene especial valor la clave personalista de su exposición, la relevancia de la libertad humana y su plenificación en el amor, al que dedica algunas páginas muy hermosas, y su articulación en las virtudes cardinales, expuestas con brillantez en las últimas páginas del libro.

Sin embargo, este libro de metafísica, que se presenta con una intención «rigurosamente filosófica» (p. 26), me ha producido una sensación de ambigüedad. Las interferencias de una determinada teología son continuas. Y no anecdóticas sino sustantivas. Así, siguiendo a Gilson, la única explicación posible de la universalidad del mal resulta ser la doctrina revelada del pecado original (pp. 175 y sigs.), que aunque se considera también una evidencia personal (p. 223), en su concreto origen se describe como un acontecimiento rigurosamente histórico protagonizado por Adán y Eva.

De ahí que se designe siempre al mal moral (o «de culpa») como «pecado» en su perspectiva directamente religiosa, se considere la vida humana como «tiempo de prueba» (p. 172), y se explique el mal físico (o «de pena») exclusivamente como consecuencia del pecado original (castigo y ocasión de merecer). Por fin, la única forma posible de superar el mal moral resulta ser la redención cristiana, la súplica implorante a la misericordia de Dios.

Todo el problema moral se juega en la dependencia directa del hombre respecto de Dios, en su aceptar a Dios como Bien absoluto (bien) o a sí mismo (mal —cf. p. ej., pp. 96, 109 y 190). Y así, la cuestión moral se resuelve en religión: «la moral es necesariamente religiosa. Sin Dios, no hay moral (ni ética alguna), no hay libertad ni responsabilidad» (p. 123). No es extraño que el único filósofo moderno citado de manera positiva sea Kierkegaard. Pero de esta forma queda velada la libertad humana como autonomía y la estructura de relación del hombre con Dios, que es la mediación humana, histórica y social. De ahí también la escasa atención, casi desprecio, que Cardona dedica a las dimensiones sociales e históricas del mal (cf. pp. 111 y 181-182).

En mi opinión, la afirmación de la imposibilidad de ética sin previa experiencia religiosa (y, en consecuencia, sin metafísica del acto de ser) responde a un apriorismo muy discutible. Falta una recogida de los datos de la experiencia moral (iden-

tífica fenomenología con mera descripción sociológica —p. 212—), que muestran que hay experiencia moral real también en personas poco o nada religiosas, y, sobre todo, que enseñan que el hombre es, diciéndolo con Zubiri, estructuralmente moral. Asimila además el nivel de la moral vivida, la moral normativa o «ethica utens» al nivel de la filosofía moral o «ethica docens», es decir, al nivel de la fundamentación filosófica (metafísica) de aquella experiencia. Es muy posible que una persona viva con una gran exigencia y autenticidad moral, y sin embargo profese una teoría moral deficiente o falsa (pienso, por ejemplo, pidiendo disculpas a los utilitaristas, en el caso de Stuart Mill). Que no puedan, por deficiencias teóricas, explicarse determinados fenómenos de la experiencia moral, ni darse explicaciones últimas, no significa que no pueda vivirse moralmente bien (aunque es cierto que ciertas posiciones teóricas pueden afectar y afectan negativamente a esa experiencia).

Por otro lado, tampoco me parece adecuada la excesiva dependencia entre experiencia ética y religiosa. Más que decir que si uno se ordena expresamente a Dios hace bien (y si no, mal), habría que decir que el que actúa moralmente bien se está ordenando (aun sin saberlo) a Dios, y viceversa. Por otro lado, puede ser cierto que la experiencia moral plantee paradojas que excedan las posibilidades filosóficas de respuesta (virtud-felicidad, etc.), que sólo en clave religiosa se podrían satisfacer. Pero eso significa hablar, con Aranguren, de «apertura de la ética a la religión».

Por fin, me parece excesivamente negativo el juicio de Cardona sobre el conjunto de la filosofía moderna. Aunque describe con agudeza algunas de sus fallas (reducción de la razón a lo matemático formal, de la libertad al subjetivismo), su lenguaje al referirse a todo el período posterior a Sto. Tomás es casi apocalíptico: no es sólo erróneo, sino *la* falsedad y *el* mal, la renuncia al amor puro, la imposibilidad de la moral (p. 190). El proceso del pensamiento moderno está adornado con las características propias del «pecado mortal» (p. 203). Aunque en un momento reconoce que, como dice Sto. Tomás, en todo pensamiento hay algo de verdad (p. 203), no sólo no ofrece las pistas para la recuperación de esa verdad presente en el pensamiento moderno, sino que el conjunto del libro invita a pensar más bien lo contrario. La posición del Profesor Carlos Cardona es, en este punto, poco dialogante.

En todo caso, nos encontramos ante un libro que hay que tener en cuenta por la tradición que representa, pero también por la sistematicidad con que desarrolla sus conceptos de base en la explicación de este difícil y espinoso problema.

José M. Vegas

LYOTARD, Jean-Francois: *La diferencia*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1988. 224 pp.

La postmodernidad filosófica adquiere en este libro de Lyotard claros y aceros perfiles. Un radical pesimismo epistemológico recorre todas sus páginas. Hay

que renunciar a los discursos o teorías universalistas. No se puede hablar ni del lenguaje ni del hombre en general. ¡Basta ya de tanta «teoría»! Se toca «fondo» en cuanto al desencanto ante las doctrinas metafísicas de los tiempos modernos, incluido el marxismo.

A mi parecer nos hallamos ante una obra que ha sabido destilar la esencia última del pensamiento postmoderno y de sus formas de vida, con la que vale la pena dialogar. La voluntad de fragmento, la diferencia insuperable, con la inevitable falta de sentido total, actitud intelectual de muchos contemporáneos, se hacen presencia angustiosa.

Inspiradores principales de su reflexión filosófica son el Kant de la tercera *Crítica* y de los textos histórico-políticos («cuarta Crítica») y el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y de los escritos póstumos. Estos pensadores habrían problematizado los términos (realidad, sujeto, comunidad, finalidad), en que las doctrinas universalistas creían poder allanar las diferencias de sus discursos o teorías, más rigurosamente que la «ciencia estricta» de Husserl. De este modo, sometiendo a un examen libre las proposiciones, examen que culmina en la disociación crítica de sus regímenes (conocer, relatar, interrogar, mostrar, etc.), la cual lleva en Kant a la separación y conflicto de las facultades universitarias y en Wittgenstein a la desintrincación de los juegos de lenguaje, habrían preparado el pensamiento de la dispersión, característico, según el autor, de nuestro contexto.

Estos pensamientos serían epílogos de la modernidad y prólogos de una post-modernidad honorable. Lo mismo que Husserl depuró el idealismo cartesiano¹, Lyotard quiere depurar su herencia kantiana y wittgensteiniana desembarazándola de la deuda que tiene con el antropomorfismo: no son aceptables el antropologismo trascendental de Kant y el antropologismo empírico de Wittgenstein.

Sus reflexiones están dispuestas en una serie de 264 números. Las agrupa en siete secciones. Intermitentemente, la serie de números está interrumpida por notas de lectura de textos filosóficos de Protágoras, Gorgias, Platón, Antístenes, Aristóteles, Gertrude Stein, Kant, Hegel, Levinas y Cashinahua. También dedica una amplia nota a la declaración francesa de derechos del año 1789.

Pone el punto de partida de su filosofía en las proposiciones, porque son lo único indudable. Están inmediatamente presupuestas. Quien duda de que formula proposiciones, formula una proposición. Incluso quien permanece callado «presenta una proposición» (p. 9). Se inscribe plenamente en la obsesión contemporánea por el lenguaje. Asistimos a la crítica de la razón lingüística, una razón perspectivista limitada a lo cognoscible por la prueba empírica e histórica. Su meta: Convencer al lector de que el pensamiento, el conocimiento, la ética, la política, la historia, el ser, según el caso, están en juego en la *coordinación siempre problemática* de una proposición con otra proposición, dar «testimonio de la diferencia» (p. 11). El modo de proceder es el de un metalenguaje que tiene por objeto proposiciones. Se examinan casos

¹ Es interesante y orientador lo que sobre este punto escribe Ortega y Gasset en su *Prólogo para alemanes*, §: 4.

de diferencias o desacuerdos y se buscan las reglas de los géneros de discurso heterogéneos que ocasionan esos casos.

Pero no renuncia a tomar conciencia de la realidad, ni siquiera más allá de la verificación empírica o histórica de las proposiciones. El holocausto llamado Auschwitz nos impulsa a valorar el silencio como signo de realidad: «... el silencio que el crimen de Auschwitz impone al historiador es para el hombre común un signo... de que falta formular algo que no lo está y que no está determinado. Ese signo afecta un eslabonamiento de proposiciones» (n. 93). Auschwitz fue una realidad, aunque los historiadores no se pongan de acuerdo.

No pensemos, sin embargo, que el horizonte de lo que se puede conocer vaya más allá de los objetos empíricos e históricos. El futuro del conocimiento de la realidad ofrece posibilidades muy modestas. Habla, por ejemplo, de Dios, pero en su filosofía no parece haber ninguna posibilidad de plantearse el problema de su realidad. Una aguda conciencia de la limitación del conocimiento humano hace que, antes de emprender el vuelo, se corte las alas.

En todo caso, no existe un régimen de proposiciones o un género de discurso que goce de una autoridad universal para resolver los conflictos. El que una argumentación sea legítima no implica que otra contraria no lo sea.

Con esos presupuestos difícilmente se sortea el camino al escepticismo respecto de la ciencia y de todo tipo de teoría. Y un auténtico filósofo —amante de la sabiduría— no puede resignarse a la permanente divergencia, ha de buscar el acuerdo en la verdad, porque no puede renunciar a conocer la realidad hasta su fondo último.

Quienes no queremos perdernos en el caos de una multiplicidad carente de orden y meta, sentimos la necesidad de superar este discurso de Lyotard que nos deja abandonados en un desierto donde todos los granos de arena son distintos, pero con igual categoría y derechos. Todo es coordinación, eslabonamiento de proposiciones. ¿Cómo establecer una cierta jerarquía de valores? ¿Cómo evitar que suceda de nuevo un holocausto semejante al de Auschwitz? ¿No cabe establecer la superioridad de un discurso que prime la aspiración hacia una sociedad más justa y solidaria?

Su equiparación de los discursos unos con otros no me parece justificable. Ni siquiera él mismo parece ser consecuente. Al menos el discurso, en virtud del cual establece el derecho a la diferencia, ese discurso metalingüístico, escaparía a esa equiparación. Si no es posible un juicio con garantías, la posición más honrada sería abstenerse de juzgar. Sin embargo Lyotard escribe un libro de más de 200 páginas para defender sus tesis. Creo que, al hacerlo, está negando que no sea posible un juicio verdadero desde un discurso acerca de otro.

Ildefonso Murillo

HAWKING, S. W.: *Historia del tiempo. Del Big bang a los agujeros negros*. Trad. Miguel Ortuño. Ed. Crítica, Barcelona, 1988. 305 pp.

El famoso Profesor Hawking, sucesor de Newton y Dirac, en la cátedra de Matemáticas de la Universidad de Cambridge, ha publicado un libro, recientemente traducido al castellano, con el título *Historia del tiempo*. Su éxito editorial se debe al interés del tema y, quizá más, a la personalidad científica y dramática del autor, afectado de la terrible enfermedad ALS, sujeto a una silla de ruedas y sin poder comunicarse, si no es a través de un sintetizador.

Este libro, más que la Historia del tiempo, contiene los esfuerzos titánicos de los científicos, por descifrar el enigma del Universo en su conjunto, y que Hawking describe en un intento de divulgación, no fácil de conseguir.

A lo largo del libro, como no podía ser menos en un pensador de la categoría del autor, se le escapan de la mente y de la pluma, preguntas que superan el nivel físico-matemático, y quedan sin respuesta categórica. Y tengo para mí que esas preguntas han preocupado a muchos lectores, no especializados, más que las teorías de los agujeros negros y de las cuerdas abiertas o cerradas. Y, no sólo a los lectores, sino al mismo autor parece intrigarle qué hay más allá de la Física, pues, como dice en la Introducción Carl Sagan, «La palabra Dios, llena estas páginas».

He aquí algunas de esas preguntas: ¿De dónde viene el Universo? ¿Cómo y por qué empieza? ¿Tuvo un principio? ¿Llegará algún día su final? Parece claro que estas preguntas son tangenciales a la Física, y a la Metafísica, entendida ésta, como Superfísica. Porque hoy la Física, y en concreto, la Cosmogonía, apunta implícitamente a la Metafísica, y ésta no puede tampoco construirse, a mi parecer, sin una profunda base científica.

Principio de conservación del ser

Una importante frontera de la Física y la Metafísica, pueden ser los llamados Primeros Principios, como el de contradicción, que parecen conformar el modo innato del razonamiento humano. Confiado en la razón, y su funcionamiento natural, es como el hombre ha elevado el colosal monumento de la ciencia, aunque resignándose a las limitaciones que esa misma razón le impone.

Porque es un hecho que la facultad humana de preguntar es mucho mayor que la de responder. Hay problemas, como el famoso teorema de Fermát, después de siglos, sin respuesta segura, ni afirmativa ni negativa, sin que se pueda demostrar tampoco su indemostrabilidad.

Hay otros casos de imposibilidad intrínseca, como la determinación simultánea de la posición y velocidad de una partícula que ha dado pie al principio de incertidumbre de Heisenberg. Y, en Filosofía, tenemos la pregunta, sin respuesta racional posible, de Heidegger: «¿Por qué el ser, y no, la nada?», que nos lleva a la consideración de las formulaciones del Principio de conservación.

1.º Principio de *conservación de la energía*: «En un sistema aislado, la energía total,

ni aumenta ni disminuye, sólo se transforma». Teniendo en cuenta que alguna parte de la masa, puede transformarse en energía equivalente a: $E=mc^2$, según la fórmula de Einstein, el principio no es exacto y debe sustituirse por este otro.

2.º Principio de *conservación del conjunto masa-energía*: «En un sistema aislado, como puede considerarse el cosmos, la suma de la masa, más la energía, permanece constante».

De estos principios físicos, puede saltarse al nivel metafísico, considerando la existencia misma de los seres del Universo.

3.º Principio de *conservación del ser*: «Un ser no puede crearse ni aniquilarse por sí mismo». Esto implica que la existencia, al menos de algún ser, es necesaria. La razón, «a priori», no puede decidir entre «ser» o «nada», pero una vez que, de hecho, los seres están ahí, se impone la necesidad de alguno de ellos. Habría de existir un solo átomo, y no entenderíamos cómo podría haber tenido principio, ni cómo podría aniquilarse a sí mismo. Quizá pudiéramos suponerlo, pero nunca comprenderlo.

Principio de contradicción

Este Principio de la Filosofía clásica, también se presta a varias formulaciones, según su campo de aplicación.

Formulación lógica. «Una proposición lógica, no puede ser verdadera y falsa». Sin entrar en el análisis las famosas aporías, como la del mentiroso, es claro, que si una proposición es verdadera, no es falsa, y recíprocamente. La razón así lo ve.

Formulación de consistencia. «Un sistema axiomático es válido, si y sólo si es consistente». Se entiende por consistencia de un sistema de axiomas que de él no pueden deducirse lógicamente dos conclusiones contradictorias.

Desde la Axiomática de Hilbert pueden establecerse sistemas con o sin contenido. Supongamos p.e. dos conjuntos A y B, en los que postulamos que dos elementos de A, determinan un elemento de B. En esta situación, no puede decirse que los enunciados sean axiomas o postulados, propiamente dichos, ni hablarse de verdad o falsedad. Lo único que se exige es la compatibilidad del sistema, para que sea válido. Es así como se construyeron las Geometrías no euclideas. En un principio estas Geometrías se mostraron válidas y sin contradicción, y, más tarde se demostraron útiles, al encontrarse sendos modelos, en distintas superficies.

Este, también, es el criterio para juzgar las teorías cósmicas, que describe Hawking en su libro. Serán válidas, siempre que se ajusten a este principio de contradicción de los sistemas axiomáticos, y serán más o menos útiles, en cuanto se aproximen al modelo del universo observable.

Formulación temporal. Las dos formulaciones anteriores no hacían referencia alguna al tiempo, como se hace en la formulación clásica: «Nihil potest simul esse et non esse, sub eodem aspectu». La simultaneidad entre el ser y no ser de una misma propiedad es contradictoria. A mi parecer este enunciado, más que un principio, parece una definición, precisamente, del tiempo, pues al negar la simultaneidad, se

postula un intervalo entre el ser y dejar de serlo. Quede como una sugerencia, pues no interesa, a mi propósito, insistir en el tema.

Formulación espacio-temporal. «Un suceso no puede suceder y no-suceder, en el mismo punto del espacio, y el mismo instante de tiempo». Un suceso espacio-temporal está determinado por las coordenadas del lugar donde acontece y el momento del suceso.

Einstein concibe al mundo físico como un universo de sucesos, integrado en un super-espacio de cuatro dimensiones. Un espacio cuatridimensional no ofrece dificultad alguna, desde el punto de vista teórico, aunque sea imposible su representación, para nuestra sensibilidad. La misma imposibilidad sentirían unos seres inteligentes sometidos a un espacio bidimensional y a su geometría. Para ellos, un objeto metido dentro de una circunferencia sería imposible sacarlo sin romper la circunferencia. Nosotros, en cambio, vemos infinitas posibilidades, por arriba y por abajo. Al estudiar estos seres hipotéticos la simetría axial de dos triángulos, sentirían la imposibilidad de superponerlos, mientras que nosotros lo hacemos sencillamente, con un simple giro, sobre el eje de simetría.

Una dificultad paralela sentimos nosotros para salir de una habitación, sin abrir puertas ni ventanas, o para superponer dos tetraedros simétricos respecto a un plano, al estar circunscrita nuestra sensibilidad a un espacio tridimensional.

Posibles respuestas

Con los anteriores Principios, puede intentarse un riguroso examen de las posibles respuestas a la pregunta fundamental sobre el origen del mundo y determinar la más racional desde el punto de vista físico y filosófico. Pueden ser las siguientes:

Respuesta 1.^a: Surgió de la nada por sí mismo.

Respuesta 2.^a: No tuvo principio.

Respuesta 3.^a: Es finito en el tiempo, pero sin fronteras.

Respuesta 4.^a: Tuvo su origen por creación.

La respuesta 1.^a está claramente en contraposición con el Principio de conservación, es por tanto irracional. No puede aceptarse, ni desde el punto de vista científico, ni filosófico.

La respuesta 2.^a requiere un examen más detenido.

Si se considera globalmente el mundo de la existencia, algo o alguien ha tenido que existir siempre. Así lo exige el Principio de la conservación del ser. Nada se crea ni se destruye a sí mismo.

Pero si se considera el mundo físico observable, habrá que añadir a ese Principio las leyes que rigen la naturaleza y desarrollo del mismo. Porque nadie puede asegurar que toda la existencia se reduzca a ese mundo observable, máxime si comprobamos que no puede ser eterno, antes del *big bang*. Así parece deducirse de la Ley de la entropía. Según esta ley, la entropía aumenta constantemente, lo que significa que el mundo avanza hacia lo que se ha llamado «la muerte térmica». El Principio de conservación de la masa-energía, nos asegura que ésta permanece constante, pero

no en la misma forma, sino que se transforma constantemente. Al transformarse en trabajo o en otras energías, el proceso no es del todo reversible, sobre todo el calor, que se disipa homogéneamente por el espacio.

En un sistema cerrado, en equilibrio energético, es imposible la producción de trabajo, que siempre requiere un desnivel de potencial. Sin este desnivel no hay posibilidad de ningún movimiento o actividad productiva. Tras un tiempo incalculable, el equilibrio sería universal, y aunque el mundo siguiera girando en sus órbitas, y, quizá, expandiéndose en el espacio, flotaría solo, como un gigantesco cadáver. La misma expansión, observada por Hubble, por la desviación hacia el rojo de las galaxias, nos llevaría, tras un tiempo indefinido, hacia una densidad térmica, cada vez menor, aproximando su temperatura al cero absoluto.

Todo esto debería haber ocurrido en un mundo existente «ab eterno». Si de hecho, no es así, habrá que desechar esta respuesta.

La 3.ª respuesta, de un mundo finito, pero sin frontera, se debe al mismo Hawking y sus colaboradores. Se trata de un supremo intento, puramente matemático, de construir un modelo intermedio, entre «las dos maneras de comportarse el universo: o ha existido durante un tiempo infinito, o tuvo un principio» (p. 180). El sistema postula un espacio tiempo con la coordenada temporal imaginaria, it , en vez de t , pero «en pie de igualdad con las direcciones espaciales». Con este supuesto «es posible que el espacio-tiempo sea finito en extensión, y que, sin embargo no tenga ninguna singularidad, que fuera una frontera o borde». «El universo no se vería afectado por nada que estuviese fuera de él. No sería ni creado ni destruido. Simplemente SERIA» (p. 181). «Esta propuesta, como cualquier otra teoría científica, puede estar sugerida inicialmente por razones estéticas o metafísicas» (p. 182).

Como tal teoría, hay que tomarla aquí como un sistema matemático al que se le exige únicamente el Principio de consistencia, para su validez, sin que pueda hablarse, propiamente, de verdad o falsedad. Por lo demás, no es fácil concebir, sin contradicción, un concepto intermedio entre finito e infinito. Tampoco resulta muy convincente la justificación de la forma en que se introduce el tiempo imaginario, cuando escribe: «Así, tal vez, lo que llamamos tiempo imaginario es realmente más básico, y lo que llamamos real es simplemente una idea que inventamos para ayudarnos a describir cómo pensamos que es el universo» (p. 185).

La acusación se puede invertir contra el propio autor, que ha recurrido al tiempo imaginario, como más básico, para ayudarse a describir cómo piensa él que es el universo: limitado y sin fronteras.

Respuesta 4.ª: El mundo ha tenido un principio y un creador. «En tanto en cuanto el universo tuviera un principio, podemos suponer que tuvo un creador» (p. 187).

Esta parece ser la respuesta más racional desde el punto de vista científico y filosófico. Cualquiera otra forma de existencia del cosmos antes del big bang nos llevaría, como se ha visto, a un proceso disconforme con los Principios de la razón y de las leyes que rigen en la naturaleza observable.

No quiero terminar sin una breve alusión a esas leyes y sistemas del pensamiento humano, intuitivas o creadas a lo largo de la historia por los grandes genios

en el reino de las ideas y más tarde confirmadas por la realidad. ¿No se tratará de un mundo nuevo sobre el que debería reflexionarse?

Si Einstein decía que «una ecuación es para la eternidad», parece imposible aceptar que los *Principia mathematica*, las Ecuaciones de Maxwell o las Geometrías no-euclídeas y sus creadores, puedan tener un origen remoto en alguna galaxia. «¿Qué es lo que insufla fuego en las ecuaciones y crea un universo que puede ser descrito por ellas?» (p. 223).

Mi última palabra es: Dios. Con esta palabra termina, también Hawking, su libro: «Si encontráramos una respuesta a esto (la teoría unificada) sería un triunfo de la razón humana, porque entonces conoceríamos el pensamiento de Dios».

Tomás Gallarta Campo

ORTIZ-OSÉS, Andrés: *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1989. 218 pp.

La orientación hermenéutica de la filosofía actual ha ganado en Ortiz Osés a un entusiasta representante. Un torrente de palabras con pliegues y repliegues, cascadas y remolinos, lleno de información filosófica, avanza incontenible por el irregular cauce de sus libros. Huye del discurso lineal y abstracto. Sus interpretaciones están al servicio de la *Vida*. O, mejor, toma la *Vida* como paradigma de interpretación de la realidad.

Dentro de esa perspectiva se inscribe su *Metafísica del sentido*, cuyo contenido corresponde al curso de Metafísica que imparte en la Universidad de Deusto. En este libro somete a *revisión crítica* la metafísica clásica del ser, dependiente de la estructura de las lenguas indoeuropeas, que expresan una concepción patriarcal e individualista del mundo, y propone la *alternativa* de una metafísica hermenéutica del sentido de la vida. Confiesa que sus dos fuentes principales de inspiración han sido el correlacionismo del español Amor Ruibal, para quien sin la relación de unas cosas a otras el universo se convertiría en un conjunto caótico, radicalmente ininteligible, y la simbología del suizo Bachofen, donde se nos conduce hasta los orígenes matriarcales de nuestra cultura. Pero su proceder hermenéutico no debe menos a Heidegger y Gadamer. También parece estar presente, de manera notable, la influencia de Nicolás de Cusa, Nietzsche, Cassirer, Jung, Habermas y Ricoeur.

Frente al poder abstracto de la razón clásica opone la función implicadora de la razón hermenéutica o lingüística o dialógica o diacrítica (discernidora) o axiológica, una razón quebrada y oblicua, recursiva, no lineal, que «matiza, articula, diferencia y religa». *Función implicadora* que se da esencialmente en el lenguaje *simbólico*, capaz de reunir en síntesis eros y logos, sensible e inteligible, mythos y razón, ser y no ser, bien y mal, luz y tinieblas, realidad e irrealidad.

Por *sentido* entiende una relación de implicación axiológica —valorativa—, que se

expresa en el lenguaje simbólico. Lo concibe «como dirección por donde fluye el valor de la vida» (p. 23). Gracias a él tendrían significación todas las cosas. Es a la vez naturaleza y cultura, bisagra mediadora, Trascendencia inmanente. Su captación, en consecuencia, no puede ser nunca obra de la razón analítica.

La parte central de este libro se dedica a la exposición sistemática del objeto, método y tesis principales de una metafísica del sentido o metafísica de la implicación, que se mueve en el contexto de una semiótica general de tipo hermenéutico. Se transforma la metafísica clásica del ser en una metafísica postclásica del sentido. Este emerge a nivel de *mythos* (vivencia) y se articula a nivel de *lenguaje* (convivencia). Su órgano de captación es la imaginación simbólico-arquetípica, capaz de intuir o entrever lo real «bajo el respecto de su *implicación ontoaxiológica*».

En su interpretación del Ser como Sentido y del Sentido como implicación axiológica, Ortiz Osés concibe el Sinsentido como sombra del Sentido. De este modo accederíamos a una visión bifocal de la realidad que encontraría su mejor versión en la dialéctica de Heráclito. La realidad se le presenta, en analogía con el Dios de Nicolás de Cusa, como contracción de contrarios. Por esto, los dos principios fundamentales de una metafísica del sentido son el de *coimplicación de la diferencia* y el de *tercero incluido*.

Expresamente intenta una revalorización de lo *irracional*. La modernidad ha entrado en crisis por su racionalismo unidimensional. No le extraña, por consiguiente, «la búsqueda postmoderna de una revisión postracionalista del tema del sentido» (p. 120). Su concepción hermenéutica de la razón toma en serio tanto el mal o sinsentido como el sentido, tanto los vestigios como las sombras de Dios en el mundo, y los integra. Esto le ha sido posible porque en su metafísica, tras las dos estructuras simbólicas fundamentales, la *matriarcal-naturalista* comunalista y la *patriarcal-racionalista* individualista, aflora otra estructura fundamental: la coestructura *implicativa* de tipo fratriarcal, cuyos arquetipos son Hermes, Cristo y Zaratustra.

Así como el Dios del Ser es el gran Explicado y Explicador, el Dios del Sentido es el gran Implicado e Implicador. Concibe a Dios como la cifra del Sentido, por la que todo lo demás (las luces y sombras de la vida) obtiene Sentido. Hasta cierto punto «podría decirse que el *Sentido* es como la visión de *Dios* en el *Mundo*». Sólo se alcanza la experiencia de Dios en el fracaso de la razón clásica y sus luces, aunque hay que reconocer «la genialidad de la Metafísica clásica, que ha entrevisto la reunión de ontología y teología, siquiera desde una perspectiva hiperracionalista» (p. 104).

En definitiva, de acuerdo con su punto de vista, Ortiz Osés nos ofrece una metafísica en que se concibe la realidad como lenguaje y el conocimiento como interpretación, en que se descifran todas las metafísicas de corte clásico desde Parménides y Platón hasta Zubiri como interpretaciones muy inadecuadas de lo real. Pero semejante metafísica, tal como la presenta, constituye una alternativa que parece devolvernos en gran medida a la noche rica y fecunda, pero *noche oscura* a fin de cuentas, del mito. La ambigüedad de los símbolos míticos sustituye, con frecuencia, a la precisión del concepto. Por no caer en la cárcel del logos abstracto, avanza entre la sugerente niebla de lo indefinido.

Quizá un afán desmedido de originalidad le ha llevado a construir una síntesis extraña a base de mitología, semiótica, psicología y filosofía. Más de una vez utiliza expresiones paradójicas como la siguiente: «el lenguaje desrealiza lo real para realizarlo». ¿No nos convendría a quienes escribimos sobre temas filosóficos someternos a un poco de ascesis literaria, pasar algún tiempo por el purgatorio de la filosofía analítica?

La mayoría de sus posibles lectores agradecería sin duda que disminuyera sus alusiones no explicitadas a autores u obras de difícil acceso, las expresiones extranjeras no traducidas y los neologismos. Son obstáculos que dificultan su lectura o, al menos, la hacen incómoda.

No se puede negar, sin embargo, el mérito de una obra que se aventura por terrenos desacostumbrados, con el deseo de trascender la superficie de lo cotidiano, a la búsqueda de una filosofía de la vida que nos ayude a comprender nuestra propia vida y a llenarla de Sentido.

Ildelfonso Murillo

AMENGUAL, G. (ed.): *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989. 406 pp.

Bastaría con echar un vistazo al prólogo exhaustivo de Gabriel Amengual para darse cuenta de los avatares culminares de la iusfilosofía hegeliana (tan importante, que en realidad sólo los filósofos y no los juristas suelen estar a la altura de la misma), y de su extraordinaria pertenencia al corpus hegeliano; en consecuencia, y por lo mismo, bastaría la lectura de ese prólogo para comprender la importancia de lo aportado en esta recopilación, habida cuenta sobre todo de la parvedad bibliográfica al respecto en nuestro país, lo que por cierto contrasta con el buen nivel hegeliano en el mismo.

En todo caso, con la traducción por el propio Amengual de los textos constitutivos de esta recopilación se pone la primera piedra en orden a la recuperación de comentarios prácticamente canónicos, tal y como existen en los demás países europeos (especialmente en Alemania, Inglaterra, Francia e Italia). Helos aquí: K. H. Ilting, «La estructura de la "Filosofía del Derecho" de Hegel»; A. Peperzak, «Los fundamentos de la ética según Hegel»; J. Ritter, «Persona y propiedad. Un comentario de los párrafos 34-81 de los "Principios de la filosofía del Derecho" de Hegel»; J. Ritter, «Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana»; L. Siep, «¿Qué significa "superación de la moralidad en eticidad" en la "Filosofía del Derecho" en Hegel?»; M. Riedel, «El concepto de "sociedad civil" en Hegel y el problema de su origen histórico»; G. Marini, «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana»; Z. A. Pelczynski, «La concepción hegeliana del estado»; B. Bourgeois, «El príncipe hegeliano»; C. Cesa, «Consideraciones sobre la teoría he-

geliana de la guerra»; E. Angehrn, «¿Razón en la historia? Sobre el problema de la Filosofía de la Historia en Hegel»; N. Bobbio, «Hegel y el iusnaturalismo».

Traducciones pulcras, como de quien conoce ríos y alveolos y aguas profundas, mapa pluviométrico e índice higrométrico de este Hegel siempre intercurrente y siempre fundador de ente tan terrible como es el Estado, hoy las tenemos gracias a la labor tenaz e inteligente, profesional, de Gabriel Amengual, a quien felicitamos por su servicio.

Carlos Díaz

LAÍN ENTRALGO, Pedro: *El cuerpo humano. Teoría actual*. Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1989. 351 pp.

Aborda Laín en las páginas de este pulcro libro un tema bien actual: el cuerpo humano. La pasión por el cuerpo, dice, se hace a todos patente en la práctica y en la contemplación del deporte, en el exquisito cuidado de la salud, en el invasor auge de la dietética y la cosmética, en la arrolladora vigencia del sexo, en tantos y tantos rasgos más de la vida actual. Por otra parte, la meditación acerca del cuerpo viene siendo a partir de Nietzsche, Bergson y Husserl, tema obligado de cuantos quieren conocer la realidad del mundo desde lo que en realidad nos es más inmediato.

Trata el tema Laín desde tres perspectivas diferentes. La primera es la científica. En el paradigma recopilador de Herman Brauss, que sigue siendo el más completo de los elaborados por la ciencia anatómica y fisiológica de Occidente, se recogen las ideas centrales de los otros cuatro paradigmas anatómico-fisiológicos habidos hasta él: el cuerpo humano como forma (Galeno), como función (Vesalio), como república de células (Virchow) y como realidad evolutiva (Gegenbaur). Advierte Laín en estas descripciones una serie de deficiencias. Para ser una acabada descripción del cuerpo humano este paradigma recopilador tendría que incorporar a él lo que la genética molecular, la embriología y la neurofisiología han aportado al conocimiento científico del cuerpo humano. Habría que añadir también las adquisiciones resultantes de las ciencias filosóficas y psicológicas sin olvidar las aportaciones de la Etología o estudio de la conducta humana en comparación con la de los animales.

En una segunda parte describe Laín al cuerpo humano como autor de conducta y como receptor de sí mismo. Tiene presentes los resultados de la Etología, establece una comparación entre la conducta animal y la conducta humana y marca la esencial diferencia entre ambos modos de comportamiento. Analiza despaciosamente la visión de Zubiri del cuerpo humano como «soma» y la de Levinas del cuerpo humano como «rostró». Pasa revista a lo que la fenomenología nos ha dejado consignado en torno al cuerpo: Marcel, Merleau-Ponty, Sartre.

La tercera parte del libro la dedica Laín a exponer una teoría integral del cuerpo humano.

Desde el punto de vista filogenético es descrito como el resultado de la evolución de la materia a través de saltos cualitativos desde la ameba hasta la aparición del *homo sapiens*. La potencialidad activa de la materia da de sí formas cualitativamente distintas de las anteriores, superiores a ellas y apoyadas en ellas. En un primer momento, hasta la aparición del género *homo*, la evolución se ha debido exclusivamente a la serie de mutaciones biológicas surgidas por el azar y la necesidad. En un segundo momento, hasta la aparición del *homo sapiens*, el proceso evolutivo está dirigido por mutaciones intraespecíficas, mas también asociadas a ellas, por cambios en la morfología y en la conducta atribuibles a la vida histórica y a la cultura. El género *homo* contendría tres subespecies: *homo habilis*, *homo erectus*, *homo sapiens*.

De una manera análoga se explica el proceso ontogénico del individuo humano. Este es también fruto de un proceso que de formas no humanas ha ascendido a formas humanas. Hoy debe pensarse que la ontogénesis es gradual. Vuelve a ser actual la teoría de los antiguos que notaban que primero aparecía el alma vegetativa, después un alma sensitiva y finalmente el alma intelectual. Advierte Laín repetidamente que aunque cualquier estructura proceda de la inmediatamente anterior, lo mismo en el proceso evolutivo filogenético que en el ontogénico, cada estructura es, además de nueva, rigurosamente impredecible.

Si la evolución ha terminado con la aparición del *homo sapiens* el tiempo lo dirá. No parece que no pueda continuar.

Onticamente, el cuerpo humano está constituido como una estructura o sistema o conjunto sistemático de elementos que forman entre todos ellos una unidad o substantividad, como gusta de denominarla Zubiri. Esta estructura o sistema está constituido por varios subsistemas: moléculas, organismos unicelulares, organismos pluricelulares, que contienen cada uno propiedades aditivas y estructurales; las primeras propias de los diferentes elementos que las componen, las segundas características del subsistema al cual pertenecen, estando todas ellas subsumidas en el gran sistema que es el cuerpo humano y que posee propiedades estructurales específicamente humanas como el pensar y el libre albedrío. Según esta visión el hombre es solo y todo cuerpo. Los modos y maneras en que se patentiza nuestra actividad que llamamos «yo» o «mente» no son sino momentos de la expresión preponderantemente síquica con que se muestra nuestra materia somática o personal. Los modos y maneras en que patentiza nuestra actividad biológica, como la digestión o la circulación, no son sino momentos de la expresión preponderantemente biológica de la misma materia somática. Pero todo lo biológico es síquico y todo lo síquico es biológico, aunque en las actividades preponderan diferentemente los diversos momentos. El cerebro es el órgano que de modo más eminente y eficaz patentiza la condición humana de nuestro cuerpo, un cerebro que es esencial y no meramente cuantitativamente diferente al cerebro de los animales, irreductible a ellos y sostenido por ellos.

Esta explicación del cuerpo como materia somática y personal será siempre más razonable, dice Laín, y más próxima al saber científico que el misterio inherente a la concepción de la realidad humana como un connubio o interacción de un espíritu inmaterial y de un cuerpo material.

Finalmente esta estructura somática se descompone toda en la muerte, regresando los materiales a la general dinámica del cosmos. El hombre muere totalmente y gradualmente. Hasta aquí la exposición detenida de la somatología de Laín, que no es otra cosa que una antropología total.

No merecería ningún reproche desde el punto de vista científico. Son serios, sin embargo, los reparos que se le pueden hacer desde el punto de vista filosófico. 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 solamente constatarla. Nuestra crítica sería similar a la efectuada por J. L. Ruiz 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 sea siquiera 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 de la creación*, Santander, 1986, p. 260).

Análoga consideración se le puede hacer a Laín. Si surge o brota algo en el proceso evolutivo, o es que 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 otro 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?».

Algunas reflexiones se nos ocurren también a sus explicaciones del fenómeno de la muerte. No se puede aseverar tan dramáticamente que el hombre es enteramente mortal y que todo regresa a la general dinámica del cosmos. Porque si eso que aparece en la evolución ascendente de la realidad material es algo esencialmente diferente de lo anterior y superior a ello, no se entiende cómo puede ser vencido y derrotado totalmente por unas realidades a toda vista inferiores como son los microbios y otros agentes externos inanimados. Si es derrotado totalmente es claro que no es superior. Y si en el hombre no hay algo superior a las demás entidades de este mundo, si es como ellas, el proceso evolutivo ascendente no es más que un fenómeno apariencial, pero no verdaderamente real, y no se supera así el monismo materialista y fisicalista.

Laín es un expositor claro, pero sigue reverencialmente a su maestro Zubiri. Es algo así como un pensador nacional, sin poner la mínima reserva a los maestros de su pensamiento. Su libro es, no cabe la menor duda, un exponente claro de las aportaciones del momento a esta compleja realidad que es el cuerpo humano.

Patricio García Barriuso

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS: *Filosofía de la vida*. Anthropos, Barcelona, 1989. 333 pp.

La última obra del filósofo, hermeneuta y antropólogo Andrés Ortiz-Osés es una obra provocativa pero también convocativa: se subtitula «*Así no habló Zaratus-tra*», aunque bien podría haber hablado de haber recuperado su autor (Nietzsche) la razón tras su locura precoz.

Ortiz-Osés, cuya originalidad y creatividad parecen ir ganando la plaza a contracorriente, publica esta obra tras su *Jung* y su *Metafísica del sentido* (en Deusto), así como tras su *Mitología cultural y memorias* (Anthropos). La presente obra se inscribe en la problemática de la colección Hermeneusis de Anthropos, que el propio autor dirige, y que se especializa en mitologías, simbologías y axiologías, interpretadas bajo el signo de la arquetipología de C. G. Jung y el Círculo Eranos.

La obra se inspira en Kierkegaard y el Qohelet o Eclesiastés, presentando una incisiva «filosofía de la implicación» que tiene por lema un *correlativismo* (un tema estudiado por el autor en Amor Ruibal, pero que él extiende antropológicamente conectándolo con el tema de la *muerte*). Surge así una cosmovisión cercana a Unamuno, de signo religioso o religado, que hace suyo críticamente un Zaratustra posnietzscheano. La inspiración del autor resulta notable, especialmente en sus aplicaciones de la teoría a la práctica viva: así su trabajo «feminismo y feménismo», o el tema de una mitología psicosocial.

Se trata de una obra carismática, tanto por su inspiración como por su libertad. Un texto valiente y valioso en esta encrucijada plana de la cultura hispana, contra la cual se revuelve el filósofo, a la vez que trata de transustanciar. No es posible desoír por más tiempo este pensamiento sugerente, novedoso y «patético» (en el sentido de com-padición de nuestra realidad actual).

Filosofía de la vida se inscribe en la tradición romántico-crítica que la propia colección Hermeneusis, a la que el libro pertenece, marca: en ella se han dado ya cita textos de Bachofen y Durand, así como un glorioso trabajo del simbólogo F. K. Mayr intitulado «La mitología occidental», el cual se encuentra en la misma línea hermenéutica posestructuralista (simbologista) en que el presente volumen se halla. Por fin una *filosofía cristiana* sin beaterías ni dogmatismos, una filosofía de la vida que incluye la muerte encinta; una filosofía que intenta superar matriarcado y patriarcado en un *fratriarcado* cuyo primer modelo es, sin remilgos, Jesús de Nazaret y un Hermes mediador situado entre Dióniso y Apolo.

Filosofía de la vida: así no habló Zaratustra, pero sí un Andrés Ortiz-Osés que emerge del inconsciente colectivo portando nuevas señas de identidad y diferencia colectiva. La positividad de su discurso y su carácter convocativo hace olvidar, finalmente, cualquier provocación literaria.

J. A. Binaburo

J. TULARD, J. F. FAYARD, A. FIERRO: *Historia y Diccionario de la Revolución Francesa*. Cátedra (Historia. Serie Mayor), Madrid, 1989. 1.063 pp.

Como era de esperar, el bicentenario de la Revolución Francesa, no se ha quedado sólo en fuegos de artificio y desfiles de comparsas variopintas por los Campos Elíseos. El eco literario, histórico y filosófico ha sido enorme. Hacer un simple elenco de los libros aparecidos en el último año sobre uno u otro aspecto de la Revolución, llenaría muchos cientos de páginas.

Historiadores, Sociólogos, Políticos y Pensadores han vuelto a retomar las cuestiones más candentes en torno al hecho de la Revolución y a su significado. ¿Revolución o revoluciones? ¿Revolución francesa o revolución occidental y atlántica? ¿Conspiración masónica calculada o cascada de deslices sin cuento? ¿Revuelta de privilegiados hambrientos de poder (libertad) o también movimiento social («sans-coulottes») que aspira a más (igualdad)...? ¿Por qué, en definitiva, la Revolución?

La voluminosa obra de Jean Tulard, Jean-François Fayard y Alfred Fierro, plantea también estos mismos problemas, ya clásicos de la historiografía. Su objetivo, sin embargo, no es demasiado pretencioso. Se trata de «exponer los hechos» y de arrojar «una nueva luz sobre la articulación del curso de los acontecimientos» (p. 7). De hecho, los autores no entran en el debate suscitado en torno a los problemas de la interpretación de los acontecimientos, que tanto ha ocupado a pensadores e historiadores a lo largo del bicentenario. Es sintomático que un libro de historia tan voluminoso tenga un número tan escaso de notas (una media de 12-15 notas por capítulo).

La primera parte de la obra consiste en la narración de los hechos históricos. Jean Tulard, apoyado en una descripción certera, viva y clara, nos pasea por las distintas etapas de la Revolución. Ayudado de una cronología precisa y detallada (día a día) preparada por Alfred Fierro, el lector logra hacerse una buena síntesis de lo sucedido. Sería muy prolijo detenernos en el análisis de cada capítulo. Señalo por su novedad el capítulo dedicado a la vida cotidiana bajo el Terror (cap. XIII). Son de gran interés los tres últimos capítulos de esta parte. En ellos Tulard hace el balance político, social y cultural de la Revolución. Capítulos densos, sintéticos, en los que no siempre cabe el optimismo. Muy elocuente el título del dedicado a la cultura «vandalismo revolucionario». El rápido panorama que describe es suficiente para hacernos una idea de la obra devastadora de la Revolución frente a la cultura antigua y los mediocres resultados culturales que originó. Al estudiar los orígenes de la Revolución (cap. I), hubiese sido deseable una mayor atención a la crisis de las ideas y, sobre todo, al papel jugado por parlamentarios (insuficientemente recogido) y por el bajo clero (que no se trata) en los últimos años del Antiguo Régimen.

Después del análisis de los acontecimientos en Francia, Tulard dirige su mirada al mundo circundante. No es simple erudición. Los diputados de la Constituyente tenían conciencia de estar legislando para más allá de las fronteras francesas. Por eso Tulard estudia los efectos y reacciones que tuvo la Revolución en Europa, América, Cercano y lejano Oriente, e incluso en la India. La síntesis que nos presenta es buena, en líneas generales, aunque forzosamente breve y, en ocasiones, insuficiente.

Por ceñirnos a lo más conocido, la descripción de la política española del momento no es demasiado loable. En apenas dos páginas, recoge los principales acontecimientos, sobre todo del reinado de Carlos IV. No faltan los tópicos manidos, como la «sensualidad sin freno» de la reina María Luisa de Parma, la alusión reiterada a sus amores con Godoy... Cuando el lector acude a la bibliografía de este capítulo se sorprende de no encontrar ni un solo libro español.

El segundo gran bloque del libro lo constituye el Diccionario de la Revolución. Se trata de un trabajo concienzudo de casi 500 páginas de letra menuda, que podría tener los honores de libro «a se». Su autor, Jean-François Fayard, nos ofrece noticias precisas y definiciones de los conceptos fundamentales de la Revolución, así como biografías breves de sus protagonistas. Incluye textos de las canciones más populares, como el célebre «Ça ira» o La Carmañola, aunque no presenta, quizá por conocido, el texto de La Marsellesa. A veces, el lector no llega a comprender los criterios de selección de las voces. Junto a conceptos de interés evidente, aparecen otros cuya importancia dista mucho de quedar clara, más allá de la pura erudición. No faltan contradicciones. En la voz «Constitución» se incluyen todos los textos constitucionales de la Revolución (76 columnas), excepto el de la Constitución Civil del Clero, cuya importancia histórica está fuera de duda, y cuyo texto es muy difícil de encontrar, no sólo en castellano. Por cierto, ¿no se podría haber mandado a un apéndice todo este material documental?

El último capítulo del libro es una trabajada y completa historia de las interpretaciones historiográficas de la Revolución. Alfred Fierro, conservador de la Biblioteca Nacional de París, demuestra ser un experto conocedor de la bibliografía y un hábil pedagogo. Analiza primero las grandes corrientes de la historiografía cuya polémica se inicia en los días mismos de la Revolución (BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución de Francia*, 1790) y está aún lejos de extinguirse. Pasa después a espigar los títulos más sobresalientes respecto a los temas particulares: fin del Antiguo Régimen, La Constituyente, el Terror, el Directorio... De gran interés son sus notas sobre la organización de los estudios sobre la Revolución y la presentación de las distintas Fuentes documentales e instrumentos de trabajo intelectual. Es una grata sorpresa encontrar una relación de «otras» fuentes históricas, como las iconográficas, filmicas y discográficas. La lectura de este capítulo me parece imprescindible para quien desee adentrarse o profundizar en el estudio de la Revolución.

A la hora del balance final, esta voluminosa obra nos aparece, ante todo, como un buen instrumento de trabajo histórico, sobre todo para iniciarse en el conocimiento de la Revolución Francesa. No se la puede englobar entre las obras «serias» que han tratado de responder a las viejas cuestiones historiográficas. Sin embargo, su atrayente claridad expositiva, el Diccionario temático y de personas, la cronología y, sobre todo, las notas bibliográficas finales, la colocan entre los libros de consulta que no conviene perder de vista.

Mariano José Sedano

THIEBAUT, CARLOS: *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988. 182 pp.

¿Qué papel puede tener un clásico como Aristóteles en el análisis, crítica y redefinición del presente? La respuesta a esta pregunta va a ser la labor que el profesor Carlos Thiebaut desarrolle en su libro *Cabe Aristóteles*. Las relaciones y reconstrucciones de lo clásico, tantas como intereses en la formación del presente, y nuestra posición ante la tan nombrada crisis de la modernidad serán puntos sobre los que incida especialmente y que harán pertinente una profunda relectura de los textos aristotélicos.

Las distintas formas de enfrentarse a Aristóteles ha supuesto distintas formas de entender la ética. Según el profesor Thiebaut, el papel de lo clásico en el presente se ha planteado siempre desde la figura de la pérdida (el presente es totalmente decadente, mientras que lo real se ha ido) o la del vértigo. Las recuperaciones aristotélicas que se han hecho desde el neoaristotelismo se inscriben en la figura de la pérdida.

Partiendo desde una exhaustiva crítica a la modernidad, tras la que hay un rechazo a Kant, se intenta la recuperación de un saber moral propositivo no crítico y definido comunitariamente. Carlos Thiebaut, aun admitiendo buena parte de la crítica a la modernidad (la que se refiere no tanto a la racionalidad práctica cuanto a la instrumental), propone otra lectura de los textos aristotélicos, que es crítica de la modernidad, pero no por ello menos moderna y que él reconoce como heterodoxa.

Se realiza en *Cabe Aristóteles* un examen de la lectura neoaristotélica, fundamentalmente de la que hace MacIntyre. Se propone desde esta óptica la recuperación de lo clásico como única salida a la crisis en la que nos ha sumido la modernidad, donde el lenguaje moral carece de sentido. Es imposible, según el neoaristotelismo, la construcción reflexiva de la identidad humana; de ahí la importancia de la recuperación de la idea clásica de bien y de felicidad, que serán definidos comunitariamente. Desaparece pues toda diferenciación entre ethos y ética. El profesor Thiebaut se aparta radicalmente de este intento y reivindica una lectura de Aristóteles desde una postura moderna.

El problema no reside en que sea imposible una reflexividad moral, por lo que sólo quedaría lugar para una moral propositiva (siendo la tradición el único criterio para su aceptación), sino que justamente estriba en la compatibilización de estos dos aspectos. Precisamente en este punto es donde una relectura moderna de Aristóteles puede ser útil, ya que será importante la recuperación de la idea de virtud y de felicidad. Carlos Thiebaut lo intenta desde dos supuestos básicos: a) La concepción de que en Aristóteles hay una teoría pluralista del bien como teoría de la acción, y b) la concepción pluralista de las formas de realización de la plenitud moral del hombre.

Una primera consecuencia de lo dicho anteriormente es que esta nueva lectura de Aristóteles, según palabras de su autor, no nos lleva a una ética de normas (tal era justamente la visión neoaristotélica), sino a una ética de imágenes, que no es una ética de imperativos, sino de circularidad reflexiva, y que no se convierte en un dis-

curso monológico, sino en una actividad comunicativa, dialógica con el mundo de las circunstancias, de la fragilidad. Así concibe el profesor Thiebaut la ética aristotélica, como una ética de la fragilidad. Las conexiones en este punto del análisis que se realiza en *Cabe Aristóteles* con el que se hace en *La Prudence chez Aristote* de Aubenque son evidentes, aunque nuestro autor se aparta de cualquier análisis que tenga conexión con la metafísica, conexión que sí establece Aubenque.

Tendremos por lo tanto una concepción adverbial del bien y no sustantiva. Reflexividad y adverbialidad del bien que tiene su máximo exponente en el papel de la virtud de la prudencia y del hombre prudente. No nos encontramos ante una ciencia de la moral, sino ante un saber moral.

Carlos Thiebaut insiste en el papel de la actividad prudencial, ya que no sólo va a ser condición estructural de la moralidad, sino que también su condición material. La actividad prudencial no toma como criterio de su actuación nada externo a la misma acción, ya que el fin no es nada externo que se consiga cuando finalice la misma (esto sería convertirlo en tecné y Aristóteles se ocupó de diferenciar tajantemente estos dos campos), sino que el fin es interno a la misma acción. La virtud tampoco es para el profesor Thiebaut una norma de acción externa y prefijada, sino que considera que la virtud aristotélica es un modo de enfrentarse con el mundo.

La relectura moderna que realiza Thiebaut se encuentra con un obstáculo que él mismo plantea y es el del criterio moral. Si para Aristóteles no todo vale y el criterio moral no puede ser externo a la acción (carácter adverbial de la moral), ¿dónde se encuentra? La elección moral aristotélica se basa en un criterio a cuya base está la idea de oportunidad, de kairós. Kairós es el momento oportuno para el cumplimiento de la acción (no tiene nada que ver con cualquier noción de oportunismo), es la medida justa para el desarrollo y cumplimiento de la acción; pero esta medida no nos puede ser suministrada desde el exterior como criterio, sino que la creamos al actuar, y ella —lo que es mucho más importante— nos crea como sujetos morales. El buen criterio es lo único que puede decidir el momento oportuno y el hombre prudente se convierte en la ejemplificación del buen criterio, no por sus actuaciones concretas sino por su modo de mirar el mundo. No va a ser un modelo a imitar, ya que no puede haber nada exterior a nuestra acción que nos sirva de criterio.

Una recuperación de Aristóteles, sí, pero no en su interpretación neoaristotélica y antimoderna. Tal es la reivindicación del profesor Thiebaut. Una ética de la fragilidad, de la acción, de la construcción reflexiva de la identidad humana, dentro de una concepción reflexiva y adverbial del bien, con lo que se superarían los excesos y errores de las éticas modernas. Pero Thiebaut mismo señala que el libro X de la *Ética a Nicómaco* plantea graves objeciones a la visión de Aristóteles que expone en su libro. Así es, pues la preeminencia de la vida contemplativa conlleva un criterio externo de acción, la tercera persona viene a convertirse en el mejor criterio práctico para la primera persona. Estas últimas afirmaciones reflejan casi textualmente las opiniones de Aristóteles en el citado libro y la explicación neoaristotélica puede encontrar un buen punto de apoyo. Carlos Thiebaut señala la poca coherencia de dicho libro con el resto de la obra, que dejando aparte explicaciones genéticas por la

Crítica de libros

construcción de la obra, puede deberse quizá a exigencias de su política. Pero, en cualquier caso, Thiebaut deja de lado el problema, señalando que la incoherencia no supondría una seria objeción a su peculiar relectura.

Termina haciendo una especial referencia a dos virtudes fundamentales, que son la justicia y la amistad, pues son las articuladoras de las distintas formas de vínculo social.

El examen que realiza el profesor Thiebaut de la moral aristotélica no es —como él mismo señala— inocente; sino que, como cualquier acercamiento a lo clásico, es totalmente intencionado. Desde una crítica a la modernidad (aun siendo moderno) viene a redescubrir productivamente la actualidad del pensamiento aristotélico. Noción como la de prudencia, virtud, *kairós*, adverbialidad y reflexividad de la moral pueden ser fecundas en una concepción moderna de la ética y pueda corregir errores y excesos. En suma: una lectura heterodoxa y sugerente que da una nueva luz al estudio de un clásico.

César Casimiro Elena