

# Crítica de Libros

KANT, Immanuel: *La Metafísica de las Costumbres*. Estudio preliminar de Adela Cortina. Traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill. Editorial Tecnos, Madrid, 1989, 374 pp.

La *Metafísica de las Costumbres* se inscribe en el proyecto kantiano de filosofía práctica crítica, prolongando los esfuerzos de la «Grundlegung» y de la «Crítica de la Razón Práctica», aplicando el método trascendental en sentido amplio al ámbito de lo que es posible por la libertad: El de la moral, la política, y la religión.

Desde el primer momento del estudio preliminar, que abarca 91 páginas, se observa un intento de dotar de continuidad y coherencia a esta obra respecto de las demás kantianas, bajo este signo: La razón filosófica está acuñada por la juridicidad, la razón filosófica es para Kant razón jurídica, la filosofía trascendental está diseñada según un modelo jurídico, pero no en el sentido meramente mecánico y positivista del derecho, lo que sería la negación del método trascendental, sino en el sentido juridicotranscendental de lo jurídico mismo, a saber, en cuanto que la razón es tribunal de lo verdadero y no de lo falso, de lo a priori, de lo indiscutible, presidido ello por la voluntad de imparcialidad, por la voluntad de razón. Así las cosas, lo filosófico fundamenta lo jurídico, y no hay que temer ningún sesgo fisiocrático o material. Por esto mismo también, mientras las máximas proceden del arbitrio y suministran la materia, las leyes proceden de la voluntad e imponen la forma de la universalidad. Y en tal dirección ni siquiera un derecho trascendental, llamémoslo así, podría reducirse a mero hábito deontológico, en la medida en que fuera éticotranscendental.

Fundamentar la norma, tal es también aquí la tarea frente a las éticas heterónomas. Pero la fundamentación ha de verse complementada por una segunda tarea: la de desentrañar las condiciones subjetivas para encarnar en la vida cotidiana el principio moral descubierto en el proceso de fundamentación, incluyendo una «estética» de las costumbres, un punto intermedio entre el principio moral fundamental y la experiencia, culminando con un catecismo moral, al modo como fuera usual en el siglo XVIII: La metafísica de las costumbres debe esquematizar los principios puros del deber para que puedan aplicarse a los casos de la experiencia. Entre la utopía y la realidad, la pedagogía de gran aliento, porque Kant no anda por las nubes.

En este gran marco se inscriben casi todas las grandes cuestiones morales: La relación entre la moral y el derecho, el iusnaturalismo jurídico o no, la doctrina de la propiedad, el derecho político, la idea de contrato entre otros. Tengo que decir que aquí el dominio de Adela Cortina de la filosofía moral kantiana es sencillamente abrumador. Sencillamente abrumador, en efecto, pues no sólo conoce a fondo la mejor bibliografía y la más reciente al efecto, sino que además tercia con toda autoridad y claridad. Son muchos años ya de dedicación de esta joven docente, auténtica maestra, a la causa que comenta. Y hay que añadir que en cada trabajo que acomete renueva bríos, aporta avances, y propone temas. No encuentro en filosofía moral otro ejemplo similar en nuestro país hasta el presente, ámbito donde por cierto ni es oro todo lo que reluce, ni responde a la seriedad con las cosas el relumbrón de algunos.

La segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres* se ocupa de aquellas leyes de la libertad para las que es posible una legislación interna y que reciben el nombre de «ética». Si el derecho tiene como misión defender la libertad externa, la «Tugendlehre» se propone defender la libertad interna frente a sus enemigos internos. Pero, a diferencia de la «Grundlegung» o de la K.p.V, empeñadas en mostrar que la forma de la voluntad, y no su objeto, es el único punto de partida legítimo para una ética que no desee desvirtuar la moralidad, la «Tugendlehre» se recrea en conceptos tan alejados de una ética formal como son los de materia, objeto y fin del arbitrio, en suma el «a priori material». Así pues ¿se abandona el formalismo ético por un materialismo de los fines y de los deberes concretos, en las virtudes del ethos concreto, hasta el punto de convertir la ética en la vertiente axiológica de la antropología? Esta es la respuesta de la profesora Cortina: «Cierto que tales sospechas son saludadas en ocasiones con el regocijo de quienes ven en la "Tugendlehre" una segunda moral kantiana, superadora del rigorismo inicial. En ella hacen su aparición, además de los conceptos citados, la felicidad como fin que es a la vez un deber —aunque sea la felicidad ajena—; la propia perfección, de raigambre estoica y wolffiana, desechada anteriormente como fundamento de determinación de la voluntad; la necesidad de cultivar un ánimo alegre en el cumplimiento de la virtud, y un conjunto de virtudes que hace amable la bondad. El rigor de la "Crítica" se ha dulcificado y vuelven a entrar en escena cuantos conceptos han ido componiendo a lo largo de la historia el ámbito moral. Incluso señalando qué lugar ocupa en la ética una religión dentro de los límites de la mera razón. Son todas estas, pues, novedades de la "Tugendlehre", que para un sector la hacen rechazable por parecer una ética acrítica, mientras que para otro sector la hacen atractiva por superar el rigorismo crítico. Por nuestra parte vamos a mantener también una propuesta: la "Tugendlehre" no supone una disolución de la ética crítica, sino que pretende complementar una ética que en su factura anterior resulta excesivamente modesta». Bajo ese signo son analizados considerandos tan importantes como eleuteronomía, teleología moral y autocracia, teleología moral versus fisiocratismo, deberes de obligación amplia y de obligación estricta, antroponomía, etc. En resumen, que el hombre como fin en sí mismo es la clave axiológica de una ética que quiere rendir tributo a la riqueza de un fenómeno llamado «moral».

La traducción, sencillamente espléndida, lo mismo que la antes acometida por ambos en «La transformación de la filosofía» (2 volúmenes) de Karl Otto Apel. Trabajo, en fin, modélico, por el que felicitamos a los profesores Cortina y Conill, de la Universidad de Valencia.

Carlos Díaz

HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, dos volúmenes. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Taurus, Madrid, 1988 (1. reimpresión). Vol. I, 517 pp; vol. II, 618 pp.

La *Teoría de la acción comunicativa*, que se publicó originalmente en alemán en 1981, es posiblemente la obra cumbre de Habermas, la coronación de sus largos esfuerzos por elaborar categorías adecuadas para comprender la modernidad, recoger

sus potencialidades positivas y superar sus aporías y limitaciones. «El propósito de la presente investigación ha sido... introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad» (II/562). Este proyecto supone desarrollar un concepto de racionalidad no subjetivista o individualista; construir un concepto de sociedad en dos niveles: mundo de la vida y sistema; y esbozar una teoría crítica de la modernidad que explique sus patologías y contribuya a una rectificación del proyecto de la Ilustración. De esta forma trata de suplantar la vieja filosofía de la historia y retomar sobre esta nueva base el proyecto original de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.

Esta extensa obra es un complejo constructo de estudios históricos con intención sistemática y dos reflexiones teóricas, denominadas «Interludios».

Después de las diversas críticas a la modernidad que se han sucedido en el siglo XX parece que hemos desembocado en una situación en que no hay vías de salida y es preciso renunciar al proyecto ilustrado. ¿Es el relativismo postmoderno la única posibilidad de nuestro tiempo? ¿Representa todo intento de recuperar el universalismo moderno una recaída en la metafísica y en el dogmatismo? Según Habermas, para escapar de esta aparente vía muerta es necesario abandonar el paradigma de la conciencia y pasar a un nuevo paradigma del lenguaje, basado en el habla, en el lenguaje en uso, desde el que poder establecer el marco categorial y las bases normativas de su teoría social como una teoría de la acción comunicativa. La racionalidad instrumental, que fue objeto de crítica por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, puede ser explicada en el contexto social de interacción y coordinación de las acciones teleológicas individuales.

Desde el análisis del lenguaje se determinan sus tres ámbitos de relación: el mundo físico, los otros sujetos y el propio yo con sus intenciones, sentimientos y deseos. En todos ellos se dan siempre pretensiones implícitas de validez como verdad, corrección y autenticidad. La idea de racionalidad ligada a estos contextos se desarrolla en torno a la resolución de conflictos o desacuerdos, no por medio de autoridad, tradición o fuerza, sino por medio de razones tendentes a un acuerdo. La comunicación cotidiana se orienta aquí a la argumentación como instancia de resolución racional en caso de desacuerdo.

Ahora bien, el desarrollo de una teoría de la acción comunicativa con pretensiones de validez universal no puede apoyarse en fundamentaciones últimas, ni metafísicas, ni transcendentales (I/192), sino sólo mediante estudios empíricos falsables, como la construcción de una pragmática formal del lenguaje, la ontogénesis de la competencia comunicativa y el desarrollo de teorías acerca de la antropogénesis y la evolución social. Todos estos desarrollos conectan con el problema de si la modernización de las sociedades puede entenderse como un proceso de racionalización cultural y social (I/192-196).

Habermas introduce provisionalmente ya en el primer capítulo un concepto de acción comunicativa (I/137-138) que considera el único concepto de acción social que asume integralmente el lenguaje como medio para llegar al entendimiento, y que supone el concepto de «mundo de la vida», también introducido provisionalmente unas páginas antes (I/99 ss).

El capítulo II recoge la teoría de la racionalización de Max Weber que se refiere, por un lado, al cambio estructural de las imágenes religiosas del mundo (desencantamiento y modernización), y al potencial cognitivo que despliega en las esferas de valor diferenciadas (ciencia, moral y arte); Habermas entiende la evolución de las imágenes

religiosas del mundo desde el punto de vista teórico como un concepto de aprendizaje, inspirándose en Piaget (I/101). El modo concreto en que la racionalización se ha dado, según el patrón capitalista, provoca la pérdida del sentido ético y el politeísmo axiológico y el diagnóstico pesimista de Weber, en términos de pérdida de sentido y de pérdida de libertad (I/317-323) como irreversibles.

El capítulo III es el primer interludio sistemático, que toma como punto de partida la teoría weberiana de la acción para hacer un bosquejo de una teoría de la acción comunicativa, en términos de pragmática formal.

La teoría de la racionalización weberiana fue objeto de recepción por parte del marxismo occidental, desde Lukács hasta Adorno. Habermas, que ya criticó a Weber, afirmando que cabe la unidad de la razón en las pretensiones de validez (I/324 ss), afirma ahora (cap. IV) que el decurso de la primera Teoría crítica, que en su crítica de la razón instrumental desemboca en el mismo diagnóstico pesimista weberiano, evidencia ante todo los límites del paradigma de la filosofía de la conciencia y las razones que abogan por una sustitución del paradigma de la actividad teleológica por el de la acción comunicativa (I/491 ss y 508).

Las raíces teóricas que posibilitan este cambio de paradigma (cap. V) las encuentra Habermas en la fundamentación que en términos de teoría de la comunicación da G. H. Mead a las ciencias sociales, superando la escisión de individuación y socialización. Y las deficiencias que subsisten en Mead (p. ej., la falta del planteamiento filogenético, de explicación del surgimiento del «otro generalizado» y su olvido de los elementos funcionales frente a los estructurales), busca superarlas apoyándose en la teoría sociológica de Durkheim. Este último presenta las líneas generales de una teoría que liga integración social e integración sistémica, al poner en conexión las distintas formas de solidaridad social con las formas cambiantes de la división del trabajo. Por otro lado, la teoría de la religión de Durkheim permite colmar el hueco filogenético de Mead y explicar el origen del «otro generalizado» y del consenso social (II/80).

El segundo interludio sistemático (cap. VI) desarrolla primero el concepto de «mundo de la vida», que integra diferentes componentes estructurales (cultura, sociedad y personalidad), a los que corresponden procesos específicos de reproducción, basados en los diferentes aspectos de la acción comunicativa (entendimiento, coordinación, socialización). Los conceptos de acción comunicativa y de mundo de la vida conectados ofrecen las categorías básicas de una teoría general de la sociedad: establecen el marco general dentro del cual varían los concretos mundos de la vida, aunque sus dinamismos concretos sean contingentes y deban ser estudiados históricamente (II/161 ss.).

Pero el mundo de la vida no compone toda la realidad social. Esta se ve sometida a coerciones dimanantes de los procesos de reproducción material (dimensión sistémica). De ellas proceden las formas patológicas de reproducción simbólica, y no de la mera racionalización moderna (como señalan Durkheim y Marx). La realidad social debe ser interpretada en términos complementarios de mundo de la vida y sistema. Pero el mundo de la vida mantiene la prioridad sobre el sistema, pues aquel corresponde a las estructuras básicas de una realidad mediada comunicativamente.

Analiza después la tendencia evolutiva a un desacoplamiento de sistema y mundo de la vida, en grado suficiente para poder reformular la tesis weberiana de la racionalización y aplicarla a la situación actual. En el proceso moderno de racionalización se han ido autonomizando elementos sistémicos (subsistemas), que operan como formas de control social no lingüísticas, con lo que aumenta la funcionalización y

disminuye la necesidad del consenso. Esto sucede en el capitalismo con el dinero y el poder administrativo (II/402).

Este desacoplamiento sistema-mundo de la vida se traduce en la práctica en una «colonización» del mundo de la vida por el sistema (cap. VII). La reproducción simbólica queda en peligro cuando los mecanismos sistémicos expulsan a los mecanismos de la integración social en ámbitos en los que en realidad estos no pueden ser sustituidos. T. Parsons, al hilo de cuya teoría sociológica se construye este capítulo, es, sin embargo, incapaz de explicar adecuadamente estos problemas (II/404-405), por lo que es preciso hacer una retrospectiva de Parsons a Marx a través de Weber.

Este es el objeto del último capítulo. Habermas reinterpreta desde la sede de la teoría de la acción comunicativa las aportaciones de Weber y Marx y descubre las causas de las patologías de la sociedad contemporánea en la hipercomplejización del componente sistémico y en la siempre mayor invasión del mundo de la vida por aquél: así en las tendencias a la monetarización y juridización de estratos cada vez más amplios del mundo de la vida.

La Teoría crítica de la sociedad definida en términos de acción comunicativa tiene la capacidad de captar los nuevos frentes de conflicto, y que ahora se manifiestan en frentes distintos a los tradicionales, y referidos no ya a la distribución sino a la *gramática de las formas de vida* (II/556). Habermas ve esta nueva potencialidad (en la R.F.A.), no sometida a la monetarización, en los movimientos pacifistas, ecologistas, feministas, alternativos, minorías varias, movimientos de protesta contra los impuestos, protesta escolar de las asociaciones de padres, grupos religiosos fundamentalistas y sectas; y en los grupos que reivindican su autonomía regional, lingüística, cultura e, incluso, religiosa. De ellos, sólo el movimiento feminista se mantiene en la línea de la emancipación. Los otros se distribuyen en movimientos de resistencia y de repliegue.

Habermas, frente al juicio distorsionado de Weber (al que siguen Horkheimer y Adorno) para quien no hay rastro de razón en las estructuras e instituciones modernas, subestimando sus logros, afirma la posibilidad de descolonizar el mundo de la vida, expandiendo las áreas en que la acción se coordina por vía de acuerdo comunicativo y generando instituciones que pongan límite a los subsistemas y los sometan a decisiones tomadas en una comunicación libre de coacción.

Habermas termina defendiendo su posición teórica de toda pretensión de fundamentalismo último, pese a que la teoría de la acción comunicativa apunta a «ese momento de incondicionalidad que, con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de formación de un consenso; *en tanto* que pretensiones, éstas trascienden todas las limitaciones espaciales y temporales, todas las limitaciones provinciales del contexto de cada caso» (II/566). Esta aportación filosófica, empero, sólo se entiende por su peculiar relación con las ciencias. Y porque en la evolución social es posible un acceso limitado a las estructuras generales del propio mundo de la vida, que no es inmediatamente accesible, por incuestionado, y sólo cuando, por circunstancias cualesquiera, se llega a cuestionar se hace realidad objetiva abordable. Pues bien, en la actual situación, en que la invasión sistémica pone en cuestión las estructuras simbólicas del mundo de la vida en *su totalidad*, sea tal vez explicable por qué éstas se nos han vuelto accesibles precisamente a *nosotros* (II/572). De esta manera trata de explicar Habermas la universalidad de su posición, sin caer en fundamentalismo, sino manteniéndose fiel a sus parámetros falibilistas.

Habermas se nos releva en esta obra en toda su potencia teórica y con una enorme

capacidad para repensar e integrar teorías sociológicas y filosóficas de nuestra tradición inmediata. Especialmente valiosa me parece su manera de combinar la doble perspectiva de mundo de la vida y dimensión sistémica. Creo que puede entenderse como una reformulación de la vieja posición marxista (base-superestructura). Su riqueza analítica es grande y tiene la ventaja de superar las posibles unilateralidades de la posición clásica (determinismo de la base sobre la superestructura y rigidez en el análisis histórico). El esquema habermasiano, dentro de una fidelidad genérica al pensamiento de Marx, es más elástico, permite formular mejor las relaciones de mutua interacción, y cómo localizar de manera más analítica y empírica las patologías de la vida social. Así, por ejemplo, son brillantes los análisis de algunos fenómenos típicos de nuestra sociedad (monetarización, burocratización, juridificación, etc.), no fáciles de aprehender comprensivamente.

Por otro lado, el primado reconocido al mundo de la vida supone recuperar la inspiración humanista del joven Marx, que quedó velado por su posterior economicismo. Habermas supera, por fin, el pesimismo de la teoría crítica clásica, pero sin recaer en optimismos basados en leyes necesarias de la historia.

Para terminar, quisiera expresar algunas objeciones y dudas a la construcción habermasiana. La primera de orden metodológico. El modo de exposición, en que manifiesta una enorme erudición y capacidad de discutir e integrar diversas teorías, hace, sin embargo, la lectura del texto (de más de mil páginas) algo penosa. Algunos capítulos dedicados a las discusiones con los «virtuales oponentes en un diálogo» son verdaderos libros *a se*, cuya discusión pomenorizada puede acabar apartando del objetivo central del libro. ¿No podían haber sido publicados estos capítulos de forma autónoma y haberse recogido aquí los frutos de esos estudios históricos? Además, la continua discusión con los clásicos puede producir (y, en mi caso, produce) la impresión de un discurso sobre el discurso y no ya de un discurso sobre las cosas. No sería malo retomar hoy la máxima programática de Husserl: «*Zurück zu den Sachen selbst!*».

En segundo lugar, pese a lo muy elaborado que está el texto, creo que cuestiones capitales continuamente supuestas no son ni siquiera tocadas. Habermas alude continuamente a la persona, la personalización, el universo de los valores, etc. ¿Qué se entiende por todo eso? El «horror antimetafísico» que el Autor manifiesta en varias ocasiones, le impide sin duda abordar esas cuestiones más que en la perspectiva empírica y evolutiva. Las filosofías sustantivas y transcendentales ya han sido según él superadas. Pero siempre cabe preguntar ¿qué referentes valorativos y personales son esos? Si no se responde se da la impresión de que se juega con cartas en la bocamanga. Y que esas cartas tienen mucho que ver con las reglas mismas del juego. El consenso comunicativo, pese a todo, no es en sí criterio de validez. Si es su lugar, lo es sólo como *indicio*. El criterio último parece que exige *mirar* a la realidad misma de que se trate y sobre la que versa el consenso. En la realidad misma se han de apoyar a la postre las razones que pretenden validez.

Todo esto está ligado con la pretensión central de Habermas. Se afirma que el paradigma comunicativo sustituye al de la conciencia (que había sustituido, a su vez, al del ser). Pero ¿no los contiene de alguna forma? Las pretensiones de validez (verdad, corrección y autenticidad) ¿no remiten a la realidad —al ser—, al valor, a la veracidad, todo ello en conexión con una conciencia abierta intencionalmente? Por otro lado, Habermas, que renuncia abiertamente a toda pretensión de fundamentación última y aspira a una universalidad «falibilista», ¿no cae en una cierta contradicción metódica? ¿Es posible realmente derivar contenidos normativos, que lo sean realmente, de una

perspectiva meramente empírica, aunque sea reconstructiva?

Por otro lado, creo que Habermas no deja de tener algunos *aprioris* no suficientemente discutidos. Por ejemplo su planteamiento evolutivo, que se refiere sobre todo a la especie y que tiene el peligro de reducir la racionalidad, la comunicación, la moralidad a meros mecanismos adaptativos. Y en la misma línea, su visión durkheimiana de la religión, como mera función ético-social, que simplemente se da por buena, especialmente por su utilidad teórica: «Esta teoría [de la religión de Durkheim] permite colmar el hueco filogenético que presentaba la construcción de Mead» (II/80). Pero su funcionalidad no es garantía de verdad. Aquí ha faltado una confrontación con las ciencias de la religión (especialmente la fenomenología), formidablemente desarrolladas después de Durkheim. En este punto Habermas parece ser presa de sus prejuicios, que son los de toda una época.

Por fin, Habermas da la impresión de ser un tanto víctima de la ingenuidad de los grandes pensadores. El, que ha criticado cuidadosamente a sus predecesores (sobre todo Hegel y Marx), eliminando todo «macrosujeto» de la historia y tratando de apegarse más a su contingencia y, que en el método, concede tanta importancia al falibilismo y la atención a la variación histórica, acaba cayendo en la tentación de creer que con su posición teórica ha captado —más allá de todo relativismo histórico— las estructuras del devenir histórico. Y esto porque, como dice en las palabras finales de su libro, *nosotros* estamos en la época que nos permite ese acceso privilegiado a la realidad de las cosas. ¿No viene con esto a sumarse la larga lista de geniales ingenuos que pensaron que *con ellos* se desvelaba, por fin, la estructura y el sentido último de la realidad?

Es posible que estas críticas deriven en parte de una comprensión no suficientemente profunda de esta obra, por lo demás muy valiosa. Su lectura es una meditación llena de sugerencias y luces sobre nuestro atormentado tiempo. Su traducción al castellano, espléndida, es de agradecer.

José M. Vegas

PEGUEROLES, Juan, S.I., *San Agustín: Un platonismo cristiano*. PPU (Promociones Publicaciones Universitarias) Barcelona, 1985. 279 pp.

El autor es un bien conocido especialista del pensamiento de S. Agustín —38 trabajos publicados de 1954 a 1984—. Preséntanos aquí una síntesis clara, bien expuesta, de sus aproximaciones a la filosofía agustiniana. Es un libro bonito —que reproduce varios de los anteriores trabajos del autor—, centrado todo él en la visión de Agustín como pensador platónico, pero con un platonismo ante todo y sobre todo cristiano. Explícanse: la concepción agustiniana de la participación, las diversas formas de la famosa prueba agustiniana de la existencia de Dios —en sus dos modalidades de prueba por grados de ser y de prueba por las verdades eternas; la relación entre Dios, el tiempo, la forma y la materia; y, después, problemas de la relación entre el hombre y Dios: relación epistémica (el fundamento del conocimiento de la Verdad: la *memoria Dei*); relación agápica (el bien, el amor y la Ley; libertad y amor), con derivaciones hacia el problema de la antropología filosófica agustiniana.

Pegueroles sabe bien qué se trae entre manos. Conoce estupendamente a S.

Agustín. Cítalo con soltura, profusión y, no obstante, sin cansar nunca. Sabe ser persuasivo en sus interpretaciones. Algunos capítulos constituyen hermosos comentarios de texto, que ayuda mucho a cualquier estudioso de S. Agustín ya simplemente por la selección y el cotejo de fragmentos del Obispo de Hipona.

A todas esas cualidades de su libro une Pegueroles a veces un atrevimiento notable. Reconoce con valor (p. 235) que la «libertad agustiniana no se mide por la capacidad de elección (entre varios bienes) sino por la capacidad de alcanzar el fin, el bien propio» y añade: «La necesidad, por más paradójico que parezca, es un elemento esencial de la libertad agustiniana. El primer grado de libertad o *liberum arbitrium* es amor necesario del Bien como *pax*. Somos libres, en un grado inicial, porque hay en nosotros una voluntad natural y necesaria del fin/bien. La libertad verdadera o *libertas* (que hemos de conseguir) será amor necesario del Bien como *ordo*»; una lectura que el reseñante le parece sumamente correcta, pero que, sin embargo, ni el propio Pegueroles analiza hasta sus últimas consecuencias (al revés: cae él mismo en incongruencias, al menos de expresión) ni, en todo caso, es compartida por todos los lectores de S. Agustín. A mi juicio, estriba una raíz de las incompresiones en traducir literalmente «*liberum arbitrium*» en la pluma del tagastense como «libre albedrío», cuando sería mejor traducirlo como «libre voluntariedad» —según ha explicado el reseñante en otros trabajos. (Para S. Agustín —y eso lo expone claramente Pegueroles— es *liberum* el *arbitrium* en esto sólo, a saber: en que, siendo una decisión de la voluntad, está en la mano de uno, en su poder, el tomarlo, puesto que el estar algo en su mano o poder es no venirle dado independientemente, o al margen, de su voluntad. Tal argumentación es perfectamente compatible con el determinismo).

La única falla sería del libro que estoy reseñando es su escasa claridad, por no decir su marcada confusión, acerca de las dos tesis centrales de la doctrina filosófica agustiniana: la de grados de verdad y la que identifica verdad con existencia. Abundan las referencias textuales a una y otra tesis. Insértanse ambas en su adecuado contexto. Sin embargo, ni se someten a dilucidación interpretativa (y ése es un punto flaco general del libro: nunca o casi nunca se entra en una discusión argumentada entre diversas interpretaciones posibles pero mutuamente opuestas, sopesándose pros y contras de cada una) ni se les saca la debida punta. Al revés, embótase su filo y escamotéase casi de qué se trata: de grados de existencias, grados de ser; por lo tanto, de que hay cosas que son más (existentes) que otras, siendo Dios lo único plenamente real o existente; y trátase, en segundo lugar, de que aquello que es verdadero es, en esa misma medida, existente y viceversa —de suerte que mal podrá mantenerse la dualidad aristotélica entre aquello de lo que se predica verdad o falsedad (los contenidos enunciados, significados o expresados por oraciones) y aquello de lo que se predica existencia real (las cosas). Las muchas declaraciones al respecto que, textualmente citadas, va hilvanando el propio Pegueroles vienen, empero, ensombrecidas a la hora de la interpretación: o se quita todo énfasis de las palabras clave (el *magis esse*, el *non sunt*, el *solus es*, etc.), o, meramente, transcribense sin poner el dedo en la llaga de la contradicción que eso encierra (o, como mínimo, parece encerrar), sin que se ponga de relieve cómo, por consiguiente, está S. Agustín abocado a sustentar una ontología y una lógica contradictorias —cuya articulación sistemática requería sin embargo instrumentos conceptuales que, con mucho, excedían aquellos de que podía él disponer. (Así cuando Pegueroles nos dice, sin comentarios, en la p. 37, que para el Santo los seres por participación "son y no son, son buenos y no son buenos", ¿no resulta obvio que hubiera sido menester dilucidar eso para decir si el intérprete juzga que tales



contradicciones son, para S. Agustín, literalmente verdaderas o no?) En alguna ocasión defórmase el sentido de los textos agustinianos. Así al insistirse —contrariamente a la literalidad de lo que machaconamente dice S. Agustín de que *ser es lo mismo que ser-verdadero*— en la concepción (no-agustiniana) de la verdad como adecuación del ser a su idea: p. 55; concepción que tan solo sería fiel al pensamiento del tagastense si ahí *idea* se entendiera como idea ejemplar divina: esa dimensión ontológica de la voluntad no es para Agustín nada realmente diverso de la dimensión óptica: la verdad como (grado de) existencia.

Y plámsese esa oscuridad en que se dejan tales puntos centrales de la filosofía agustiniana —casi como con vergüenza ante esas tesis, con sus consecuencias lógicas ya aludidas— en la negativa de Pegueroles (p. 40, n. 17) a aceptar que la participación agustiniana se dé también con respecto a la existencia; básase en este argumento: la participación por composición es recepción de la perfección en un sujeto, lo cual supone que está ya ahí tal sujeto, y por ende «no puede evidentemente aplicarse a la existencia: si el sujeto *todavía no es*, ¿cómo puede participar del ser?; y si el sujeto *ya es*, ¿qué necesidad tiene de participar del ser?» Entenderíase ese reparo como objeciones a la filosofía agustiniana; pero no como punto interpretativo, pues Pegueroles conoce, tiene que conocer, mejor que nadie numerosos textos en que nítidamente asevera el Doctor africano que las criaturas sí participan, en su ser mismo, en el existir, de Dios, del *Ipsum Esse*, de la *Essentia* (e.e. del Ser: hubiérame gustado que acentuara o dijera claramente Pegueroles que «ser» es la correcta traducción del término «essentia» en la pluma de Agustín). Y, por lo que atañe a la contradicción encerrada en el que la criatura participe en su ser de Dios, esa contradicción —desde el ángulo de la filosofía agustiniana— no es sino la propia criatura, contradictorialmente ubicada en su entrelazamiento inextricable de ser y no-ser: es, en la medida en que participa (su existencia) del Ser mismo; no-es, en la medida en que tal existencia es participada no más. Porque no-es, y en la medida en que no-es, necesita que le comuniqué ser el Ser, por participación de Sí mismo. Porque es, y en la medida en que es, es ya un sustrato o sujeto receptor de aquella perfección —como la existencia— que recibe en tal participación.

A pesar de esas críticas, debo recalcar que —si bien, como estudio filosófico, el libro sufre de un planteamiento insuficientemente analítico y crítico— es así y todo un libro de consulta excelente para todo estudioso de S. Agustín, además de ser ameno y estar muy agradablemente escrito así como bien editado (si bien hubieran sido de agradecer índices temático y analítico).

Lorenzo Peña

SCHWEIDLER, Walter: *Die Überwindung der Metaphysik. Zu emem Ende der neuzeitlichen Philosophie* (La superación de la metafísica. Sobre un final de la filosofía moderna). Klett-Cotta, Stuttgart, 1987. 268 pp.

El joven filósofo de la Universidad de Munich Walter Schweidler, bajo la inspiración sobre todo del profesor Robert Spaemann, ha logrado llevar a cabo una investigación iluminadora sobre la filosofía actual. Nos hallamos ante una meditación

sobre los límites de la filosofía en diálogo principalmente con Carnap, Spengler, Wittgenstein y Heidegger. Su tema es, pues, la filosofía de la filosofía.

Aunque investiga las filosofías actuales desde el punto de vista de la superación de la metafísica, los resultados a los que llega afectan a la esencia de la filosofía. En el capítulo primero presenta el proceso de autorreflexión del filosofar moderno que va desde Descartes hasta Nietzsche como el punto de partida de la tendencia hacia la superación de la metafísica. Los cuatro siguientes capítulos desarrollan las líneas fundamentales de esa superación en la filosofía actual. Los dos últimos capítulos reflexionan sobre las consecuencias de la superación de la metafísica para la concepción actual de la naturaleza de la filosofía. Preceden un prólogo y una introducción, que nos ponen en la pista de lo que el autor intenta.

La autointerpretación de los filósofos más influyentes de nuestro siglo (Carnap, Spengler, Wittgenstein y Heidegger) incluye la negación consciente de la filosofía. Su mensaje se resume en dos expresiones: «superación de la metafísica —*Überwindung der Metaphysik*—» y «sustitución de la metafísica —*Ersetzung der Metaphysik*—». El sentido de esas expresiones, a la vez que su relación con la negación de la filosofía al menos como saber que pretende manifestar algo sobre la realidad, puede barruntarse en las siguientes afirmaciones: «*La filosofía es metafísica mientras oculta ante sí que no se habla en ella más que de sí misma. Que no hay ninguna filosofía sin metafísica significa que no habría ninguna filosofía que pudiera examinarse a sí misma completamente. No se puede dar, por tanto, un argumento filosófico ni a favor ni en contra de la superación de la metafísica*» (p. 183). Es decir, la filosofía no puede ir más allá de la pura descripción de sí misma. La metafísica constituye un desvío —*Ablenkung*— que hay que superar.

Pero la superación de la metafísica constituye en cierto modo una autosuperación de la filosofía. Con razón hablan algunos de final o muerte de la filosofía, pues ya no sirve para fundamentar la vida humana. El fundamento hay que buscarlo en otros sitios. Cada uno de los cuatro grandes inspiradores de la filosofía actual sustituyen el papel fundamentador o metafísico de la filosofía por algo distinto: Carnap por la ciencia, Spengler por la política, Wittgenstein por la religión y Heidegger por la poesía. A ninguno de ellos le impulsa a preguntarse por la naturaleza de la filosofía un auténtico interés filosófico, sino condicionamientos no filosóficos de tipo científico, político, religioso o poético.

¿Es tal concepción de la filosofía la correcta? ¿Se reduce verdaderamente la filosofía a mera descripción de sí misma? Walter Schweitzer, con plena conciencia, no sin ciertas dudas (Cfr. pp. 13, 232-234), parece inclinarse por esta concepción actual de la filosofía. Su actitud respira un cierto pesimismo filosófico. La filosofía no es, en ningún caso, sabiduría y ni siquiera, salvo en su desvío metafísico, hace alusión a ella.

Los méritos de este ensayo, uno de los cuales es su labor de síntesis de una problemática actual, no debe impedirnos ver algunos aspectos no tan positivos. Nota la aceptación de determinados paradigmas o modelos de la filosofía actual con exclusión de otros no tan influyentes, pero no menos actuales, de las filosofías, por ejemplo, de Whitehead, Max Scheler, Ortega y Zubiri. Además, en cuanto a bibliografía, se le ve al autor totalmente encerrado dentro del ámbito filosófico de lengua alemana e inglesa. En consecuencia pienso que no sólo la filosofía tiene límites. Esta interpretación de la filosofía actual también los posee.

RABADE ROMEO, S., *Espinosa: razón y felicidad*. Ed. Cincel, Madrid, 1987, 268 pp.

Si es lícito afirmar que tres son los temas nucleares del sistema totalizante espinosista, el epistemológico-metadológico, el metafísico y el ético-político, a los que subyace una preocupación antropológico-teológica, tres son también las partes que, con fines hermenéuticos, propone el profesor Rábade como estructura adecuada y precisa para su obra. Pero no menos cierto es que el carácter salvífico de la filosofía de Espinosa, explicable desde la raíz judaica que da sentido a su pensamiento, va a imponer como crucial el tema epistemológico-metadológico.

En efecto, de un lado, el hecho de que el medio de salvación concebido no sea ni la ascética ni la mística, sino el conocimiento intuitivo y eterno de Dios, hace necesaria una *jerarquización del conocer* desde el nivel sensorial-pasional hasta el conocimiento que proporciona la *acquiescentia* y felicidad buscada. Tras rastrear y comparar las distintas formulaciones presentes en el *Corto Tratado*, en el *De intellectus emendatione (DIE)* y en la *Ética*, Rábade Romeo concluye la presencia de tres grados, niveles o géneros de conocimiento, en función no tanto del ámbito de objetos cuanto de la modalidad del conocer (p. 38). Experiencia e imaginación, en virtud de su heteronomía y pasividad, corresponden al nivel inferior de ese proceso salvífico ascendente. Sobre él se alza el conocimiento demostrativo, el cual, al contar con nociones, conceptos y principios, disfruta del carácter de verdad y necesidad. Y, por fin, muy por encima de ellos, como ideal difícil y privilegio de una minoría virtuosa, se instala el conocimiento *sub specie aeternitatis*, conocimiento amoroso de la unidad de la mente con la naturaleza y con Dios, y conocimiento de nuestra eternidad. De otra parte, la dificultad para recorrer este camino de salvación trazado, exige una rigurosa estrategia metodológica que lo prepare y facilite. De este método es ya un tópico decir que es el geométrico, y que mientras que en el *DIE* sólo se tematiza éste, su función y sentido (*pars destruens*), la elaboración de la *Ética* responde a la puesta en práctica de esa retracción autorreflexiva del entendimiento en que consiste el método (*pars construens*). El profesor Rábade centra su interés en desentrañar el *valor del geometrismo* dentro del sistema filosófico de Espinosa, y ello le permite concluir que el método geométrico no es meramente un *medio* que cumple una función expositiva y demostrativa del sistema, sino también el *elemento generador de su estilo de pensar*, eminentemente racional, y del sistema: el modo de hacer filosofía en la *Ética*. Queda, pues, de manifiesto la coimplicación de método y sistema. Por todo esto, no queremos dejar de subrayar la originalidad con que el profesor Rábade aborda el análisis comparativo entre el *DIE* y la *Ética* a propósito del método. Viene a defender que el método propuesto en el *DIE* no es, en rigor, el geométrico; y no lo es, porque en esta obra temprana se afronta el método desde su *dimensión subjetiva (modus procedendi)* considerado desde la mente misma). Habrá que esperar al *momento objetivo del método* (proyección sobre los objetos de ese *modus procedendi*) para poder hablar con propiedad de geometrismo (p. 85). En este sentido, aunque evidentemente en el *DIE* existen claras anticipaciones de lo que será el efectivo método, debe entenderse que el geometrismo de Espinosa es el geometrismo de la *Ética*.

Como es de esperar en toda investigación seria, la reflexión del profesor Rábade, además de expositiva, es crítica. No se restringe a indagar el geometrismo del sistema espinosista; desentraña, asimismo, sus evidentes limitaciones, limitaciones fundadas en última instancia en la reconocida imperfección del conocimiento humano y así, más que asistir a una deducción geométrica de su sistema, da la impresión de estar asistiendo a

análisis lingüísticos, semánticos o psicológicos (p. 118). Pero la deficiencia y ambigüedad se revela también en la teoría de las ideas de Espinosa (I,5). Sin duda, el aparato categorial es demasiado estrecho para caracterizar todos los tipos de ideas señalados (adecuadas, verdaderas, inadecuadas, y la mente-idea): para explicar el dinamismo y naturaleza de la mente humana.

Tal y como se anunciaba, a la segunda parte de este libro le compete el segundo tema nuclear del sistema de Espinosa: el metafísico. Más allá de realizar una caracterización unívoca de su metafísica, que de suyo resulta problemática, el autor se propone descubrir el *estilo propio del pensar metafísico*, y las *categorías* en las que ese estilo de pensar se ejerce (p. 154). Sintetizando los rasgos esenciales de ese estilo de pensar, habrá que hablar de «fijismo univocista en cuanto a los conceptos o nociones, identidad y diferencia como líneas vectoriales, y pensamiento totalizador desde una infinitud que se pluraliza por distinciones diferenciantes que no implican separación real» (p. 157). Por lo que respecta a las «*categorías fundamentales*» sobre las que se elabora ese pensamiento metafísico, Rábade se centra en la categoría de *totalidad*, cuyo referente es idéntico al de los términos Infinito, Dios, Sustancia y *Natura Naturans*. Esta categoría, en virtud del paralelismo, es el punto de partida de todo conocimiento genuino y de todo ser, y, por tanto el orden legítimo para explicar el proceso de génesis y constitución/expresión de la realidad. Por su parte, las categorías que desde el *primum totum* fundante dan razón de ese proceso genético-descendente, y saben así hacer compatible el monismo sustancial con la pluralidad esencial-existencial, son *sustancia, atributos y modos*.

Ahora bien, estas categorías constitutivas del proceso expresivo del *primum totum* no son las únicas. El profesor Rábade reflexiona sobre algunas otras que explican el modo de funcionamiento de la realidad: *proceso, determininismo, paralelismo y conatus* (categorías funcionales). Entre todas, el *conatus* ocupa un lugar privilegiado, por cuanto, al identificarse con la esencia de la cosa, da razón además del funcionamiento, del *modo de ser de la realidad singular*. Es la categoría de la individualidad y, en cuanto tal, la que mejor expresa la pluralidad efectiva del mundo en el seno de la única sustancia. Además, aplicada al ámbito de lo humano, el *conatus*, entendido como *esencia y virtus*, se traduce por *deseo*, y se convierte en la más importante categoría para comprender al hombre en el camino hacia la felicidad. Y ¿cuál puede ser, desde una perspectiva intelectualista, este deseo-conatus supremo del hombre, si no precisamente entender las cosas desde el tercer grado de conocimiento? La respuesta consabida a esta pregunta nos lleva a afirmar que la epistemología y teoría del conocimiento espinosista, junto con su metafísica de la necesidad, establece el marco de pensamiento en el que adquieren sentido los elementos relevantes de una posible teoría ética.

De esta teoría ética, y de la teoría política vinculada a ella, se da cuenta en la parte tercera de este libro. Centrada en el tema de la virtud, la libertad, las nociones de bien y mal y la felicidad, se van perfilando los rasgos de una ética intelectualista transida de claras resonancias estoicas. El naturalismo racionalista que vertebra toda la ética hace que el *subjetivismo moral y utilitarismo*, que, en verdad, se dejan adivinar en el pensamiento de Espinosa, deban ser considerados como meramente aparentes, al menos si nos atenemos al sentido estricto de dichos términos. Al igual que sucede en el caso de la ética, existe una clara integración del pensamiento político en el sistema total de la filosofía espinosista, a pesar de que puedan existir discordancias entre el lenguaje de ambos discursos (p. 248). Lo más destacable de esta interpretación es

colocar a Espinosa dentro de las *teorías contractualistas del estado civil*. Al cotejar su pensamiento con el de Hobbes, su interlocutor y oponente, se descubre que mientras el fundamento del «contrato» en el autor del *Leviatán* es algo puramente negativo, la seguridad y preservación de intereses particulares, en Espinosa responde, además, a algo positivo. La sociedad no es sólo necesaria para una adecuada conservación y desarrollo de la vida, en sentido estricto, sino que es el ámbito de ejercicio de la libertad racional (p. 251). De este modo, al fundar Espinosa el consenso en la racionalidad constitutiva del hombre, se nos aparece como uno de los pioneros en la defensa de la democracia, en la medida en que ésta es la expresión política más adecuada de la igualdad cualitativa de los hombres, filosóficamente establecida (modos de una única sustancia). De todas maneras, la forma de democracia que se nos presenta adolece de múltiples carencias. Por una parte, está elaborada, inevitablemente, desde una clara posición ideológica, típicamente epocal, que elimina a los sectores marginales de la sociedad, entre los que incluye con justeza a la mujer, de la posesión de derechos que le corresponden como miembros de dicha «democracia» presuntamente igualitaria. Y, por otra, a pesar de ejercer Espinosa la defensa de ciertos derechos inalienables, que no por escasos dejan de ser importantes, como la libertad de pensamiento, expresión o culto interior, sin embargo, la caracterización del estado civil como un estado absolutista, detentador de todos los poderes, pone límites a la realización de cualquier proyecto que se dé en llamar «democrático».

Con ello se cierra el proceso de reflexión que va desde la perspectiva de la crítica del conocimiento al análisis de la conducta humana. Espinosa, fiel al espíritu de su época, había puesto ésta en el orden primero de las intenciones, pero su gigantesca reflexión epistemológico-metafísica ensombrece su teoría ético-política. La obra del profesor Rábade nos ofrece una ocasión única para recordar inteligentemente los distintos avatares de ese omnicompreensivo sistema de pensamiento.

Yolanda Ruano de la Fuente

FORMENT, Eudaldo: *Filosofía del ser*. Promociones y Publicaciones Universitarias. Barcelona, 1988, 215 pp.

Para los aquejados de cronolatría, una antigualla superada por el devenir del tiempo: El «verdadero» pensamiento es siempre el último, el que está de moda; el tomismo vendría a ser tan sólo una opinión históricamente circunstanciada y punto. Para los filósofos, una novedad seriamente antigua, y preciosamente presentada por uno de sus actuales maestros, el profesor Eudaldo Forment. La primera parte del libro, «La filosofía de Santo Tomás», lo sitúa en el contexto averroísta-aristotélico-agustiniano (capítulo I) y pasa luego a comentar el «De ente et essentia» (capítulo II), locus central del libro. La segunda parte es el texto latino y la traducción castellana, edición crítica con referencias y notas valiosísimas, del «De ente et essentia». Una gozada de libro, que recomiendo a los amantes de la reflexión, por otra parte escrito con claridad y tono pedagógico, todo ello desde dentro de la más especializada investigación.

Carlos Díaz

CHOZA, Jacinto: *Manual de antropología filosófica*. Edit. Rialp, Madrid, 1988, XII-, 568 pp.

La Antropología filosófica, como bien dice al autor, es una hidra de cien cabezas, como una masa móvil de saberes muy heterogéneos. Ni su estatuto epistemológico o su identidad como disciplina ha podido ser aclarado suficientemente. Hoy existen muchas perspectivas, ingentes saberes acumulados por las ciencias experimentales que resultan inabarcables a un lector normal. «Construir un saber sobre el hombre a escala humana, ordenando en una secuencia articulada y manejable esa pluralidad de saberes inabarcables, es el objetivo que motivó la composición de este manual» (p. 3).

Tres marcos de referencia ha tenido el autor en cuenta en su obra: El mundo del lenguaje ordinario en el cual quiere enmarcar todos los otros lenguajes; el mundo de las ciencias positivas humanas, y el mundo de la filosofía como síntesis superadora de las perspectivas particulares de las ciencias desde el horizonte superior de la ultimidad o del ser. A primera vista puede parecer que la filosofía es como un mosaico de concepciones irreducibles a la unidad, pero el autor piensa con Hegel que «todos los filósofos se han hecho siempre las mismas preguntas y han dado siempre las mismas respuestas», aunque cada vez desde un nivel nuevo y más alto del desarrollo del espíritu. Desde esta perspectiva trata de integrar las visiones distintas acerca de la realidad para que éste aparezca al fin lo más completa posible. Toma de diferentes filósofos las nociones claves para una exposición lo más completa posible del ser del hombre: «En concreto, las nociones claves sobre las que está articulada esta antropología filosófica son: Las nociones platónicas de *eros* y de *belleza*; las nociones aristotélicas de *enérgεια*, *psique*, *Nous* y *hábito*; la distinción tomista entre *acto de ser* y *esencia*; la noción de Vico de *poiesis*; las nociones kantianas de *libertad* y de *genio*; la concepción hegeliana de la dialéctica *substancia-sujeto*, del *espíritu* en sus tres niveles de *espíritu subjetivo*, *objetivo* y *absoluto*, y la noción hegeliana de *reflexión*; la *metafísica del arte* y del *juego* de Nietzsche y su concepto de *voluntad*; las nociones husserlianas de *síntesis pasiva* y de *subjetividad empírica*; la concepción de Heidegger de la *diferencia ontológica* y de la verdad como *alétheia*, y finalmente, la convicción de Freud de que el *amor* y el trabajo constituyen los dos ejes fundamentales de la existencia humana» (pp. 5-6).

El método de esta Antropología filosófica, según el carácter de síntesis que se ha dicho tiene su objeto, es una combinación del método de la ciencia empírico-positiva y de los tres métodos que la filosofía ha ido desarrollando a lo largo de su historia, a saber, el método inductivo-deductivo de la ontología clásica (antigua y medieval), el método reflexivo-transcendental de la filosofía moderna y el método analítico-fenomenológico de la filosofía contemporánea.

La primera parte de la obra —dividida en 10 capítulos— analiza al hombre como un *objeto* de la naturaleza. La segunda parte —estructurada en 10 capítulos también— estudia al hombre como *sujeto*. Utiliza en la primera parte los métodos de las ciencias experimentales, para en la segunda parte manejar el reflexivo-transcendental y el analítico-fenomenológico de la filosofía contemporánea. No hay tema que no sea tocado por el autor. La biogénesis: materia y vida; individuo, especie, evolución; la noción de psique, psique y cibernética; la antropogénesis; corporalidad y sensibilidad; el proceso perceptivo; instinto y tendencias; la afectividad. Resumen los temas clásicos del entendimiento, la voluntad, la libertad, persona, naturaleza y cultura, sociabilidad humana, el trabajo y el arte, la historicidad, la temporalidad, la religiosidad y el futuro del hombre.

Ha sido asesorado por especialistas de todos los campos. Entre los filósofos cita a Leonardo Polo y Antonio Millán Puelles. Atiende a la bibliografía de los ámbitos culturales anglosajón, germano y latino. Siempre que puede cita las ediciones españolas. Y la visión del hombre que se percibe es una perspectiva abierta a la trascendencia. En suma, una obra en la que resuena todo lo que se está diciendo acerca del hombre, pero singularmente aparecen privilegiados Aristóteles, Platón, Santo Tomás, Kant, Hegel y Heidegger.

Patricio García Barriuso

DÍAZ, Carlos: *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de Teodicea*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1989. 522 pp.

El tema religioso no ha dejado de atraer la atención de algunos filósofos españoles actuales. A favor o en contra de la religión se han publicado durante los últimos años investigaciones originales, que proporcionan abundante material para la reflexión o el diálogo<sup>1</sup>. Entre ellas figura este nuevo libro de Carlos Díaz, que no habla sólo del Dios de los filósofos. Su contenido abarca el campo entero de la teología filosófica, la fenomenología de la religión y la filosofía de la religión, del Cristianismo. Concebido y creado desde una perspectiva docente, intenta remontar uno a uno «los mitologemas, filosofemas y pedagogemas de la modernidad con argumentos razonables, bibliografía inusual» y voluntad propositiva. Su objetivo es práctico: dar al pueblo razones para vivir, existir y ser en profundidad, a fin de que sea capaz de afrontar con vigor la tarea o lucha de cada día. Consta de una breve presentación y siete capítulos.

No elude el problema de la *verdad* de la religión. Todo él parece girar en torno a esta cuestión. Critica a los que la niegan, a los partidarios del agnosticismo o escepticismo en temas religiosos, a quienes la reducen a realidades no religiosas de tipo psicológico, social o de cualquier otro tipo.

En la presentación recuerda cómo siempre fue axial en nuestro país la especulación filosófica centrada en Dios. Después de exponer las razones por las que se ha escrito y de responder a algunas objeciones, manifiesta el deseo de tratar el tema con intensa pasión razonable, por encima de todo dogmatismo. Sus expresiones adquieren, a veces, tonos proféticos: «Mal le va a un país que no sabe debatir con amor el problema de Dios, su tiempo futuro tiene los años contados; y sobre todo su reconciliación democrática penderá de un hilo mientras no se disponga a normalizar dentro de sus constantes culturales la pregunta por lo último» (p. 13).

El capítulo primero propone una epistemología compatible con la racionalidad teológica. No se puede separar la razón del corazón. Asistimos al despliegue, en plan hipotético, de una concepción amplia de la racionalidad. Una racionalidad próxima de lo *razonable*, que no desprecia la ciencia, ni la lógica, ni el análisis, pero que no se reduce a esos límites, pues respeta hasta la idiosincrasia de la racionalidad débil del mito y el uso credencial de la razón. Una racionalidad crítica, revisable y de talante pragmático, para la que el eclipse de la razón no está tanto en el reconocimiento de sus límites cuanto en la absolutización de las verdades parciales. Pragmatismo no significa aquí ni mero consenso, con el que no garantizamos el acceso a la verdad, ni permisión

<sup>1</sup> Me refiero a algunas obras de Zubiri, David García Bacca, Gustavo Bueno, Juan Martín Velasco, Caffarena, Sádaba, etc.

de errores o renuncia a la investigación para evitar el error, pues en ambos casos se haría imposible el hallazgo de verdades. Nuestra razón ni es circular ni lineal, vive en un cuerpo (es sentiente) y se abre a los azares de la libertad. La racionalidad del hecho religioso sólo comenzará a hacerse posible desde la opción por una razón personalizada, ni idealista, ni fiscalista, con sentido de la propia limitación y falibilidad.

La situación en que vivimos no facilita esa opción. Dentro del capítulo segundo se denuncia, a la vez que se describe, la reducción sociológica y antropológica de la religión, la seducción cientista y esteticista, y la actitud agnóstica sobre todo. Hoy se ha vuelto habitual ignorar o rechazar la pregunta por Dios: «*Si la primera Ilustración cuestionó la existencia de Dios, la segunda Ilustración cuestiona su sentido y su contenido semántico mismo*» (p. 62). El origen más próximo del descrédito de la religión viene del empirismo y positivismo, tradiciones presentes siempre en los agnosticismos actuales. Se hace también un diagnóstico de la postmodernidad: «No Marx sino Kierkegaard llevaba razón: A Dios supuestamente muerto le seguiría hombre muerto: a teo-logía muerta, ética muerta; y en consecuencia sólo quedaría esteticismo sin asertividad; en ello está Occidente» (p. 86). La despreocupación por las cuestiones de ultimidad lleva al culto exclusivo de la buena vida. Termina el capítulo con una presentación del fenómeno postmoderno de las parareligiosidades o religiones de suplencia: naturismo, astrología, orientalismo, etc.

En los cinco siguientes capítulos, a partir de una cierta fenomenología del hecho religioso, tras la construcción de una filosofía de la religión en diálogo con Kant, Hegel, Blondel, Tillich, Rahner, Heidegger, Zubiri y otros pensadores, se desemboca en una teología natural o teodicea, donde se tratan extensamente el tema de la existencia de Dios y el problema de mal. Carlos Díaz ha querido reconstruir, a través de más de cuatrocientas páginas, el *sujeto religioso*, lo mismo que antes intentó parecida empresa con el sujeto ético y el estético. Su Dios es el Dios cristiano. Todos sus razonamientos se orientan a mostrar que preguntarse por ese Dios es razonable. No serían caminos completos de acceso al Dios verdadero: ni el que va desde fuera de la fe y contra ella, ni el que procede desde fuera de la fe sin ir contra ella, ni el que consiste en la fe contra la razón —fideísmo—. Su camino es la razón con la fe o la fe con la razón, gracias a las cuales se siente capaz de pensar y de vivir un Dios que es a la vez primera causa y primer amor.

Merece un tratamiento detenido la racionalidad propia del mito, realidad simbólica que hay que procurar entender. El mito conlleva un estrato profundo de racionalidad que el ulterior despliegue de la razón —*logos*— no viene a desterrar sino a reasumir. No podemos desterrar ni la racionalidad interior al mito mismo, ni la exterior de un pensamiento lógico más desarrollado. Pero *mito* y *logos* son distintos pese a su parcial simbiosis. También conviene destacar la especificidad del *logos* cristiano respecto del mito griego. Es importante advertir que con su investigación sobre el mito, Carlos Díaz intenta mostrar la rica interalimentación de mito y pensamiento racional en la tradición occidental y favorece un tipo de análisis discursivo adecuado a las exigencias de una racionalidad encarnada.

La problemática que plantean las relaciones mito-logos le llevan a reflexionar inmediatamente sobre el lenguaje religioso y el hombre religioso. Alude a las insuficiencias de las concepciones del lenguaje del Círculo de Viena, de Flew y de Hans Albert. No basta con ver-palpar. Necesitamos *mirar* de otro modo. Pondera el papel que ha jugado el segundo Wittgenstein en la superación de la era de los lenguajes fiscalistas, abriendo la posibilidad de un *uso analógico del lenguaje* que no excluye el



lenguaje religioso, aunque no se le ocultan los peligros o ambigüedades que esa nueva concepción del lenguaje encierra. El lenguaje religioso posee, al menos, una triple dimensión: un hablar razonador sobre lo real que por indicios conduce a lo divino, un decir relacional —dirigido a un Tú— donde todo el ser de quien habla se conmueve y un manifestarse que incluye el silencio como medio de expresión. Recuerda la afirmación heideggeriana de que en los orígenes de toda teología está el silencio. Por esto vale tanto el lenguaje de los místicos como lenguaje teológico. Se conoce mejor a Dios por la vía del no saber. Nuestro conocimiento positivo queda siempre corto.

Lugar adecuado del lenguaje religioso es el hombre religioso, para quien no va la fe contra la lógica ni la lógica contra la fe. No hay oposición entre el Dios de los filósofos y el Dios de los creyentes. Una actitud auténticamente religiosa no implica necesariamente el fideísmo. Se necesita la razón para creer. La fe nos permite ir más allá de lo que alcanza la razón desde sus propias posibilidades. Carlos Díaz se mueve, pues, respecto a las relaciones razón-fe en una perspectiva fundamentalmente agustiniana. El hombre es *religioso* «por relacionarse religadamente con lo *divino*, cuyo ámbito es lo *sagrado* en la medida en que interpela al hombre con la máxima profundidad» (p. 240). En cada hombre se da un ámbito trascendental donde puede desarrollarse el encuentro interpersonal con Dios. Se profundiza en ese ámbito acudiendo a las investigaciones de varios pensadores contemporáneos: Tillich, Blondel, Brauire, Newman, Rahner, Maréchal, Zubiri y Manzana.

El contenido de las doscientas últimas páginas se centra en la explicitación del camino racional hacia Dios y en la búsqueda de una solución razonable al problema del mal. Puesto que en la afirmación de Dios está en juego el *hombre entero*, la existencia de Dios no puede ser aceptada ni en virtud de una prueba de la razón pura, ni gracias a un postulado de la razón práctica. Las demostraciones de Dios no son más que *llamadas racionales* a nuestra libertad. A quien ha decidido en su corazón que Dios no influirá en su vida, cualquier intento racionalizador le sabrá a muy poco. Para conocer la verdad, hay que amarla. Sólo se puede demostrar la existencia de Dios desde el hombre que abre libre y amorosamente su inteligencia a la verdad. A partir de tal convicción adquieren un nuevo sentido las pruebas tradicionales de la existencia de Dios: el argumento ontológico de san Anselmo y las cinco vías o argumentaciones de santo Tomás. Carlos Díaz repiensa igualmente la prueba moral kantiana dentro de las categorías de su filosofía personalista. Su propia prueba parece nacer de una reinterpretación del kantismo, tomismo y zubirianismo. Desde mi personal finitud trasciendo hacia una Persona infinita y buena, amorosa, lo cual orienta mi voluntad autónoma en la dirección de lo teónimo y, a la vez, otorga fundamentación última a mi esperanza. La solución que se da al problema del mal surge también en ese contexto de la relación humana con un Dios personal que ama gratuitamente al hombre.

\* \* \*

Ante la noticia de la aparición de este libro sentí una viva curiosidad por conocer el modo como un amigo desarrolla un tema a cuya investigación he dedicado muchas horas de mi vida. No quiero acabar mi breve presentación de su contenido sin manifestar la impresión que su lectura me ha causado. Otros lectores, desde distintas perspectivas, enjuiciarán la obra de manera diferente. Cuento, por supuesto, con esa posibilidad.

Carlos Díaz ha escrito impulsado por su circunstancia. Principalmente le han llevado a construir y publicar esta larga meditación sobre el hecho religioso los

siguientes motivos: el agnosticismo desolador que parece extenderse como una mancha de aceite por nuestra sociedad y la quiebra actual de la razón inmanentista, junto con los tópicos de la cultura llamada «postmoderna». Veo continuidad en el estilo y en el fondo con sus obras anteriores *Contra Prometeo*, *El sujeto ético* y *Nibilismo y estética*.

El título me parece demasiado modesto. No sólo muestra que preguntarse por el Dios cristiano es razonable. Afirma, de acuerdo con María Zambrano, que la idea de Dios es la más racional de la filosofía. Su objetivo es descubrir una vía racional hacia Dios en la situación concreta del hombre actual. No acepta que el acceso a Dios sea el mero resultado de una *opción*, algo por tanto irracional. El tipo de opción, que está en la base de sus razonamientos, no compromete la razonabilidad de las preguntas y respuestas teológicas. Opta simplemente por un determinado tipo de razón, la que llama «razón personalizada» o «razón sentiente» o «razón vital», frente a otros tipos de razón, como el idealista y el fisicalista, que caen sin remedio en el academicismo narcisista o en el escepticismo.

Medita sobre el hecho religioso en diálogo con quienes lo eliminan o desnaturalizan y con quienes reconocen su especificidad. Pero, así como en los diálogos de Platón no siempre sabemos cuándo un interlocutor refleja el pensamiento platónico, algo parecido sucede con algunas citas de las que hace Carlos Díaz: desconocemos hasta qué punto a través de ellas expresa su propio pensamiento.

En cuanto a la forma, al estilo expositivo, es deliberadamente poco académico. Parecen desagradarle los razonamientos lineales o circulares. Avanza a base de chispazos intuitivos, cuya conexión mutua no siempre resulta fácil percibir. Da la sensación de un cierto anarquismo metodológico. Utiliza muchos neologismos y expresiones en otros idiomas (latín, griego, francés, inglés, alemán...) sin traducir o aclarar su significado. La abundancia de citas se convierte a veces en selva intrincada que dificulta la persecución de la idea que se nos quiere transmitir. En definitiva, existe el peligro de que la forma pueda dejar insatisfechos a los académicos y desaliente en más de una ocasión a los no especialistas, a los no dedicados a la filosofía.

Mezcla los temas religiosos con fuertes dosis de crítica cultural, social y política. Hallamos citados a filósofos, teólogos y científicos junto a políticos, poetas y cantantes. Sin embargo, bajo un ropaje desenfadado, con alusiones a la más variante actualidad, exponiéndose a despojar al discurso de la seriedad académica, no faltan pensamientos lúcidos y agudos o penetrantes observaciones. Considero especialmente valiosa su crítica de las filosofías agnósticas, escépticas y postreligiosas. Con análisis de penetrante agudeza ha sabido desenmascarar la debilidad de sus presupuestos.

Reconozco que no acierto a captar la posible eficacia probativa del procedimiento argumentativo que expone en los últimos epígrafos del capítulo sexto. ¿Hay algo más que un manifiesto por un humanismo cuya base es la fe en el Dios personal del Cristianismo? ¿No se podría objetar que se confunden los deseos con la realidad? No creo que esas páginas escapen a la crítica que Hans Albert hace a Hans Küng en su obra *La miseria de la teología*. En absoluto, puede imaginarse un mundo absurdo en que la sed no suponga la existencia del agua.

No se puede negar el mérito de Carlos Díaz. Contra corriente nos ha ofrecido una cierta suma teológica a la altura del siglo XX. Pero las obras humanas son siempre mejorables. Quizás en el futuro una más reposada elaboración, sin perder la frescura y viveza de lo espontáneo, permitiría una síntesis menos extensa y más depurada.