

Crítica de libros

CALLEJAS, José María: *El teatro educa. Experiencias didácticas en filosofía*. Narcea. Madrid, 1988. 192 pp.

La Literatura: una cantera de formación

Actualmente, los jóvenes suelen resistirse a aceptar doctrinas en virtud del mero argumento de autoridad. Sólo están dispuestos a asumir aquello que ellos puedan interiorizar y convertir en una voz interior. De ahí su aversión a toda forma de enseñanza que proceda o parezca proceder de modo autoritario.

Debido a ello, se viene proponiendo desde hace algún tiempo como método ideal para formar en cuestiones éticas la lectura penetrante de obras literarias de calidad. En éstas no son los profesores quienes adoctrinan a los estudiantes acerca del sentido de la vida y sus acontecimientos básicos. Son diversos autores orlados de prestigio y bien afirmados en una experiencia intensamente vivida y sufrida.

La sugerencia es sin duda valiosa, mas apenas ha sobrepasado la condición de mero deseo. A lo que se me alcanza, los cultivadores de los estudios éticos y antropológicos se han reducido a ilustrar sus doctrinas sobre el acontecer humano con algunos ejemplos literarios. Esta mera alusión al mundo de la literatura resulta ilustrativa pero queda años luz alejada de la interacción fecunda que debe existir entre la enseñanza de la ética y la interpretación literaria.

Para lograr este ensamblaje, se requiere una idea muy aquilatada de los diversos modos de realidad y del tipo especial de realismo que ostenta la obra literaria. Si, al lado de los seres «objetivos» —realidades delimitables, asibles, ponderables...—, descubrimos la existencia de los seres «ambirales» —que no presentan las características antedichas pero muestran una gran efectividad—, estaremos en condiciones de advertir que la obra literaria no se monta sobre ficciones, sino sobre «ámbitos de realidad». Tejer *ámbitos* y destejerlos constituye el drama básico de la existencia humana.

Al núcleo de tal drama apunta la intuición del auténtico hombre de letras, que entra en juego con la vida, se relaciona creadoramente con el entorno y plasma en obras los campos de juego que va fundando a lo largo de su existencia.

La Hermenéutica actual subraya que tales *campos de juego* son *campos de iluminación*, ya que el sentido brota en el juego, visto como una forma de entreveramiento de ámbitos. Antes de iniciar el proceso de configuración de una obra, el literato —como todo artista— no dispone con claridad de las ideas que va a transmitir. Las ideas se van alumbrando y precisando al hilo de la creación de la obra. Con profundo conocimiento de lo que es e implica el conocimiento filosófico y la acción dramática, G. Marcel hace la siguiente confesión en una obra que constituye una proclamación de principios: «Sigo persuadido de que es en el drama y a través del drama donde el pensamiento metafísico se capta a sí mismo y se define in concreto»¹.

Si la obra es un campo de juego, la interpretación de la misma consistirá, lógicamente, en *entrar en juego*, es decir: rehacer las experiencias básicas que tejen su trama. Al revivir tales experiencias, se iluminan en el espíritu del intérprete y del lector las mismas intuiciones que en su día impulsaron al autor a escribir la obra. A dicha luz, es posible leer y contemplar la obra como si se la estuviera gestando por primera vez. Esta forma *genética* de contemplación y lectura permite descubrir el sentido pleno de cada pormenor. La relación de fondo y forma queda así clarificada y todo el *mundo* plasmado en la obra pasa de forma esplendorosa ante los ojos del intérprete. De forma lúcida definieron los antiguos la belleza como «splendor realitatis», el resplandor peculiar que desprende la realidad cuando se manifiesta en su auténtico valor.

El *mundo* humano está constituido por diversas experiencias fundamentales —amor, odio, fidelidad, perfidia, resentimiento, agradecimiento, angustia, felicidad...— y por la lógica o articulación interna que las engarza e ilumina. Las grandes obras literarias dejan patente a través de la fronda de sus relatos la trabazón soterada de los dos grandes tipos de experiencias humanas: las de *fascinación* o *vértigo* y las de *creatividad* o *éxtasis*. Comprender a fondo por qué ciertas actitudes provocan en principio exaltación y seguidamente decepción, tristeza, angustia, amargura, desesperación y destrucción, mientras otras actitudes suscitan gozo, entusiasmo, felicidad e ímpetu creador... significa un paso considerable hacia la madurez personal por cuanto implica un gran poder de discernimiento y una garantía de libertad interior.

A lo largo de los últimos años he podido comprobar en diversos centros culturales de España y del extranjero que el método de lectura basado en la teoría del juego y de los «ámbitos» es fácilmente asimilable por los jóvenes, a los que facilita la perspectiva justa para penetrar en los temas nucleares de la vida. Esta visión profunda de las obras permite sobrevolar con soberanía de espíritu los diversos argumentos y descubrir su verdadero sentido, de forma que incluso las obras que pueden parecer poco «edificantes» desde el punto de vista de cierta escala de valores se

¹ Cf. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, J. VRIN. París, 1949, p. 67. Edición española —a cargo de J. L. Cañas—: *Aproximación al misterio del ser*, Ed. Encuentro, Madrid, 1987, p. 50.

convierten en aleccionadoras porque dejan al descubierto las consecuencias que acarrea la entrega fascinada a procesos de *vértigo*.

El profesor Callejas ha sabido descender al terreno siempre difícil de la concreción práctica y mostrar el camino más idóneo para conseguir que los jóvenes estudiantes vibren personalmente con las obras literarias y se eleven al plano de reflexión humanística al que ellas en el fondo apuntan. De esta forma consigue varias metas de la Pedagogía actual: suscitar y promover la capacidad creadora de los jóvenes, clarificar las cuestiones básicas de la existencia humana a través de una dinámica grupal, convertir a los estudiantes en protagonistas de su propia formación, vincular la docencia y el juego dramático.

A través de esta labor interdisciplinar, el autor pone definitivamente al descubierto la profunda intuición que llevó al gran Schiller a afirmar que *sólo juega el que es plenamente hombre y sólo es plenamente hombre el que juega*. Esta vinculación entre juego y desarrollo humano cabal no tiene sentido si no concedemos a la actividad lúdica todo su carácter creador. *Juego* es toda actividad que da lugar a algo valioso bajo el cauce de ciertas normas. El juego vincula libertad y normatividad. A través de las experiencias que describe Callejas queda en claro que el uso frívolo del término *juego* cierra todo un horizonte de posibilidades pedagógicas sumamente prometedor.

Estamos al comienzo de una investigación sumamente fértil: la que intenta descubrir cómo enseñar todas las materias de tal forma que no sólo se transmitan unos contenidos determinados sino que al mismo tiempo se forme a los jóvenes para la creatividad y los grandes valores. El libro que tengo el honor de presentar constituye una valiosa aportación a esta gran tarea, llamada a potenciar mutuamente la *información* y la *formación*. A poco que descubramos la vía adecuada, advertiremos con gozo que la literatura, la historia, las ciencias físicas matemáticas, la geografía... son canteras de formación hasta ahora apenas explotadas. La plena valoración de la literatura en orden a una formación humana cabal es una meta que estamos ya alcanzando merced a obras como la que ahora se dispone el lector a leer y analizar.

Alfonso López Quintás
Catedrático de Filosofía (Estética)
Universidad Complutense. Madrid

RUBIO CARRACEDO, José: *El hombre y la ética*. Anthropos, Barcelona, 1987. Prólogo de José Montoya Sánchez, 317 pp.

Como indica José Montoya en el Prólogo, nuestro Autor, catedrático de Filosofía moral y política en la Universidad de Málaga, pretende en este libro abordar la posibilidad y el sentido de una teoría ética contemporánea.

El libro recoge un total de siete ensayos organizados en tres partes. La primera,

titulada «Por un humanismo crítico» presenta y discute los resultados antihumanistas del estructuralismo de Lévi-Strauss y Foucault, descubre sus ambigüedades y contradicciones y presenta, por fin, la legitimidad y las funciones de la «Filosofía del hombre» (término éste que el Autor prefiere, con razón, al de Antropología filosófica). Estas funciones son tres: crítico-dialéctica, en relación con las teorías científicas y filosóficas sobre el hombre; teórico-interpretativa, de la verdadera realidad del hombre; y utópico-creadora, en cuanto anticipa su realidad posible y en devenir.

La 2.^a parte es una presentación muy exhaustiva, rigurosa y clara de las diversas teorías del desarrollo moral, con especial atención a las de Piaget, Kohlberg (en sus diversas fases y revisiones) y Habermas.

La tercera parte, «Pluralismo y constructivismo moral», afronta los graves problemas del relativismo moral (la diversidad factual de códigos morales) y ético (el problema de la posible fundamentación teórica). Rubio Carracedo sitúa el relativismo moral dentro del contexto más amplio del relativismo cultural y rechaza que de éste haya de concluirse necesariamente el relativismo ético, que niega la posibilidad de una fundamentación racional y objetiva de normas morales, con pretensiones de universalidad. Evidentemente esto supone rechazar la identificación de racionalidad con «racionalidad científica» y con «racionalidad individualista». Al problema del positivismo, que impedirá dar el paso del «es» al «debe», se le dedica el capítulo VI, recogiendo y completando la aportación de Searle sobre los hechos institucionales. Rubio Carracedo muestra que toda la conducta humana prácticamente está sometida a un proceso institucional, transido ya de normatividad, de forma que los hechos brutos en el ámbito del comportamiento humano apenas tienen relevancia. En el último capítulo, por fin, se aborda el carácter público de la razón práctica, y el carácter intersubjetivo de la objetividad moral. Según el Autor, el mejor modo de afrontar el problema de la objetividad moral lo ofrece el constructivismo, frente a posiciones de tipo institucionalista axiológico.

¿Cuál es la unidad de fondo de esta aparente disparidad de temas? A mi modo de ver no es difícil descubrirla. Es evidente que un planteamiento ético tiene sentido sólo en la medida en que se interprete al hombre de modo no reductivo. Puesto que los antihumanismos han proliferado en este siglo, y tal vez los más significativos han sido los de corte estructuralista, no es ocioso comenzar desde el principio, esto es, criticando el antihumanismo y defendiendo críticamente el humanismo. La segunda parte vendría a ser una presentación de la estructura moral del hombre por vía psicológica, mostrando el proceso de su desarrollo moral. Los resultados de la investigación empírica parecen avalar suficientemente la unidad prácticamente universal de este proceso, en culturas de lo más dispares (aunque no dejan de reconocerse algunas excepciones). Por fin, cabe plantearse la pregunta de si existen valores o criterios morales que puedan pretender validez universal. Es el problema de los contenidos, que, como hemos insinuado, Rubio Carracedo trata de responder por la vía del constructivismo. La unidad temática y de intención resulta de esta manera patente.

Rubio Carracedo demuestra a lo largo de las páginas de su obra una erudición enorme y una gran capacidad para recoger, asimilar y repensar de modo personal una gran cantidad de información. Esto mismo, sin embargo, hace que la lectura del libro produzca a veces una cierta sensación de dispersión y que los árboles de la información no dejen ver bien el bosque de la unidad temática que he indicado antes, y que, tal vez, debería haber sido más explícitamente presentada.

Añado finalmente una pequeña reflexión crítica al planteamiento del Autor sobre la objetividad moral. En la p. 260 se hace una defensa de la misma, compatible, sin embargo, con el pluralismo ético que suena así:

«Tales propuestas son generalizables desde el momento que han demostrado su objetividad (intersubjetiva) y su enseñabilidad (publicidad). Pero no pretenden ser las únicas válidas para todos y para siempre. Su aceptación no impide admitir la objetividad de otras propuestas morales, *tal vez contrarias*, o simplemente divergentes que han superado también dicha prueba» (subrayado mío).

¿Es realmente posible defender normas que se pretenden objetivas y admitir *al mismo tiempo* otras *contrarias* como igualmente válidas (aunque sea para otros)? ¿De qué objetividad se trata entonces? ¿No es esto contradictorio y una recaída en el escepticismo? La respuesta parece ofrecerla el mismo Rubio Carracedo un poco más adelante:

«Ello es así porque los juicios éticos no se agotan en su justificación racional, sino que incluyen siempre un factor electivo y un compromiso personal. Mi preferencia por las primeras (normas), por tanto, no implica mi rechazo excluyente de las segundas; simplemente prefiero las primeras, pero no dejo de reconocer la base intersubjetiva-pública de las segundas. Por lo mismo, mi elección moral no es descalificadora sin más de otras opciones, sino tolerante; es firme, pero no pretende ser absoluta; es clara y sincera, pero siempre abierta y dialogante» (pp. 260-261).

El carácter tolerante, sincero y dialogante de una opción ética tal como la plantea el Autor deja sin embargo abierta una cuestión capital: a la hora de la elección y el compromiso personal (por una propuesta ética, objetiva y racional, u otra), ¿tengo razones en favor de una u otra? Es decir, ¿puedo argumentar racionalmente mi elección de unos criterios racionales u otros? Si no es así, recaemos en un escepticismo de corte emotivista, del tipo que denuncia MacIntyre en los primeros capítulos de *After Virtue*: la opción por un sistema de racionalidad-moral es ella misma irracional y no es posible la racionalidad interparadigmática que el Autor mismo pretende salvar. La actitud dialogante y tolerante, no dogmática, que defiende

Rubio Carracedo se explica más bien, creo yo, por dos razones:

porque una certeza absoluta de la validez (y, sobre todo, aplicación) de los principios y normas morales aceptados nunca se posee del todo; sobre todo, porque, aunque considere al otro equivocado y a sus principios morales discutibles, débiles o incluso abiertamente erróneos, el otro en sí mismo, en cuanto *persona*, merece respeto: en él, como persona, descubro el valor supremo, fuente de todo valor y de todo derecho.

En esto estriba, en suma, la *razón* (fundamento, criterio y norma) suprema inmediata (tal vez no última) de la ética, la libertad y las normas y, por supuesto, del humanismo.

El pluralismo mismo se explica porque la persona (las personas) son individuos autorreferentes. Hay un elemento de unicidad personal irreductible, por el que la socialización imprescindible y el proceso de maduración de la conciencia moral han de conducir a la conquista de esta identidad personal y moral de cada uno. Pero esto no debe entenderse en sentido subjetivista, porque sigue prevaleciendo la objetividad racional y universal del carácter personal de todo hombre.

Más adelante, en las pp. 304 y ss., Rubio Carracedo trata expresamente el problema de la racionalidad de los fines, que es tanto como hablar de la racionalidad de los valores. Está claro que en su posición no cabe el emotivismo. Sin embargo, un poco más adelante, en la p. 311, nos dice que el constructivismo parte del concepto de persona comúnmente aceptado en la sociedad democrática occidental. ¿No es esto una nueva concesión al relativismo? ¿No es posible afirmar el carácter personal (fin en sí, absolutamente valioso) de todo hombre y en toda cultura, aunque en la práctica o en ciertas culturas no sea reconocido como tal? Esta universalidad del valor del hombre (de cada hombre: se trata de un universal concreto) lejos de violentar el pluralismo cultural y el derecho a la diferencia, proclama el respeto debido a todo hombre y a toda cultura, pero sin caer en el escepticismo, que abre la vía de la ley del más fuerte.

Con su constructivismo, Rubio Carracedo hace profesión de una prudencia intelectual encomiable, por cuanto se basa en la evitación de dogmatismos estériles. Pero, tal vez su rechazo de todo intuicionismo moral sea excesivo. ¿No puede valer la captación en el «hecho» de ser hombre —realidad no «bruta», sino cultural, institucional, histórica— de un valor y un fin nunca manipulable como medio como una suerte de axioma sobre el cual construir de modo sólido? ¿Por qué no tratar de aunar perspectivas? El hecho de que el valor del hombre como persona se haya tematizado concretamente en occidente no tiene por qué ser un obstáculo infranqueable. Habría que ver qué capacidad tiene de fecundar y enriquecer otras culturas y de dejarse enriquecer y fecundar por los valores que en ellas encuentra.

Concluyo diciendo que estos apuntes, lejos de pretender rebajar los méritos de este libro, quisieran contribuir a resaltar las muchas posibilidades de reflexión fe-

cunda que contiene. El enfoque, la documentación, el rigor expositivo y las aportaciones personales del autor hacen de *El hombre y la ética* un libro aconsejable por su utilidad para todos cuantos se preocupan de filosofía moral.

José M.^a Vegas

RABADE, S.; LOPEZ MOLINA, A.; PESQUERO FRANCO, E.: *Kant: Conocimiento y Racionalidad*, 2 vols., Editorial Cincel. Madrid, 1987. 213 pp. (vol I) y 175 pp. (vol. II).

Al ver el título de esta obra en dos volúmenes, con la que la editorial Cincel culmina su interesante serie de Historia de la Filosofía, el lector más o menos adentrado en el espectro bibliográfico-filosófico podría pensar: «¡Otro libro sobre Kant!». Y, cabalmente, de eso se trata. Mas una mera inspección cuasi externa de estos dos volúmenes, nos hace evitar el matiz de frustración que oculta semejante expresión. Pues si, en efecto, se trata de otra obra sobre Kant, goza sin embargo de singularidades que la hacen más que recomendable.

Quien haya seguido la trayectoria de esta serie de Cincel habrá visto ya cuál es el talante de la misma en cuanto a propósitos y limitaciones y también habrá podido comprobar cómo, emulando el jacarandoso escrutinio que hiciera el cura cervantino en la biblioteca de D. Quijote, haya para rescatar de las llamas aun cuando alguno de los títulos mereciera la mayor vehemencia pensable por parte del inquisidor. Y es el caso, no obstante, que la obra que comentamos merece lugar aparte en ese escrutinio por los motivos que este comentarista tratará de mostrar.

En primer lugar, se trata de una obra escrita en colaboración por tres profesores que conocen de sobra el ámbito de la filosofía kantiana, como son el profesor Rábade, el profesor López Molina y la profesora Pesquero. En ellos se aúna la labor de un equipo «multigeneracional» y ello le da a la obra un pluralismo tonificante en la hermenéutica kantiana.

Pero además tiene otras virtudes esta obra, como es por ejemplo la de presentar, en lengua castellana, un estudio ágil pero profundo, amplio pero preciso, de un filósofo que se planteó la filosofía como respuesta a un repertorio de preguntas, interrogantes recogidos desde el principio por los autores de la obra: «¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?» O, lo que es lo mismo: *¿qué es el hombre?* En este sentido, la obra que presentamos abarca lo fundamental del Kant llamado crítico, dividiendo su estudio entre un primer volumen consagrado al Kant gnoseológico, y un segundo, dedicado al Kant de la moral, la religión, la historia y, sobre todo, la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, como enlace entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad.

Ya en la presentación, el profesor Rábade nos aclara el plan de la obra, anunciándonos la contribución de cada uno de los autores, dentro del marco de lo que cabría llamar su «especialidad temática».

Con buen criterio, pensamos, se ha subtitulado cada uno de los dos volúmenes, aludiendo a la cercanía o proximidad de esta obra a los temarios oficiales para estudiantes, resultando así un primer tomo dedicado al *Uso Teórico de la Razón* y un segundo dedicado al *Uso práctico de la Razón*. Ello dice mucho de la finalidad y alcance de esta obra, que no es otro sino prestar ayuda al estudiante de filosofía, al maestro que se enfrenta al tremendo problema del empobrecimiento de lecturas por parte del alumno; al estudioso, en fin, que busca claridad y fluidez en la expresión y exposición de un autor «más citado que leído», en escuelas, universidades, etc.

Sería muy difícil, en este breve espacio, glosar el contenido total de una obra tan apretada, pero valgan como acotaciones invitadoras o incitadoras, las siguientes: la obra se abre con una introducción del profesor Rábade que trata de enmarcar o contextualizar a Kant dentro de la Ilustración, para enseguida caracterizar el concepto de filosofía del Kant crítico.

A continuación se abre la primera parte, que ocupa todo el primer volumen, dedicada a ese uso teórico de la Razón; aquí se nos presenta una progresiva y cómoda aproximación a los problemas y a la estructura de la *Crítica de la Razón pura*, sin dejar de lado ninguno de los aspectos fundamentales de esta obra.

La segunda parte con que se abre el tomo II, pasa revista al uso práctico de la Razón, tratando de caracterizar el concepto kantiano de conciencia moral, tal y como es presentada en esa fundamentación a priori de la moral al margen de cualquier experiencia, que es la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (cap. I). En seguida (cap. II), relaciona la obra el concepto de moralidad con su par obligado en la filosofía kantiana, la libertad, tal y como aparece convenientemente aclarado, si no modificado, en la *Crítica de la Razón práctica*. Se trata como en el caso anterior, de un estudio de esta obra que puede utilizarse provechosamente como introducción a su lectura. El capítulo III, a través de otro concepto propio de esta segunda *Crítica*: los postulados de la Razón práctica, enlaza el problema de la moralidad con el de la religión y la historia, en lo que sería el interés kantiano «por reconciliar la moralidad y la felicidad, la libertad y la necesidad» (pág. 88, vol. II), poniéndonos ya sobre la pista del intento de solución definitiva que constituirá la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, a la cual se pasa revista en la tercera parte de esta obra, bajo el epígrafe general de «Uso Teórico-Práctico de la Razón». Especial atención merece el estudio de esta última *Crítica*, por la importancia que tiene para Kant mostrar el sistema total de filosofía, como plasmación de ese «enlace» entre el reino de lo natural (y por tanto de lo necesario) y el reino de la libertad, a que aludíamos antes. La obra culmina analizando esta tercera y última *Crítica*, junto a las nociones kantianas de juicio estético y juicio teleológico.

Como es habitual en esta serie editorial, termina el estudio con un apéndice constituido por una selección de textos kantianos y cuestiones para su comentario, a lo que se añade un breve glosario y una útil bibliografía que supera la mera introducción al pensamiento kantiano.

Ignacio Pedrero Sancho

BLAZQUEZ CARMONA, Feliciano: *La filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación*, Ed. Encuentro. Madrid, 1988. 352 pp.

Feliciano Blázquez Carmona ha escrito este libro sobre Gabriel Marcel en 1988. Es una reelaboración de lo que en su día fue tesis doctoral defendida con la máxima calificación en la Universidad Complutense de Madrid en 1982. Una carta autógrafa de Marcel al autor, el prólogo de Aranguren, nueve densos capítulos y una completa y exhaustiva bibliografía de y sobre Gabriel Marcel constituyen materialmente este libro.

Se centra la preocupación fundamental de G. M., según el autor, en el hombre concreto con exigencia de transcendencia. Hay en nuestro filósofo dos conversiones: la primera, del idealismo al existencialismo, es decir, una vuelta a lo concreto; y la segunda, de la indiferencia al catolicismo, pues solamente en un Dios personal halla el existente humano la salvación. Se inserta así G. M. dentro de la tradición francesa no cartesiana que va desde Pascal a Bergson pasando por Maine de Biran y Blondel, y, ampliando más la perspectiva histórica, sus ascendientes lejanos serían Platón, Plotino, el Pseudo-Dionisio y San Agustín. No dejan de resonar en él autores contemporáneos como Bradley, Hocking, Royce, Bergson, Jaspers, Heidegger, Du Bos, Thibon, Max Picard, Merleau-Ponty, M. Scheler, Peter Wust, Haeckel, Chesterton, Peguy, Paul Claudel, etc. Un texto de Gabriel Marcel descubre su idéntica temática filosófica a lo largo de toda su vida: «Recorriendo después de más de treinta años las notas inéditas que inauguraron mis investigaciones metafísicas, casi me asombra comprobar que los problemas que me ocupaban entonces son exactamente los que hoy me parecen importantes, hasta diría los únicos que en última instancia merecen retener la atención del filósofo, pudiendo el resto, después de todo, rebajarse a la atención de simple charlatanería» (p. 77). Su obra está escrita de forma asistemática, en forma de teatro, ensayos, diarios, conferencias, notas y crítica literaria.

Existen dos esquemas reduccionistas de explicación de la realidad: el idealismo y el positivismo —lo explica Blázquez en el cap. IV—. El primero porque reduce la realidad a algo ahistórico, desencarnado y abstracto; y el segundo porque considera al hombre como una cosa más entre las realidades del mundo. El hombre, sin embargo, se percibe en la vivencia íntima —que es la que más directamente toca la realidad personal— como un ente concreto, encarnado, histórico y singular —no un «caso» del mundo, sino «un mundo»—. Por eso mismo se denuncia críticamente al «saber objetivo», al que se le califica de disolvente, porque deja escapar lo esencial, es impersonal, abstracto, ineficaz, «no es más que pasatiempo» (p. 140). El núcleo personal —que no es espacial y objetivo sino metaempírico y relacional— es inefable.

Todas estas explicaciones anuncian lo que es el tema central del pensamiento de G. M. y el núcleo de la exposición de Blázquez. Que la realidad no es problema sino misterio. La realidad en su fondo es algo concreto, singular, profundo, transobjetivo, sobrepasa al hombre, nos envuelve —no se lo puede aprehender conceptualmente, eso sí, se la puede reconocer, venerar e invocar. Se manifiesta en las experiencias hondas de la propia vida, como el amor, la fidelidad, la esperanza. Singularmente se

clarifica en la reflexión que es como un adentramiento en la experiencia vivida a la que ilumina, conlleva ella misma una catarsis personal y su ritmo es el recogimiento. Los hombres expresan estas experiencias por metáforas, comparaciones, ejemplos concretos, evocaciones, formas dramáticas, oraciones y música. Los conceptos disuelven la realidad viva. «No desconozco —anota Marcel— el carácter insólito que presenta el lenguaje, desde el momento en que es empleado en un sentido filosófico; ¿no es más bien un preludio a la oración, un exordio de la mística? Pero precisamente se trata de saber si entre la metafísica y la mística en resumidas cuentas, existe una frontera precisable» (p. 206). Con estos preludios ya nos imaginamos lo que puede decir de Dios. «No hay paso lógico que permita elevarse a Dios partiendo de lo que no es El» (p. 200). Dios, es, pues, indemostrable, indecible en conceptos, las categorías sustancialistas como causa, principio, etc. desfiguran la realidad divina. Sólo la experiencia íntima hace a Dios presente en la vida humana.

Este resumen de la filosofía de G. M. es un esbozo nada más del que hace nuestro autor en el presente libro, resumen amplio, claro, sistemático, reforzado siempre por textos de G. M. Según nuestro filósofo habría degradado su pensamiento pues lo ha sistematizado.

Algunos reparos metodológicos menores oscurecen la luminosidad de la exposición como la excesiva repetición de algunos textos del filósofo, diferentes versiones del mismo texto, referencias bibliográficas indebidamente notadas, enunciados de párrafo a los cuales no corresponde el texto subsiguiente (v. gr. 3. *Rasgos de lo problemático*, y dentro de él 3.3. Más allá de la verificabilidad, pp. 166-169), bibliografía hasta 1988 que no resuena en el escrito, etc.

Sin duda alguna, la parte más problemática de nuestro autor es la valoración crítica que hace de G. M. No logra disipar del todo los reparos que tradicionalmente vienen haciéndose al filósofo. Este mismo reconoce que entre la metafísica y la mística no existe una frontera precisable. El pensamiento de G. M. es sugerente, estético, pero impreciso. No se puede calificar tan negativamente el conocimiento científico, objetivo, de la realidad. Lo disolvente sería tan sólo reducir todo el conocimiento a esta especie. No basta decir que no se ha dedicado a considerar las contribuciones positivas de la ciencia (. 243) sino que sólo ha acentuado las negativas. Este pesimismo no es exclusivo de G. M., Heidegger no está tampoco libre de él. Su metafísica es sesgada. No cabe duda que el conocimiento místico y el artístico tocan hondamente la realidad en su ultimidad, y ésta como inmersión desbordada en la realidad llega profundamente al corazón de la misma. Desvalorizar otros modos de acceso a la realidad resulta injusto. ¿Se podrá decir que Aristóteles, Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, Hegel, Zubiri no hicieron sino desfiguraciones de la realidad? Apalabrar la realidad que en sí misma tiene resonancias universales —es respectiva, es decir, mira a todo, según Zubiri— en conceptos universales y necesarios, algunas veces apodícticos, otras veces hipotéticos es expresar en su ser la realidad. Los modelos teóricos e hipótesis científicas son redes lanzadas al mar de las cosas que no las expresan exhaustivamente, pero iluminan mucho de ellas. A través de los efectos se puede llegar a las causas. Marcel, obsesionado por un modo de conocimiento, no ha valorado otras maneras dignas de encontrarse con las cosas. Blázquez Carmona,

en este libro, no ha puesto reparos al pensamiento de Marcel. Diríamos que se ha «contaminado» de la doctrina del filósofo galo.

Hay que reconocer, sin embargo, en Gabriel Marcel a un pensador valioso que ha puesto en pie un estilo de estar intelectualmente con las cosas que es revelador notable de realidad.

Patricio García Barriuso

LAIN ENRALGO, Pedro: *Antropología médica. Para clínicos* Salvat, 1986 (2.ª reimpresión). 510 pp.

Como el mismo Laín confiesa en el prólogo de esta obra, sus motivos al escribirla han sido dos: el primero, más objetivo, recordar el carácter específicamente humano de la patología médica: el enfermo nunca es un «caso» patológico, sino un ser humano único; el segundo motivo, más subjetivo, consiste en contribuir a la historia de la medicina y de la antropología médica. El libro se dirige sobre todo a los médicos reflexivos que tienen poco tiempo, y por eso se ha redactado de modo conciso, claro y sinóptico.

Presenta el libro tres partes. En la primera se estudia la realidad del hombre desde distintas perspectivas. La realidad del hombre como estructura: operativa, impulsiva, signitiva, cognitiva, expresiva, pretensiva, posesiva. La realidad del hombre como estructura dinámica. El cuerpo humano visto desde el punto histórico: Edad Media, Antigüedad, Renacimiento, Actualidad; y el cuerpo humano tal y como es percibido por el existente humano. La intimidad del hombre o la realidad humana sentida como propia por el sujeto. Las determinaciones tipificadas de la realidad humana: tipificación biológica e histórica.

En la segunda parte analiza la enfermedad y la salud. Antropología de la salud: históricamente, actualmente, criterios objetivos y subjetivos determinantes de eso que llamamos salud. La enfermedad como problema antropológico: enfermedad vegetal, animal y humana. La nosogénesis o causas de la enfermedad. La configuración del cuadro morboso: en su inicio, en su perduración, los síntomas de la enfermedad, la localización de los síntomas, la reacción personal ante la enfermedad. La física y la metafísica de la enfermedad, es decir, considerada desde el punto de vista de «lo que es», y desde el punto de vista de «quien soy».

La tercera parte aborda el acto médico y sus horizontes. La relación médico-enfermo en sus diferentes momentos: afectivo, cognoscitivo, operativo, ético, social. La curación y la muerte del enfermo. La mejora de la naturaleza humana.

Esta somera presentación de la obra poniendo a la vista los diferentes capítulos da idea de la magnitud del tratado. Lo podemos calificar de completo, y aunque no se descubren en él nuevas ideas, está todo ordenado con tanta precisión y claridad

que bien se le puede llamar una suma de antropología médica. El fondo filosófico de Laín es siempre el bien trabado y consistente de Xabier Zubiri.

P. G. B.

EUDALDO FORMENT: *El problema de Dios en la metafísica*. Promociones y publicaciones Universitarias. Barcelona, 1986, 402 pp.

Eudaldo Forment, Profesor de Metafísica (Ontología y Teodicea) en la Facultad de Filosofía en la Universidad de Barcelona, es un autor que ha publicado ya profundos tratados dedicados tanto a la Metafísica (lenguaje, persona, fundamentación, método, ser) como a la historia del pensamiento tomista en que él mismo se sitúa, como perteneciente a la denominada *Escuela tomista de Barcelona*, en torno a Despuig, Bofill, y Canals. Eudaldo Forment no les va a la zaga a estos maestros, pese a su aún notable juventud.

Uno se ha preguntado muchas veces qué va a pasar con el pensamiento clásico en nuestro país, donde los alumnos universitarios ya no saben griego ni latín (al menos, en lo que respecta a algunas Facultades, se estudian idiomas modernos en Filosofía). Estoy seguro de que una de las épocas históricas más desconocidas por los jóvenes filósofos es el tomismo, al que —en círculo vicioso— reputan antigualla en la medida en que desprecian cuanto ignoran. ¿Quién ha leído a Escoto, Ockham, Durando, o al mismo Tomás? Y aquí nadie descubre nada si recuerda que ahí está el núcleo de nuestro hoy, que no por expresarse con otras palabras piensa sin aquellas (y cuando sin aquellas piensa, piensa mal).

Así que uno se alegra cuando se tropieza, a pesar de la dificultad para encontrarlos, con libros como el de Eudaldo Forment y con posturas como la suya, no sé si en exceso definidas, o definidas frente a otros excesos que no se notan porque son epocalmente dominantes.

La obra *El problema de Dios en la metafísica* tiene un esquema muy preciso: Dios, ordenador del mundo; Dios, creador del mundo; Dios, el ser mismo subsistente; Dios en la ontoteología; Dios en el humanismo; Bibliografía. De entrada añadiré que es difícil encontrar libros mejor ordenados, más pedagógicamente expuestos, y más informados. Por mi parte he leído un grueso libro casi de un tirón, y pienso recomendarlo a mis alumnos, pues el problema metafísico está tratado además en su dimensión histórico-genética.

Que el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia nos lo recuerda de una u otra forma el presente libro; que al suprimirse o decapitarse ese pensamiento queda asimismo cancelada la imagen del hombre y la dignidad que le correspondía como tal; que la imagen de la ciencia tiene que ver con el modelo de hombre y con su postura ante lo divino; que una sociología orientada hacia Dios es

muy distinta de una orientada desde su olvido; que la forma de rezar o de callar o de vivir la amistad también se relaciona con Dios, etc., son parámetros que el lector descubrirá con toda claridad en un libro donde el tomismo deviene cotidianidad, en la medida en que lejos de instalarse en sí mismo se ofrece a nosotros y dialoga con nosotros.

Un libro, en fin, muy digno de ser tenido en cuenta. Y al que deseamos mucho éxito.

Carlos Díaz

SAN MARTÍN, J.: *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*. Barcelona. Montesinos, 1985, 147 pp.

La antropología como crítica de la cultura

Si la desconexión de la filosofía de las ciencias no puede dejar de ofrecer como resultado un vacío discurso especulativo, no es menos cierto que la desconexión de las ciencias de la reflexión filosófica procura efectos asimismo perjudiciales. Tanto en los presupuestos teóricos que operan en los modelos o paradigmas científicos, cuanto en los interrogantes críticos que se abren en el curso de la propia investigación, y que apuntan de por sí a una reconsideración filosófica de los mismos, el saber y los procedimientos de las ciencias reclaman a la filosofía de la que —si no quieren acartonarse o abocar a posiciones dogmáticas— no pueden del todo desvincularse.

Y si esto es así en los más diversos ámbitos, tanto más cuando el campo de estudio nos afecta de un modo primordial, por cuanto se trata de las ciencias humanas, y tal vez, en el caso que nos ocupa, de la ciencia humana por excelencia, es decir, de la antropología.

Es por eso por lo que uno se alegra al leer libros como el de Javier San Martín, *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, porque ahí ambas vertientes de la problemática están recogidas en una tensión que se niega a decantarse unilateralmente por ninguno de esos polos y de la que, por tanto, no puede sino resultar una labor incitadora y fructífera.

Pues, en efecto, el hilo argumental del libro consiste en poner de relieve cómo la desconexión de la ciencia antropológica o antropología general (y que englobaría a las que se suelen denominar antropología biológica y antropología cultural) de la antropología filosófica ha llevado en muchos casos a un empobrecimiento y rigidez de los planteamientos, cuando no a una auténtica crisis de identidad. Crisis que «proviene fundamentalmente de haber perdido, en el proceso de configuración de la disciplina, el sentido filosófico y moral con que se iniciaron los estudios antropológicos» y que ha acabado por llevar a «una seria dificultad para definir el objeto de la antropología» (p. 10).

J. San Martín, catedrático de Antropología Filosófica de la UNED, es buen co-

necedor de los desarrollos más importantes de la antropología científica actual y por tanto su reivindicación no es ajena a los mismos. Pero habida cuenta de esa necesidad, pone de relieve asimismo los límites y problemas que han de manifestarse en una antropología que se hiciera de espaldas a la reflexión filosófica, lo cual lo primero que acarrea es que «la filosofía expulsada por la puerta, se cuele, como tantas veces, subrepticamente por la ventana, pero, ahora en forma de ideología» (p. 30).

Esta tesis básica está defendida a lo largo de nueve capítulos, estructurados en tres partes fundamentales. La primera nos ofrece unos apuntes clave para elaborar una arqueología de la antropología, tratando de sacar a la luz «el saber implícito a partir del cual se constituye un espacio epistémico que da lugar a la ciencia explícita» (p. 15). Para ello articula una serie de hitos decisivos del conocimiento antropológico, lo que constituye una excelente introducción a algunos de los problemas básicos que han estado presentes en el desarrollo de la disciplina, desde la génesis de la actitud antropológica, con el Renacimiento y el descubrimiento de América, al nacimiento de la antropología como ciencia de los primitivos en el evolucionismo del s. XIX. Entre esos jalones, un capítulo dedicado al diseño de la estructura científico moral de la antropología en Kant y Rousseau presenta, a través de una lectura epistemológica-antropológica de los textos pertinentes, unas líneas que habrían de ser «contribuciones básicas para entender el carácter de la antropología e incluso para entender su futuro, en la medida en que la crisis de la antropología como ciencia está íntimamente ligada a la pérdida de la conexión entre el enfoque del hombre como hecho y del hombre como valor» (p. 45), conexión que, sin embargo, se encuentra en el diseño antropológico de ambos autores, y que hoy sería preciso recuperar.

Plantado así el problema mismo del objeto de la antropología, se aborda esta cuestión de manera explícita en la segunda parte, desde la perspectiva ahora de pensar su relación con las restantes ciencias humanas y sociales. Sucesivamente se tienen en cuenta los problemas y posibilidades que aparecen al considerar los hilos de acercamiento y de ruptura con la historia, la sociología y la psicología. Al final, se verá surgir a la antropología como astronomía de las ciencias humanas y sociales, por utilizar la fórmula de Lévi-Strauss. Pues la antropología pretende hablar acerca del hombre, pero a partir de la diversidad de las sociedades, de modo que «los tipos de invariantes que busca la antropología nunca están más allá del funcionamiento concreto de la sociedad y de los individuos» (p. 98), si bien, por otra parte, no se contenta tampoco con señalar la diversidad o el cambio sino que a través de ellos trata de descubrir cauces generales que sólo la lejanía de la mirada puede procurar. De ahí que se convierta en «el vigilante de lo que otras ciencias humanas y sociales dicen sobre el hombre, no porque pretenda criticarles los resultados, sino porque ella está especialmente preparada para controlar el uso teórico que de tales resultados se puede hacer y el alcance que se les quiera dar (...). Por eso es la ciencia humana por excelencia, que no pretende absorber en su seno a las demás, pero que les obliga a contar continuamente con ella» (pp. 100-101).

De esta forma se destaca, en la tercera y última parte, el sentido crítico de la mi-

rada antropológica, que no es sólo estudio de los otros, sino también de nosotros mismos a través de la mediación de los diferentes. Ahora bien, esto supone una nueva consideración tanto de los otros —que no son nuestro simple pasado, los «primitivos»— como de nosotros mismos —en los que no todo ha sido científicidad y objetividad sino también cosificación y explotación al servicio no de los intereses emancipatorios de todos, sino de los intereses técnico-estratégicos particulares a nuestra cultura—. Por lo demás, es preciso hacer notar que esa crítica que surge de la antropología no es un mero añadido, un suplemento con el que podemos adornar el conocimiento antropológico, sino que nace de la misma estructura epistemológica de la antropología que no es neutral respecto a las culturas, no es ajena a los valores: rechaza la anexión teórica y práctica que de los otros ha hecho el occidente, y desenmascara las creencias que actúan como “mitos” legitimadores de aquellas actitudes en nuestra sociedad. Y ello por cuanto «al asumir la antropología como condición de su posibilidad como ciencia la necesidad de poner al otro en sí mismo, el desenmascaramiento de esos mitos se convierte en una “descalificación”; esos aspectos de nuestra cultura “no valen” para la antropología, siempre que asuma como punto de referencia un interés válido para todos, es decir, un interés general, el único compatible con una antropología verdaderamente científica» (p. 139). Es por lo que no sólo nos ayuda a liberarnos de nuestra compulsión expansiva y destructora, sino que considera a los otros no como testigos mudos de un pasado sino como ejemplos para reconstruir el mundo humano desde unas bases culturales nuevas. Así se convierte en una ciencia crítica y emancipadora y —en el mejor sentido del término— en un nuevo humanismo.

Carlos Gómez Sánchez
Profesor Titular. UNED.