

Crítica de libros

ROVIRA, Rogelio: *Teología ética*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1986. 280 pp.

Rogelio Rovira es un joven investigador del poco cultivado campo de la Teología racional o teodicea. El problema del conocimiento racional de Dios, su posibilidad, viabilidad, etc., ocupa el centro de sus preocupaciones filosóficas. Actualmente está estudiando el problema del argumento ontológico y sus implicaciones metafísicas.

El interés por Kant, que se plasma en este libro, no es, pues, mera erudición histórica, sino interés por «la cosa misma», que en Kant alcanza especial interés: porque Kant es un crítico implacable de los argumentos tradicionales de la existencia de Dios; porque ha ensayado una nueva vía, conectada a la experiencia moral del hombre; y, porque, como es obvio, tal vía pretende estar a salvo de aquellas críticas, que Kant pensaba definitivas. La teología ética kantiana es pues paso obligado para aquél que filosóficamente está interesado en este asunto. Rogelio Rovira pretende, pues, saber hasta qué punto tuvo éxito la empresa del filósofo alemán: «¿Qué valor cognoscitivo tiene la Teología ética inaugurada por Kant? ¿Demuestra realmente Kant la existencia y los atributos de Dios? ¿Se halla a salvo efectivamente esta Teología de los reproches que el mismo Kant dirigió a otras especies de Teología?» (pp. 17-18).

El análisis de Rovira procede con gran fidelidad a los textos kantianos y con escasas referencias explícitas a otros estudiosos que pudieran, tal vez, distraer del seguimiento del razonamiento construido por Kant. Por otro lado, el estudio de los textos se hace en un sentido fundamentalmente sincrónico, tomando la obra crítica de Kant como un todo, sin especial referencia a una posible evolución (a diferencia, por ejemplo, del estudio del prof. G. Caffarena, sobre *El teísmo moral de Kant*). Así pues, con una gran exigencia de rigor analítico,

siguiendo siempre muy de cerca las palabras de Kant, en un lenguaje muy pulcro —para mi gusto con una cierta afición por el arcaísmo, pero, también, sin una sola concesión a las corruptelas lingüísticas al uso—, el autor organiza su investigación en tres pasos. Una primera parte se dedica a la exposición de la fundamentación de la Teología ética: estudio del interés práctico de la razón, su primacía sobre el interés especulativo, la prueba kantiana de la realidad objetiva de la libertad y el acceso a una Metafísica dogmático práctica que utiliza la analogía en el uso de las categorías como método propio. La segunda parte es la decisiva, pues es la que aborda directamente la construcción de la Teología ética. Después de un capítulo (el IV) en el que se sitúan los conceptos de Teología y sus posibles acepciones, según los posibles conceptos de Dios de los que se parte, y establecida la imposibilidad de la teología transcendental y la natural-física (una y otra especulativas), se aborda, en el cap. V, la única teología posible: aquella que se apoya en el uso práctico de la razón pura, el único que nos permite el acceso al mundo nouménico. La existencia del bien supremo exige como condición de posibilidad la existencia de Dios como causa moral del mundo. La afirmación de la existencia de Dios, por partir del hecho de la razón práctica —el deber—, restringe su validez a los seres morales (argumento subjetivo) y no puede tener pretensiones de conocimiento especulativo: es sólo un postulado exigido por el uso práctico de la razón pura, que exige un asentimiento subjetivo: es fe racional, no saber, como pretende el dogmatismo, ni mera hipótesis racional, sino firme convicción, contra el escepticismo. En el cap. VI Rogelio Rovira hace gala de sus dotes de investigador y reconstruye con rigor el modo como Kant ha extraído los atributos morales de Dios: legislador santo, gobernador bueno y juez justo, «divina trinidad moral», que representan, en el fondo, el concepto de una razón pura práctica perfecta o ideal que tuviera en su poder la realización del bien supremo. Dentro de este mismo capítulo recoge el autor otros atributos no morales de Dios y reconstruye además, a partir de noticias sueltas, los argumentos kantianos a favor de una concepción de Dios como Creador del mundo.

El cap. VII resulta de especial interés porque se ocupa de un aspecto clave de la Teología ética de Kant, pero al que no siempre se hace la debida mención: su Teodicea, o la justificación de Dios ante el problema del mal en el mundo. Rovira recoge las críticas kantianas a la Teodicea especulativa o doctrinal y expone la solución de nuestro pensador, que corre, naturalmente, por las sendas de la filosofía práctica y salva el punto por la distinción entre fenómenos y nouménos: el mal pertenece enteramente al mundo fenoménico, mientras que la existencia y sabiduría de Dios ha quedado establecida en el ámbito nouménico.

La tercera parte del libro es la más breve y la más interesante, porque en ella se recoge el balance crítico sobre la validez del argumento kantiano. Se trata del Epílogo, constituido por un capítulo único (el VIII). Rogelio Rovira recoge la tesis central de la posición kantiana con estas palabras: «Dios, como condición de posibilidad del bien supremo, es un ser existente, santo, bueno y justo porque

Dios, entendido como tal condición de posibilidad, no es sino la razón misma en su uso práctico puro» (p. 245). La identificación plena de Dios con la razón pura práctica es, según Rogelio Rovira, la conclusión coherente a que le conduce a Kant la lógica de sus propios presupuestos. ¿Significa esto la reducción pura y simple de Dios al hombre —preanuncio de lo que sucederá, en definitiva, en el siglo XIX—? Rovira no parece pronunciarse directamente. Deja que el mismo Kant hable a través de textos del *Opus postumum*, y que, según nuestro autor son las consecuencias últimas, «extraordinariamente coherentes y de una dureza extrema en su expresión, de los principios que conforman el idealismo trascendental en lo que concierne al conocimiento de Dios» (p. 248). Respecto del valor cognoscitivo que el idealismo trascendental concede a la tesis principal de la Teología ética, dice el autor: «La tesis de la Teología ética no es objeto del saber, sino de fe racional. No enuncia que es verdad que Dios, como condición de posibilidad de la realización del bien supremo, es existente, porque esto es una proposición que Kant tiene por indemostrable, sino que sólo declara que es moralmente necesario que ello sea verdad; o, lo que es lo mismo, afirma que el hombre, al conducirse moralmente, actúa como si esa tesis fuera verdad, obra suponiendo de un modo implícito, pero necesario, que esa tesis es verdadera» (p. 250). Por todo esto, esta metafísica ha de expresarse necesariamente en primera persona, a modo de convicción íntima, como un credo personal por razones personales.

La Metafísica dogmático-práctica de Kant se presenta a sí misma en continuidad con la tradición clásica, pero, como dice Rovira, en realidad ha operado una ruptura radical con ella, y al cambiar las bases de las que parte varía también el sentido de las tesis generales de la Metafísica tradicional, de forma que estas últimas y las que propone Kant resultan incompatibles.

Las críticas de R. Rovira a la posición kantiana se explicitan nítidamente en las últimas páginas del libro, en las que expone lo que, a su entender, son las aporías insolubles a que conduce el razonamiento de Kant: la aporía de la concepción de Dios; la aporía del conocimiento analógico de la existencia de Dios y la aporía del hecho de la libertad práctica en el idealismo trascendental. La primera consiste en la intromisión de lo fenoménico en lo nouménico. Dios aparece como condición de posibilidad del sumo bien, en el que entra un elemento fenoménico: la felicidad. Dios, ser nouménico, ha de ser pensado en relación con el mundo fenoménico, por ser condición de posibilidad del bien supremo, pero, a la vez, no puede tener relación en absoluto con lo que pertenece a la experiencia. La segunda pone de manifiesto el absurdo de afirmar a Dios como ser existente de una forma analógica y referida a nosotros en cuanto seres morales, cuando existencia significa para Kant *posición absoluta*. La tercera, por fin, establece la imposibilidad de que el hombre se perciba como libre, y por tanto como cosa en sí, desde las tesis principales sostenidas por el idealismo trascendental.

El último párrafo del libro establece lo que, a mi entender, es la piedra de

toque de toda la posición de Kant: su dependencia de Hume en la concepción de la experiencia, abocada a lo contingente y particular, y, en consecuencia, la forzada interpretación del *a priori* como puramente subjetivo. Para que una Teología ética haya de tener posibilidades de éxito será preciso ante todo ampliar el concepto de experiencia.

De esta manera, rigurosa, detallada, ceñida, nos ofrece Rogelio Rovira el hilo de su investigación y unas puntuales conclusiones críticas. Tal vez hubiera sido deseable alguna indicación más amplia a las posibles vías de solución, a los indicios que de ellas se pueden encontrar en la filosofía contemporánea. No obstante, es de esperar que el mismo autor de este buen trabajo nos siga informando al respecto en el futuro.

José M^a Vegas

COBALEDA, Miguel: *La arquitectura de la realidad*. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1986.

Mientras Europa dice adiós a la felicidad en sus desayunos con diamantes, mientras toneladas y toneladas de tinta recalcan el carácter traumático de toda búsqueda felicitante, no falta sin embargo quien desde un casi exilio cultural español piensa, rumia, y escribe sobre la vida feliz, a pesar de todas las dificultades para publicar. Uno de esos raros ejemplos de la especie de hombres reflexivos es Miguel Cobaleda. Su obra *La arquitectura de la realidad* (Universidad de Salamanca, 1986) es un edificio de tres plantas (la «no ética», «la estética», y la «ética»), pensadas para dar cabida a la felicidad «dentro de los límites de la mera razón» diría yo, pues su autor que utiliza la reflexión y el método con lenguaje muy bello, no quiere apoyarse excesivamente en ese límite con el que roza, el de la fe, y que deja para el ámbito privado. A falta de espacio, nos limitaremos a exponer lo atinente a *eudaimonía* en estas páginas.

Parece claro que la felicidad, aunque dura, es para quien la trabaja; el gnoseólogo, el esteta, y ético (graduación ascendente que otrora fuera referencia común entre filósofos) sólo aparecen como tales cuando se esfuerzan por construir la realidad, de tal modo que el arte mismo «no es construir una fantasía como si fuese real, sino construir la realidad como fantasía» (p. 57). Belleza es, pues, realización (p. 60), acción como realización (*ibidem*). ¿Quieres lo bello? Construye, y por ende destruye, «la belleza culmina en lo que hemos llamado un proceso destructivo que arroja como saldo final la acción como dato, esto es, la fealdad» (p. 60). Más alto grado de constructivismo no cabe: El dato como tal, como acción hecha, pierde su belleza cuando pierde su fuerza agente, cuando ya nada conserva de lo que fuera su luz y su dynamis, y entonces se torna manierismo, lo cual puede decirse también desde la experiencia noética: «En términos generales rigurosos, la estética se convierte en otro nombre de la epistemología

o, en el caso más benigno y menos terminante, en una zona de la epistemología. La belleza es el sentido y la fealdad el sinsentido» (p. 60).

Frente a las clásicas filosofías sin sujeto, en Cobaleda no hay belleza donde no hay mediación de la subjetividad. Aquí son posibles varios grados: «El que vive en la absoluta fealdad, por cuanto no recibe íntegra ninguna estructura y las que él integra destruyen el mundo y se destruyen continuamente a sí mismas sin que su capacidad relacional general reaccione: Epistemológicamente vive en un caos de datos, estéticamente en una niebla, en una tiniebla de fealdad; y deberíamos añadir que ópticamente vive en la irrealidad, en la nada. Supondría —pues este hipotético espectador no se da— una forma, por defecto, de demencia absoluta.

El que vive en un mundo de fealdad relativa, atenido a pocas estructuras rodeadas de una masa de datos que son el desecho —acumulativo y de crecimiento rápido— de la realización de esas estructuras sobre las demás. Es frecuente.

El que vive en un mundo de relativa belleza, en que los datos son integrados en estructuras del mismo 'nivel' de realidad que las estructuras a que antes pertenecían. Hay, pues, belleza en este mundo, pero no hay arte.

Y finalmente el que vive en un mundo de belleza absoluta. Se diferencia de los anteriores no en el aspecto cuantitativo de la cantidad de estructuras y la cantidad de datos, puesto que la realidad no es mayor o menor sino realidad,...

La diferencia es la constitución de estructuras que, además de los datos, integran los entropodatos en cuanto tales, la acción como dato. Este es el artista, y su condición es infrecuente» (pp. 62-63).

Para quien piensa así, «la fealdad es la belleza misma en cuanto obstaculiza la realidad como universo» (p. 63), no pudiéndose siquiera ver a lo feo como definitivamente pasivo: Hay grados de acción, y hasta el más bajo (lo feo) tiene capacidad para obstaculizar lo bello. Leibniz no anda lejos. A más acción, más energía ética, y más felicidad; la estética se plenifica en la ética, y ésta en la felicidad, «la teoría ética es el modelo a seguir para la consecución de la felicidad» (p. 86).

Pero ¿qué es, entonces, la felicidad? Una utopía necesaria, «un sinsentido que la libertad procura a través de la irrealidad» (p. 91), «la felicidad es un desideratum y no un estado, pero también significa que, como desideratum, es componente de la condición del agente» (p. 97). De otro modo: «Queremos decir que los hombres saben que son alcanzables «compromisos», aunque la libertad no sea, ni pueda ser, la opción que se satura con ellos; no son las felicidades la Felicidad, pero los hombres ganan las unas para tensarse hacia la otra. Así pues, no es fallido ni estéril ese desideratum cuyo óptimo imposible hace posibles los discretos bienes» (p. 97).

Pero no vale tirar la toalla: «Decimos que la felicidad es una sin-realidad, un sinsentido; desde la epistemología, este extraño —y humanísimo— desideratum está plenamente descalificado. Por ello muchos autores han huído del

planteamiento y por ello los más avisados (o los más cínicos) de los pensadores han postulado la conformidad con el destino» (p. 98). Ahora bien, así como la fealdad pone de relieve la belleza, así también el egoísta patentiza los impulsos de la especie, y el Infrahombre que elige la Infrafelicidad, «si no la desea como estado *para sí mismo*, la concibe como estructura *desde sí mismo*... Las paradojas de la libertad son infinitas e incluso puede el agente decirse que quisiera renunciar a la libertad por ser carga pesada o tarea inacabable, y soñar con convertirse en algún inerte mostrenco, una piedra, una nube, del mundo que le rodea». Pero la piedra y la nube no pueden soñar en renunciar a su condición pues ni siquiera pertenecen al mundo, ya que el mundo de la piedra y de la nube es el mundo del agente, no de la nube y la piedra» (pp. 99-100). Una cierta presencia de Hegel, al menos en la importancia que éste atribuyera al «lento trabajo de lo negativo» la hay (conscientemente o no) en Miguel Cobeleda. Como en Hegel, «la conciencia egoísta no suprime la conciencia altruísta... El agente no proyecta su desideratum de felicidad en la soledad de la nada; lo que proyecta es el universo como agente, para lo cual el universo es elemento imprescindible» (p. 100).

Es pues, «tensándose hacia la Felicidad como se alcanzan las felicidades» (p. 101). Tensándose; tensándose en la ética como discurso eudemónico: Esta vez se rastrea un acentuado olor a estoico en los trallazos sentenciales de la elegante prosa del Profesor Cobeleda. Esfuerzo, búsqueda de realidad y apuesta por la felicidad van juntos: «No es de fiar el que no lo pretende todo para todos. El que busca 'algo' para todos o todo para 'algunos', es reo de un crimen de lesa universo y haría bien el universo en no admitirlo dentro de sí» (p. 101).

Y con esto llegamos a donde íbamos: Nada sin esa búsqueda de la «omnitudo realitatis», nada sin amor, por cuanto «*el amor es esa misma pretensión de ser toda estructura, el sostenido tema del 'universo como agente'*» (p. 102). Amor y actualidad (amor y acto, amor y agente) van juntos: «Si el agente quiere *ser* y no *ser sido*, es por una sencilla y tautológica cuestión: Porque el amor no tiene sentido si no tiene... sentido. Es decir, concibe el agente el amor como estar siendo el universo desde el 'sentido para sí', no como estar siendo el universo desde el 'sentido para otro'. En resumen: El verdadero amor quisiera ser amor, no quisiera ser amado... La literatura al respecto (y la vivencia personal, por supuesto) nos llevarían a creer que saberse y sentirse amado es tan importante o más que amar, pues se aspira al amor como instrumento de felicidad, y el amor sin amor correspondiente no promete felicidad ni dichas. Pero no toda literatura; la mística, por ejemplo, nos advierte que la tarea del asceta es ser amante y la respuesta se dará (si se da) por añadidura, está más allá de la cuestión y cuando se consigue es gratuita, no forma parte ni esencial ni supuesta de promesa alguna. Así que llegando al fondo del asunto vemos que la necesidad de correspondencia es, no una piedra angular de la estructura, sino indicio de una grieta en la técnica del yo, la urgencia de un apuntalamiento» (pp. 102-103).

Desde ahí da Cobeleda el salto al amor religioso: «Las religiones personalis-

tas proponen la respuesta de un Dios que es amor. Es una respuesta certera, y no sólo como consuelo psicológico para una frustración metafísica, sino también como cauce transreal. Ese ente divino no promete respuesta a la tensión del amante en cuanto sea desplazado de su centro para que ocupe el agente su lugar, pero si permanece en el lugar nuclear que la religión le asigna, su propia naturaleza promete algo que puede ser suficiente: El que le ama ve garantizado el sentido del amor que recibe. Y aunque ese sentido no es el sentido del amor que se entrega (o bien: el agente no es el centro de esa estructura universal) es sentido, y sentido del amor. A este respecto los panteísmos parecen más pobres que las religiones personalistas, pues consuman el carácter 'sido', el carácter 'amado', y erradican los modos activos del ser y del amar, rescindiendo además al agente el transitorio contrato de identidad que como tal agente ha tenido, y le hacen sentir y ver el amor después de insensibilizarle y de cegarle. Son misericordemente crueles, seráficamente intolerantes, aunque atraen porque han llevado hasta el vértigo el proceso de inhumanidad del hombre» (p. 103). Frente a lo cual, en las religiones personalistas «adquiere sentido el amor del agente en la medida en que se hace centro del universo fundiéndose con el amor que, de suyo, es tal centro; no es por sí núcleo, pero lo es por otro en cuanto que se funde con ese otro que, de suyo, sí lo es» (p. 103).

Pero la ética es riesgo, salto, opción, apuesta irreductiblemente personal: «La cuestión no es trivial aunque los términos lo parezcan, pues la naturaleza del agente es tan doble y bifronte que nos vemos obligados, según sabemos, a optar por una felicidad que se le da, pero que no es la suya, o por una felicidad suya que no se le da; entre una libertad que tiene, pero que tiene que conformar a un propósito ajeno; entre el bien que sólo para él tiene sentido y que no es alcanzable, y el bien alcanzable y universal que no tiene sentido para él; entre que todo sea útil para el agente, o que el agente se útil para el todo. Y así las cosas, solamente cabe una decisión del agente, que será por supuesto su teoría ética definitiva. Por eso no puede ser la ética objeto de generalización, salvo en el planteamiento metaético general. Para la realidad como universo se le ha hecho libre; por su libertad se hace aspirante a una felicidad» (p. 105).

El que ama, pues, se propone el universo, aunque yerre; «y no proponerse el universo es no proponerse nada» (p. 106), no amar es nada, es quizá el *tener*, «simple acumulación no estructurada de absolutos dispersos» (p. 106), aserto que nos pone junto con las afirmaciones anteriores explícitamente en la línea del personalismo, de Marcel a Nédoncelle. No es el tener, sino el ser que nace del amor aquello que emana del ser personal creciendo hacia la felicidad; «el que destruye, no ama lo que destruye, aunque se justifique con que ama algo que puede ser salvado con la destrucción de lo que no ama. El 'amor para el ser' se propone el universo, por tanto no puede destruir *parte* del universo. Destruir parte del universo es destruir el universo en cuanto universo. Tal proceder puede ser llamado 'amor para el tener', pero el amor para el tener es un amor de nada, una nada de amor, por más frecuente que ese procedimiento sea, y aun

cuando fuera el único procedimiento que resultara haber en el comportamiento individual y colectivo... El amor es necesariamente de identificación con lo universal, con todo, sea centrado en lo otro, sea centrado en el agente (al fin y al cabo, en cualquier caso, el universo) y ambos, naturalmente, en tanto que desiderata. Pero no puede ser de posesión y no identificación, porque la posesión deja sin integración estructural los datos» (p. 108).

En fin, que mientras Europa se complace en el tener, en la nada, Miguel Cobaleda, filósofo salmantino, lector de Julio Verne, constructor manual de barcos de vela, se adentra en la felicidad personalista y comunitaria como lobo de mar infantil, y concluye admonitoriamente: «Destruye el universo y no es digno de ser considerado humano, cualquier programa de ética colectiva parcial o cualquier proceso de acción individual que no se propone el ser, sino que se propone el tener» (p. 109).

Carlos Díaz

DOMINGUEZ REBOIRAS, M. L., y ORIO DE MIGUEL, B.: *Método activo: Una propuesta filosófica*. MEC. Madrid, 1985, 298 pp.

Marisa y Bernardino son dos pioneros de la didáctica de la filosofía en España; en este trabajo plantean de modo original y creativo nuevas maneras de hacer auténtica vida filosófica en clase, lo cual implica un cambio de actitudes del profesor y del alumno, la actividad de cada día se convierte en un lugar de vida y comunicación. El libro sugiere, en el título mismo, dos cuestiones claves: su filosofía del método activo y su aplicación a la «asignatura» de filosofía; es la expresión sincera de sus años de experiencia educativa, es fruto maduro de un diálogo abierto y de una actitud ética verdaderamente comprometida en hacer del sistema educativo una fuerza cultural transformadora de la sociedad actual. Es un ensayo profundamente humanizador de filosofía narrativa: abre horizontes de creatividad filosófica interesantísimos. Hay que conectar de nuevo en filosofía el saber y la vida.

Vamos a esbozar las ideas-vivas que se desprenden —según mi modesto entender— de su lectura; como impresión general previa creo que hay que correr el riesgo de la aventura intelectual imprescindible para mejorar nuestro entorno; en otras palabras, hay que ser «valientes» (valga la expresión) para aplicar radicalmente este método activo:

1. Primacía de la persona como eje del sistema educativo —tanto del alumno como del profesor— partiendo de su experiencia vital del mundo real en el que vive. Parte de las necesidades antropológicas y éticas de los adolescentes.

2. Valoración integral de las capacidades humanas, facilitando el desarrollo de la dimensión afectiva y volitiva en la actividad cotidiana de la clase y del trabajo personal, superando el intelectualismo abstracto tradicional.

3. Unidad método-contenido: el medio es mensaje, identificación del método activo con la acción misma del proceso de conocimiento filosófico genuino. Opción por el método dialógico radical. La herencia socrática sigue siendo vigente en el profesorado. Este método consigue una altísima motivación del alumnado para la filosofía.

4. Formulación manifiesta de una teórica y práctica del conocimiento y del aprendizaje en la línea de la psicología humanista de la educación no-directiva. (Aunque no se especifica el modelo didáctico creo que se parece al de Rogers y Maslow.)

5. La «clase es de todos» es una proposición pedagógica que orienta toda la programación del curso (más orientada a la filosofía de 3º de BUP y a la ética), el contenido del quehacer filosófico se construye entre todos, lo cual compromete moralmente al alumnado en una responsabilidad libremente asumida que aumenta la calidad del conocimiento, lo cual no excluye de la propuesta del profesor una información básica de temas claves en una línea de integración histórico-sistemática.

6. El instrumentado didáctico por excelencia es el cuaderno de clase, que tiene cuatro funciones: a) como libro de texto elaborado personalmente a partir de los diálogos de clase junto con el material que suministra el profesor; b) como memoria del proceso global del aprendizaje vital, reflexiones, dibujos, comentarios de texto, actividades extraescolares; c) como «testigo» del trabajo personal de cara a la autoevaluación, y d) como expresión —donde el vocabulario filosófico juega un papel importante— de la ampliación de su experiencia filosófica, es decir, como ejercicio de la libertad creadora que tiene toda persona. El método combina muy bien el trabajo individual y en equipo.

7. Concreción del método activo en un programa realizado en el curso 83-84 (fundamentalmente de tercero), con una selección de textos de M. Mead sobre la educación, muy interesantes porque desarrollan la actitud crítica respecto al proceso mismo del método activo, incluyen también un trabajo sobre la utopía «Orwell 84», entre otros. La función del profesor es crear un medio crítico que facilite la expresión filosófica.

8. Incorporación de una actividad muy creativa en el método activo: la dramatización de conceptos filosóficos, movilizand así todos los recursos de aprendizaje de la persona, imaginativos, volitivos, afectivos, expresión oral y corporal, etc.

9. Utilización de diversas fuentes de información, más allá del libro de texto tradicional, indicando la importancia de los medios audiovisuales en nuestro tiempo, realizando una labor de análisis y síntesis de datos heterogéneos para darles unidad y sentido, para evitar la manipulación del hombre en la sociedad tecnológica.

10. El testimonio crítico de los alumnos-as sobre diversos temas y su propia crítica al método activo valoran la utilidad real de la filosofía en la enseñanza

media. Se observa una buena capacidad de expresión escrita, cualidad notable de este método activo que se centra en el cuaderno de clase.

Estructura del contenido: capítulo 1º) Presupuestos teóricos. 2º) La práctica del método activo. 3º) El diario de clase. 4º) Nuestro programa de filosofía. 5º) Un ejemplo: el curso 83-84. 6º) Valoración del trabajo. (Todo un reto para el profesorado de filosofía.)

La valoración global por mi parte de este trabajo es altamente positiva, lo cual no excluye algunas observaciones que quisiera decir: noto que está insuficientemente reflejada la metodología interdisciplinar del trabajo, por un lado, y por otro es necesario saber las variables didácticas de la experiencia, de los centros en los que se han realizado, tipo de alumnado y ambiente sociocultural, etcétera. Respecto al profesorado de filosofía yo no haría una diferenciación tan radical entre el método activo y el método tradicional-memorístico; esta metodología activa es en diverso grado aplicada hoy, no obstante, por los profesores de filosofía; progresivamente se van valorando con más objetividad el duro trabajo e incompreensión que lleva consigo abrir caminos nuevos:

Marisa y Bernardino muestran un talante liberal y democrático de pura cepa filosófica combinando un conocimiento de la tradición filosófica que no está reñida con la creatividad que exige hoy nuestra circunstancia hispánica. Critican duramente —lo cual suscribo— «la Reforma EE.MM.» que nos viene, a pesar de que no pierden la esperanza de mejorar nuestro fracasado sistema —reflejo de fracasos múltiples— y creo que con este trabajo muestran hasta dónde se puede llegar con ilusión, esfuerzo y entusiasmo para vivir con auténtica dignidad una vida filosófica, creadora de nuevos valores que facilitan la convivencia interpersonal y el conocimiento de sí mismo.

Por último, diría que puede convertirse este pequeño libro en una «gran obra» de didáctica de la filosofía, y en punto de referencia clave para situar otro tipo de experiencias creativas; este modo de hacer filosofía va más allá de lo que los autores creen, superando la frase kantiana «no se aprende filosofía, sólo se aprende a filosofar», con otra idea de Zubiri: «*Sólo se aprende filosofía poniéndose a filosofar*».

José M^a Callejas