

## Crítica de libros

MARTINEZ BARRERA, J. M<sup>a</sup>: *Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán*. Caracas, 1982. Distribuye: Universidad de Salamanca, Apdo. 325.

«Una mayor y más perfecta comprensión de la compleja y rica personalidad de Miguel de Unamuno», tal es el objetivo que el autor intenta al ofrecer esta obra.

De la actitud religiosa de D. Miguel se han hecho múltiples y hasta opuestas valoraciones. De él se ha dicho, en efecto, que fue agnóstico, católico, luterano, vitalista y, para que nada falte al abanico de apreciaciones, incluso hay quienes le declaran ateo. Sin embargo, llama la atención el hecho de que casi todos los catalogadores, desconcertados porque no consiguen darle plena cabida en ninguna de las casillas disponibles, suelen cerrar sus veredictos con la vaga y significativa expresión «a su manera».

Ciertamente que de Unamuno se puede decir que fue católico, agnóstico o como más guste calificarlo, pero lo fue a su manera; y en este «a su manera» radica no sólo su originalidad sino también la clave para entender su vida y lo que de ella quiso hacer: una incesante y agónica búsqueda del Dios que mitigase su hambre de inmortalidad.

Frente a todo, D. Miguel quería, es más, necesitaba salvar su yo personal. Para ello no podía contentarse con aceptar verdades, creencias o esquemas ya hechos, sencillamente porque no eran suyos, porque no respondían ni se ajustaban a las exigencias, únicas, que sólo él podía experimentar en su concreta, personal y contradictoria realidad. De ahí que su vivencia religiosa esté marcada

por un acentuado individualismo así como por la repulsa sistemática hacia todo dogmatismo y por una sofocante ansia de libertad que le permitiera ser él, Miguel de Unamuno, en todo momento.

Individualmente, repulsa frente a los dogmas, ansia de libertad: he aquí tres notas dominantes en la obra unamuniana que han inducido a no pocos a colocarle dentro del marco protestante. Ahora bien, ¿cabe decir que el rector salmantino hizo suyos los principios de la Teología protestante en el intento de dar solución a la inquietud que le causaba su propio enigma? ¿La admiración que en repetidas ocasiones dice sentir hacia los teólogos protestantes franceses, y sobre todo alemanes, del s. XIX es sintomática de su adhesión a la fe protestante y hasta qué punto?

Tales son los interrogantes que el autor de esta obra pretende dilucidar en su amplia y documentada exposición, que cuenta, en primer lugar, con el acierto metodológico de no apoyarse tanto en una labor exegética de la producción literaria de Unamuno cuanto en los testimonios —por íntimos y confidenciales más significativos— de su vasto epistolario.

De las dos partes que componen la obra, la primera consta de dos capítulos y está dedicada a la presentación del itinerario ideológico y religioso de D. Miguel.

Tras describir a grandes rasgos el panorama que ofrecían la vida y el catolicismo español de finales del s. XIX, pasa el autor a detallarnos las sucesivas etapas por las que va atravesando el joven Unamuno en busca de un sistema de pensamiento que respondiese a las exigencias de su ya inquieto espíritu.

Las incursiones en las producciones filosóficas de Kant y Hegel, la fascinación que le produjo la obra de Spencer, la reacción contra el intelectualismo racionalista que había ahogado la fe de su niñez y el entusiasmo con que acoge y sirve a los ideales socialistas marcan otros tantos momentos que habrían de culminar en la crisis espiritual de 1897, decisiva y crucial para su vida. Tras ella surge en Unamuno una viva simpatía por la producción teológica protestante, simpatía que se mantendrá por espacio de unos diez años hasta que, obsesionado por el destino personal en el más allá, advierte que tampoco del protestantismo puede esperar solución válida alguna. Es entonces cuando se abre la etapa propiamente unamuniana, la etapa del «catolicismo intrapopular» en la que la religión, basada en el sentimiento, hace de la fe la expresión de un proceso vital que se crea y se consume en incesante agonía.

En la segunda parte, integrada por los tres capítulos restantes, se nos ofrecen en primer lugar las grandes líneas de pensamiento que, en el seno de la Teología protestante, configuran la corriente liberal: la significación y alcance del *Kultur-protestantismus* dentro de la mentalidad liberal, la reducción antropocéntrica que en dicha corriente teológica se opera, así como la evolución que en ella se opera hacia lo que hoy conocemos por Teología dialéctica.

El capítulo cuarto está dedicado por entero al análisis de la presencia del protestantismo liberal en Unamuno. Se da cuenta ante todo de sus simpatías por los teólogos franceses: Réville, Sabatier y Ménégot. Pero son más bien los

teólogos alemanes quienes llevan sus preferencias y los que van a dejar en él una impronta mayor.

En detallada y sistemática exposición el autor pone de relieve la admiración y la incidencia que sobre Unamuno ejercieron en especial las obras de: A. von HARNACK (*Dogmengeschichte y Das Wesen des Christentums*), A. RITSCHL (*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Wersöhnung y Geschichte des Pietismus*), W. HERRMANN (*Der Verkehr des Christen mit Gott*), H. HOLTZMANN (*Leben Jesu*), K. H. WEIZSACKER (*Das apostolische Zeitalter der Grundlage*), y A. KALTNOFF (*Das Christus Problem*). Asimismo se hace notar al lector cómo la etapa filo-protestante de D. Miguel, que se extiende prácticamente desde 1897 —año de la crisis espiritual— hasta 1910, no pudo menos de tener hondas repercusiones en una de sus obras más significativas cual es *Del sentimiento trágico de la vida*, aparecida en 1911.

En la síntesis comparativa —capítulo quinto— el autor llega a la conclusión de que si bien Unamuno comparte con la Teología protestante algunos de sus rasgos más característicos (acentuado individualismo, antiintelectualismo inmanentista, sentido antidogmático de la fe, etc), sin embargo cree exagerada la afirmación de que tuviera una dependencia directa respecto del protestantismo liberal.

Frente al cristianismo que presenta la Teología protestante liberal, un cristianismo puramente interior, emancipado de todo ligamen institucional o dogmático, que hace del Dios revelado en Cristo el objeto de su fe y que hace de ésta una mera actitud ética, se nos muestra a un Unamuno atormentado no por el problema de la justificación, sino por el de la inmortalidad personal. Es la suya una religión que integra elementos católicos, protestantes y vitalistas en una original síntesis en la que busca sentido y sosiego para su cordial sed de eternidad; una religión en la que la fe deja de ser *rationabile obsequium* para quedar reducida a expresión del vital conato de ser siempre, de no morir; una religión, en fin, a su manera.

Por todo ello, el autor concluye en que la incidencia del protestantismo liberal en Miguel de Unamuno ha de ser tenida más como episódica que como decisiva.

Cierran la obra dos pequeños apéndices en el primero de los cuales se enumeran las principales obras del protestantismo alemán leídas o en posesión de Unamuno; en el segundo se transcriben las anotaciones personales hechas por el propio D. Miguel en algunas de dichas obras.

Creemos que la obra presentada puede ser de gran interés no sólo para cuantos se sientan atraídos por el tema unamuniano, sino también para todos aquellos que deseen «presenciar» el ejemplo de cómo un hombre, Miguel de Unamuno, cuestiona el sentido radical de su propia existencia e intenta recobrarlo viviendo en profundidad su propio drama.

Pedro Miguélez del Riego

MUGA, J., y CABADA, M. (editores): *Antropología filosófica: Planteamientos*. Ediciones Luna. Madrid, 1984. 278 págs., 950 ptas.

Estamos ante unos estudios, otras tantas ponencias, presentados al «Primer Simposio Nacional de Profesores de Antropología Filosófica» celebrado en Madrid del 28 de marzo al 1 de abril de 1980. Promovieron este alto encuentro científico los profesores de Antropología de la Universidad Complutense Jesús Muga y Manuel Cabada y participaron como ponentes algunos de los más reconocidos profesores de la materia de varias universidades españolas: Aguirre Baztán, G. Bueno, Cencillo, J. Jiménez, C. París y otros. Es una obra, pues, de colaboración que reúne las voces más autorizadas en torno a un problema básico y espinoso, sembrado de «quaestiones disputatae»: «el estatuto epistemológico de la antropología filosófica». Es decir, «un tema sujeto a la más aguda de las controversias», según empezaba J. Jiménez su conferencia, hoy recogida en este libro.

El pensamiento humano, de una manera u otra, estuvo siempre acuciado por el problema antropológico. En resumidas cuentas, la instancia délfica estuvo siempre presente, situando, más que a nadie, al filósofo fatalmente ante pertinaces interrogantes; con la convicción de que el conocimiento de la especificidad humana daba siempre más de sí, exigía reiterados esfuerzos de búsqueda, de verificación y de formulación. Así, desde los tiempos aurorales hasta nuestros mismísimos días. Siempre, efectivamente, hubo una cierta antropología filosófica, aunque sólo fuera en la medida que la filosofía fue en cierto modo siempre antropológica. Esta antropología, sin embargo, filosófica «avant la lettre», como todos los estudios antropológicos, a partir de mediados del siglo XIX, tras los trabajos darwinianos, empezaría a buscar su peculiaridad temática y metodológica, quizá con menor sonoridad y éxito populares que los trabajos de la Antropología Cultural, pero sin dejar que esta poderosa corriente antropológica, la «socio-cultural» según el vocablo sintético de Kroeber, fuera la única tarea intelectual que se apropiara en exclusiva el saber antropológico. Tal pretensión existe de hecho.

El Simposio, cuyos trabajos recoge este libro, está animado profundamente por la intencionalidad de legitimar el estatuto denso y polivalente de la Antropología Filosófica propiamente tal. El punto de mira de las Jornadas, de las ponencias y de las discusiones a que dieron lugar, de un modo u otro, estaba puesto en defender la peculiar estructura científica de esta antropología, por más que paradójicamente y un poco impropriamente se apellide «filosófica».

Esta filosofía sobre el hombre, si pasaba a ser antropología, no podría ya soltarse en especulaciones de metafísica apriórica e ideológica, sino atenerse directa e implacablemente a los datos hallados por la observación empírica, penetrándolos hasta llegar a la elaboración de una teoría general del hombre (4.º nivel de Hoebel) a partir del sopesamiento riguroso de la realidad desvelada

desde la ley de la cercanía, de la palpación, de la participación viva tal y como todas las escuelas y metodologías antropológicas imponen.

Se trata, pues, de hacer indagación filosófica a partir de lo humano real que nos van descubriendo todas las demás antropologías fragmentarias, positivas y empíricas, con el fin, así, de ir elaborando un saber antropológico holístico, fundamental y proyectivamente universal. Sin duda, cuando sea posible. Sería un trabajo interdisciplinar que busca llegar a axiomas totalizantes sobre lo humano sin conseguirlo del todo por quedarse siempre y tan sólo en aproximaciones hermenéuticas.

No importa que los primeros que intentaron hacer antropología fueran filósofos, desde Aristóteles hasta Jaspers, Heidegger y Sartre pasando por Kant, Feuerbach y Marx, y entre nosotros Unamuno, Ortega, París, Gurméndez, Cencillo, etc. Sin embargo, por extraño que parezca, todavía hoy la antropología filosófica necesita establecer su «estatuto epistemológico» dentro de los estudios antropológicos en general. Los editores Muga y Cabada no dudan en adelantar en el prólogo que esta disciplina de pleno rango universitario y su correspondiente quehacer científico están todavía «in statu nascendi», en fase prehistórica. Hasta nuestros días, lo que hubo más bien era «filosofía antropológica» más que «antropología filosófica» en sentido estricto. Precisamente por eso, es necesario salir ya de este estadio prenatal —y aquí se contribuye a ello— para asignar a las dos grandes corrientes antropológicas: la empírico-analítica y la sintético-filosófica su peculiar razón de ser, su campo y sus tareas más propias. Por lo pronto, se vislumbra la inseparabilidad de ambos tipos de antropología, incluso su interacción y también su fusión y simultaneidad a veces. Ambas se reclaman. Ambas apuntan a decir, más descriptivamente la una y más filosóficamente la otra, lo que es el hombre, en singular y en plural; lo que somos aquí y ahora, lo que vamos siendo y somos para siempre. Cada una haciendo su papel científico y sin usurpárselo a la otra ni descalificándola. Según esto, como dice Cencillo, «toda antropología o tiene algo de filosofía o no es antropología; lo mismo que la antropología filosófica, o tiene algo de antropología positiva o no es antropología, sino patente de corso para proyectar las angustias y expectativas inconscientes del filósofo» (pp. 263-264). Sin esta antropología filosófica, el saber sobre el hombre se quedaría en meros datos sueltos que no nos dejan ver el Todo del que dependen y al que contribuyen. Ninguna ciencia del hombre, ninguna antropología sectorial estudia al hombre como totalidad; ahora bien, las antropologías directamente positivas, por su parte, evitarán que la antropología positiva pretenda absolutizar y ontologizar lo insignificante y trivial.

Es cierto que la especificación epistemológica de la Antropología filosófica no se hará sin reticencias por parte de las demás antropologías. Esperamos, sin embargo, que la cuestión irá quedando solventada cuando el peso de los trabajos concretos de antropología filosófica establezca de hecho los perfiles metodológicos que estas discusiones epistemológicas previas por sí solas no garantizan. Esta responsabilidad de seguir trabajando en la línea de investigaciones fácticas

y monográficas, también con trabajos de campo y a base de observación participante incumbe ante todo a los metodólogos para que no se queden peligrosamente sólo en apologías epistemológicas. Incluidos los mismos ponentes de este Simposio y otros. Cuando la Antropología Filosófica nos regale con tantos y tan buenos trabajos como lo hace su hermana siamesa la Antropología Cultural, el estatuto epistemológico quedará finalmente afirmado y también reconocido a posteriori. A mi juicio los presentes trabajos de C. París y de J. Muga, por ejemplo, hacen ya un breve paseo filosófico en esta dirección que apuntamos. Mientras, por el contrario, la Antropología Filosófica se quede en generalidades, no se sobrepasará la propedéutica, los planteamientos. Según los trabajos aquí recogidos, es hora ya de ir terminando las querellas fraternales y ponerse a trabajar. Quizá el siguiente Simposio sobre Antropología Filosófica, que ya no será epistemológico, convocará a cuantos antropólogos estén de hecho haciendo investigación específica, practicando ya realmente esta epistemología y metodología defendida por los profesores de este primer Simposio, ciertamente importante. Las aportaciones críticas sobre lo que es Antropología Filosófica, debidas a este Simposio y de cuyo contenido doctrinal este libro es definitiva memoria e interpelación, servirán sin duda para que de aquí en adelante se hagan mejores trabajos antropológicos propiamente filosóficos.

Según, pues, los artículos de este libro, la especificidad de la Antropología Filosófica ontologiza y totaliza cualquier otro dato parcial insertándolo en el todo humano como factor de esa totalidad. Se realiza una integración sintética, equilibrada y crítica que recupera al Hombre como un Todo en el que nada parcial eclipsa nada parcial y menos aún al Todo en el que se integra y por el que lo parcial se entiende debidamente. Se evita críticamente que ningún aspecto parcial se constituya por sí mismo en totalidad. Esta perspectiva realza al hombre como ser transbiológico, transetnológico, transeconómico, etc. En la medida que se cumpla la implicación totalizadora de cualquier fenómeno humano empírico, esta realidad logra también todo su alcance categorial. Así, paso a paso, se irá elaborando una teoría antropológica que pueda reverter y aplicarse sobre los mismos datos positivados científicamente. Las mismas categorías antropológicas, su elenco y su transcendencia, serían el resultado de esta teoría antropológica general llevada a cabo según las vigentes reglas hermenéuticas objetivas (Gadamer, Ricoeur) y así evitar caer en subjetivismo arbitrario.

No se trata, obviamente, de *inventur* al hombre filosóficamente, sino de sistematizar las resultantes teóricas del inventario empírico de los datos proporcionados por la antropología positiva. Son estos datos, en descubrimiento y en remodelación crecientes, los que hacen que toda totalización de la Antropología Filosófica, lejos de elevarse a metafísica definitiva, sea histórica y provisional. Histórica por el condicionamiento histórico del antropólogo y provisional en la medida que se modifican los datos empíricos de los que depende. Lo que hace que dicha totalización sea a la vez tan viva como paradójica. Evidentemente, al

totalizar y formalizar un dato antropológico, lo insertamos como concepto en su dimensión última y lo catalogamos como factor e integrante de la hominización-humanización contingente y en proceso interminable.

Sin duda, esta obra no sólo hace memoria de un evento importante para España. Más aún, estimulará a seguir trabajando y reuniéndose para armonizar las diferentes antropologías existentes. Asimismo, promocionará trabajos concretos, pendientes hoy por hoy, apoyados en la metodología que en esta obra se defiende. Ahora bien, la Antropología Filosófica no podrá olvidar ya jamás que sólo desde lo que se ve, se pondera y se compara es legítimo pensar y generalizar acerca de lo que es o no es el hombre. Como dice Angel Aguirre, uno de los profesores ponentes: «Sólo la experiencia dará contenido al lenguaje». O dicho de otro modo: sin antropología científica no es posible la Antropología filosófica. Y viceversa, diríamos también. Ambas antropologías, pues, están obligadas a entenderse mutuamente.

Finalmente, después de este libro no van a quedar despejados todos los recelos ni superadas todas las controversias. Quizá, para ir suavizando las recíprocas relaciones, podríamos empezar por ponerle a la «Antropología Filosófica» un nombre más representativo y cabal.

Julián Ruiz Díaz

ORTEGA RAMOS, Pedro: *Filosofía política de la España inmediata*. Madrid, 1985.

Siempre ha sido típico del poder decir que las cosas iban bien cuando el propio poder se encontraba a salvo. Liberales, conservadores, monárquicos, republicanos, socialistas, comunistas, etc., con cargos de gobierno intuyeron que el mundo estaba bien cuando no había quien les pudiese desplazar, o poner en entredicho la solidez de su mandato.

Hoy también es así, porque en un país con tres millones de parados, con una juventud mayoritariamente desesperanzada, y cada vez más orientada hacia los comportamientos evasivos inocentes, o incluso delictivos, con una economía que no logra levantar cabeza, con una profunda alienación cultural organizada desde los medios de comunicación, preferentemente la TV, y un largo etcétera; en un país así, decimos, los gobernantes se enzarzan sumamente seguros de su intocabilidad en discusiones bizantinas, bromean en las Cámaras, y ante las cámaras; se entregan a lujosas diversiones, viajan en yates heredados de dictadores; como si la situación de la nación, como si situación tan potencialmente explosiva, no fuese con ellos. Al parecer las cosas les parecen bien, y el mundo debe estar bien para ellos pues leyendo detenidamente sus declaraciones, se

concluye que estamos en el mejor de los mundos posibles, siendo lo demás puro romanticismo e idealismo huero, un estar con los pies en el aire.

El libro de Pedro Ortega incide en lo anterior presentándose como una reflexión preocupada por las peligrosas desviaciones observables en el rumbo de la presente democracia.

Las cosas no están tan bien como el sistema de propaganda nos asegura, algo pasa que no debe ser desatendido, pues de lo contrario las consecuencias serán fatales.

En general la tesis defendida es la siguiente: La sociedad civil está siendo devorada por el Estado, y es necesario asegurar su fresca y libre expresión, para no caer en un totalitarismo irresoluble.

Esa tesis se desarrolla en diversos planteamientos a lo largo del libro, a través de sus diez capítulos. Vamos a ofrecer una somera reseña de los mismos a través de sus ideas centrales, pero haciendo previamente una serie de especificaciones.

Primera especificación: el libro de Ortega, en primera lectura, puede llamar a engaño. En el mismo proliferan las citas de periódicos habitualmente considerados «de derechas», y sobreabundan las menciones críticas contra el actual gobierno socialista. Ello podría llevar, erróneamente, a la conclusión de que nos encontramos ante un libro polémico, que quiere convencer de las indeseabilidades del presente partido en el gobierno, colaborando así al acceso del principal partido opositor. El error de tal suposición reside en lo siguiente: a) No advertir que en varios lugares de la obra se hace mención expresa de la clase política, en general, como responsable de estos males, sin establecer salvedades para ninguna familia de las diversas que componen el actual espectro ideológico, b) no caer en la cuenta de un hecho perogrullesco: que de los periódicos citados se extraen declaraciones de responsables políticos, y de plumas con probada solvencia en el campo de la opinión política, con la intención de mostrar que las afirmaciones vertidas en el libro no son infundadas, sino datos de la realidad presente. Por demás recurrir a periódicos es inevitable, ya que aún no se han escrito libros históricos sobre el vigente período de la vida española.

En segundo lugar, el presente libro no es un desarrollo sistemático de las diversas tesis. El mismo autor reconoce expresamente que son «notas» sobre el actual momento político. Esta característica da, a veces, la impresión de inacabamiento en los desarrollos y argumentaciones. Hay en este sentido un aluvión de datos que precisarían de una más cuidada organización, cosa por demás difícil en el embrollo de sucesos que sacuden la vida política reciente.

En tercer lugar, se trata de una obra de filosofía política. Es decir, una obra de reflexión sobre la política, su dirección, su justificación. Reflexión sobre el papel del poder en la sociedad, de sus justos límites y valor. Las conclusiones que el autor alcanza, o las afirmaciones que al respecto realiza, se mueven en la línea del humanismo actual, en concreto resuena la obra de Emmanuel Mounier, y

subyace también un pensamiento autogestionario de corte moderado. Se llegan a encontrar, incluso, párrafos dignos de los clásicos anarquistas.

Pero vamos a pasar, tras estas apreciaciones, a la recensión de las ideas más notorias de la obra, siguiendo el resumen de las mismas que el propio autor ofrece en el capítulo X.

Primera idea afirmada en forma radicalísima: la preeminencia de la sociedad civil sobre el poder político. Una parte especialísima del poder político es el Estado, y su subordinación a la sociedad civil, para facilitar su funcionamiento, manifiesta la supremacía de la misma. El Estado tiene como finalidades: «... mantener la ley y promover la prosperidad común, el orden y la administración de los asuntos públicos». Para asegurar esta subordinación de lo político a lo cívico, se establecen las limitaciones al poder del Estado mediante el derecho divino, el derecho natural y el derecho internacional.

En segundo lugar, una reflexión sobre la correcta actuación de los partidos políticos. Por un lado son «... los agentes transmisores de la soberanía popular...», sin embargo sufren de una notoria tendencia a actuar según sus intereses, sin tener en cuenta la realidad y sus exigencias. Esta tendencia puede ser una fuente de decadencia sociopolítica. Tal peligro sólo puede neutralizarse por la limpieza moral de las acciones de los miembros de esos partidos.

La tercera idea aboga por lo que podríamos llamar una programación seria y posible de la actividad política: «la política ha de ser un proyecto... bien definido, posible, ..., programado en etapas y formulado en objetivos». La finalidad de esa programación sería la felicidad para la comunidad.

Esta programación de la política conduce a la necesidad de una verdad política, que la sustente. La política ha de ser, así, un convencimiento que lleve a «... una comunidad de acción y una voluntad de servicio sin contrapartida de privilegios». Esta negación del privilegio del político exige que se anule la figura del profesional de la política. Exigencia que concuerda con la tesis central de que el poder político ha de subordinarse a la sociedad civil, lo cual sólo puede lograrse si al poder acceden los miembros de la sociedad, no estando reservado a una casta de profesionales de la política.

Cuarta tesis: «Gobernar no es mandar. Gobernar es ordenar la vida». La base de esta idea sería que el orden lleva a la convivencia a través de la convicción, mientras que el mando prescinde del convencimiento de los mandados. Por supuesto el orden, el establecimiento de un orden, se presenta como tarea difícil, basada en la comunicación, y en la consideración de la realidad social.

En quinto lugar un pronunciamiento sobre el mejor de los sistemas políticos existentes: «... no hay mejor régimen que el democrático». En este régimen democrático debe darse, para ser válido, un estricto respeto a las minorías. La razón debe presidir los comportamientos de forma que las ideologías se equilibren mutuamente, permitiendo así: «... coaligar a los mejores hombres con los mejores proyectos».

Lo ideal es que en la democracia cada uno siga su propia ideología, pero sin

desembocar en la figura del enemigo o del adversario, sino estableciéndose relaciones de seria colaboración.

Como sexta idea tenemos una determinación del concepto de libertad. La libertad no proviene de la ideología, que para Ortega tiene un carácter eminentemente crítico-negativo y desmitificador. No se es libre por la asunción de unos puntos doctrinales, sino por un «... proceso de maduración de la persona que le lleva a la liberación activa». Este proceso de maduración apunta a una liberación que se produce en el corazón y el pensamiento.

La séptima tesis establece como basamento firme del poder la Unidad; es decir: sin unión no hay seguridad ni fuerza. Por ello es necesario superar la oposición entre los partidos alcanzando un consenso «... en lo referente a fenómenos sociales, a pautas mínimas de conducta o de valores».

El último lugar le corresponde a una idea-denuncia: se está perdiendo la noción de persona, se está despojando al hombre de sus valores trascendentales.

Hasta aquí las principales tesis de la obra. ¿Qué decir de ellas? Digamos que estas ideas encierran notables bondades, lo que no las exime de una cierta crítica negativa, a la cual se debe añadir la consideración de una deficiencia teórica.

Empecemos por las bondades.

Primera: Pedro Ortega recuerda algo que los políticos quieren hacer olvidar: el deber y la responsabilidad del hombre público. Nuestros políticos van abocándose a un cinismo peligroso. Sus programas electorales prometen; pero una vez alcanzado el poder, no se cumplen; cuando públicamente se les inquiere por este desfase entre palabras y acciones, suelen responder que sólo un ingenuo podría dar crédito absoluto a los ofrecimientos electorales.

Y no sólo esto. Nuestros políticos aseguran que no hay dinero para cubrir necesidades sociales, pero ello no les impide aumentarse el sueldo, o disfrutar de lujos sultanescos.

Tampoco es extraño que la vida privada del hombre público deje mucho que desear, y por ello esa vida se oculta tras las técnicas de creación de imagen.

Así tenemos que la clase política va asumiendo la falsa promesa como modo de expresión, la inconsecuencia como modo de comportamiento, y la vergüenza, o más bien su contraria, como modo de conciencia. Esto es desvalorizado, juzgado indeseable, por la obra que comentamos, y esta desvalorización es algo bueno y necesario, algo que debe ser reiterado, y en lo que pocos insisten.

Segunda: Frente a la pasividad y la confianza inconsciente e infundada en que todos los problemas se resolverán solos, Ortega insiste en la necesidad del compromiso y en la ineludibilidad de la responsabilidad, tanto individual como colectiva. Nada se resolverá, si no es resuelto por la sociedad, que debe tomar papel activo en todo este asunto. Esto, nadie podrá negarlo, es bueno recordarlo, tanto como lo anterior, sobre todo frente a esa actitud fatalista, que se va extendiendo y paraliza brazos, mentes, gargantas.

Tercera: Frente a la concepción del gobierno como capacidad de mandar, de exigir acciones y actitudes sin la menor preocupación por convencer de las

mismas, se exalta el gobierno como autoridad, que se fundamente en un prestigio real, no creado por las técnicas de imagen pública.

Cuarta, e importantísima, la libertad es liberación personal, y no realización de unas estructuras socioeconómicas. Aquí el estudio de Ortega es valiosísimo, pues incide en una nueva concepción de «libertad». Se podrían indicar muchas más bondades, en la línea de las anteriores, pero conviene ser breves, y hasta aquí parecen ser suficientes.

¿Qué puede criticarse de los planteamientos de Ortega? Personalmente creemos que es criticable la inviabilidad de sus propuestas en el camino de las soluciones. Es cierto que una filosofía política, para serlo, ha de ser crítica, y que no puede quedarse en la destrucción de lo negativo, debiendo comprometerse en la construcción de alternativas. Asimismo la construcción de esas alternativas no debe regirse por el puro posibilismo, que al final se muestra acorde con lo vigente, debiendo orientarse, por ello, en la línea del deber ser, de los valores de la ética de la solidaridad y de la persona, lo cual hace el autor con sus propuestas. Pero tales propuestas deben ser, también, mínimamente viables. Por ejemplo, una idea reiterativa en esta obra es la insistencia en la necesidad de superar el enfrentamiento ideológico en el seno de la democracia, y en tanto el autor no hace ninguna especificación respecto a qué democracia se refiere, entendemos que es la vigente democracia liberal burguesa española, que se define como social y de derecho en los textos constitucionales. Ahora bien, ¿no es esencial a la democracia partidista, el enfrentamiento ideológico, y la práctica de toda forma de lucha política, que a veces desemboca en el recurso a la violencia, en pos de la conquista del Estado? Y si se cree que no, mírese la historia de las democracias occidentales. Por tanto, de ser así, no parece muy viable en ese contexto político la propuesta de superar el enfrentamiento de tipo ideológico.

También mantiene Ortega la necesidad de extinguir la clase de los políticos profesionales. ¿Qué democracia al uso lo ha logrado? ¿Cómo se logra? Las clases políticas profesionalizadas son representativas de intereses sociales, siempre lo fueron, y si se profesionalizan es para que esos intereses se vean mejor defendidos por expertos. Si no se rompen esos intereses la clase profesional seguirá dándose. ¿Y no es la democracia burguesa un ámbito de luchas de interés? Es más, ¿no es un ámbito creado así por esos intereses para subsistir?

En esta línea, se podrían criticar varias de las alternativas propuestas por el autor, que en definitiva si apuntan a algo es a la existencia de una deficiencia en este ensayo de filosofía política: falta una crítica estructurada de la democracia burguesa occidental. Se hallan dispersos en el libro muchos datos críticos acerca de la misma, pero no organizados; es como si al autor le pareciera que se trata de datos coyunturales integrados en una estructura genéricamente válida. Ahora bien, ¿realmente el planteamiento democrático liberal burgués es válido? No pretendemos que lo sea, ni que no lo sea, sólo que no se resuelve esta cuestión si no es por la vía de la investigación. Es más, da la impresión de que Pedro Ortega cuando establece la democracia como el mejor sistema político, piensa en una

democracia ideal, que no tiene mucho que ver con las reales y vigentes más que en el terreno teórico.

Tenemos, pues, una filosofía política que insiste especialmente en los aspectos morales de la conducta social y política, lo cual le confiere plena validez, pero que espera realizar esos aspectos en una estructura política concreta sin analizar previamente sus posibilidades reales, no ideales, de llevar a cabo tal programa, lo cual la deja, por decirlo de algún modo, en «arenas movedizas».

Queda finalmente animar al autor a que complete su investigación en posteriores obras.

Daniel Barcala

GRACIA, Diego: *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Editorial Labor. Barcelona, 1986, 268 pp.

Los últimos escritos de Zubiri desde *Sobre la esencia* a *El hombre y Dios*, obras difíciles que concentran la labor de muchos años, parecen alejarse de los problemas actuales, para centrar su atención en cuestiones que poco o nada interesan a muchos contemporáneos. Si a ello añadimos el esfuerzo intelectual que requiere su lectura, no debe extrañarnos su escasa influencia en la filosofía que se imparte en los centros de enseñanza. ¿Es justo el menosprecio frecuente que sufre la obra de Zubiri? ¿Recompensa su contenido el esfuerzo que exige su lectura?

El profesor Diego Gracia responde con suficiente rigor a esas preguntas. Ha sido el primero en ofrecernos una presentación amplia de su pensamiento. Consta de dos partes precedidas por un prólogo y una introducción, y seguidas por un epílogo.

En el prólogo expone, entre otras cosas, su clave de interpretación del pensamiento de Zubiri, su maestro y amigo: los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*. Según él «toda la otra producción filosófica de Zubiri puede, debe y tiene que ser leída a la luz de esa obra, aquella en que alcanza su máxima altura filosófica y su completa madurez» (p. X). Como método de exposición, decide analizar la idea zubiriana de filosofía. Antes determina en la introducción qué entiende Zubiri por «idea de la filosofía».

La primera parte recorre el itinerario filosófico de Zubiri: la etapa fenomenológica presidida por Husserl (1921-1928), la ontológica influenciada por Heidegger (1931-1945) y la metafísica o más propiamente zubiriana (1945-1983). Antes ha delineado el horizonte posthegeliano de la filosofía. Ha mostrado cómo Zubiri toma conciencia de que en Hegel ha hecho crisis la época filosófica que había inaugurado, catorce siglos antes, Agustín de Hipona. Frente a la tiranía hegeliana de la idea se inicia un movimiento de «vuelta a las cosas».

Zubiri ve en la fenomenología «el intento más maduro y fecundo de establecer las bases de un horizonte filosófico estrictamente posthegeliano, es decir, de vuelta a las cosas mismas, a un nivel de radicalidad filosófica incomparablemente mayor que los propios del materialismo, el positivismo y el pragma-

tismo» (p. 29), tres intentos imperfectos de superar el idealismo hegeliano. A través de la filosofía de Husserl aparece el verdadero horizonte filosófico postmoderno o contemporáneo. En su interior, donde se instala desde su primera juventud, tal como se manifiesta en su tesina de licenciatura y su tesis de doctorado, recibirá la influencia simultánea o sucesiva de Husserl, Ortega y Gasset y Heidegger, sus máximos maestros. Con lo que no se excluyen otras influencias. Cuando habla de Husserl, alude también a sus predecesores Bolzano y Brentano. Este último habría sido el puente por el que pasó desde la filosofía escolástica al nuevo horizonte filosófico.

Ni siquiera hay que excluir el influjo de Feuerbach y de Engels. Sobre ellos escribe Diego Gracia: «En cualquier caso, es lo cierto que uno y otro, Engels y Feuerbach, intentan explicar lo que es la realidad en sí y por tanto formulan proposiciones de carácter metafísico... Es una metafísica de la materia basada en una epistemología de la sensación. Su influencia sobre todo el pensamiento posterior, y en concreto sobre Zubiri, ha sido grande» (p. 28). Su antiidealismo pervive en Zubiri. También en él la sensibilidad ocupa un puesto central, aunque admita un avance desde ella hacia realidades no sensibles. El lugar primigenio de la intelección de las cosas no es la «conciencia pura» husserliana, ni la «vida» orteguiana, ni la heideggeriana «comprensión del ser», sino el puro «sentir».

Después de exponer el despliegue evolutivo de la filosofía de Zubiri desde su juventud a su madurez, Diego Gracia nos invita a penetrar más profundamente en su pensamiento maduro. La segunda parte efectúa esa penetración en un determinado campo: el de su filosofía primera, nivel filosófico previo tanto a la metafísica como a la ciencia, la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia. Sus tres capítulos estudian respectivamente los tres momentos de la aprehensión humana, que es a una sentiente e intelectual: el noético (la intelección), el noemático (la realidad) y el noérgico (la religación). Se ofrece en pocas páginas el contenido fundamental de la filosofía de Zubiri. Se hacen también alusiones a su metafísica o estudio filosófico de la realidad allende la aprehensión.

El epílogo explica por qué el título *Voluntad de verdad* sintetiza mejor que ningún otro el sentido último de la actividad intelectual de Zubiri. Contra todo idealismo se nos invita a optar por la posibilidad de *verdad real* a diferencia de la posibilidad de nuevas *ideas*. La expresión procede de Nietzsche, pero apunta al centro motor de su filosofía. Quiere con su voluntad de verdad real incrementar la presencia de la realidad en el hombre, a fin de modificar su sistema de posibilidades: «En su aparente simplicidad, la verdad real está henchida de inmensas posibilidades no sólo de intelección de cosas sino de realizaciones de mi propio ser» (palabras de Zubiri citadas en pp. 243-244). La voluntad de verdad es *voluntad de realidad* y *voluntad de fundamentalidad*. Por lo primero, la voluntad de verdad se abre a la *ciencia* y a la *metafísica*. Por lo segundo, se abre a la *religión*.

Algunos han clasificado despectivamente a Zubiri entre los escolásticos. Por semejantes razones habría que llamar escolástico el pensamiento de Leibniz, Kant, Hegel y Heidegger. Sin romper con el pasado filosófico antiguo y

medieval, ha tomado conciencia de la evolución de los problemas filosóficos desde entonces hasta el momento actual.

Tras la lectura de este libro, creo difícil poner en duda la actualidad de Zubiri. Su entronque tradicional no impide que su mensaje sirva para afrontar con lucidez y agudeza los problemas que afectan a la filosofía posterior a Hegel. A pesar de lo que opinan algunos de sus intérpretes, no recae en una ingenua metafísica realista. Su filosofía no sólo no está alejada de nuestra experiencia sino que describe precisamente esa experiencia en sus dimensiones primarias o radicales. Se sitúa en un horizonte postgriego y postcristiano, no antigriego ni anticristiano. Ahí radica su carácter actual y postmoderno.

¿No hubiera sido conveniente, sin embargo, que dialogara con los nuevos sofistas? En su obra publicada echo de menos tal diálogo. Sin duda le hubiera dado mayor eficacia histórica durante las últimas décadas. Por otra parte, no todo en los sofistas es negativo, ni en los sofistas griegos, tan desprestigiados por Platón, ni en la nueva sofística.

Aún deseo añadir algo más. Con todos sus límites y matices también es filosofía contemporánea la filosofía del lenguaje. Me hubiera agradado que el autor valorara a Zubiri en esta perspectiva. El horizonte de la filosofía del siglo XX no parece identificarse con el de Husserl, Ortega y Heidegger, y el de sus continuadores o afines. Por otra parte, el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX, sobre el que tanto se escribe hoy, está presente en Heidegger, aunque con un sentido distinto que en Wittgenstein, otro de los pensadores que más han influido e influyen en la filosofía contemporánea. La verdad es que tampoco excluye esa valoración. No ha pretendido abarcar todo Zubiri. Sólo ha intentado hacer una introducción a su pensamiento, aclarando su idea de la filosofía.

Diego Gracia invita a penetrar en el dominio de un pensamiento riguroso y sutil. Esto puede constituir, al menos, un buen ejercicio intelectual para los jóvenes en el sentido del viejo Platón (Diálogo *Parménides*): «Es hermoso y divino el ímpetu ardiente que te lanza a las razones de las cosas; pero ejercítate y adiéstrate en estos ejercicios que en apariencia no sirven para nada, y que el vulgo llama palabrería inútil, mientras eres joven; de lo contrario, la verdad se te escapará de entre las manos». Logra ofrecernos de una manera bastante accesible los contenidos fundamentales de una filosofía cuya sutileza o novedad obliga no raras veces a emplear neologismos. No oculta su perplejidad, a veces desacuerdo, en algunos puntos.

Gracias a este libro podemos comprender con bastante facilidad lo más nuclear de la filosofía de Zubiri. Quienes no tuvimos relación directa con él podemos gozar de la luz que proporciona para entender su obra ese contacto directo. Diego Gracia cumple bien su objetivo: proporcionar un estudio introductorio a la filosofía de Zubiri escrito «con voluntad de verdad», es decir, desde el genuino espíritu filosófico.

Ildefonso Murillo