

Crítica de libros

HEREDIA, Antonio: *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. La era isabelina (1833-1868)*. Ed. Universidad de Salamanca. Instituto de Ciencias de la Educación. Salamanca, 1982. 440 pp.

He aquí un nuevo libro sobre educación. Tema de tanta importancia que el abordarlo con seriedad supone introducirnos en la propia sociedad, porque necesariamente debemos situarlo en su contexto. Ya lo decía Durkheim a comienzos de siglo: «cuando se estudia históricamente la formación y desarrollo de los sistemas de educación, se constata que depende de la religión, de la organización política, del grado de desarrollo de las ciencias, del estado de la industria, etc. Si se les separa de todas estas causas históricas, serán incomprensibles». Y este libro del Prof. Heredia Soriano es, por ello, una parte de la historia de la España isabelina.

Libro que, aunque su temática se preste a ello, abandona toda polémica asentándose en una sólida documentación: fuentes de primera mano y adecuada y seleccionada bibliografía. Libro que supone un intento serio de acercarnos a nuestra pasada historia «como ella propiamente fue», en palabras de Ranke.

Desde mi perspectiva de historiador interesado y ocupado en estos temas, he de destacar el acierto del autor en la metodología elegida. Un desarrollo por fases históricas, en las que sitúa, con un rápido contexto político, el tema que le ocupa —la política educativa— y del que entresaca, destacándolo, aquello que se refiere al tratamiento de que ha sido objeto la filosofía oficial y su evolución. Asunto éste elegido, pienso, como consecuencia de la especialización del autor. Todo ello ilustrado con abundantes textos, muy seleccionados, que por sí solos aclaran muchos de los temas planteados, y con copiosas, y tal vez exhaustivas, notas.

El período que abarca queda dividido en dos grandes etapas. Una primera (1833-44) dominada por una ideología espiritualista, y la siguiente, hasta la revolución septembrina, marcada por el eclecticismo y la neo-escolástica. Dentro de estas líneas ideológicas, reflejadas muy especialmente en la filosofía oficial, el marco institucional creado por los liberales isabelinos se concreta en la enseñanza primaria, en 1838, y en la secundaria y universitaria con el plan Pidal (1845) y Ley Moyano (1857). Subraya en primer lugar el autor el interés mostrado por los liberales, desde la llegada al poder, por la instrucción primaria, en un intento de enlazar con la más pura tradición liberal: con el espíritu de las Cortes de Cádiz y del Trienio constitucional, de la Comisión que Javier de Burgos forma para la elaboración del Plan General de Instrucción se espera que redacte «un plan digno de este siglo, que inspira a los jóvenes ideas sanas y certeras, y sobre todo un espíritu de tolerancia en todas las materias sin excepción». Existe entre los liberales, como es bien conocido, una fe, un optimismo en la capacidad del hombre para mejorar su existencia material y espiritual y gran confianza en el poder de la educación.

De los proyectos de esta primera etapa resalta Heredia el del Duque de Rivas, de 4 de agosto de 1836, que pretende poner las bases del nuevo edificio y, cosa rara en nuestros políticos, con realismo. Y merece atención porque serviría de base para la elaboración del plan de 1845 que a su vez quedaría recogido en el 57 en la Ley Moyano. Recordaremos muy sintéticamente los principios fundamentales que le informan: a) libertad limitada de enseñanza —«tanta libertad como sea posible, tanta intervención como sea necesaria»—; b) gratuidad restringida; c) principio de necesidad o utilidad social —«la instrucción debe ser acomodada a las necesidades de la sociedad», y d) centralización administrativa. No abordó, sin embargo, el principio de secularización, que para el autor es «el principio más revolucionario de cuantos inspiraron la reforma educativa liberal doctrinaria» y que veremos al crearse los Institutos, como organización paralela y alternativa de los Seminarios conciliares, cuya enseñanza tendrá una orientación francamente laical. Para el Dr. Heredia la importancia de este principio es trascendental ya que sobre él puede también recaer la máxima responsabilidad del cambio filosófico acaecido en España tras Fernando VII. El liberalismo, incluso el progresista, seguirá siendo fiel al viejo pensamiento de la superioridad teológico-religiosa. Esto jurídicamente se traduce en el orden académico en el mantenimiento de Filosofía como facultad menor o segunda enseñanza frente a las facultades mayores —entre ellas la de Teología— y en el control de la Filosofía por la religión.

Tras la Ley reguladora de la enseñanza primaria de 21 de julio de 1838 trata de dar cuerpo a la instrucción intermedia o filosófica, fundándose en 1843 una Facultad completa de Filosofía y planteándose la polémica sobre los institutos. Esta Facultad se crea en la Universidad de Madrid, por un decreto de 8 de junio de 1843, siendo Ministro del ramo Pedro Gómez de la Serna, nombrando una semana más tarde a varios profesores, entre ellos a Julián Sanz del Río, para

enseñar Historia de la Filosofía. Al mismo tiempo se ordenaba a Sanz del Río a trasladarse a Alemania durante dos años a perfeccionar sus conocimientos de esta ciencia. De esta forma, apunta Heredia Soriano, la Regencia progresista de Espartero contribuyó a abrir cauce al Krausismo español.

La Filosofía en esta fase está marcada por los ideólogos franceses y por el sensismo escocés —sensismo mitigado o sentimentalismo— y por el krausismo. Filosofía que el autor opta por denominar ideología espiritualista y cristiana hecha a medida de un Estado liberal doctrinario. A partir de 1845 hay ya un triunfo del eclecticismo como forma de pensamiento oficial, detectándose alrededor de 1848 una cierta contrasecularización junto a un reforzamiento del principio de autoridad.

Por otra parte la polémica suscitada sobre los institutos planteaba la propia esencia de estos centros que quedarán configurados a partir de 1845, si bien en 1839 contaban ya con Instituto Santander, Tudela y Cáceres. Con ellos se dio un gran paso hacia la uniformidad y secularización de la instrucción pública al tiempo que la segunda enseñanza comenzaba a independizarse de la Universidad. Con la creación de los Institutos aparece de hecho el nombre de «Ideología» («Elementos de Ideología, Moral y Religión») para designar la filosofía fundamental. La verdad es que, como señala el autor, sin Institutos no hay secularización y sin secularización no hay adelantamientos materiales ni ilustración: éste era el pensamiento subyacente a la práctica liberal.

Y será con el primer gobierno Narváez cuando el Ministro Pedro José Pidal decreta el plan general de estudios, el 17 de septiembre de 1845, intentando con él «el arreglo definitivo de las enseñanzas intermedia y superior» y planteándose «como una de las primeras y más urgentes necesidades» la «completa secularización» de España. Pero, precisa Heredia, secularizar significó sencillamente convertir una parte de la enseñanza en servicio público, erigiéndose el Estado en único titular de la misma.

¿Qué motivos aducen los liberales para llevar a cabo esta medida? Gil de Zárate lo define con claridad: «la cuestión de la enseñanza es cuestión de poder: el que enseña, domina; entregar la enseñanza al clero es querer que se formen hombres para el clero y no para el Estado». Pero en este caso secularizar supondrá simplemente desplazar el poder de la Iglesia al Estado. No fue sinónimo de aconfesionalidad, y esto se reflejó en la filosofía oficial.

Del plan Pidal, analizado extensamente en el libro, destacaré: a) Libertad de enseñanza, entendida de forma muy restringida como el derecho de las personas a abrir y regir establecimientos privados de enseñanza. El Estado controla. b) Gratuidad restringida, que nada tiene que ver con la justicia distributiva. c) Centralización, el estilo francés, que afectó muy negativamente a la Universidad que se convirtió, dice Vicente de la Fuente, en «oficinas de enseñar». d) Organización de la Facultad de Filosofía. Tal vez fue el mayor logro del plan Pidal haber dado a los estudios filosóficos (la segunda enseñanza de la época) la

máxima proyección. Estudios en definitiva reclamados por esas clases medias que dominaban socialmente.

El nuevo plan incluye una disciplina nueva, «Historia de la Filosofía». Y la asignatura filosófica del Bachillerato quedó fijada para mucho tiempo como «Psicología, Lógica y Ética», desapareciendo para siempre el término «Ideología».

A partir de ahora se observa junto a un robustecimiento de la autoridad, un progresivo acercamiento a la Iglesia que pasa a ser «centinela del sistema». El maridaje Estado-Iglesia, el pacto entre el Altar y el Trono llega a ser promiscuidad, dice el autor del libro que comento acompañándose de textos esclarecedores. Y junto a un aflojamiento del principio de secularización se dará un interés desmedido en cimentar la segunda enseñanza «en el principio religioso».

Hay además un factor que afectará también al devenir de la enseñanza, la firma del Concordato con la Santa sede, en 1851, que supondrá, según Heredia Soriano, una catolización de la enseñanza que se refleja en múltiples aspectos que el libro especifica.

Así se llega a la primera y única «Ley de Instrucción Pública» de la era isabelina, aprobada por el Gobierno moderado de Narváez. Es la famosa Ley Moyano de 1857 que se mueve en estas coordenadas: Constitución de 1845 y Concordato de 1851. El partido moderado estaba tan interesado en fortalecer la posición de la Iglesia porque, según Heredia, consideraba a la Iglesia compañera inexcusable para estabilizar el orden liberal doctrinario.

El avance del moderantismo se hace sentir claramente en la nueva ley. Ya en el preámbulo se expresa la necesidad de dar a la Iglesia amplias facultades en los asuntos de la enseñanza pública y privada. El slogan de los defensores a ultranza de posiciones moderadas, como Orovio o Canga Argüelles, podría haber sido: contra revolución, religión; contra racionalismo, filosofía escolástica.

Como muy bien recuerda Heredia, a partir de esta ley el liberalismo doctrinario se inclina cada vez más hacia posiciones conservadoras y tradicionales. La filosofía oficial acentúa la presencia escolástica, sobre todo a través de los libros de texto. La amenaza socialista y democrática provoca en los años finales del régimen una fuerte reacción defensiva, echándose mano de la Iglesia y del pensamiento tradicional como factores «anticuerpo» y compensadores.

En lo que se refiere a la filosofía como asignatura, en la Facultad que por primera vez recibe su nombre de Filosofía y Letras sigue impartándose la «Historia de la Filosofía», pero junto a ella aparecen la «Metafísica» y la «Estética».

Los últimos momentos del período traen a nuestra memoria la «cuestión universitaria» suscitada tras la publicación del célebre artículo «El rasgo», de Castelar, contra la reina. Orovio actualizará la alianza Altar y Trono —«terminar en buena hora el divorcio que parecía establecerse entre la Iglesia y el Estado y hermanar con lazos estrechos e indisolubles las dos fuerzas, los dos poderes que son la base de toda civilización», dice en su discurso de 1866—. Palabras que

informan la reforma que la Ley Moyano sufrirá de manos de Orovio, reforma impregnada de neo-catolicismo que afectará a las asignaturas propiamente filosóficas, que se pretenderá sean impartidas por el clero. En este contexto se explica la depuración de profesores por motivos fundamentalmente ideológicos y doctrinales, como Sanz del Río, Salmerón, Fernando de Castro y Giner.

En fin, el libro de Heredia demuestra que un estudio de la educación o de la enseñanza es una magnífica vía de penetración para el conocimiento de la sociedad. Porque la evolución del sistema educativo supone la evolución de la propia sociedad.

Quedan múltiples apartados sin reseñar. Interesa muy especialmente el análisis de la relación poder-religión reflejado en la política educativa; la implantación del catolicismo como «religio civilis» y el análisis de los textos de filosofía, que permiten un acercamiento a las mentalidades. Estos y otros temas de interés pueden ser un estímulo para animar al interesado en nuestra historia contemporánea a acudir a este libro.

El hecho real, que no deja de producir cierta tristeza al contemplar el lento progreso de nuestro país en estas materias, es que España al final del reinado de Isabel II seguía teniendo planteado un serio problema educacional. Por eso aquellos hombres, víctimas de la intransigencia e intolerancia de Orovio y del sistema, siguieron trabajando para ofrecer al país, en cuanto la ocasión fuera propicia, otras alternativas. Alternativas que resultaron valiosísimas y que representan uno de los intentos más serios que en España se han hecho por la educación y por la cultura. Soluciones que, incluso hoy, pueden sernos de gran utilidad. De aquellos hombres uno destaca sobre todos, Francisco Giner de los Ríos. Sus realizaciones posteriores nos demuestran que ya en estos sus primeros pasos reseñados en este libro eran realidad las palabras que Machado le dedicó desde Baeza a su muerte, en 1915: «Allí el maestro un día soñaba un nuevo florecer en España».

Luis Palacios Bañuelos
Universidad de Córdoba

LOPEZ MOLINA, A. M.: *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*. Editorial de la Universidad Complutense. Madrid, 1984, 356 pp.

De entre la inmensa bibliografía consagrada al estudio de la obra de Immanuel Kant, y muy especialmente de su período crítico, bien puede considerarse la *Crítica de la Facultad de Juzgar* la cenicienta en lo que a número y profundidad de publicaciones se refiere. No faltan razones para ello: la peculiar dificultad de los problemas que aborda, sobre un subsuelo mucho más sutil y movedizo que en las primeras críticas, constituyen la razón objetiva de la atudida penuria. Si a esto añadimos otro móvil subjetivo —la sensación de incompletud e inconsistencia

del sistematicismo kantiano «por arriba»—, reconstruimos un panorama bastante claro de los móviles o motivos de esta deficiencia. Y ello a pesar de que, en el orden de su importancia histórica —como fuente de inspiración y punto de partida de filosofías posteriores— la *Crítica de la Facultad de Juzgar* está lejos de ocupar un lugar secundario e irrelevante. Aquí, como tantas otras veces, la perspectiva del estudioso ha violentado en cierta forma el cauce histórico de las intrincadas vías de influencia del pensamiento. No es posible una certera inteligencia ni de la obra kantiana ni, mucho menos, de su suerte histórica, sin atender explícitamente las propuestas planteadas en la tercera de las críticas. Tarea, a no dudar, de enorme dificultad, pues nos hallamos aquí enfrentados a un pensamiento menos solidificado, más fluido y «hecho al andar» —como corresponde a la naturaleza de sus objetos de estudio—.

Por ello, el estudio del profesor López Molina no puede sino ser saludado con aplauso. Está centrado en el análisis de la facultad de juzgar reflexionante y su función en el seno del sistema total de la razón pura, en tanto que aquélla hace posible el tránsito (*Uebergang*) de los principios de la naturaleza a los principios de la libertad. Su ámbito de objetos es el de aquéllos que caen bajo la jurisdicción del uso particular del entendimiento (*besondere Verstandesgebrauche*), esto es, de la naturaleza particular (*besondere Natur*).

Este punto de partida supone una toma de postura del autor respecto de las posibles interpretaciones que la *Crítica de la Facultad de Juzgar* ha merecido para los eruditos. Así, lejos de considerarla como una mera teoría estética o como una epistemología de las ciencias sociales, es tomada como «un todo arquitectónico que tiene sentido en sí mismo y dentro del sistema de filosofía trascendental» (p. 10). De ahí que la tesis principal del trabajo consista en que la experiencia como sistema sólo es posible con la puesta en práctica de la facultad de juzgar reflexionante, al producir ésta juicios sintéticos *a priori* estéticos y teleológicos.

Por consiguiente, la primera parte de la obra se dedica al estudio del sistema de la razón pura, cuya completud exige que podamos aislar la facultad que hace posible el tránsito de lo teórico a lo práctico y realicemos una investigación (*crítica*) sobre ella. Se trata, en definitiva, de la filiación de la *Facultad de Juzgar* con el sistema.

Esta filiación es posible porque la *Facultad de Juzgar*, lejos de reducirse a subsumir lo particular bajo lo universal —y ser con ello mera feudataria del entendimiento y la razón— dispone de un *principio a priori*: el *principio de finalidad*, mediante el que constituye como objeto de conocimiento el campo de la naturaleza particular regido por leyes empíricas, es decir, el reino de lo *contingente*. Es el uso reflexionante de la Facultad de Juzgar lo que permite introducir este ámbito en el sistema de la experiencia.

La Facultad de Juzgar reflexionante subsume lo particular bajo una ley universal cuando sólo lo particular es dado: sus juicios son, por consiguiente,

meramente hipotéticos y regulativos. El profesor López Molina señala que por ello el lugar de la crítica de la facultad de juzgar teleológica se encontraría más bien en el uso regulador de las ideas de la *Crítica de la razón pura*. Así pues, consideramos los objetos del uso particular del entendimiento *como si (also ob)* estuviesen constituidos de forma artística o técnica.

Entramos a continuación en el estudio de la trascendentalidad del principio de finalidad, deducida del hecho de que sin él no podríamos ordenar la naturaleza según un enlace coherente. El principio tiene un alcance meramente lógico, esto es, no se compromete con la afirmación de que la naturaleza haya creado sus productos por su medio. La naturaleza *orgánica* es de este modo entendida de modo hipotético como un sistema de objetos que dependen de un *Entendimiento arquitectónico*. Es así como ha de hacerse posible la comprensión de la naturaleza orgánica sin sobrepasar los límites del criticismo (p. 91).

La segunda parte del estudio se centra en el análisis de la *Facultad de Juzgar reflexionante (reflektierende Urteils kraft)*, en su doble vertiente (como Facultad de Juzgar estética y teleológica). Respecto al primer apartado, hay que justificar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* estéticos, cuando la base determinante del juicio de gusto es meramente *subjetiva* (no portadora de conocimiento), en tanto que sentimiento de placer y displacer (*Gefühl der Lust und Unlust*). Por su virtud, los juicios estéticos son subjetivos y universales. Este último atributo se justifica por el carácter desinteresado y *contemplativo* del juicio sobre lo bello: la evidencia del desinterés en el juicio de gusto nos abre la puerta de su validez intersubjetiva, la cual viene posibilitada por la *libre armonía* de nuestras facultades de conocimiento (entendimiento e imaginación).

Se hace preciso distinguir el juicio de gusto de otros tipos de juicio. Los juicios estéticos hacen relación a propiedades de los objetos que dependen de nosotros mismos: satisfacción en lo agradable (juicio estético *material*) y satisfacción en lo bello (juicio estético formal, o de gusto). Este último no se refiere, pues, ni al objeto (juicio de los sentidos) ni al concepto de los objetos (como el juicio teórico o práctico). Hace tan solo relación a la forma, y se resuelven por consiguiente en un *idealismo de la finalidad* que expresa el carácter legislador de la facultad de juzgar, y que, como principio, constituye la condición de posibilidad del juicio de gusto como sintético *a priori*. Lo bello presupone un fin formal (fin sin fin), no objetivo —caso de lo bueno— ni subjetivo —caso de lo agradable—, y que marca, como señala acertadamente el autor, la diferencia de Kant respecto de los racionalismos dogmáticos que identifican lo bello con lo bueno (p. 120). En tanto que la mera forma de la finalidad en el sujeto es el principio de los juicios de gusto, el carácter universal de éstos resulta de su carácter subjetivamente necesario, razón de su universal comunicabilidad.

El *sentido común* como principio y facultad —garante de la comunicabilidad universal del conocimiento— va a posibilitar una deducción que satisfaga el *quid juris* de los juicios de gusto: se entiende aquél como idónea disposición de las facultades en el momento del sentimiento. La antinomia de la Crítica del gusto

se resuelve considerando que el juicio de gusto no se funda en conceptos determinables, sino en un concepto indeterminado e indeterminable: la armonía entre la imaginación y el entendimiento, forma de la finalidad para nosotros. Junto con ello, alcanzamos la idea de lo suprasensible en general —pura indeterminación— como principio de la finalidad subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocer.

Así pues, la justificación del carácter sintético *a priori* del juicio del gusto nos retrotrae al examen de las facultades que entran en juego en el conocimiento: imaginación y entendimiento. López Molina valora con brillantez este movimiento de la reflexión: lo comunicable en todo acto de conocimiento es el juego entre estas facultades, regulado por el *sensus communis* —correlato gnoseológico del sustrato suprasensible—. Con ello, la filosofía crítica, «como filosofía propia del entendimiento finito, se mueve justamente en ese espacio que aparece delimitado en su parte superior por el *entendimiento arquetípico* (*sensus communis*, sujeto trascendental...) y en su parte inferior por el *sustrato suprasensible...*» (p. 162).

El análisis de lo sublime especifica esta dirección: este sentimiento nos recuerda nuestra limitación como seres fenoménicos, y nos enlaza con nuestro modo de ser *nouménico*: provoca en lo sensible lo suprasensible.

Nos ocupamos ahora de la facultad de juzgar teleológica (juicio teleológico material objetivo, expresión de una *finalidad interna*). ¿Cómo atribuir a la naturaleza fines, si no es un ser inteligente? El principio de finalidad, además, entra en conflicto con los principios *mecánicos* del entendimiento al considerar los seres organizados. Ahora bien, considerar los seres organizados como fines de la naturaleza, producto de una mente que los designa, es un principio de la facultad de juzgar reflexionante y, por tanto, *no constitutivo*. Quizá se echa en falta una explicitación más detallada de la presunta antinomia, por lo que ello podría tener de clarificador respecto del sentido último del idealismo trascendental. En cualquier caso, la explicación mecánica y la final —concluye Kant— tienen que coexistir en nuestra investigación de la naturaleza: la explicación final no excluye que sea utilizado el mecanismo como método explicativo de la mayor parte del proceso (p. 285).

Una ordenación de medios a fines tiene que concluir con un *fin final* de la creación (*Endzweck der Schoepfung*): «aquel que no necesita ningún otro como condición de posibilidad» (p. 305). El requisito es cumplido por el *hombre como nouménico* (ser dotado de libertad), que aspira a la consecución del Sumo Bien. Esta consideración permite el tránsito de la teleología a la teología moral: sólo un creador moral del mundo puede garantizar el enlace sintético entre la virtud y la felicidad en el fin final, enlace exigido por la Ley moral para un ser finito. Con este movimiento se cierra el espléndido sistematicismo kantiano, de la única manera posible: proclamando la supremacía del ámbito de la libertad sobre el de la naturaleza, si bien de la existencia de Dios sólo podemos tener una fe racional.

La intención originaria de la obra del profesor Molina se cumple con creces:

al hilo de su análisis de la facultad de juzgar reflexionante, puede mostrarse el lugar de una Facultad de juzgar que, en su uso reflexionante como uso crítico, permite la completud del sistema de la filosofía. Una empresa tal no puede sino considerarse ambiciosa, quizá más allá del alcance de un único investigador. Sin embargo, en lo que tiene de clarificador del gran elenco de problemas suscitado por la tercera de las críticas, su consulta es recomendable, toda vez que su escrupulosa atención a y exégesis de los textos kantianos contribuye a allanar la comprensión de tan difícil obra.

Javier López Tapia

MILLAN PUELLES, Antonio: *Léxico Filosófico*. Ediciones Rialp. Madrid, 1984. 636 pp.

El profesor Millán-Puelles ha dado a la estampa un glosario de términos filosóficos que difiere sobremedida de lo que es usual en este tipo de obras. Ya su mismo título, *Léxico Filosófico* —y no «de Filosofía»— es revelador del propósito con el que ha sido escrito: no sólo el de proporcionar información, sino, sobre todo, el de «que sus lectores filosofen al hacer uso de él». Y a la consecución de este noble objetivo responde, en verdad, la concepción de esta obra, tanto por lo que toca a la selección de las voces que en ella se recogen, cuanto por lo que respecta a la presentación de cada una de ellas.

Una mirada al índice de voces fundamentales —cincuenta y siete en total— revela que más de la mitad de las palabras elegidas se refieren a temas propiamente metafísicos, de los que buena parte están dedicados a las cuestiones relativas a la Teología filosófica. El grueso de la obra viene a ser, pues, en el fondo, casi un tratado completo de Metafísica, en el que se exponen desde las cuestiones referidas a la analogía del ente, las categorías o los universales, hasta las pruebas de la existencia de Dios y los atributos del Ser divino. La razón de este predominio estriba en la concepción defendida por el autor del conocimiento filosófico. Para el profesor Millán-Puelles, que en esto sigue una tradición venerable, lo más peculiar de la Filosofía se halla en la Metafísica, de forma tal que lo que no es propiamente Metafísica tiene un valor filosófico en la medida en que es preparación o consecuencia de ella. Y esto explica, a su vez, que el Léxico incluya también tanto voces referidas a asuntos de Lógica filosófica (no de la llamada «Lógica formal») y de Filosofía de la Naturaleza, pues estos saberes son imprescindibles para el adecuado tratamiento de los problemas metafísicos, como voces relativas a temas antropológicos y de Ética filosófica, ya que es en ellos donde aparecen con mayor claridad las consecuencias que tiene en la concepción del hombre y de la vida moral la tan abstracta reflexión metafísica.

La presentación de cada una de las voces estudiadas en el *Léxico* sigue una pauta similar. En general, tras una información preliminar sobre el significado nominal o etimológico de la palabra en cuestión, el profesor Millán-Puelles pasa enseguida a exponer, en términos sencillos y partiendo de las experiencias más asequibles, dónde radica propiamente el problema filosófico que se oculta tras cada palabra propuesta. A continuación, el autor presenta su propia solución del problema de que en cada caso se trate, recogiendo en ella, por lo común, los frutos de la más clásica y depurada tradición filosófica. Finalmente, el autor examina otras soluciones históricamente dadas del problema, mostrando en cada caso las insuficiencias con que se le presentan. De esta forma, aunque en la exposición de cada término se ofrece información abundante y muy actual —y ello es preciso destacarlo—, el lector no se encuentra con un mero acopio de datos, sino con el tratamiento sistemático de cuestiones filosóficas capitales.

Bien se echa de ver que el autor de este *Léxico Filosófico* ha dedicado muchos años a la docencia de la Filosofía. La claridad del estilo, el rigor de las demostraciones, los instructivos ejemplos que se aducen, revelan, en efecto, una larga experiencia pedagógica. Sólo un gran maestro de Filosofía, dotado de un saber profundo y extenso, podía haber escrito un libro de estas características. Y gracias a este feliz cumplimiento de la intención divulgadora de la obra, el libro será utilizado con provecho por un variado público. A los profesores de enseñanza media —y aun universitaria— les prestará grandes servicios, tanto en el caso de buscar un camino accesible para la exposición de un tema filosófico, como a la hora de requerir un ejemplo adecuado para la explicación de una cuestión o de localizar un dato preciso. Al estudiante y al público culto en general le servirá también, ante todo, para aprender o ejercitarse en la difícil tarea del filosofar, tarea cuya necesidad es sentida cada vez con más fuerza en nuestros días.

Es, pues, de esperar que este libro corra la misma suerte que aquel otro anterior en que su autor pretendía también fines divulgadores y formativos: los *Fundamentos de Filosofía*, reeditado numerosas veces, y que tan buenos servicios prestó, y sigue prestando, en el mundo de la enseñanza universitaria. Pensando, por tanto, en las posibles ediciones posteriores de este *Léxico*, no sería acaso inoportuno que el autor incluyera algunas nuevas voces fundamentales; especialmente en el campo de la Metafísica, sería quizá deseable la inclusión de voces tales como «acto y potencia», «ateísmo» o «agnosticismo», «pruebas morales de la existencia de Dios», «ontología de los valores», y alguna otra. Enriquecido con estas y otras voces, el *Léxico Filosófico* cumpliría todavía mejor el fin que ya ahora logra: servir a la Filosofía y a cuantos quieran ocuparse de ella.

Rogelio Rovira

CORTINA, Adela: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel. Epílogo de K. O. Apel*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1985. 279 pp.

De forma rigurosa, sistemática y clara se nos ofrece aquí la posibilidad de adentrarnos en la reflexión ética tal vez más significativa de los últimos tiempos: la que está llevando a cabo K. O. Apel, en sintonía en muchos puntos con J. Habermas. Este es uno de esos libros sumamente útiles, en los que el esfuerzo y el estudio de una persona sirve a la generalidad del público para ponerse con relativa facilidad «a la última» de una compleja cuestión filosófica, en este caso una discusión ética de gran significación. Adela Cortina no es sólo una erudita informadora de esta joven corriente de pensamiento; es, a la vez, representante activa de la misma, tal vez la más cualificada en España, que no sólo informa, sino que participa personalmente en el debate, como se refleja en no pocos párrafos del libro y en sus numerosos artículos.

La reflexión de Apel se sitúa a la altura de los tiempos y se enfrenta con los problemas más candentes de la humanidad en este fin de siglo, que amenazan la supervivencia del hombre y una supervivencia *humana*, y que requieren una respuesta ética responsable y solidaria (cap. 1).

La tarea que Apel se propone es estrictamente teórica. No aspira a suplantar la moral vivida, sino a dar razón filosófica de la misma, tratando de realizar una *fundamentación filosófica última* de las valoraciones morales del mundo de la vida. Pero este intento de fundamentar una ética responsable y solidaria encuentra dificultades que parecen hacerlo imposible. Las raíces de esta aparente imposibilidad son el cientificismo positivista y su escepticismo moral, el racionalismo crítico, que niega la posibilidad de la fundamentación filosófica del conocimiento y la acción, y el solipsismo metódico, que deriva en subjetivismo. La expresión de estos obstáculos la hallamos en el esquizofrénico «sistema de complementariedad» de la democracia occidental y su escisión es-debe, conocimiento-decisión, teoría-praxis, vida pública-vida privada, que relega las decisiones morales al ámbito subjetivo y cercena todo brote de moral pública (cap. 2).

Apel se apresta a la tarea con ambición filosófica y en diálogo con lo mejor que la filosofía del siglo XX nos ofrece: la reflexión sobre el lenguaje y su exigencia de rigor; la dimensión relacional e intersubjetiva de la persona, con lo que recoge la veta personalista de las filosofías del diálogo, pero elevando el rigor del análisis con instrumentos conceptuales adecuados; la historicidad humana y su vertiente utópica y proyectiva, tematizada, una vez más, con un rigor que pretende plena racionalidad. Dada la situación moral contemporánea, el intento apeliiano no puede realizarse sino en polémica con los adversarios que parecen imposibilitarlo. Tres son ante todo los ejes de la polémica: cognitivismo frente a irracionalismo ético, fundamentación filosófica última frente a decisionismo y socialismo pragmático frente a individualismo metódico (cap. 3.1). La res-

puesta filosófica encuentra sus raíces (cap. 3.2) en el *factum* kantiano de la razón y en el socialismo pragmático de Ch. S. Peirce. De Kant se recoge la racionalidad de lo práctico, la reflexión trascendental como método propio de la filosofía y el intento de descubrir principios racionales que fundamenten una ética universal. El pensamiento de Peirce permite superar el solipsismo metódico de Kant y aplicar la reflexión trascendental al lenguaje, entendido tridimensionalmente (sintaxis, semántica y pragmática); dicha reflexión pone de relieve la mediación interpretativa de la investigación científica en una comunidad de investigadores que da lugar a una teoría consensual de la verdad. Los límites efectivos de los consensos fácticos actuales remiten a una comunidad ilimitada ideal de investigadores: el realismo crítico del sentido, propio de la pragmática trascendental, precisa recurrir a condiciones ideales para hacer inteligible el sentido de lo real. El socialismo lógico de Peirce requiere como condición de la investigación científica una *actitud*, que es un ethos moral de autorrenuncia a intereses subjetivos, reconocimiento de los otros miembros de la comunidad científica, compromiso en la búsqueda de la verdad y esperanza en el consenso definitivo.

A partir de estos presupuestos trata de fundamentar Apel pragmático-transcendentalmente la ética argumentativa, mostrando, en primer lugar, que es posible hablar de una racionalidad no-científica (cap. 4), práctica y más fundamental que la racionalidad científica. Esta última supone siempre la presencia de la racionalidad hermenéutica y la racionalidad ética en virtud de la dimensión pragmática del lenguaje, ignorada por los científicos. De la ética de la ciencia pasa a la ética de la argumentación, propia de todo hombre, partiendo no ya del lenguaje científico, sino del ordinario, del hecho *irrebasable* de la argumentación, en el que trata de discernir mediante la reflexión trascendental normas éticas de validez universal implícitas en el discurso. Por ser la comunidad real de comunicación el sujeto de la argumentación, el consenso aparece no sólo como el lugar de la verdad, sino también de lo moralmente correcto. La comunidad de comunicación, pese a su limitación, es virtualmente ilimitada: todo hombre en cuanto dotado de competencia comunicativa es interlocutor virtual de cualquier argumentación que le afecte; nadie puede ser excluido de la comunidad comunicativa. La comunidad real remite a una comunidad ideal que exige el reconocimiento de *todo* hombre como *persona*, ser autónomo = capaz de argumentar racionalmente.

Apel transforma por tanto la lógica trascendental clásica en pragmática trascendental del lenguaje (cap. 5) y la aplica a los actos de habla, superando la mera descripción realizada por Searle. La consecuencia ética de la teoría pragmático-transcendental de los actos de habla deriva de la posibilidad de presentar argumentativamente necesidades e intereses como exigencias universales con valor ético normativo. Se delinea así una ética deontológica, formal y universal, que ofrece el marco normativo en el que los hombres proyectan sus preferencias respecto de la vida feliz.

Adela Cortina presenta a continuación las disensiones en el seno de la

pragmática, en especial la existente entre Apel (pragmática trascendental) y Habermas (pragmática universal), de gran interés, pues en ella se decide la posibilidad o no de una fundamentación racional *última* de la ética argumentativa, sin concesiones al decisionismo, pero tampoco al falibilismo, que, en parte, acepta Habermas. Otro apartado se dedica al concepto de fundamentación trascendental, frente a la deductiva, el único concepto de fundamento que admite Hans Albert y que corta de raíz toda pretensión fundamentadora.

Los capítulos 4 y 5 del libro realizan el «duro esfuerzo del concepto» y requieren toda la atención del lector no avezado en el intento y terminología apelianos. Pero el esfuerzo tiene su justo premio y los capítulos siguientes corren con agilidad y soltura. El sexto es el bosquejo de una ética dialógica de la responsabilidad solidaria. Se trata de configurar los rasgos del principio fundamental de esta ética de la humanidad, que determina la actitud que cualquier hombre debe asumir si es que quiere comportarse como hombre. ¿Por qué debemos ser racionales, responsables en el sentido de la razón práctica? La respuesta apelianiana, recogida por A. Cortina en la página 156, suena así:

«(...) quien argumenta ha testificado *in actu* y, por lo tanto, ha aceptado que *la razón es práctica*, es decir, *responsable del obrar humano*; lo cual significa que las *pretensiones éticas de validez* de la razón, del mismo modo que sus *pretensiones de verdad*, pueden y deben resolverse mediante *argumentos*; es decir, que *las reglas ideales de la argumentación* en una comunidad de comunicación, ilimitada por principio, de personas que se reconocen recíprocamente como teniendo los mismos derechos, constituyen las *condiciones normativas de posibilidad a la hora de decidir sobre las pretensiones éticas de validez mediante la formación del consenso*; y que, por lo tanto, en principio, *puede producirse un consenso sobre todas las cuestiones éticas relevantes de la praxis vital, en un discurso* sometido a las reglas de la argumentación de la comunidad ideal de comunicación.»

Esta norma fundamental se despliega en cuatro momentos: *fáctico*, el *factum rationis* no empírico de la aceptación de la norma constitutiva del lenguaje humano; *prescriptivo*, que se basa en el carácter práctico de la razón comunicativa y que da lugar al imperativo categórico-dialógico; *ideal-transcendental*, que nos habla de la insuficiencia de la descripción empírica del diálogo para abarcar lo real, y *compromiso-esperanza*, que opone universalismo a corporativismo y remite como criterio último a la comunidad comunicativa *ideal*.

El capítulo 7, dedicado a las relaciones de ética y política, es un texto magnífico, a mi modo de ver el más logrado y claro del libro, en el que se trata de

mostrar las condiciones de aplicabilidad real de la ética argumentativa, en concreto en el ámbito de la política. Se conjuga aquí con equilibrio y sin renuncias la ética incondicionada de la intención y la weberiana ética de la responsabilidad, pero dotando a los fines de la racionalidad que Weber les niega. En las condiciones reales, el político deberá actuar responsablemente, atento a las consecuencias de la acción, poniendo en juego estrategias; pero con la mira puesta en el ideal al que debe tender siempre: la comunidad comunicativa ideal. Esta última no se postula en sentido metafísico o religioso. Es un postulado crítico del sentido de la argumentación, netamente transcendental. La conjugación de las dos perspectivas impide recaer en ninguno de los dos extremos inmorales del utopismo o del pragmatismo.

El capítulo 8 recoge los límites de la ética del discurso, reconocidos por Habermas: el *deontologismo*, que prescinde de la dimensión eudemonística de la ética, y el *cognitivismo y formalismo*, que hacen abstracción de los enunciados evaluativos no normativos, es decir, del contenido de la forma moral.

Un interesante epílogo del mismo Apel: «¿Límites de la ética discursiva?» (pp. 233-262) pone el broche de oro a la obra de A. Cortina.

La obra de Apel, magníficamente presentada por Adela Cortina, me recuerda de cerca el grandioso intento kantiano. El papel de Hume lo representa sobre todo Hans Albert y su racionalismo crítico, versión atenuada del empirismo cientista, que, a la postre, mina de irracionalidad tanto a la ciencia cuanto a la ética. Apel, en el papel de Kant, trata de mostrar la racionalidad de lo práctico, pero dando carta de ciudadanía filosófica al lenguaje y a la intersubjetividad, es decir, pensando a la altura de los tiempos. Apel está dotado de la ambición filosófica que requieren las grandes aportaciones a la historia del pensamiento. Ante esto hay que descubrirse. Si Aristóteles y Kant son dos puntos de referencia obligados de la reflexión moral occidental, creo muy posible que Apel se convierta en el tercero, dada la ambición de su proyecto, sensible a los gravísimos problemas a los que la humanidad actual se enfrenta y a los que la sola ciencia no puede responder.

No obstante, he detectado lo que, a mi modesto entender, pueden considerarse fallas de su reflexión. En primer lugar, creo que concede demasiado a Hume y a su distinción radical hechos-normas, que implica la renuncia a todo tipo de fundamentación antropológica y metafísica de la moralidad y que le hace mantenerse en la perspectiva puramente transcendental. Hume adopta una perspectiva empirista, analítico-descriptiva en clave psicológica que cercena de raíz la posibilidad de una antropología que dé cuenta de la dimensión moral del hombre. Limitarse a describir puros hechos analíticamente es renunciar a captar el sentido supraempírico de una realidad, en este caso el hombre. Apel no renuncia a ello, pues reconoce que lo real no se reduce a lo empírico, sino que tiene un momento de idealidad como condición de sentido. Por otro lado, hablar del hombre como ser dotado de racionalidad comunicativa, como fin en sí, como

persona, significa, a mi modo de ver, presuponer una *concepción del hombre* que implica exigencias objetivas, deberes. Es una presuposición no explicitada, pero que aparece continuamente en la exposición por medio de expresiones como «la actitud que cualquier hombre debe asumir, si es que quiere comportarse como hombre» (p. 156), o «si quieres comportarte como hombre, entonces debes...» (p. 157), etc. La norma moral fundamental implícita en toda argumentación, que es lo mismo que decir en toda actividad humana dotada de sentido, es condición ética para vivir a la altura de la humanidad. Esto que el hombre es (un ser dotado de dignidad) es ya una comprensión del hombre, que permitiría concebir un *hecho* —el ser humano dinámico, autoconstituyente y autofinalizado, comunicativo y dialogal— como dotado de valor —dignidad—, y a los actos humanos insertos en esa dinámica como evaluables. Esta perspectiva hace justicia a lo que el hombre *es*. Apel parece presuponerlo, pero llevado por un excesivo respeto a la falacia naturalista no lo explicita en una antropología no empirista a la que parece abocado. El lenguaje humano, hecho fundamental y guía metodológica, lugar de verdad, corrección y sentido, habla ya de una tal concepción no empírica del hombre.

En segundo lugar, la comunidad comunicativa ideal, a la que abocará en el futuro (compromiso y esperanza) la comunidad real e histórica, se plantea también como un postulado crítico del sentido, condición necesaria de sentido de nuestras acciones, si es que no queremos recaer en la mera facticidad empírica. Pero es un postulado que no se abre a ninguna perspectiva metafísica o religiosa. Es no metafísica por el respeto ya citado a la falacia naturalista. Es no religiosa pues en caso contrario supondría, al parecer, abdicar de la responsabilidad moral del hombre, al confiar el futuro a la Providencia. El postulado crítico del sentido que, en efecto, surge de una consideración crítica y fundada en la lógica de la acción humana, parece, dejado en su pura transcendentalidad, un postulado sin garantías, pues la historia es contingente, o un puro deseo racional (¿una proyección de deseos insatisfechos?). Late aquí, en mi opinión, un prejuicio voluntarista y providencialista en la concepción de la realidad religiosa, de la relación Dios-hombre. Considerar que la apertura transcendente significa eliminar la libertad y responsabilidad del hombre, es plantear mal la cuestión. La verdadera actitud religiosa no implica fideísmo, como reconoce la misma autora (p. 21), actitud tan rechazable como el cientismo. Supone, por el contrario, un compromiso moral, categórico y responsable fundado en el diálogo entre Dios y el hombre. Es un compromiso real, aunque reconoce que su plena realización trasciende al hombre. No creo que hoy pueda hacerse una reflexión filosófica seria sobre el ámbito moral partiendo directamente de la religión como de su fundamento, ni siquiera en una perspectiva creyente. También el creyente participa de las perplejidades de la época. Es necesario partir de una reflexión filosófica sobre la vida humana como ésta se nos ofrece y fundar desde ahí la verdadera autonomía y responsabilidad del hombre. Pero autonomía no significa autosuficiencia. El hombre, individual y socialmente considerado, es autó-

no, pero no autosuficiente. Confundir autonomía y autosuficiencia ha provocado el sueño ilustrado de la plena madurez del hombre, sueño del que todavía no hemos despertado del todo. El hombre que rechaza toda instancia superior a sí mismo y se niega a abrirse a ella porque considera que se basta a sí mismo, se parece más a un adolescente rebelde que a un hombre maduro que, siendo responsable y libre, sabe reconocer sus límites con honestidad. Este reconocimiento significa descubrir la propia autonomía como *autonomía fundada*, y no precisamente de modo empírico. Esto permite además concebir la esperanza en la comunidad ideal como algo también al alcance de las personas que «se quedan en el camino» del compromiso histórico. Si la esperanza de alcanzar la comunidad ideal se entiende como realizable sólo para la humanidad futura, entonces falta la realización personal concreta para muchos, lo que pone en cuestión el sentido personal, inexcusable al hablar del hombre, del propio compromiso, aunque se mantenga el sentido histórico y social.

No sé hasta qué punto la autora compartirá estas críticas, dirigidas al pensamiento de Apel, que ella expone. Si las vierto aquí es porque las echo en falta en su propia exposición.

José M.^a Vegas

DÍAZ, Carlos: *Corriente arriba. Manifiesto personalista y comunitario*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1985. 238 pp.

Un buen título debe reflejar con nitidez las intenciones y el carácter de la obra que encabeza. *Corriente arriba* consigue sobradamente este propósito: se trata de un libro escrito indudablemente contra corriente, con la pretensión de contribuir a la expansión de un pensar personalista raro en nuestros pagos, lejos de la moda al uso, arrinconado por el establecimiento académico en el desván de los trastos olvidados.

Trata, en efecto, Carlos Díaz de diseñar las líneas maestras de un pensamiento integral que, surgiendo de la especificidad personal, de la «eminente dignidad» de la persona, se plantea radicalmente nuestro mundo y la responsabilidad que en él incumbe al individuo. Parte para ello de la entrañable figura de Emmanuel Mounier, probablemente el punto de referencia más claro y acogedor para toda inspiración que se quiera personalista y comunitaria, comparando la magra huella de su influencia en España con el aparentemente mucho mayor éxito de Sartre. Son éstos primeros los capítulos probablemente más débiles del libro, los más distanciados y fríos. Pero a partir de ellos surge un pensamiento vivo, a borbotones, apasionado. Un pensamiento quizá apresurado, urgido, acuciado por una tensa convicción que impide el perfeccionismo y que recuerda no poco a la urgencia comunicadora del propio Mounier. Un pensamiento

fresco, sincero, valiente, comprometido; radical en su persecución de las verdades últimas. Un pensamiento combativo que brota de una profunda entraña cristiana, a través de la que el autor se enfrenta a la realidad de nuestro tiempo y que se convierte, en última instancia, en la viga maestra del acervo valorativo sobre el que se asientan las posiciones del autor frente a esa realidad.

Se trata de un libro, en este sentido, que juzgo particularmente dirigido a quien se siente o dice cristiano; un libro que pretende recordar las exigencias que plantea un afrontamiento radicalmente cristiano de las principales instancias ante las que debe posicionarse la persona: la ética y la política, la responsabilidad y la culpa, la pobreza, la muerte. Un firme relatorio de deberes —que a algunos llegará a resultar molesto— en el que el discurso del autor va ganando progresivamente peso y temperatura, adensándose y afirmándose. Una escalada vertical en pos de respuestas definitivas que sólo encuentra en la esperanza cristiana, la única —para el autor— posible, la única, además, compatible con un humanismo radicalmente racional.

Defiende, en esta perspectiva, la obra la necesidad de «una nueva cultura fidedigna», «capaz de demostrar que la fe no solamente es razonable, sino también racional». Algo que a quien esto escribe —seguramente por pura ignorancia— no deja de resultarle difícil de encajar: la fe, que es sentimiento, que es gratuidad, que es algo no sólo humano, ¿puede llegar a ser objeto demostrativo de la razón? ¿Puede, por ventura, ser racional lo que está más allá de toda instancia humana y, por tanto, de la razón?

Late tras este objetivo, en cualquier caso, la sana pretensión de contribuir a la recuperación del mensaje cristiano, tanto frente al integrista conservador como —en mi opinión— frente a cierto progresismo cristiano que tiende a dejar de lado aspectos fundamentales. Una tarea poco grata que recuerda también a la emprendida por Mounier y por la que recibió improperios de diestra y de siniestra. Pero seguramente Carlos Díaz no busca halagos fáciles. El libro plantea afirmaciones incómodas, exigiendo un cristianismo abierto, pero firme, nutrido en la tradición, pero compatible con la ciencia y compañero del progreso. Comprometido y progresista, pero fiel a los orígenes. Un cristianismo que dota al hombre de sentido y de finalidad, pero que requiere paralelamente actitudes y acciones que no le sean contradictorias. Carlos Díaz recuerda algunas de estas exigencias. Exigencias, en primer lugar, en el ámbito de la ciudad terrena, de lo político: desde una perspectiva eminentemente ética sólo cabe el enfrentamiento con el poder. La sociedad personalista sólo puede ser una sociedad descentralizada y autogestionada, donde el poder se diluya en la comunidad. Se trata conscientemente de una perspectiva esencialmente utópica, radical: sociedad civil frente al Estado; participación y cooperación frente a la jerarquía; equidad y justicia frente a eficacia y desigualdad; pedagogía frente a la búsqueda del poder: Carlos Díaz resume su postura con su grafismo habitual: «politizar la ética y etizar la política». Una postura que le conduce a una crítica

radical del Estado, en cuanto que institucionalización máxima del poder, y a una defensa de la democracia integral, en todos los ámbitos donde se tomen decisiones socialmente significativas.

Pero las exigencias de un afrontamiento ético, en la perspectiva personalista, de la vida no pueden quedar limitadas al solo ámbito de lo político: afectan también al más íntimo reducto de la propia conciencia. Todos somos en alguna medida responsables del mal, del dolor, de la injusticia. Todos somos, por ello, culpables. A este respecto, el autor reivindica el para algunos trasnochado concepto de culpa como elemento básico de la autonomía de la persona: «el rechazo de la culpabilidad es una manifestación palmaria del rechazo de la dimensión completa de la persona». Sin culpabilidad no puede existir la responsabilidad, y sin responsabilidad no hay libertad. Al tiempo, sentirse culpable es, de alguna forma, sentirse solidario, sentir dolor por el dolor ajeno y culpa por no contribuir más activamente a aliviarlo: un síntoma, por ello, de la finitud, pero también de la fraternidad. Un elemento inexcusable, al tiempo, para todo progreso moral, porque ¿cómo superarse —mejorar— sin arrepentimiento? Negar la culpa supone, a la postre, negar la posibilidad de superación: nada más inmóvil y mezquino, en esta perspectiva, que el superhombre nietzschiano. Por eso, también, dolerse por la culpa es enfrentarse radicalmente con el drama de la existencia, plantearse a fondo la propia individualidad y, para un cristiano, empezar a querer aproximarse a Dios. Para ser santo hay que sentirse previamente culpable, se podría decir siguiendo el hilo inspirador del autor.

Una culpabilidad universal que para Carlos Díaz se hace particularmente flagrante ante la injurante miseria material padecida por la mayoría de la humanidad. Una pobreza impuesta, inducida, que «no crece espontáneamente», tras la que siempre están los poderosos y frente a la que frecuentemente se olvida la responsabilidad personal. «La culpa, dice en este sentido el autor, consiste en este terreno en no quererse dar por aludido... o en considerarla un espectáculo ajeno». Una opción personalista, y mucho más si se considera evangélica, es una opción por los pobres, una opción al sur, como a veces indica C. Díaz, y esa opción «exige la denuncia contra todos los poderíos», causa última de la desigualdad. Por eso, estar con los menesterosos requiere estar contra los poderosos. La esperanza personalista en este punto consiste en la confianza en la capacidad humana para resolver buena parte de las injusticias y de los problemas de la vida en comunidad: confianza en un mundo y en un hombre mejores.

Con todo, recuerda el autor, «en la tierra nunca habrá paraíso alguno». La conciencia de la finitud impone el realismo. Y es esa misma conciencia la que conduce a preguntarse por el sentido de esa vida imperfecta y limitada y por el paralelo sentido de la muerte. Quizá es éste («La persona ante la muerte») el capítulo del libro en el que da el autor lo mejor de sí, su tono más denso, más hondo, más vibrante. Y ello a pesar de la modestia de su planteamiento,

evitando casi al máximo las palabras propias para utilizar las de una voz afín, la de Juan Luis Ruiz de la Peña. «Todas las filosofías —dice éste— son, a fin de cuentas, un ensayo de dilucidación del sentido de la existencia». También lo es el libro comentado: la pregunta por la muerte es la pregunta por el sentido de la vida, y si éste no existiera sólo quedaría margen para la desesperanza, para el pesimismo existencial. Pero el propio hecho de la pregunta revela, para Carlos Díaz, la necesidad de una respuesta: no hay preguntas que no tengan solución, por inencontrable que parezca. La solución, en este caso, es clara para el autor: Dios. «No hay más que dos caminos», indica. El hombre elige libremente. Quien elige la vida, viene a decir, la encuentra: «basta tal aspiración para hacer incomprensible la muerte» (Ruiz de la Peña). La «muerte eterna», el sinsentido, existe, pero sólo como expresión de la negación a la vida, del rechazo al amor y a la esperanza: existe sólo en el corazón de quien por ella opta. Por eso es posible: el hombre es radicalmente libre para elegir.

Duras palabras. El hombre puede fabricar su propia muerte, su propio infierno, negando la vida. El hombre es libre hasta para condenarse. El mensaje final del libro no deja de producir un cierto escalofrío, cuando menos para el lector poco versado: ¿no es Dios amor? ¿Puede dejar que el hombre se condene? ¿Acaso es, como el Estado que pretenden los liberales puros, un inmovible observador del inhumano juego del mercado?

Desde una perspectiva agnóstica no son éstas las únicas preguntas que la argumentación del autor plantea. En efecto, ¿qué sucede con quien no se siente iluminado por esa fe significativa y consoladora? Carlos Díaz le deja no poco impelido al sinsentido, si no a la incoherencia. Sin Dios no hay posibilidad de significado, y no hay sin él tampoco posibilidad de humanismo. El humanismo, dice, sólo cabe dentro del teísmo, así como el ateísmo auténtico sólo puede ser antihumanista.

De hecho, es ésa la respuesta que Carlos Díaz encuentra a su inquieto caminar. El único fundamento de la esperanza radica en la transcendencia. Aún dice más: en el cristianismo. Sin él, coherentemente, sólo es posible la ausencia de sentido, el pesimismo, la insolidaridad solipsista, porque —se pregunta— ¿cómo sentir esperanza sin la confianza en un objetivo último?, ¿cómo sentirse fraternos sin un padre común?

Afirmaciones todas que a quien esto escribe —quizá por su propia minusvalía de fe— se le antojan difíciles de aceptar para quien quiere dialogar de igual a igual con el cristianismo desde el agnosticismo. El libro, en efecto, no puede sino dejar un poso de desconsuelo para quien no comparte la gratuita gracia de la fe. ¿Sin ella, Carlos, no puedo sentirme fraterno y solidario, no puedo estar del lado de la vida y de la persona, no puedo cooperar con camaradería con el cristiano que conmigo se codea en la trinchera? Y si es así, ¿por qué tengo yo que padecer tal desventura? ¿Es acaso designio de un Dios que nos quiso desiguales, ricos y pobres, creyentes y desesperanzados? ¿O no será quizá por causa mía? ¿Es que

no buscaré yo a Dios con ánimo bastante? Pero si no lo siento en mi interior, si no tengo su apoyo y su sonrisa, ¿cómo buscar con fuerza suficiente?

Carlos, amigo, tu libro exhala sinceridad y valentía. Es un libro puro y duro, pleno de candor y de rigor. Un libro que obliga a pensar y que empuja a enfrentarse cara a cara con uno mismo. Pero me deja desvalido.

José Angel Moreno

CHEVALIER, Jean y otros: *Diccionario de los símbolos*. Editorial Herder. Barcelona, 1986. 1107 pp.

La obsesión contemporánea por el lenguaje ha incitado a que se hable del *giro lingüístico* como de una de las características más importantes de la filosofía del siglo XX. Quizá ninguna de las corrientes filosóficas actuales escapa a la influencia de este giro. Lo constatamos en pensadores de tendencia no sólo analítica y estructuralista sino también marxista, neoescolástica, personalista, fenomenológica y de otras tendencias.

Este diccionario se inscribe dentro de esa perspectiva que tiende a tratar los problemas filosóficos a partir del modo como se encarnan en el lenguaje. Apareció en francés el año 1969, poco después de que los jóvenes gritaran por las calles de París: «La imaginación, al poder». Las primeras palabras de presentación del profesor Jean Chevalier, su principal inspirador y responsable, aluden a los nuevos aires culturales y sociopolíticos: «Los símbolos reciben hoy en día un renovado favor. La imaginación ya no se vilipendia como la loca de la casa. Esta hermana gemela de la razón se ve rehabilitada como inspiradora de los descubrimientos y el progreso. Semejante favor se debe en gran parte a las anticipaciones de la ficción que la ciencia va verificando poco a poco, a los efectos del actual reinado de la imagen que los sociólogos intentan mensurar, a las interpretaciones modernas de mitos antiguos y al nacimiento de mitos modernos, a las lúcidas exploraciones del psicoanálisis. Los símbolos están en el centro, son el corazón de esta vida imaginativa. Revelan los secretos de lo inconsciente, conducen a los resortes más ocultos de la acción, abren la mente a lo desconocido y a lo infinito». Ha llegado el momento de revalorizar el lenguaje simbólico.

Las expresiones simbólicas traducen el esfuerzo del hombre por descifrar y dominar su destino. Los mitos, por ejemplo, constituyen un lenguaje simbólico a la luz del cual cobran sentido las opciones de un ser que por su peculiar realidad *no sabe a qué atenerse*. A través de complejos de símbolos pretende superar las oscuridades o angustias que envuelven su vida. Para cuando aparecen la filosofía y la ciencia, el pensamiento mítico, durante milenios, ya se ha preguntado por el origen y destino del hombre, por el sentido y estructura de todo lo real, y ha aventurado sus opiniones.

Entre los filósofos españoles, Ortiz Osés, Isidro Muñoz y Luis Cencillo han desarrollado valiosas consideraciones sobre el lenguaje simbólico.

La obra que presentamos, desde distintos enfoques, ha intentado describir el significado simbólico que evocan unas 1.200 palabras y 300 dibujos. Su información viene a completar el valioso *Diccionario de símbolos* de Cirlot (Labor, Barcelona, 1979). Ninguna de las reseñas pretende ser exhaustiva. Los autores son conscientes de que tal empresa sería ilusoria, pues sobre *cada uno* de los grandes símbolos se han escrito libros suficientes para llenar varios anaques de una biblioteca.

Su contenido ha sido tomado de diversas áreas culturales y de diversos sistemas de interpretación. En sus más de mil páginas aparecen representados el Egipto antiguo, los símbolos judíos y cristianos, la América precolombina, el Africa negra, la Europa germánica, la Europa grecorromana, la India y el Japón, China, etc. Y es que los temas imaginarios, el tema de la Luna o del Sol, del alma, pueden ser universales o estar arraigados en las estructuras de la imaginación humana, pero su sentido puede ser muy distinto según los hombres y las sociedades, según su situación en un momento dado. Su interpretación, por consiguiente, debe inspirarse en el medio cultural y en el papel particular que juega en un determinado lugar y momento. Aunque la percepción de un símbolo depende de cada individuo concreto, de su experiencia única y de las ansiedades de su situación actual, semejante percepción participa de la herencia bio-fisio-psicológica de una humanidad mil veces milenaria y está influida por diferencias culturales y sociales propias de su medio inmediato de desarrollo.

No se sigue un orden sistemático o histórico, porque la investigación actual no lo permite todavía. Se correría el riesgo de forzar o restringir el sentido de los símbolos, de establecer cronologías inciertas. Es preferible adoptar un orden puramente práctico y empírico que implique el mínimo de prejuicios, limitarse a ofrecer un repertorio de símbolos y tipos de interpretación suficientemente representativos y de fácil consulta. Por estos motivos, las más de las veces, los autores yuxtaponen simplemente numerosas interpretaciones. Su principal preocupación ha sido preservar todas las riquezas, aun problemáticas y contradictorias, inmersas en cada símbolo.

Jean Chevalier introduce a la obra con un extenso y penetrante estudio acerca de la naturaleza del símbolo. Aprovecha lo más importante de las últimas investigaciones en torno al tema: las de Jung, Durand, Lacan, Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Becker, Servier, Champeaux, Dumézil y otros. Por símbolo no se entiende un signo matemático, de significado preciso y único, sino una imagen simbólica. Tras la diversidad de sus formas e interpretaciones *siempre* sugiere un vínculo, una homogeneidad entre lo simbolizante o significante y lo simbolizado o significado en el sentido de un dinamismo organizador que se funda sobre la estructura misma de la imaginación, tal como expone Gilbert Durant apoyándose en los trabajos de Jung, Piaget y Bachelard. Todo objeto, natural o abstracto, piedras, árboles, frutos, animales, fuentes, ríos y océanos, montes y valles,

fuego, formas geométricas, números e ideas, puede revestirse de un valor simbólico. Pero mientras que el lenguaje científico tiende a una abstracción creciente, los símbolos están cargados de realidades concretas. No nos debe extrañar, por tanto, que la ciencia vacíe y el arte enriquezca el lenguaje de simbolismo. Cada símbolo lleva más allá de la significación, entraña dos términos: uno aparentemente captable y otro incaptable, hasta el punto de que si el término escondido llega un día a conocerse muere el símbolo. Chevalier recuerda, a propósito, unas palabras de Pierre Emmanuel: «Analizar intelectualmente un símbolo es pelar una cebolla para encontrar la cebolla... El conocimiento simbólico es uno, indivisible y sólo puede ser por ese otro término que significa y oculta a la vez». Lo simbolizado está siempre más allá y por encima del vehículo sensible o formal que lo simboliza. Atribuye a los símbolos una función exploratoria, sustitutiva, mediadora, unificadora, pedagógica y terapéutica, socializante, trascendente, transformadora y de resonancia. La función de resonancia será más activa si el símbolo concuerda mejor con la atmósfera espiritual de una persona, de una sociedad, de una época o de una circunstancia. En resumen, la finalidad del símbolo sería tomar conciencia del ser en todas las dimensiones del tiempo y del espacio y de su proyección en el más allá, y transformarlo dentro de ciertos límites. Termina su exposición con unas consideraciones sobre varios tipos de clasificación que aparecen en los tratadistas actuales de los símbolos y sobre la lógica de lo imaginario, propia del lenguaje simbólico, y la de la razón. Aunque el mundo de los símbolos se sustrae a toda empresa de clasificación, no reina en él la anarquía o el desorden; se excluye la lógica del razonamiento conceptualista, pero no la de la imaginación.

El lenguaje simbólico superaría las medidas de la razón pura, sin por ello caer en el absurdo. Los análisis, que fragmentan y pulverizan, serían incapaces de captar su riqueza. A la vez que genera en nosotros la nesciencia que Nicolás de Cusa llamó *docta ignorantia*, puede ampliar los horizontes de la mente, vivificar la imaginación y excitar la reflexión personal. Además, el legado cultural de los pueblos antiguos sólo puede apreciarse recibiendo su mensaje simbólico.

Un gran número de obras especializadas, a las que se remite, permite profundizar en el contenido imaginativo y en las interpretaciones de cada símbolo. Ante nosotros queda abierto un horizonte distinto del científico, cuyas redes metodológicas dejan escapar, por lo visto, los peces más cotizables. Sin duda, podemos hallar en este diccionario abundante material para nuestra reflexión filosófica.

Ildefonso Murillo