

H. RALEY, *Julián Marías: una filosofía desde dentro* (Madrid, Alianza, 1997)
364 pp.

Vida y pensamiento, biografía y filosofía, están estrechamente vinculados en la obra de cualquier filósofo. Esta íntima relación entre doctrina y curso vital es particularmente intensa en la trayectoria de Julián Marías. El punto de partida de toda su filosofía es la vida en cuanto *realidad radical*, porque es aquella realidad en que todas las demás realidades acontecen. La vida, a su vez, toma la forma de razón vital en cuanto se esfuerza por captar todas las cosas en su interconexión. Así, la vida es el lugar de la razón, y la razón no puede ser más que comprensión de la vida. Y todo ello sólo puede realizarse en el transcurso de una biografía, ya que la única vida que existe es la vida personal, la de cada uno, que se desarrolla siempre de una manera fluyente, dinámica y proyectiva.

De esta forma, resulta evidente que los vínculos que unen biografía personal y trayectoria intelectual en Marías son muchos. Y no sólo porque la vida y las circunstancias de un pensador influyen en el desarrollo de su filosofía, sino también desde la perspectiva inversa: en Marías es la vida la que se convierte en el tema básico y principal de reflexión. De este modo, puede establecerse entre ambos polos una cierta circularidad. Por un lado, su filosofía versa sobre la vida, una vida real fluyente, personal, de ningún modo abstracta. Por otro lado, su vida personal es el lugar en el que su pensamiento, en cuanto ejercicio de la razón vital, ha alcanzado todos sus logros. Esta mutua implicación permite estudiar su biografía personal, intelectual y vital, desde las categorías de su propia filosofía, convirtiéndose así, en cierta medida, en su verificación.

Marías es indiscutiblemente una de las figuras más importantes del panorama filosófico español. Sin embargo, su influencia se ha extendido también al espacio cultural anglosajón. Ya en la década de los cuarenta ejerció su docencia en algunas universidades norteamericanas (Harvard, Yale, UCLA y otras). Testimonio de esta influencia es la última obra de Harold Raley, dedicada íntegramente a estudiar la vida y obra de Marías. Raley es un pensador estadounidense, experto conocedor de Ortega y Gasset y Julián Marías. Son ya varias las obras que ha dedicado al pensamiento de ambos filósofos, entre las que cabe citar *Hacia una teoría estética en Julián Marías* (1970), *José Ortega y Gasset; Philosopher of European Unity* (1971), y *Responsible Vision: The Philosophy of Julián Marías* (1980), a las que ahora se añade el libro objeto de este comentario.

Raley entiende esta nueva obra como un complemento de la que ya publicara sobre el mismo autor en 1980. No trata de enmendar ni sustituir nada de lo que entonces sostuvo, sino de poner al día su visión de la filosofía de Marías, puesto que éste ha continuado su tarea intelectual, plasmada en un buen número de nuevos títulos. Por otro lado, en perfecta consonancia con la figura sobre la que versa, Raley no concibe esta obra como una mera biografía de Marías, una descripción de una sucesión de hechos al margen de su pensamiento, ni como un tratado intelectual indiferente a su vida. Trata de dar una imagen global de la vida y del pensamiento de Marías en su estrecha interconexión.

El libro se divide en tres grandes apartados: «Marías y su circunstancia», en el que traza el marco biográfico y filosófico del pensador; segundo, «Antropología Metafísica», que dedica a la obra fundamental de Marías; y «El segundo viaje», que dedica a la nueva etapa que inicia en 1977.

El primer apartado (caps. 1-4) presenta los hitos fundamentales de la trayectoria biográfica del filósofo español. Tras sus estudios básicos, inicia en 1931 la carrera de filosofía en la Universidad de Madrid, que contaba por entonces con figuras del máximo relieve, como J. Gaos, M. García Morente, X. Zubiri y J. Ortega y Gasset. Terminada la guerra civil, fue marginado por el régimen y quedó apartado del mundo universitario español, así como de las instituciones y prensa nacional. Son años que dedica a escribir y a ejercer la docencia en diversos centros americanos, sobre todo estadounidenses. En 1970 ve la luz la obra clave de su producción filosófica, titulada *Antropología Metafísica*. El fallecimiento de su mujer en 1977 supone un duro golpe personal, que le sume en un período de reflexión y silencio. Este paréntesis se cierra pocos meses más tarde, cuando comienza un fecundo período de estudios y publicaciones que hoy continúa, al que Raley llama «el segundo viaje a la filosofía».

Esta primera parte del libro traza también el marco filosófico que rodea la etapa formativa de Marías. Recibe en ella la influencia decisiva de Ortega, del que siempre se ha considerado discípulo y continuador. De Ortega toma su concepción de la vida como la *realidad radical*, ante la que todas las demás comparecen. En su transcurso, la vida se enfrenta a la realidad esforzándose por explicarla. La razón se hace así razón vital, que es el esfuerzo de explicación de la vida desarrollado en el transcurso de la vida. Tomando su origen en la vida y revirtiendo sobre la vida, la razón se hace esencialmente narrativa, dramática e histórica.

No obstante su fidelidad a su maestro, «la filosofía de Julián Marías —afirma Raley— no puede ser reducida a Ortega y Gasset, aun cuando su lealtad a él esté más allá de cualquier duda» (p. 49). Parte de ella para desarrollarla más allá de sí, corrigiéndola donde fuera preciso. Según nuestro autor, el gran hallazgo orteguiano, que Marías asume plenamente, es que la teoría sólo se constituye como tal en su función de dar razón de las diversas realidades que encuentra en su vida. Es así razón vital, razón explicativa de la vida, vida que sólo es real como biografía. Ése es el significado de la conocida expresión «yo soy yo y mi circunstancia». Mi vida es lo que yo hago con lo que me rodea. Las cosas y personas aparecen en mi vida en una

relación que Ortega y Marías llaman radical y radicada. Yo no puedo ser yo al margen de mi circunstancia, en relación con la cual yo hago mi vida. Afirmar que la vida es el espacio donde se encuentran las cosas es la manera de trascender el racionalismo y el irracionalismo, el realismo y el idealismo.

En el segundo apartado del libro (caps. 5-7), Raley aborda la obra culminante del pensador vallisoletano, ya señalada, que se titula *Antropología Metafísica: la estructura empírica de la vida humana* (1970). Con este título alcanza la cota más alta de su pensamiento, desde la que se divisan nuevos horizontes que explorará en obras posteriores.

Raley desarrolla con claridad el hallazgo clave de esta nueva etapa y el avance que supone respecto a sus obras anteriores. La etapa anterior se había centrado en la investigación de lo que Marías llama *Teoría intrínseca de la vida*. Si la vida es la realidad radical, la metafísica —la ciencia del ser— ha de tomar la vida como su punto de partida, porque sólo en la vida encuentro el ser y las demás realidades. Mi vida no es mi vida sin las cosas con las que la hago. Yo no soy yo sin ellas, aunque yo no soy una cosa más. La metafísica ha de ser necesariamente biográfica, es decir, narrativa. Hacer metafísica es contar una vida. Para contar una vida necesito comprender sus condiciones, su *estructura intrínseca*, que incluye categorías como la temporalidad, carácter continuo, fluyente, circunstancialidad, historicidad, perspectiva fenomenológica, arraigo real, sociabilidad y otras.

Profundizando más en la realidad de mi vida, encuentro que la mía es una vida humana, no una cosa, ni un organismo, ni un animal, sino algo mucho más profundo. Es una estructura de la vida humana. Éste es el descubrimiento de esta obra: el hallazgo de una nueva zona de realidad, la *estructura empírica de la vida humana*. Esa vida que yo vivo es una forma de vida personal. Se llama empírica porque el conocimiento que tenemos de ella se obtiene en la experiencia, y no por análisis de las notas intrínsecas de lo que la vida es. Una teoría analítica de la vida deja fuera realidades tan fundamentales como la diferencia de sexos, el enamoramiento, las relaciones interpersonales, el lenguaje, o la diversidad de mundos culturales. Todas estas realidades no son sucesos casuales de una biografía, sino elementos empíricos —conocidos en la experiencia— pero estructurales, es decir, supuestos, previos y comunes a toda narración de una vida humana.

A continuación, Raley desgrana un amplio abanico de temas que Marías incluye en la estructura empírica, la instalación en el mundo, en unas determinadas y concretas circunstancias locales, temporales, culturales, lingüísticas; la mundanidad, o instalación en el mundo como el dónde de mi vida por mi ser corpóreo, en un lugar concreto, con una perspectiva determinada; la diferenciación sexuada del ser humano, masculinidad y feminidad como los dos modos de realizar el ser humano, distintos y complementarios, la reciprocidad existente entre ambos sexos, la condición amorosa de la persona humana, la experiencia del amor humano que conduce a la plena realización personal en el don de sí al otro; la mortalidad, el anhelo de inmortalidad y la apertura a la trascendencia desde su concepción de la vida como realidad

radical, irreductible a la vida biológica, y la posibilidad de atisbar a un Dios creador e inteligente tras la inteligibilidad del mundo.

El tercer apartado (caps. 8-12) aborda lo que Raley llama «el segundo viaje a la filosofía». Tras el ya señalado parón biográfico motivado por el fallecimiento de su esposa, reanuda su tarea intelectual. Esta segunda época conserva una clara continuidad con la primera. Más aún, en ella «sus escritos se hacen aún más claramente propios (...) Es ahora cuando se hace verdaderamente dueño de lo suyo en un despliegue de creatividad filosófica que merece ciertamente ser llamado asombroso» (p. 191).

Marías ha abordado en estos últimos años un enorme y variado abanico de temas, como la fe cristiana, la teología, la mujer, el feminismo, la historia de España y su interpretación, la concepción de la ética, la felicidad, la mortalidad, su propia trayectoria vital, la trascendencia y otros. En esta nueva singladura, su *Antropología Metafísica* actúa como el navío que hace posible la navegación.

Raley revisa en esta parte algunas de las obras de este periodo. El capítulo octavo está dedicado a distintas cuestiones teológicas, espigadas de varias de sus obras. Desde la década de los setenta, Marías viene alertando sobre la mutilación que supone un cristianismo sin misterio, donde las cuestiones cismundanas —ciertamente importantes— ocupen el centro de fe y de la teología. El capítulo siguiente condensa las reflexiones de nuestro autor sobre la interpretación de la historia de España.

El capítulo décimo expone la contribución de Marías a una adecuada comprensión de la condición femenina. Raley pone de relieve su esfuerzo por apartarse de los extremos, tanto de un feminismo radical como de las posturas típicas de la era victoriana, porque ambas posturas coinciden en negar a la mujer su plena condición femenina. Llega a afirmar que «antes de Marías no ha habido una consideración filosófica adecuada del hecho de que la vida humana se da disyuntivamente en dos formas inseparables pero radicalmente diferentes. Las llamamos hombres y mujeres. Con Marías, por tanto, hemos llegado a un momento crucial en el que una metafísica antropológica es ya no sólo conveniente, sino real» (p. 292).

Marías ha dedicado también penetrantes páginas a analizar un tema tan radicalmente humano como es el de la felicidad. Raley comenta también en su libro estas ideas, destacando que la felicidad no es un concepto parcializable, sino que es algo que afecta a la vida en su totalidad proyectiva, y que apunta directamente a la existencia de una felicidad postmortal, a no ser que se quiera tener por ilusoria la felicidad que el hombre puede alcanzar en la historia.

El capítulo que Raley dedica a comentar las memorias de Marías tiene una singular importancia. Si tenemos en cuenta la insistencia en la mutua implicación entre biografía y pensamiento comprenderemos por qué. Con sus memorias, Marías viene a remachar esa idea tan característicamente suya según la cual la vida es la realidad radical en cuya trayectoria se encuentra todo lo demás. Pero en este caso, la perspectiva es nueva: es una autobiografía del propio Marías la que toma por objeto de estudio su propia vida. Narra su vida «desde dentro», es decir, en su mismo transcurso histórico y dramático, tal

como él mismo la vivió y sintió. «Naturalmente —comenta Raley con acierto— el test supremo de su método tendría que recaer en la comprensión de su propia vida» (p. 345).

El autor dedica la conclusión a trazar con unos apuntes rápidos la aportación de Marías en torno a uno de los temas clave de la filosofía y de la existencia humana, como es la mortalidad, y, sobre todo, la inmortalidad. Explica cómo Marías en cuanto filósofo se preocupa de dar razón filosófica de lo que conoce por su fe cristiana. Desde su concepción de la vida se puede hallar un modo en el que la filosofía se abre a la trascendencia postmortal.

En conjunto, cabe decir que esta obra de Raley es una excelente introducción al pensamiento de Julián Marías, uno de los más relevantes pensadores del panorama intelectual español. Con buen criterio, el punto de vista adoptado no es sistemático, sino biográfico, puesto que es más acorde con el modo de pensar de nuestro autor. La sistematicidad del pensamiento de Marías surge ante nosotros mientras le acompañamos en su peripécia vital e intelectual, porque es en el transcurso de su vida donde ha ido profundizando en la comprensión de lo que la vida, y —sobre todo— una vida humana es.

Raley demuestra un extenso conocimiento de la obra de nuestro autor. Hace gala de una gran cercanía intelectual con él, y no disimula ni la amistad personal que les une, ni el entusiasmo que le causan muchos de los puntos de vista y de los hallazgos filosóficos del pensador vallisoletano.

El lector no hallará aquí desarrollos, matizaciones, críticas, valoraciones o interpretaciones personales de los temas tratados. No debe sorprendernos, pues el objetivo que el autor se propone en las primeras páginas es explicar el pensamiento de Marías como «una filosofía desde dentro».

Sin embargo, aún cabe decir más. No sólo es que no haya distanciamientos doctrinales respecto a nuestro autor, sino que Raley realiza con esta biografía intelectual de Marías una suerte de verificación de sus posiciones intelectuales. Al aplicar la idea de que la vida es la realidad radical a la propia trayectoria vital de Marías, y hacer ver sus posibilidades explicativas está convirtiendo este libro en una demostración de su filosofía.

JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ

MARTHA C. NUSSBAUM, *Justicia poética* (Barcelona, Editorial A. B., 1997), trad. C. Gardani, 183 pp., 23 x 15 cm.

—, *Los límites del patriotismo* (Barcelona, Paidós, 1999), trad. C. Castells, 187 pp., 23,5 x 15,5 cm.

Martha Nussbaum se cuenta desde hace años entre los autores filosóficos norteamericanos más conocidos y leídos en todo el mundo. Sus obras principales están dedi-

cadadas al pensamiento moral antiguo (recuérdese *The Fragility of Goodness*, sin duda su mejor libro, traducido al castellano por la editorial Visor, o *The Therapy of Desire*) y al análisis filosófico de textos literarios (vertiente en la que destaca su colección de ensayos *Love's Knowledge*). En no pocas ocasiones ambos intereses convergen, produciendo entonces el pensamiento de Nussbaum algunos de sus frutos más valiosos: tal ocurre cuando la autora analiza las grandes creaciones de la tragedia griega y descubre la compleja visión de la vida moral que late en ellas. Mencionemos también, para completar el cuadro de los estímulos permanentes de su producción filosófica, que Nussbaum considera deber del pensador, y en general de todo ciudadano adulto, participar activamente en la vida política de su país e incluso colaborar en lo posible con proyectos humanitarios a escala internacional. Precisamente las dos obras que presentamos tienen que ver con este compromiso de intervención en los debates públicos.

La tesis principal de *Justicia poética* es que a la «imaginación literaria» —la que ejercemos, por ejemplo, en tanto que lectores de novelas— le corresponde un papel muy importante en la racionalidad pública. Según Nussbaum, a la hora de crear leyes, diseñar políticas sociales o administrar justicia en los tribunales no debemos limitarnos a argumentar de acuerdo con los criterios propios de la racionalidad económica utilitarista, que atiende únicamente a la maximización de las preferencias que de hecho se registran en la sociedad. Para que una sociedad pueda llamarse justa, sus instituciones deben considerar y respetar a cada individuo en tanto que tal, sin difuminar su diversidad cualitativa en el anonimato de una masa indiferenciada cuyos intereses globales se trataría de promover.

Pero ni el ciudadano de a pie ni el político profesional podrán ser sensibles a la irreductible singularidad de cada individuo y a los derechos inalienables que en ella se fundan, a menos que desarrollen la capacidad para ponerse en el lugar del Otro. Y es aquí donde la imaginación literaria puede prestar un servicio inestimable, como mostrará la autora mediante el análisis de tres novelas: *Hard Times*, de C. Dickens; *Native Son*, de R. Wright; y *Maurice*, obra de E. M. Forster escrita en 1913-14 que, por problemas de censura, no pudo ser publicada hasta 1971. La hipótesis de Nussbaum es que la lectura de este tipo de obras contribuye a desarrollar en el lector la capacidad de descubrir la condición personal de cada hombre y a vencer los prejuicios en que se fundan las discriminaciones por razón de raza, sexo, religión u orientación sexual.

La elección del género novelístico no es casual. Es característico de la novela el introducir al lector en un universo imaginario en el que se va encontrando con situaciones y personajes concretos, dotados de una complejidad propia. La lectura comprensiva de la novela exige del lector un esfuerzo por percibir el mundo desde la peculiar perspectiva de cada personaje. En la vida real, este esfuerzo se ve estorbado por las barreras psicológicas del miedo o el prejuicio; la literatura, en cambio, posee la rara virtud de confrontarnos directamente con lo radicalmente extraño y ajeno que reside en el otro hombre. Ni que decir tiene que esta apertura a lo irreductiblemente otro supone a menudo un desafío a nuestra visión de la realidad, por lo que la novela representa un saluda-

ble estímulo del pensamiento crítico. La lectura individual, y más aún la discusión que nace de la lectura compartida, se perfilan como poderosos factores educativos.

La mentalidad utilitarista que domina buena parte de nuestra vida pública rechazaría la propuesta de Nussbaum, alegando que el recurso a la imaginación literaria no es científico ni, por tanto, fiable; que los sentimientos que embargan al lector son irracionales; y que al adoptar el punto de vista particular de los personajes, el lector se sitúa en los antípodas del universalismo y la imparcialidad que definen un planteamiento político aceptable.

La autora no ha pasado por alto estas objeciones. Frente a la acusación de falta de cientificidad, alega que el rigor de que se jacta la posición rival tiene un precio demasiado elevado: el de convertirse en un lecho de Procusto, en el que la realidad social se ve deformada hasta encajar con los principios teóricos utilitaristas. En efecto, la racionalidad económica utilitarista desatiende sistemáticamente las diferencias cualitativas, ignora la insuperable separación de las vidas humanas y olvida que las preferencias individuales son en buena medida fruto de condiciones sociales modificables; factores todos estos a los que es muy sensible, en cambio, la imaginación literaria. Por lo demás, lo que Nussbaum propone no es que abandonemos sin más en manos de la fantasía la práctica de la política, lo cual sería irresponsable, sino que completemos o combinemos los procedimientos cuantitativos propios de la teoría de la elección racional con la perspectiva humanista que aporta la imaginación literaria.

Respecto al valor de los sentimientos, Nussbaum adopta una postura muy próxima a la defendida en la Antigüedad por el estoico Crisipo, quien sostenía que los sentimientos son en realidad juicios, a saber, juicios de valor acerca de bienes y males que no están enteramente en nuestro poder. El temor, por ejemplo, no sería otra cosa que la creencia de que se avecina un mal que no puedo evitar. Pero dado que para el estoicismo el único bien verdadero es la práctica de la virtud, y ésta siempre está en nuestras manos, Crisipo rebajaba todo sentimiento a la condición de un juicio falso. Aquí es donde Nussbaum se aparta de la tradición estoica. Para ella, nuestros miedos y esperanzas, nuestras alegrías y penas tienen un importante valor cognitivo, pues nos permiten reconocer nuestra propia vulnerabilidad, así como el valor de muchos bienes afectados por la fortuna.

La tercera objeción, basada en la conexión de justicia e imparcialidad, pasa por alto que sólo es imparcial quien conoce a fondo las circunstancias del caso que ha de juzgar, y que muy a menudo tales pormenores sólo son accesibles a quien, mediante un *tour-de-force* imaginativo semejante al que realiza el lector de novelas, se hace cargo de los motivos y condicionamientos de las conductas juzgadas.

El papel que desempeña este género de empatía —próxima, como decimos, a la experiencia literaria— en la actividad judicial, es ilustrado por Nussbaum en las últimas páginas del libro mediante el análisis de varias sentencias célebres tomadas de la jurisprudencia estadounidense de los últimos años. En todos los casos se muestra

que el acierto del veredicto pasa por la superación de las «estrategias de distanciamiento» que, so capa de garantizar la imparcialidad del procedimiento, impiden al juez ponerse en el lugar del acusado.

El segundo de los libros que presentamos (*Los límites del patriotismo*) tiene su origen en el número de la *Boston Review* correspondiente a octubre y noviembre de 1994, en el que aparecía un ensayo de Martha Nussbaum titulado «Patriotismo y cosmopolitismo», junto con veintinueve réplicas. La presente obra reúne, además del ensayo de Nussbaum, once de esas réplicas (algunas de ellas ampliadas), más otras cinco enteramente nuevas. El volumen se cierra con un comentario final por parte de la propia Nussbaum.

El ensayo inicial de esta autora critica implacablemente las llamadas al orgullo patriótico realizadas en años recientes por autores norteamericanos como Richard Rorty. A juicio de Nussbaum, el patriotismo es un ideal falso y peligroso. Es falso porque otorga mayor peso político a la identidad nacional que a los rasgos universalmente compartidos por todos los hombres, lo cual es, desde un punto de vista moral, insostenible. Pero el patriotismo es, además, peligroso, pues degenera fácilmente en una exaltación particularista que hace peligrar los mismos objetivos de unidad nacional que el nacionalismo dice perseguir. En efecto, quien valora más su nacionalidad que su pertenencia al género humano, tenderá igualmente a sobrestimar la relevancia moral de su adscripción a otros grupos más reducidos (grupos de sexo, raza, religión o clase social), con lo que fomentará la fragmentación política de su propia nación.

Como antídoto de la exaltación patriótica, que tan fácilmente degenera en patrioterismo, Nussbaum propone un concepto de «ciudadanía universal» inspirado en la tradición cínico-estoica y en la filosofía de Kant. A su juicio, el núcleo de la educación cívica no debería consistir en el cultivo de los valores locales, sino en el desarrollo de la conciencia cosmopolita y el contacto con otras culturas. Sólo conociendo otras tradiciones distintas de la nuestra aprendemos a apreciar la relatividad de nuestras costumbres y llegamos a conocernos a nosotros mismos. Además, la adopción de una perspectiva cosmopolita facilita la cooperación internacional, hoy imprescindible para abordar con éxito problemas medioambientales, demográficos o de administración de recursos. (Conviene recordar que en este terreno Nussbaum cuenta con una larga experiencia como asesora del WIDER —Instituto Mundial para la Investigación en Economía del Desarrollo—, centro vinculado a las Naciones Unidas en el que dirigió, junto al premio Nobel de Economía, Amartya Sen, un proyecto sobre calidad de vida. (Cf. M. Nussbaum and A. Sen [eds.], *The Quality of Life*, Oxford 1993).

Las réplicas al ensayo de Nussbaum son demasiadas como para que resumamos aquí su contenido. Mencionemos únicamente que muchas de ellas defienden en distintas claves la compatibilidad de los ideales patriótico y cosmopolita.

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

J. L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri* (Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana 1997) 578 pp., 24 x 17 cm.

Nos encontramos ante la obra más amplia dedicada a la teología en y a partir del pensamiento filosófico de Zubiri; de hecho, es uno de los pocos trabajos referentes a Zubiri procedentes de la teología y no pensados desde la filosofía y con objetivos filosóficos. El tema que vertebra esta larga obra es el que enuncia el título: el lugar de la teología como saber dentro del pensamiento zubiriano; el autor prescinde expresamente de lo que podrían ser aportaciones zubirianas, o a partir de Zubiri, a contenidos teológicos concretos; sin embargo, en la práctica esto resulta restrictivo y algo engañoso, pues en realidad lo que el autor pone en juego es el conjunto del pensamiento zubiriano, del cual muestra un dominio poco usual en el caso de un teólogo. De hecho, la mayor parte del volumen habría que juzgarlo de contenido filosófico y en este ámbito la obra está llena de anotaciones y sugerencias de interés.

El libro se estructura en dos grandes partes, estructuradas a su vez en doce capítulos, más una introducción y una conclusión. La primera parte —que es la más extensa— es un estudio evolutivo y minucioso de la presencia de la teología en cada uno de los escritos zubirianos; no deja de ser llamativo que el autor diferencie entre los textos publicados por el propio Zubiri, los publicados póstumos y los aún inéditos. El autor sigue como esquema evolutivo la sucesión de tres etapas, esquema inspirado en el propio Zubiri, pero que en este caso recibe matizaciones importantes que no dejarán de tener consecuencias: así, se habla de una «primera etapa» desde 1913 a 1944, una segunda etapa de «maduración» entre 1945 y 1962, y una tercera etapa «de madurez» entre 1963 y 1983; no es éste el lugar para discutirle al autor los criterios de esta periodización, pero sí se debe tener en cuenta que no es algo indiferente para el desarrollo y los resultados de la obra. Si se tiene presente que los escritos más importantes y amplios para el tema aquí tratado datan de la década de los setenta, se entenderá fácilmente el criterio hermenéutico del autor proponiendo una relectura o reinterpretación de esos escritos a la luz de *Inteligencia sentiente*, la última obra publicada por Zubiri y, por tanto, por definición la más madura; ahora bien, no dejará de sorprender que una obra como *Sobre la esencia* quede aquí separada del período más maduro por lo cual el presente trabajo concede mucho espacio a la noología y menos a la metafísica. Creo que el minucioso análisis desplegado por el autor en la primera parte a la búsqueda de la presencia directa a indirecta de la teología en todos y cada uno de los escritos zubirianos es en general definitivo y las publicaciones posteriores de textos zubirianos no van a cambiar —no cambian— nada fundamental; la conclusión básica de este largo esfuerzo es clara: «La teología se halla presente a lo largo de toda la obra de Zubiri» (p. 346) y el autor analiza meticulosamente cada contexto para examinar las distintas funciones de esa presencia.

Sin embargo, es evidente que Zubiri es un filósofo y es en tanto que filósofo como afronta el lugar de la teología. Para ello, se propone entre ambas lo que el

autor denomina una «integración unitaria»; ello significa que se mantiene nítidamente la independencia de filosofía y teología por lo que toca a sus propios temas y métodos, pero al mismo tiempo se busca un punto de contacto que permita unificarlas en tanto que esfuerzo del conocimiento humano. Ese punto de contacto lo encuentra el autor en la noción zubiriana de «lo teologal», un tema básicamente filosófico —«filosofía teologal» lo llama alguna vez el autor, que recurre frecuentemente a la expresión «teología teologal»— que, por su propia dinámica, se abre a una teología propiamente dicha, la «teología *simpliciter*», que en la práctica es casi siempre la teología cristiana.

Este análisis de la dimensión teologal está desarrollado y completado por Zubiri a comienzos de la década de los setenta y, por tanto, es ahí donde hay que buscar la máxima altura a la que fue llevado ese tema. Sin embargo, ello no coincide del todo con el desarrollo general de la filosofía de Zubiri. Dado el esquema evolutivo que el autor adoptó en el primera parte, está justificado que en la segunda se intente una reinterpretación de los escritos anteriores desde las pautas de *Inteligencia sentiente*, aunque el autor es muy consciente de los riesgos y la provisionalidad de semejante empresa; precisamente por ello, ha de apreciarse en lo que vale este intento valiente e innovador, pues sólo a la luz de sus resultados se puede vislumbrar si ese camino es o no adecuado.

El problema principal, a mi modo de ver, no viene del discernimiento zubiriano entre logos y razón y en ese punto parece que el autor va bien encaminado cuando carga en el haber de la razón una parte importante del proceso «teo-lógico». El problema en este tema reside más bien en la modalidad de la aprehensión primordial de realidad; puede discutirse si la dimensión teologal está dada en aprehensión primordial y cómo lo está, pero la cuestión es mucho más complicada cuando se trata de la teología positiva. Según el autor, «los datos de la revelación cristiana que conforman el contenido de la fe vienen dados como algo 'en propio', algo 'de suyo', a la *Inteligencia sentiente*; son *depositum fidei*, que como cualquier otra realidad se hace presente a la inteligencia y queda actualizado de modo compacto en ella según su verdad real» (p.510); confieso que no he podido entender cómo los datos de una revelación positiva pueden quedar presentes a una inteligencia sentiente en aprehensión primordial, pero tampoco alcanzo a ver qué ventajas aporta para la teología el calco literal en ella del esquema interno de la intelección, lo cual, sin embargo, introduce dudas razonables en la interpretación que hace el autor del importante tema de la aprehensión primordial de realidad.

Este estudio plantea dos cuestiones importantes que el autor finalmente deja abiertas. La primera apunta una y otra vez a lo largo de la obra (cf. pp. 210, 361-364, 537-538) pues, dada la constante presencia de la teología a lo largo de la obra de Zubiri, podría sospecharse que hay un condicionamiento teológico de la filosofía misma y que el ideal de una «pura filosofía», propuesto explícitamente por Zubiri ya en 1933, nunca fue realidad, tal como se le ha reprochado desde diversos ámbitos; el autor no se arriesga a una respuesta definitiva y parece propugnar una evolución en este tema a lo largo de la obra de Zubiri y una independencia

en su validez al menos de su filosofía madura, aunque sin atreverse a determinar el «hasta dónde» y el «cómo» de esa independencia; a mi modo de ver, la respuesta del autor a esta cuestión resulta un poco decepcionante y se podía haber ido más lejos en algo que es crucial para el tema básico de la presente obra y para la filosofía de Zubiri; además, en los propios análisis del autor aparecen materiales que podrían haberse utilizado en ese sentido para conducir el tema a un núcleo mucho más radical. La otra cuestión se refiere a la rentabilidad para el trabajo teológico de una filosofía tan compleja y ardua como es la de Zubiri; el autor termina remitiendo esta cuestión a la solidez y a la importancia que el pensamiento de Zubiri adquiera como tal filosofía; sin embargo, no me parece tan claro que para el interés teológico de la obra de Zubiri sean indispensables desarrollos filosóficos tan minuciosos como algunos de los que aquí propone el autor, y en todo caso la cuestión sería similar si tomásemos como referencia cualquier otro filósofo importante. Lo que me parece fuera de cualquier duda es la rentabilidad para el conocimiento del pensamiento de Zubiri de estudios como el presente y sus importantes aportaciones filosóficas en múltiples temas, sobre todo por sus razonables críticas; desconozco si el importantísimo y complejo aparato filosófico aquí desplegado animará o, por el contrario, retraerá a otros teólogos para continuar en esta senda, pues resuelta ya la cuestión del lugar de la teología, quizá ahora tengan interés los temas teológicos concretos tratados por Zubiri e incluso un estudio de las posibles fuentes de su pensamiento teológico y teológico.

A. PINTOR-RAMOS

F. DUQUE, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica* (Madrid, Akal, 1998) 977 pp., 24 x 17 cm.

Es de justicia comenzar diciendo que nos encontramos ante una obra excepcional, pues excepcional es que en nuestro medio cultural se conciba y se publique una obra con las dimensiones colosales y con las pretensiones intelectuales de este libro. Que la obra aparezca como parte de un manual de historia general de la filosofía —formando el volumen 4.º de un total de 5—, el cual es, a su vez, parte de una colección sistemática de manuales filosóficos pensados en principio para su utilización dentro de las aulas universitarias, es algo anecdótico y que es mejor dejar de lado; en efecto, el esbozo de justificación que a este respecto aparece en el «prólogo» no puede convencer a nadie ante la evidente desmesura de la obra respecto a una finalidad primitiva que, al parecer, la puso en marcha y sirvió como ocasión editorial; además, el estilo expositivo del autor no destaca precisamente por la claridad, algo que parece necesario para conducir a un principiante por los intrincados vericuetos en que se adentra esta obra. Es preferible tomar esta obra como una gran monografía independiente sobre uno de los períodos más intensos de la filosofía y que quizá

podría servir también como obra de consulta para cualquier interesado en ese período o en alguno de los autores aquí tratados.

Con la denominación «La era de la crítica» se quiere abarcar un período muy complejo dentro del pensamiento alemán, el que inicia Wolff y llega al final del idealismo, un período único en el que incidieron fuerzas muy heterogéneas, se entrecruzaron autores de primer orden, no sólo en filosofía, y nos legaron una asombrosa herencia en muy diversos campos. No es indiferente que se haya preferido la denominación de «la crítica», pero el autor es consciente de ello y lo justifica.

El libro aparece dividido en tres partes y en siete capítulos. La primera parte está ocupada por la Ilustración alemana (dentro de la cual se incluye a Kant); la segunda parte se dedica a la edad kantiana (dentro de la cual se incluye Fichte) y la tercera —que abarca casi tres cuartas partes del libro— al idealismo. Más significativa es la división en capítulos. El I (pp. 29-36) es un breve tratamiento de Wolff como iniciador de la moderna filosofía alemana. El II (pp. 37-155) está ocupado por una amplia exposición de la filosofía de Kant. El capítulo III (pp. 159-197) estudia la recepción de la filosofía kantiana a través de sus divulgadores y de sus críticos. El IV (pp. 199-244) estudia «el idealismo crítico» de Fichte, centrado fundamentalmente en el sistema de Jena. El V (pp. 247-319) está dedicado a la filosofía de Schelling hasta 1809. El capítulo VI (pp. 321-906), con el título «Todo el saber del mundo», está dedicado a Hegel. Finalmente, el VII (pp. 907-974) vuelve sobre el Schelling posterior a 1810. Si se descuenta el primer capítulo, que tiene un cierto aire de preámbulo, y el último, que presenta problemas peculiares, puede observarse que el núcleo de la obra está conformado por el medio siglo exacto que va entre la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781) y la muerte de Hegel (1831). En este sentido, la obra presente se continúa con el estudio de la repercusión inmediata de la filosofía de Hegel que el propio autor expone en su obra posterior *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios* (Madrid, Akal, 1999), con lo que se completaría el tratamiento de un período único en la historia de la filosofía occidental.

Lo que más llama la atención es la extensión muy desigual de los capítulos y autores que conforman el argumento de la obra. Nadie dejará de advertir que el capítulo VI, dedicado a Hegel, es la columna vertebral de todo el volumen, pues ocupa cerca de ¡600 páginas! de letra apretada; este solo hecho sería suficiente para olvidarse de que la presente obra pueda ser utilizada como manual en las aulas universitarias por su evidente desmesura para tal función. La realidad, sin embargo y hasta donde llegan mis conocimientos, es que nos encontramos con la monografía más amplia y más actualizada que existe en nuestra lengua sobre el gran filósofo alemán. Este largo capítulo es un cuidado producto de la nueva edición crítica de Hegel que, sin estar aún concluida, está lo suficientemente avanzada para permitir y exigir una revisión de conjunto del pensador; la imagen del filósofo que hace posible esta nueva edición difiere en puntos fundamentales de la propiciada por las ediciones anteriores (en realidad, todas ellas derivadas de la pri-

mera publicada inmediatamente después de la muerte de Hegel) y permite liberarse de algunos de los tópicos más arraigados en torno al gran filósofo. El tratamiento es aquí muy minucioso, incluso detallista; el método, seguido también en general en el resto del volumen, es la atención a «la historia evolutiva de los textos de Hegel de acuerdo a los lugares y períodos en que éstos fueron escritos (dejando al lector el cuidado de extraer una posible exposición sistemática de los textos, según vaya ésta desprendiéndose asintóticamente de la lectura de aquéllas)» (p. 335). Esta exposición es minuciosamente detallada en la configuración del pensamiento hegeliano y parece alcanzar su cima en el estudio de la *Ciencia de la lógica*, a la que se dedican cerca de 200 páginas, mientras que los ciclos de *Lecciones de Berlín* (la gran novedad de aquella primera edición), al no haber sido publicados por el propio Hegel, tienen un peso bastante menor; sin duda, un Hegel muy distinto al que influyó inmediatamente en su época e incluso al del neohegelianismo de nuestro siglo.

He querido llamar la atención sobre el tratamiento de Hegel porque da idea de lo que pretende toda la obra; esto no quiere decir que el resto de los grandes autores aquí incluidos aparezcan descuidados, ni tampoco que se les escatime espacio, pero es evidente que para el autor en alguna medida están en función de su tratamiento de Hegel. Es de destacar la atención constante a los temas lógico-metafísicos, de lo cual el autor es consciente e incluso parece disculparse por una cierta deformación profesional, disculpa en mi opinión innecesaria teniendo en cuenta el carácter de los autores tratados y teniendo en cuenta también que los temas más prácticos reciben una atención que puede parecer relativamente menor, pero que siempre es suficiente e incluso más amplia de la que es habitual en obras con finalidades similares. A nadie se le ocultará tampoco que la atención reservada a este momento, desgajado monográficamente de la habitual división de la historia de la filosofía en «edades» a la que siguen ateniéndose los restantes volúmenes de esta colección, supone en el autor una determinada concepción del conjunto de la historia de la filosofía occidental, una concepción para la cual este momento contiene «la madurez de la filosofía» (p. 25), como es sabido que determinó ya el propio Hegel.

Aunque el método escogido por el autor es el seguimiento de las grandes obras de cada filósofo y el análisis de sus contenidos y estructura interna, aunque la obra recoge una amplísima información histórica, quizá podría decirse que en conjunto el libro está guiado por una determinante pretensión «hermenéutica» que quizá permite entender algunas peculiaridades. A pesar del explícito rechazo a adoptar como guía una cronología meramente externa, a pesar de que el primer proyecto era al parecer todavía más marcadamente «sistemático», no dejará de llamar la atención que el pensamiento de Schelling aparezca dividido en dos capítulos distintos, entre los que se extiende nada menos que la colosal exposición de Hegel; es cierto que Schelling es un «caso único» en toda la historia de la filosofía y tampoco faltarían argumentos para pensar que «debieran ser colocadas las últimas producciones del autor como

pórtico de una historia de la filosofía contemporánea» (p. 254); pero si tampoco aquí se va a dar un paso tan audaz, no faltará quien dude de lo acertado de una partición tan drástica puesto que, en definitiva, el encabalgamiento de temas y de autores es una constante de todo este período; por ello dificulta cualquier opción expositiva lineal y el autor no parece tener ningún interés en negar que, a pesar de sus cambios notables, es el mismo Schelling el autor de las obras aparecidas hasta 1809 y el autor de la filosofía no publicada posterior a esa fecha.

Tampoco deja de llamar la atención la peculiar disposición interna del texto; la obra contiene nada menos que 2.306 notas a pie de página, muchas de ellas muy largas y en un cuerpo de letra que necesita vista de lince; el conjunto de las notas quizá abarque más de la mitad del texto total. La idea que está detrás de esta disposición es que el texto principal recoja los contenidos básicos y de alguna manera suficientes para la comprensión del tema; las notas, en cambio, se reservan para funciones muy distintas: aclaraciones, complementos, digresiones, ampliaciones o hipótesis interpretativas, de tal modo que cabría una utilización provechosa del texto prescindiendo totalmente de las notas; en la práctica, sin embargo, es muy difícil que este criterio se mantenga siempre y hay notas que parecen imprescindibles para una primera iniciación, mientras que otras son de un esoterismo que sólo interesará a algún especialista. Posiblemente hay razones editoriales para esta peculiar disposición que, sin embargo, no siempre es la más cómoda para el lector.

Estamos, pues, ante la obra de un especialista en el período tratado que ha querido dar rienda suelta a todo su saber hasta componer una obra que puede figurar con ventaja al lado de obras de otros autores pertenecientes a tradiciones filosóficas mucho más sólidas que la nuestra. Precisamente por la inusual extensión de la obra, también porque fundamentalmente debe poder servir como obra de consulta, es de lamentar que carezca de índice de autores y también de un índice temático que ayudarían a manejar este grueso volumen. Es de esperar y de desear que esto pueda remediarse en el futuro, pues no sólo hubo un editor que se arriesgó a publicar una obra de estas dimensiones, sino que en pocos meses la obra necesitó una segunda edición, sin duda un signo de esperanza en una época en la que los estudios filosóficos no parecen gozar de un gran aprecio dentro de nuestra sociedad.

A. PINTOR-RAMOS