

Crítica de libros

Jordana Buttica, Rafael; *La ciencia en el horizonte de una razón ampliada. La evolución y el hombre a la luz de las ciencias biológicas y metabiológicas*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “Francisco de Vitoria”, Unión Editorial, Madrid, 2016. 185 pp.

El evolucionismo, la paleo-anthropología y la neurociencia constituyen posiblemente los últimos lugares donde aún se pretende seguir haciendo fuerte la visión *positivista* de la ciencia, especialmente de la biología. Por su parte Rafael Jordana Buttica no necesita presentación. Como el mismo nos explica ha dedicado más de 60 años a la investigación biológica altamente especializada en la Universidad de Navarra. De hecho la monografía pretende recopilar una síntesis de sus muchos trabajos dedicados al tema, especialmente desde los años 80. Especialmente se hace una llamada de atención a la necesidad de que la ciencia biológica interprete correctamente una serie de presupuestos metabiológicos de carácter filosófico y teológico que ahora se afirman como una condición de sentido de la propia investigación biológica. En efecto, en su opinión, el positivismo hace caso omiso a una propedéutica de este tipo, considerando estas propuestas como acientíficas y en sí mismas contra-productivas. Sin embargo se trata de unos presupuestos que siempre han estado presentes en la investigación heurística acerca de los seres vivos, ya sea a la hora de precisar su objeto respecto de otras ciencias naturales o de justificar su dependencia respecto de la génesis del Universo material, sin poder prescindir de ellas caprichosamente.

Se hace notar a este respecto como la especulación *filosófica* ha separado a lo largo de la historia *tres nociones* diferenciadas de *especie*: a) las *especies físicas* de los seres inertes cuyas interacciones causales, así como el consiguiente comportamiento del Universo material, se regula mediante las leyes de la mecánica descubiertas por Galileo y Newton; b) las ya denominadas *especies biológicas* (BSC) propias de los seres vivos que son capaces de autorregular su propio automovimiento y su consiguiente capacidad de reproducción. De este modo configuran una comunidad cerrada de individuos sexualmente interactivos y sujetos a unos similares procesos de mutación evolutiva, como ya hicieron notar Darwin, Wallace, Dobzhnasky y Mayr, entre otros; y, finalmente, c) La *especie humana* que se ahora se caracteriza por actuar sobre su propio *perimundo* (*Umwelt*) o mundo entorno, incluidas las demás especies biológicas, como ya hicieron notar Uexküll o Polo, entre otros.

Por su parte la biología siempre ha afirmado la dependencia de la generación de los vivientes respecto de los orígenes del Universo físico.

A este respecto los seres vivos tendrían que ser el resultado del desarrollo de unas *razones seminales* u originarias (San Agustín) que deberían haber estado presentes desde los primeros momentos de la génesis del Universo, aunque su aparición efectiva quede pospuesta a un momento posterior. En cualquier caso la génesis de los seres vivos no se puede justificar a partir de un *diseño inteligente* por parte del Creador, como si fuera posible reeditar una nueva visión deísta de Dios como relojero universal, aunque en este caso aplicada específicamente a la generación de cada especie biológica. En su lugar más bien se defienden que seres vivos también han sido creados por Dios a partir de la nada, al igual que el resto de los seres físicos. La creación otorga el ser indistintamente a todos las especies inertes y vivas, a partir de un continuo orgánico primigenio (*Last Universal Common Ancestor*). Se establece así una continuidad *fisico-biológica* entre ellas. Sólo en el caso de la especie humana podría requerir una intervención especial por parte de Dios.

Lo primero que Jordana comprueba es cómo las nociones de especie o de viviente hunden sus raíces en una larga tradición filosófica. De todos modos a lo largo del siglo XX se comprueba como el *positivismo* habría tratado de reforzar sus posiciones ideológicas a través de los análisis de la evolución, de la paleo-antropología y de la neurociencia, a pesar de que sus propuestas ya estaban de retirada en la mayor parte de las áreas del saber. Por no querer llevar a cabo una propedéutica de carácter filosófico y teológico se ha llegado a una progresiva *abdicación del pensar*. Sin embargo Darwin no habría incurrido en una deficiencia tan clamorosa, como al menos sucede en *The Descent of Man and Selection in relation to Sex*. En su caso se hace notar como la “autodefinición” de la noción de especie biológica (BSC), concretamente la especie del “*Homo sapiens*”, está a su vez ligada a un determinado modo de selección o discriminación a través del sexo, con exclusión de los miembros de las demás especies. Se trata de propuestas que también habrían sido compartidas por Wallace, Dobzhnasky y Mayr, con independencia de que para muchos la vida debería proceder de un continuo orgánico primigenio (*Last Universal Common Ancestor*). La falta de reflexión sobre esta demarcación específica entre unas especies biológicas y las físicas, entre el “*Homo sapiens*” y el resto de las especies, ha tenido unas claras consecuencias. Especialmente respecto a la *deshumanización del hombre* en el ámbito antropológico y ético. Para el *positivismo* el hombre se configura solamente como un viviente capaz de reproducir otros nuevos vivientes, como al menos lo concibió Dawkins en *El gen egoísta*. No advirtió que el “*Homo sapiens*” se afirma como un viviente con capacidad de reproducir una comunidad de seres humanos, pudiendo a su vez preocuparse por el resto de los vivientes, aunque no sean humanos. O como también sucede en la ecología profunda de Lovelock en Gaía, cuando considera a la Tierra como el único animal vivo; o como también sucede cuando el preservacionismo reduce al hombre a una es-

pecie más; o cuando el primitivismo de Zerzan fomenta un movimiento anti-civilización de tipo anarquista; o cuando el *proteccionismo radical* defiende que nada se debe tocar en el orden existente en la naturaleza, rechazando el papel ordenador que le corresponde al hombre. En cualquier caso el hombre es el único viviente dotado de una *vida intelectual* consciente en acto que, como afirma Polo, es anterior a los productos de su propia actividad.

El *concepto biológico de especie* (BSC) se considera que es el problema central no resuelto por Darwin y que vuelve a aparecer reiteradamente en todas las teorías posteriores. En general se acepta un concepto poblacional de reproducción recíproca diferenciada respecto de las demás especies. Sin embargo la diferenciación genética puede acabar haciendo no fértiles a apareamientos entre miembros de la misma especie. A su vez la *cuestión del origen del hombre* vuelve a la cuestión más debatida a partir de las propuestas de Darwin. A partir de entonces son innumerables el número de *fósiles* encontrados que reivindican la condición de “eslabón perdido” entre el mono y el hombre, aunque rápidamente hayan tenido que ser sustituidos por otros que no han tenido mejor fortuna. Al menos así ha sucedido con los descubrimientos del hombre pre-neardental y los danisovanos alcanzados en la Sima de los Huesos de Atapuerca, así como con las posibles transferencias genéticas con el “*Homo sapiens*”. En cualquier caso Jordana defiende que estas diferencias que habitualmente se establecen entre los diversos tipo de homínidos inteligentes previos al “*Homo sapiens*”, ya sea en África, en Europa o en el Cáucaso, constituyen un *solo linaje*, sin que haya motivos suficientes para poder hablar de diferentes especies de hombre.

Se extraen las conclusiones de todo lo anteriormente analizado. En el *mundo significativo* comprueba, siguiendo a Uexküll, como el comportamiento animal está limitado por su mundo circundante (*Umwelt*) y por la propia dotación genética propia de cada especie biológica. Esta dotación puede estar sujeta a una *macroevolución* supraespecífica y a una *microevolución* intraespecífica. Sin embargo ambos comportamientos son netamente distintos al comportamiento humano. En efecto, sólo el hombre trasciende su mundo físico circundante, con una capacidad de apropiarse de todas las cosas y de abrirse al mundo sin ningún tipo de limitación. En este contexto se pone de manifiesto la contraposición ficticia que se suele establecer entre el *evolucionismo* y el *creacionismo*. Ni hay que absolutizar un evolucionismo de carácter materialista ni tampoco se debe reducir la creación a un mero poner en marcha un *diseño inteligente* como si se tratara de un reloj o mecanismo autosuficiente. En su lugar hay que comprender la noción de *creación a partir de la nada* como un acto eterno de donación del ser, de la vida y de la propia inteligencia. Se trata de un concepto *filosófico* y *teológico* que en ningún caso puede ser suplido por los conocimientos provisionales de la ciencia, como pretende el naturalismo positivista. En cualquier caso hay que

explicar la historia completa, insertando la evolución dentro de la teoría del *Big Bang* y del origen del Universo, como explica Lorda.

Neurociencia. El último intento de integración monista. Se trata del último intento positivista de justificar la inteligencia humana como una actividad cerebral meramente neurológica que reduciría el conocimiento humano a conexiones meramente biológicas. Se describen así la fisiología neuronal de los conectores cerebrales a nivel animal y humano, con las limitaciones que indudablemente tiene esta metodología de carácter profundamente positivista. En cualquier caso los interrogantes filosóficos fundamentales respecto al yo y a la persona resultan inabordables, no quedando otra respuesta que o bien negar la existencia de la persona, o fomentar un dualismo mente-cerebro que tampoco resuelve nada, como ahora hace notar Carlos Blanco. Solo la noción de creación permitiría justificar así un salto desde un monismo materialista a un conocimiento espiritual, como también hace notar Robert Spaemann.

El singular concreto o la persona humana como sede de integración de la filosofía. Se recurre a la noción de Boecio y de Tomás de Aquino de persona humana para justificar la interacción que se debe establecer entre la dimensión corporal biológica y la espiritual-cognoscitiva del ser humano en su realidad singular concreta. A partir de aquí, Jordana se interroga desde la paleontología por la condición de persona de los homínidos anteriores al *Homo sapiens*. Se analizan las diferencias existentes entre el *Australopithecus*, el *Homo erectus*, el *Homo ergaster*, el *Homo antecesor*, el *Homo habilis*, con su respectiva distribución geográfica y temporal. Se analizan en este contexto la doctrina de la Iglesia acerca del evolucionismo y su posible compatibilidad con el creacionismo, así como las polémicas generadas al respecto en Estados Unidos. Especial interés tienen las referencias que ahora se hacen al Cardenal Christoph Schönborn, a Juan Pablo II, a Benedicto XVI, al profesor Schuster, donde se discuten numerosas cuestiones *metabiológicas* que sigue planteando el *enigma* de la evolución, de la antropogénesis o de la neurociencia.

Para concluir una reflexión crítica. Jordana describe con gran maestría los numerosos *enigmas biológicos* y *metabiológicos* que sigue planteando la *ciencia*. No se pretenden dar soluciones fáciles a los problemas, ni tampoco recurrir a un reduccionismo de tipo positivista donde ya ni siquiera puede hablarse de la materia o del cuerpo, sino de simples hechos de compleja comprobación. En su lugar se pretende más bien localizar los *grandes enigmas* que se siguen haciendo presentes en la *ciencia*, cuando no se abdica del propio ejercicio del pensamiento. Se trata a este respecto de una obra soberbia, de lectura obligada para todo el que pretenda ejercer de científico, de biólogo, de filósofo o de teólogo.

Carlos Ortiz de Landázuri

UNAMUNO, Miguel: *Mi confesión*. Segunda edición revisada y aumentada de Alicia Villar Ezcurra. Sígueme / Universidad Pontificia Comillas, Salamanca / Madrid, 2015. 158 pp.

Cierto es que Miguel de Unamuno no es de los pensadores españoles más olvidados en la actualidad, pero lo que tampoco se puede negar es que a día de hoy se le reconozca y recuerde como bien se merecería. Don Miguel, nuestro filósofo, escritor, político, lingüista, poeta, dramaturgo, profesor, y Rector de la Universidad de Salamanca, nacido en Bilbao en 1864 y fallecido en Salamanca en 1936, ha sido y es una figura de su tiempo y del nuestro. No se puede esperar menos de una persona que viviendo en un contexto histórico-social difícil demostrara siempre un verdadero compromiso para con su familia, su España, y sus hermanos españoles, hispanos y europeos.

Miguel de Unamuno es un escritor muy prolífico, tanto que todavía los investigadores siguen descubriendo escritos inéditos suyos en los archivos de la Casa Museo Unamuno de Salamanca. Porque sí, don Miguel no es un pensador cuya obra se agote leyendo sus trabajos predominantes y más conocidos, como pueden ser *Vida de Don Quijote y Sancho*, *Del Sentimiento Trágico de la Vida* o *Niebla*, sino que también existen escritos suyos menos conocidos que los anteriores y en los que Unamuno desarrolla muchas ideas que en estos trabajos principales quedan traslucidas.

En esta ocasión, presentamos un breve manuscrito titulado por el mismo don Miguel como *Mi confesión*, inédito hasta el año 2011, que no deja indiferente a nadie apasionado por la vida y obra del autor vasco. El mérito de su hallazgo lo tiene la investigadora Alicia Villar Ezcurra, profesora de la Universidad Pontificia Comillas, quien en su afán por investigar la lectura que don Miguel realizó de Pascal localizó este manuscrito en la carpeta que contenía el escrito original del *Tratado del amor de Dios* (CMU 68/34).

Esta obra que nos ocupa es una nueva edición revisada y aumentada con respecto a la edición del año 2011, cuya publicación supuso que el manuscrito de *Mi confesión* dejase de permanecer inédito. En esta edición del 2015 se incorporan varias novedades que son fruto de la constante investigación de la profesora Villar durante los años sucesivos a la elaboración de la primera edición. Esta segunda edición mantiene la transcripción del manuscrito, además del estudio por parte de la editora y el compendio de cartas escogidas en las que Unamuno habla directa e indirectamente de su proyecto *Mi confesión*. Las novedades corresponden al aumento de las notas críticas, la ampliación del estudio de la editora con un análisis exhaustivo del manuscrito, la añadidura de una nueva carta (Carta de Miguel de Unamuno a Pedro Jiménez de Ilundáin, fechada a 7 de diciembre de 1902, Carta nº 7) al anexo que queda constituido por 21 epístolas, así como la incorporación de un apéndice con treinta

y un notas que, a juicio de la editora, tras analizar todos los apuntes que conforman la carpeta de «Notas al Tratado del amor de Dios» (CMU 68/15), pertenecen al contenido del manuscrito.

Mi confesión, fechado por la misma profesora Villar antes del mes de septiembre de 1904, cuando don Miguel rondaba los 40 años, es un escrito en el que su mismo título revela lo que Unamuno en realidad quiso hacer: confesarse. Su impulso fue escribir un texto en el que pudiera confesar fervorosamente sus preocupaciones íntimas a los jóvenes hispanohablantes. El reciente fallecimiento de su hijo Raimundín a causa de una meningitis que le produjo hidrocefalia, su idea vigente de marcharse a Buenos Aires con la pretensión de acceder a un porvenir mejor para su familia, y la presión que estaba sufriendo por parte de la sociedad española hizo que sintiera la necesidad de desahogarse escribiendo este texto tan sumamente personal dedicado a la juventud hispanoamericana y española. Él siempre, como apunta la editora en su estudio, imaginaba que las verdaderas bases de la hispanidad eran la unidad, igualdad y afán de justicia. Y pedía reiteradamente a los jóvenes que desempeñasen un papel activo de cara a crear conciencia colectiva y consecuentemente una humanidad mejor. Les animaba a ser personas dispuestas a tener fe y comprometerse por su patria y su gente, a romper con los ideales que les marcaba la sociedad en la que habían nacido, a ser ellos mismos, es decir, a ser verdaderos hombres de carne y hueso. Unamuno, a este respecto, afirmaba contundentemente lo siguiente: «[...] es la avaricia espiritual la raíz de todo decaimiento. Hay que ser pródigo y no sólo de lo que se tiene, sino antes y sobre todo de lo que se es, pues no basta dar, sino que hay que darse» (p. 16).

El manuscrito en sí de *Mi confesión* se estructura en dos partes. La primera, bajo el título de «Valerio Máximo, lib. 8, cap. 14», se centra en la cuestión del erostratismo, entendido como esa búsqueda de pervivencia que culmina en la ambición por el acceso a la fama y a la lucha por el ideal. La segunda, bajo el rótulo de «Verdad y vida», quedó sin finalizar y presenta una intensa reflexión sobre cuestiones que penetran en el reconocimiento de la verdad y la ciencia. Sin duda, se trata de un texto que es de gran valor e indispensable para la correcta interpretación de su obra maestra *Del sentimiento trágico de la vida*. Don Miguel, acusado por la necesidad de confesarse, manifiesta una sensibilidad especial que nos permite empatizar con él de forma más singular, gracias a que nos deja entrever más desde sus adentros su postura ante la vida, y que difícil es de percibir algo tan sumamente profundo en cualquier otro escrito suyo.

En el estudio que realiza la profesora Villar se recoge a la perfección el análisis social, histórico y especialmente filosófico del manuscrito. El lector hallará en estas páginas un estudio que no se limita al análisis histórico de su obra sino que va más allá y profundiza en cuestiones filosóficas de primer orden en la vida y obra unamunianas. Su investigación ayuda a comprender la posición de Unamuno ante la realidad española e

hispanoamericana que se vivía en el momento, así como su necesidad personal de confesarse por lo que estaba viendo y viviendo. También cabe destacar el rigor metodológico y la sensatez con la que escribe la profesora Villar. La forma en la que justifica su investigación, apoyando toda su aportación en diferentes textos unamunianos y en la selección de cartas que ella misma recopila y adjunta en el anexo, refleja su grado de autoridad en la materia. No le debió resultar sencillo y ese esfuerzo hay que valorarlo.

En definitiva, animo vivamente a la lectura detenida de esta obra, en la que además de ofrecerse la transcripción de *Mi confesión*, se analizan también cuestiones centrales del pensamiento unamuniano desde una perspectiva social, histórica y filosófica. Creo que esta publicación es una buena oportunidad para reconocer el potencial que encierra Unamuno y que, en esta ocasión, se hace expreso en un manuscrito breve, intenso y capital para desentrañar sus sentimientos más íntimos. La profesora Villar ha realizado, en mi opinión, un trabajo riguroso en su fundamentación y muy fecundo en lo que a la hermenéutica del texto se refiere. El lector hallará en todas las secciones de la obra un diálogo constante de la editora con el autor vasco. Las notas a pie de página ayudan al lector a profundizar en el material necesario para justificar la idea que a Unamuno le hizo escribir lo que escribió, y precisan también los pasajes que del mismo manuscrito se recogen en sus obras posteriores, especialmente en el *Tratado del Amor de Dios* y *Del Sentimiento Trágico de la Vida*. Todo ello hace que esta segunda edición de *Mi confesión* sea muy recomendable para aquellos lectores e investigadores jóvenes y no tan jóvenes que estén interesados por la vida y obra de un autor tan excitante y actual como lo es Miguel de Unamuno.

Arrate Aparicio

DÍAZ, Carlos: *Sobre las psicoterapias existenciales humanistas (Una aportación crítica a mis primos hermanos)*. Editorial Sonora, Madrid, 2017. 278 pp.

La fecundidad de Carlos Díaz en libros publicados es extraordinaria. Sus 265 libros abarcan una variada temática, casi siempre centrada en los principios filosóficos del personalismo comunitario. Muchos de sus libros parecen variaciones sobre un mismo tema, motivadas por las vivencias que ha experimentado desde los años setenta del siglo XX hasta la segunda década del siglo XXI.

El nuevo libro que nos brinda en la recién fundada Editorial Sonora quiere ser una crítica radical, dialogada, de la *terapia humanista o existencialista*, que ha estado desde hace bastantes años en el horizonte de sus preocupaciones. Comienza diciendo que esto no debe extrañar

a nadie en la medida en que se considera a sí mismo «un defensor del *personalismo comunitario*, y en consecuencia *primo hermano del humanismo*» (p. 13).

Dedica el primer capítulo a presentar el desafío con el que se va a enfrentar en este Libro: las *psicoterapias existenciales humanistas*. Alude al enfoque psicoterapéutico centrado en la persona de Juan Lafarga y, con más amplitud, a las concepciones de su discípulo el ilustre psicoterapeuta mexicano Luis Velasco, bien conocido por su orientación humanista, que ocupa una posición destacada entre los psicoterapeutas humanistas. Expone cinco perplejidades epistemológicas ante cinco tesis de este último, con las que no está de acuerdo: 1) «El cliente es una persona sana, no es un paciente porque no está enfermo»; 2) «Los sentimientos son amorales, por eso no existen ni buenos ni malos, ya sean básicos o derivados»; 3) «Yo no soy “libre de”, pero sí soy “libre para”»; 4) Enfoque de la cuestión de la «espiritualidad», de modo que se desespiritualiza el hecho religioso; 5) Aceptación de la tesis rogersiana «Nadie educa a nadie, nadie se educa solo, los hombres se educan entre sí mediatizados por el mundo». Advierte que los escritos de Luis Velasco, reelaborados a partir de Juan Lafarga, como los de otros terapeutas humanistas, se apoyan en unos presupuestos fenomenológicos y personalistas con demasiadas carencias. Para conseguir una verdadera terapia humanista, invita a hacer tres *stop*: uno para recordar la necesidad del tú compañero o del encuentro interpersonal; otro para considerar que sin el hombre no hay explicación del mundo, que la persona es el reverso articulado del mundo; y otro, finalmente, para tomar conciencia de que hay que completar el Oráculo de Delfos «conócete a ti mismo» y «ocúpate de ti mismo» con el punto de vista del personalismo comunitario «Y ocúpate de los demás al ocuparte de ti mismo».

Los capítulos II, III y IV critican lo negativo de tres influencias en las psicoterapias existenciales humanistas: la grande y no tan benéfica influencia de Carl Rogers, la mala influencia de Fritz Perls y la falacia de la autotrascendencia en la psicología de Abraham Maslow. El capítulo V denuncia diez errores epistemológicos básicos en las terapias «existenciales» o «humanistas». La terapia existencial le parece «el fruto maduro de muchas inmadureces en la historia de la psicología “desenfadada”, o “juvenil” de nuestros días, tan despreocupada por ese rigor conceptual que requiere todo trabajo metódico y cualquier estudio profundo» (p. 151). A la debilidad de los argumentos filosóficos a los que apela esa *Psicología existencial o humanista*, hoy dominante en toda Latinoamérica, y a la forma en que procura defenderlos, hay que añadir que está plagada de vaguedades y carencias respecto de la condición de la persona.

En los últimos cuatro capítulos (VI, VII, VIII y IX), Carlos Díaz desarrolla los fundamentos de su crítica a la *Psicología existencial o humanista* a la vez que construye su propuesta de una psicología fenomenológica personalista. Recuerda los pasos básicos del método fenomenológico de

Husserl y los cuatro ámbitos de la existencia que definen la identidad humana según Kant. Nos dice que el apotegma «yo soy amado por ti, luego existo» es la antítesis de la formulación cartesiana «yo pienso luego yo existo». En esa línea, la mejor prueba de la existencia del nosotros sería la siguiente: «Tú me dueles, luego eres importante para mí, yo te duelo y en esa condolencia siento yo que tú eres importante para mí» (p. 217). El yo perdería su soberana coincidencia consigo mismo. Existir sería situarse ante la otra persona, ante su vulnerabilidad, con *ab-negación* de sí. Sólo en el *hacia ti* descubriría el yo su propio valor. Aquí jugaría un papel fundamental lo que Carlos Díaz llama «razón cálida». El amor sería, objetiva y subjetivamente, el criterio del ser, de la verdad y de la realidad, de modo que donde no hay amor no habría verdad. Enraizado en la fenomenología, el humanismo de Carlos Díaz, su obsequio intelectual a las psicoterapias existencialistas o humanistas de sus «primos hermanos», se inscribe en la corriente del pensamiento comunitario o relacional. En el principio fue el *nosotros* o la *persona relacionada*.

Su indudable y decidida voluntad de verdad va ligada al conocimiento amoroso con preferencia al intelectual, en sintonía con Max Scheler y San Agustín. Pero esa primacía del conocimiento amoroso no le impide reconocer que la verdad es lo que es, algo objetivo, «independientemente de nuestras preferencias y de nuestras repulsas».

En su argumentación están presentes las tres raíces claves de su pensamiento: la fenomenología de Husserl, el personalismo de Mounier y la tradición cristiana. Quizás la selva de palabras apasionadas oscurece, a veces, las articulaciones lógicas de su filosofía. La fundamentación de sus tesis, además, parece algo debilitada por su constante apelación a los sentimientos bajo el disfraz de lo que llama «razón cálida». Y considero injusto su menosprecio del personalismo neotomista que, en muchos de sus representantes, ha dialogado a fondo con las nuevas filosofías modernas y contemporáneas desde Descartes y Leibniz hasta comienzos del siglo XXI.

Ildefonso Murillo

HORTAL ALONSO, Augusto: *Ética. Conocimiento moral*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2017. 276 pp.

El interés académico de Augusto Hortal Alonso, catedrático durante varias décadas de la Universidad Pontificia Comillas, se ha centrado en el esfuerzo por hacer filosofía moral, es decir, «por hacer uso de la razón práctica para iluminar cómo es bueno vivir en general y en concreto» según la afirmación de Aristóteles de que no reflexionamos para saber

qué es la virtud, sino para ser buenos¹. Con sus reflexiones sobre el conocimiento moral, en este libro, quiere iluminar y orientar la vida moral que vivimos todos. Por eso intenta utilizar un lenguaje que no se aparte en lo posible del lenguaje cotidiano.

Ajeno a un especial afán de originalidad, ha pretendido avanzar en compañía y con la ayuda de muchos otros: «Investigar en ética no es otra cosa que generar pensamiento ético, no partiendo de cero, sino en diálogo con quienes nos precedieron, permaneciendo también atentos a los nuevos temas, a las nuevas situaciones, a los nuevos retos que nos plantea el presente» (p. 14). La ética que propone aquí camina por la senda de una interpretación que permanece abierta a nuevas interpretaciones. Como escribió en el Prólogo a su *Ética I: Los autores de la vida moral* (Madrid, 2005), «la tarea del filosofar en general y la tarea de filosofar sobre la moral en particular sería deseable que fuese una tarea gremial, colectiva» (p. 15). No hay más remedio que utilizar lo que otros han aportado al conocimiento moral en sus obras. Pero necesitamos interpretar estas obras en su contexto. Dialoga creativamente con las éticas aristotélica, kantiana, pragmatista y personalista.

No cree que ninguno de sus escritos haya constituido una ampliación de conocimientos comprobados de algo que antes no se supiera. Cree, en cambio, haber participado al menos en dos procesos generadores de pensamiento ético: bioética y ética de las profesiones. Y sugiere que, tal vez, la manera más realista de «entender lo que es investigar en ética sea decir que consiste en contribuir a generar pensamiento ético, algo que sólo limitadamente está al alcance de cualquier individuo que se lo proponga» (p. 13). En todo caso no habría filosofía moral si no se responde «a las preguntas centrales de la ética: ¿qué debemos hacer? ¿a quién podemos considerar bueno? ¿qué forma de vida merece ser vivida y propuesta?» (p.12).

Este libro consta de un Prólogo, seis capítulos, un Epílogo para cristianos, una selecta Bibliografía y un Índice de nombres. Los títulos de los seis capítulos nos informan sobre los temas y problemas que trata: I) El conocimiento moral entre la justificación y la práctica; II) Coordinadas de moral vivida y referencias de ética pensada; III) Bienes y virtudes; IV) Las normas y los deberes entre los principios y las actuaciones; V) El ideal de humanidad y el hombre humano; y VI) Ética y religión. Vemos, pues, que atiende, sobre todo, a la dimensión objetiva de la vida moral: «de lo que hacemos, de cómo valoramos eso que hacemos y de las razones que damos para justificar o cuestionar eso que hacemos» (p. 17). Su concepción del conocimiento moral está lejos de cualquier relativismo o pragmatismo. Podría hablarse, en ética, de *verdades universales*, válidas para todos, independientemente de la pluralidad de culturas o contextos socio-políticos.

¹ *Ética a Nicómaco* 1103 b 27 ss.

En compañía y con ayuda de muchos otros, intenta avanzar en cinco direcciones: 1) en la reivindicación de la racionalidad práctica, de la posibilidad de conocer y hacer afirmaciones verdaderas en temas de ética normativa (algo que se negaba y se niega en ambientes no cognitivistas de distinto signo); 2) en la reivindicación del sujeto o agente moral, en primera persona del singular y del plural (un sujeto frágil, vulnerable, fragmentado, pero imprescindible para que haya moral); 3) «en la articulación interdisciplinar de una ética abierta a las aportaciones y cuestionamientos que proceden de las ciencias (biología, psicología, sociología, antropología) y de la técnica, pero tratando también de reivindicar la peculiaridad y autonomía del discurso ético normativo y desenmascarar las éticas implícitas en las autocomprensiones mesiánicas de ciertas ciencias cuando se ponen de moda y tienen pretensiones excesivas de explicación total»; 4) «en la reivindicación del bien y lo bueno como categorías éticas irrenunciables y a la vez compatibles con el deber y las normas», sintiéndose aquí bien acompañado por Iris Murdoch y Paul Ricoeur; 5) en la dirección del realismo moral, con una actitud de apertura a la pregunta por el sentido de la realidad y la realidad del sentido, adoptando un teísmo moral semejante al que José Gómez Caffarena atribuye a Kant (pp. 15-16). Este libro recoge o sintetiza sus investigaciones, orientadas en esas cinco direcciones. Nos dice que su objetivo lo expresa bien el título del libro-homenaje, publicado con ocasión de su jubilación: «Ética pensada y compartida».

Una clave para leer este libro son las páginas donde fija el significado preferente que atribuye a algunos términos básicos: bien, criterios de moralidad, deberes, fin de la acción, fundamentación de la ética, generalidad, motivos, necesidad, normas éticas, objetividad, objetivismo, obligación, principios, razones, subjetividad, subjetivismo, universalidad, valoraciones, valores y virtud (pp. 45-52). El análisis del significado de esos términos nos puede proporcionar un primer acceso a lo más nuclear de esta obra. Con lo que no quiero sugerir que este libro se reduzca a metaética, es decir, al análisis del lenguaje moral.

La bibliografía citada nos informa sobre la amplitud de conocimiento de la tradición ética, desde la antigüedad griega hasta el siglo XXI, especialmente de la pluralidad ética del mundo contemporáneo, en que se mueve Augusto Hortal. Atiende a las razones de todos, aun a las de aquellos con los que no está de acuerdo. Logra un objetivo difícilmente alcanzable: una síntesis entre la ética de Aristóteles y la de Kant. Es la propuesta que considera más sensata.

Después de reflexionar a fondo sobre las virtudes, sobre las normas y los principios que las justifican, en el capítulo V se pregunta por el principio o fin supremo de la vida moral: el fin por el que queremos todo y «en que se integra todo lo que hacemos y al que apuntan todas las valoraciones éticas» (p. 186). Ese fin último sería el bien humano, el ideal de humanidad al que apunta la pluralidad de actuaciones y valo-

raciones éticas. Nada sería éticamente bueno «si no se inscribe en un horizonte de vida buena y encuentra en él el lugar apropiado» (p. 187). Cualquier principio ético y la justificación teleológica del mismo han de interpretarse dentro de ese marco. De modo semejante a Iris Murdoch hace del Bien el tema central de su propuesta ética. Un Bien que siempre es inalcanzable en su plenitud. Escribe: «El Bien, en singular y con mayúscula, es el horizonte de referencia inevitable de todas nuestras actuaciones, aspiraciones, motivaciones y valoraciones, horizonte que se va abriendo y transformando con la misma historia [...]. La vida moral es la mediación práctica entre el hombre que somos y el hombre que aspiramos a ser» (pp. 200-201). Insiste en que, a la hora de hacer los planteamientos éticos, aun reconociendo la diversidad de culturas, no debemos ignorar la condición humana, que posee unas dimensiones constitutivas o constantes antropológicas: la corporal, la social y la personal.

Entre los temas sobre los que reflexiona, sin eludir las objeciones de los filósofos más opuestos a sus propias convicciones, plantea a fondo el problema de la posibilidad de compatibilizar una conciencia moral autónoma y la fe en Dios. Recuerda el diálogo de Habermas y el cardenal Ratzinger sobre las relaciones entre razón y fe, entre ética y religión. Le resultan iluminadoras ambas posiciones: «Habermas en sus últimos escritos, especialmente en su diálogo con Ratzinger, reconoce que la razón secular, y por lo tanto la ética, no es autosuficiente, por lo que, al aceptar sus propios límites, está dispuesta a acoger los contenidos semánticos que proporcionan las creencias religiosas, aunque no sean plenamente racionalizables en términos de razón crítica, sin por eso abdicar de la propia autonomía de la razón ilustrada. Ratzinger, por su parte, coincide en que tanto la fe religiosa como la razón, y con ella la conciencia moral autónoma, sin llegar a identificarse, cada una puede ser para la otra un necesario correctivo para que ninguna de las dos degenera y se pervierta. Se necesitan la una a la otra para no caer en irracionalismos o autosuficiencias que terminan pervirtiendo lo que es el vivir humano. La fe sin la razón deja de ser humana. La razón sin la fe tiende a desarrollar una prepotencia igualmente peligrosa para la humanidad» (p. 241). En la manera de pensar de ambos, ve reflejada su propia posición de creyente católico. Una ética sostenible racionalmente no tiene por qué oponerse a la fe cristiana.

Quienes pretenden ejercer a la vez de cristianos y filósofos pueden contribuir a potenciar el encuentro y el entendimiento y cuestionamiento entre la fe cristiana y la filosofía en el momento actual. Esto enriquecería y mejoraría a todos: a los filósofos cristianos y a los no cristianos. Manifiesta su convicción de que hacer presente a Jesús, el hombre como Dios manda, es vivir la humanidad también en la forma de pensarse y comprenderse a sí misma.

Desvela una preocupación que anida en el fondo de sus reflexiones y análisis: ¿Cómo poder seguir siendo cristiano y filósofo en el ámbito

de la ética? Nadie puede escapar de su propia sombra y Augusto Hortal explicita que este libro «ha sido escrito por un profesor de ética que se considera cristiano, pero que ha querido pensar, escribir y argumentar en términos de una racionalidad que todos los seres humanos puedan reconocer como suya» (p. 255). Sospecha que esa pretensión sólo la habrá logrado en parte, pues «inevitablemente habrá dejado su huella en el enfoque y en las preocupaciones y formulaciones» su condición de cristiano, es decir, la cultura intelectual y moral en la que se ha movido, en que hizo sus estudios, sus lecturas, etc.

Aparece claro, sobre todo en el «Epílogo para cristianos», con el que termina el libro, que, para él, como creyente católico, el juego de lenguaje que no admite a Dios sólo podría aceptarse como acercamiento filosófico a los que no creen, que es más razonable el juego de lenguaje que admite a Dios. Lo cual no implica que se requiera ser creyente católico para elaborar una ética en la que racionalmente todos podamos estar de acuerdo. La condición de cristiano católico le obliga a apostar, a la vez, por la fe y por la razón, «sin confundirlas ni separarlas del todo» (p. 257).

Evita el lenguaje nebuloso o impreciso. El que lo lee puede enterarse fácilmente de aquello con lo que está de acuerdo o en desacuerdo. Pero tal proceder no logra que en algunos momentos no se presente la paradoja. ¿Somos autónomos verdaderamente si la normativa de la conciencia presupone a Dios de algún modo, dentro de sí misma, dándole validez absoluta? ¿Basta una perspectiva netamente autónoma, fuera de todo presupuesto religioso, para fundamentar el valor absoluto de las personas?

Por otra parte, la expresión «juego de lenguaje» aplicada a la ética que no tiene en cuenta a Dios y a la ética que admite a Dios puede dar la impresión de que la inclinación por uno u otro «juego de lenguaje» es resultado de una mera opción (pp. 248-251). Lo que no parece ser su postura, ya que trata de entender la autonomía de modo que no esté a merced del arbitrio o capricho de cada cual: «La moral autónoma, por tener carácter absoluto, está referida constitutivamente al Absoluto y en el Absoluto está llamada a encontrar su plenitud» (p. 244).

Me sorprende el que a veces parece exagerar su modestia respecto a la valoración de sus propuestas éticas. Por ejemplo, escribe: «En varias direcciones *creo haber intentado* avanzar en compañía y con la ayuda de muchos otros» (p.15). La verdad es que todo el libro sirve de testimonio sobre ese *intento*, aunque sus propuestas sean cuestionables, mejorables y matizables, y sea interminable la tarea de aclarar y justificar en qué consiste vivir humanamente, pues también para Augusto Hortal, en el fondo, lo mismo que para Pascal, el hombre (mujer y varón) supera infinitamente al hombre. En este sentido no cabe la menor duda de que la ética no termina nunca.