

Crítica de libros

GARCIA BACCA, Juan David: *Qué es dios y Quién es Dios*. Anthropos. Barcelona, 1986. 584 pp.

1. El tema de Dios se halla presente, aunque la mayoría de las veces de modo tangencial y oblicuo, a lo largo de toda la dilatada y compleja producción filosófica de García Bacca (GB). Pero sólo muy recientemente, en su voluminoso libro «Qué es dios y Quién es Dios» (QD)¹, aborda el tema de modo directo y sistemático.

Antes de dar cuenta del contenido de esta obra, considero imprescindible situarla brevemente dentro del conjunto de la evolución intelectual de GB. Uno de los rasgos definidores de su talante filosófico es la abundancia de inflexiones que su proteico pensamiento ha experimentado a lo largo de sus seis decenios de actividad intelectual. Su pensamiento sobre Dios ha ido pasando por tres concepciones sucesivas, si dejamos de lado su etapa anterior a la salida de España, con motivo de la guerra civil, etapa constituida por un pensamiento creyente, apoyado en el neotomismo de sus años de formación clerical.

En sus primeros escritos americanos, Dios deja de ser un alguien trascendente al hombre y al mundo, para convertirse en el nombre que se da a la meta

¹ Barcelona, Anthropos, 1986.

que el hombre «transfinito» anhela alcanzar, en su empeño por conseguir su plena realización y autenticidad. Se trata de una meta que se sabe de antemano imposible, a la vez que inevitable de perseguir. Dios es, pues, el blanco imposible e inevitable a la vez a que tiende el proyectil humano lanzado a las inmensidades del infinito².

Cuando, a partir de 1960, construya su sistema filosófico dentro de la órbita del marxismo, García Bacca asumirá totalmente la crítica marxiana a la religión. Dios es una proyección alienante de la esencia humana. De ahí que, según GB, el primer paso para recuperar la auténtica humanidad (fase que llama de «humanismo teórico») consiste en «transustanciar» la esencia divina. Esta etapa tiene que ser complementada con la transustanciación del capitalismo, de la propiedad privada, lo que dará lugar a la realización del «humanismo práctico»³, condición necesaria para que resulte improbable la vuelta al teísmo alienante.

Pero no basta con declarar que Dios y los dioses no existen (afirmación falsa, por otra parte), sino que hay que convertir a Dios en sustancia de lo humano. La esencia de Dios pertenece a la esencia del hombre, considerado como especie. Por ello, la utopía social e histórica (etapa del «humanismo positivo») con la que sueña GB, encarna todos los atributos que la teología atribuye a Dios.

El trasfondo filosófico en que se apoya su reciente libro «Qué es dios y Quién es Dios», se sitúa más allá de la cosmovisión marxista. Los acentos socializantes (situados en la fase del «humanismo práctico») han desaparecido brusca e incomprensiblemente, y han sido reemplazados por una cosmovisión científico-técnica, muy del gusto de nuestro autor, y que constituye un ingrediente fundamental de su filosofía desde sus más tempranos escritos. El empeño permanente de GB es hacer filosofía «a la altura de los tiempos». De ahí que repita incansablemente que si la filosofía quiere ser «actual», ha de estar a la altura del estado en que se sitúan la física, la matemática y demás ciencias positivas actuales. Vale lo mismo decir que tiene que hallarse en fase o estado «transustanciador» (superadas las fases «fenomenológica» y «transformadora»⁴. Desde este punto de vista enfoca el tema de Dios, pues no se puede hablar hoy de Dios de espaldas a las ciencias físico-matemáticas.

² Cfr. *Introducción al filosofar*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1939; *Invitación a filosofar*, 2 vols., México, El Colegio de México, 1940; *Introducción literaria a la filosofía*, México, Editora Nacional, 1945.

³ Cfr. *Humanismo teórico, práctico y positivo, según Marx*, México, F.C.E., 1965; *Curso sistemático de filosofía actual*, Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1969; *Lecciones de historia de la filosofía*, Caracas, U.C.V., vol. II, cap. sobre Marx, 1973.

⁴ Cfr. *Curso sistemático...*, o. c., pp. 17-49.

2. ¿Qué puede decirse hoy de Dios, a la altura del último cuarto del s. XX, en un mundo dominado por ciencia y técnica en estado «transustanciador»? Ya no podemos repetir las ideas que de Dios tuvo el hombre primitivo o medieval. Son cosmovisiones definitivamente periclitadas.

El concepto de Dios sirve en la teología para designar la realidad máxima que podemos pensar, como señalaba S. Anselmo. Esa realidad máxima suele ser adornada por una serie de atributos, que GB resume en cinco: necesidad, universalidad, infinitud, simplicidad y unicidad⁵. Si para el hombre anterior al Renacimiento este conjunto de cualidades se atribuían a una realidad trascendente al mundo, creado por ella de la nada, la ciencia actual, según GB, nos va mostrando que la única realidad a quien corresponde, «en realidad de verdad», ese total de cinco cualidades divinas, es al fondo último del universo. Nos encontramos aquí con una de las tesis centrales del libro.

La ciencia nos ha enseñado a distinguir entre *qué es* una cosa (por ej., respecto del agua, su fórmula química: H₂O) y lo que *está siendo* para nuestra percepción sensorial (líquido inodoro, insípido,...). Igual pudiera ocurrir con Dios, nos advierte GB: «qué es Dios pudiera ser, en realidad de verdad, tan distinto, diverso y divergente de lo que Dios *está siendo* respecto del hombre (de sus sentidos y mente en su estado natural, fisiológico) como diversa es agua, de H₂O»⁶.

Tan diversa es, que lo que *está siendo* para el hombre natural y fisiológico (Dios como Padre, Maestro, Salvador, etc.), *es* para el hombre auténtico (el actual y científico) el fondo último del universo. La mostración de ello, desde el punto de vista de GB, resulta evidente para quien está al tanto de los rudimentos de la física actual, relativística y cuántica.

Para Aristóteles y Sto. Tomás, la materia prima era lo más amorfo e imperfecto, necesitada como está, hasta para poder existir, de la estructuración de la forma. GB, en cambio, se pone del lado de David de Dinand (considerado por Tomás de Aquino como «stultissime»), quien defendía que «Dios es la materia prima». De igual opinión era, en el fondo, Demócrito, quien «creyó que los átomos y sus movimientos eran la causa suficiente (motora) de las formas, de las potencias y actos de ellas» (p. 111). Eso mismo afirma, según GB, la física actual: la realidad material última de que está compuesto el universo, está hecha de una estructura físico-matemática *necesaria*, con una «cuádruple necesidad» (pp. 113-116). De la misma forma, sólo al universo le corresponde, en realidad de verdad, el atributo de «universalidad», que «tiene la forma concreta de *campo*. Es universalidad *acampada* en espacio y tiempo» (p. 117). El universo

⁵ Cfr. QD 3ª parte, parágrafo 2º. En págs. 110-146, describe extensamente el significado de cada uno de estos atributos en el contexto teológico medieval y en la nueva significación científica de GB.

⁶ QD, p. 28. A partir de aquí, las citas las incluiré en el texto, indicando sólo las páginas.

es, pues, el ámbito campal donde se da todo lo que existe. Y no se da nada fuera de tal ámbito.

La *infinitud* cobra hoy un nuevo sentido desde la física y la matemática. Para GB, la infinitud, como capacidad de omnipotencia y omnipresencia en cualquier parte del universo y en cualquier instante de la sucesión temporal, es absurda. Lo de *infinito* tiene sentido y es real «por modo de fórmula», como fórmula matemática que expresa la infinitud global del universo. «Y lo finito es solamente (un) caso de tal infinito formular. Lo infinito formular está todo él en todo el universo (por de pronto en el básico y sobre todo en él); mas no está todo en cada parte de él, pues éstas son, en rigor, casos, no partes de su fórmula: ley de lo real» (p. 123).

Otro atributo fundamental para la teología es la *simplicidad*. Pero este atributo puede resultar contradictorio con la aplicación a Dios de múltiples atributos. Por ello, distingue GB entre *simplicidad* (simple por ausencia de partes) y *sencillez* (unificación de partes en un compuesto o complejo superior). Así funcionan las realidades del universo, en especial los seres vivos (p. 128). La sencillez es más perfecta que la simplicidad, por lo que sólo la primera puede ser atributo de lo divino (tanto de Dios como del fondo del universo) (pp. 123-131).

El atributo de *unicidad* le corresponde igualmente a lo divino del fondo último del universo; unicidad que no implica soledad y apartamiento de todas las demás realidades, sino triple identidad: «ser el mismo, en-sí-mismo, consigo mismo» (p. 132).

Los cinco atributos están mutuamente relacionados, conformando un Total, coajustados por la propiedad de *invariancia* (categoría de la teoría de la relatividad generalizada, algebraicamente representada por ds^2). Así, pues, la fórmula última que dice y expresa la estructura permanente del universo, es la *invariancia* (ds^2), sustituta del concepto ya periclitado de «inmutabilidad». Es decir, «el universo no tiene sentido determinado y real sino por invariancia» (p. 142). Ello no implica determinismo ni rigidez de leyes estructuradoras de los entes del universo, sino más bien todo lo contrario: absoluta movilidad dentro de lo invariante.

Si «lo divino» se ha solido definir como lo inmutable, el fondo último del universo, como invariante que es, será también divino. La esencia de lo divino y del universo queda, pues, definida como invariancia. Esto ya lo era desde siempre, aunque estaba revestida por *parenciales* (su *estar siendo*) enmascaradores, pero va mostrándose en su auténtico *qué es* desde el Renacimiento, y con toda su claridad en el s. XX, por la función reveladora de la ciencia. «Sólo, pues, el universo tal cual *es* y *está siendo* ya reconocido por el hombre actual merece llevar el atributo de «divino» (cual acorde de esas cinco notas formularmente estructuradas)» (p. 146).

3. Pero no sólo el universo en su fondo y globalidad es divino, sino que también lo son «todos los internos de él: todos nosotros somos cada uno divinos, pero en las dosis en que poseemos las cinco notas características de lo divino.

Mas cada uno no es, sin más, *quién* (Dios en persona) a pesar de poseerlas esencialmente, por internos de un universo divino» (p. 146).

Cada uno de los seres que conformamos el universo somos divinos, en la medida en que estamos formados y hechos de la misma pasta (moléculas, protones, electrones, campos...). Pero sólo estamos siendo divinos «a ratos, a actos sueltos».

¿Cómo se entiende esto? Veámoslo detenidamente. Junto a la invariancia, GB sitúa la *probabilidad* como segunda condición necesaria (aunque no suficiente) de la esencia del universo. Necesidad y probabilidad, razón suficiente y espontaneidad, constituyen la estructura de nuestro universo. Junto al fondo determinístico de la invariancia, resalta «como filme sobre pantalla» lo estadístico-probabilístico. El universo, así lo muestra la física cuántica, está construido en la más absoluta indeterminación, desde la estructura atómica hasta el mundo de la vida, «surtidor de novedades» (Bergson).

El universo es creatividad, esto es, novedad, espontaneidad y originalidad, porque «tiene intrínsecado, inscrito, el cálculo de probabilidades» (p. 156). Lo divino, por tanto, es conjugación de lo *increado* (invariante) y *creador* (espontaneidad, probabilidad). Es decir, «a la esencia, el *qué es* (ser Dios) pertenecen lo de ser *increado-creador*» (p. 158). Tanto el universo como cada uno de sus moradores, y en mayor medida los hombres, como vamos a ver a continuación, somos divinos-increados-creadores. Somos *increados* en cuanto compuestos de los elementos que conforman la materia básica del universo. Y somos *creadores* por lo que tenemos de espontaneidad, vitalidad y capacidad de producir novedades. Pero nuestra creatividad no es permanente, sino a chispazos y de diferente forma. Así funciona toda probabilidad. Cada golpe creador es sorpresa incluso para el propio creador.

En lo que tiene, y le sale, de creador, el hombre está haciendo de *medium* de lo divino del universo. A través de los inventos y de la técnica transustanciadora y supernatural, en el hombre se va mostrando y va apareciendo su condición divina. Son *médiumes* de lo divino especialmente los grandes científicos, músicos y creadores, como Galileo, Newton, Beethoven, Einstein... Ellos ya no *hablan* de Dios con lenguaje natural y enconceptualizado en categorías de la teología clásica: Dios, creación, Padre, salvación, pecado, etc. Este tipo de lenguaje pertenece a una etapa de la humanidad ya periclitada (etapa del hombre primitivo y medieval) (pp. 247-248). El hombre actual utiliza nuevos lenguajes (matemático, algebraico, técnico, musical...), que no *hablan*, ni sobre la realidad ni sobre Dios, pero *dicen* el ser del universo y de sus moradores (pp. 243-244). A través de los médiumes creadores y utilizadores de tales lenguajes, se nos muestra a ratos y por momentos esporádicos el *qué es* de Dios y *quién es* Dios: los hombres *endiosados*. A través de los médiumes humanos, Dios muestra qué es lo que quiere ser y cómo lo quiere ser, sin estar sometido a ningún tipo de necesidad en su elección (pp. 265, 272). Dios muestra su proteica

realidad en los golpes de creación de los humanos ascendidos a (o en estado de) creadores.

4. Por tanto, a la pregunta *quién* es Dios, GB responde: el hombre en estado de *creador*, que es lo mismo que decir en estado de *persona*, de yo. El hombre no está siendo su ser siempre de la misma forma. Como el agua, se halla en diferentes estados: particular, individuo, singular y persona, dichos en orden ascendente de perfección (cfr. pp. 376-397). Los dos primeros estados corresponden a situaciones en que lo nuclear del hombre no ha madurado suficientemente. Filogenética e históricamente son fases antropológicas que se han dado, según GB, antes del Renacimiento⁷. Es a partir de esa época cuando surge el hombre singular, «un hombre o estado de hombre, que ha inventado realidades artificiales en todos los órdenes: realidades *antinaturales*, *extranaturales*, *preternaturales*: innaturales» (p. 386). Es un hombre milagroso, puesto que lo artificial es el reino de lo milagroso positivo y tal hombre se convierte ya en «ciberneta» de sí y del universo, mundo nuevo, repleto de artefactos. A medida que emerge lo artificial, a través del hombre singular, queda periclitada la visión teísta antigua y medieval. «No tiene nada de sorprendente, pues (...), que a partir del s. I no se hable (...) de encarnaciones de Dios» (p. 389).

Y menos todavía cuando el hombre asciende a *persona*, estado en que «la creatividad en trance de actos sueltos (tal era el caso del hombre singular) se transforma en inventos de estructura fija, de actuación garantizada y de efectos permanentes» (p. 389). El hombre en estado de persona lleva hasta las últimas consecuencias la empresa, comenzada por el hombre singular, de des-finitar y des-definir el mundo natural y lo que de natural tiene el mundo. Mas, a pesar de que el estado de persona es el propio del hombre actual, ya se advierten dosis de ello en el hombre primitivo, pues también él es creador, aunque en pequeñas dosis.

Así, pues, el hombre es el único ser que está siendo Dios, cuando es, y por ser, persona, creador y médium de lo divino del universo. Pero no de forma permanente, sino en esporádicas ocurrencias creadoras. Dios se encarna a ratos en el hombre. Paradigmáticamente se encarnó ya en Jesús de Nazaret (pp. 436 y ss.), pero posteriormente lo está haciendo en cada hombre creador. Por tanto, concluye GB, «la proposición inicial de esta obra: *qué es* (ser) Dios y *quién es* Dios y *qué es* lo divino (de dios y de Dios) nos ha llevado, sin evasivas, a la cuestión: *qué es* (ser) hombre y *quién es* hombre; *qué es* lo humano (de hombre) y *quién es* humanamente (hombre)» (p. 533).

El salto dado, y la tarea a realizar, va de Dios al hombre, de teología a antropología. El hombre es el des-definidor, transfinitor y des-delimitador de todo límite y frontera. Por tanto, con la aparición del hombre y con su elevación

⁷ Para GB es un tópico la afirmación de que el Renacimiento es el momento clave de la entrada de la historia humana en la adultez. Todo lo anterior queda minusvalorado y rebajado a meras etapas preparatorias. Los textos que hacen referencia a este punto forman una larga lista.

al estado de persona, de creador, le ha surgido al ser de la realidad una fractura, un desgarró (como señala Heidegger); el hombre ha sacado de juicio todo el orden «natural» del universo.

Esta concepción de Dios, del hombre y del universo implica una especie de panteísmo, pero, como puntualiza GB, no se trata de un panteísmo «homogéneo» o «uniformista», sino de un panteísmo compartimentado en niveles o estados de divinización, porque, aunque todo el universo sea divino, «no se sigue que lo seamos todos por igual (...). Cada ser, cada clase de ser, tiene su "capacidad" específica propia de ser (o estar siendo) divino» (p. 409). El ser que constituye el ápice de la divinización, es el hombre, en estado de persona. Y sólo lo es «a ratos». El serlo de forma permanente le convertiría en una realidad estática y anquilosada, como de «pasma» (p. 323).

5. GB descarta, por tanto, un Dios trascendente al universo (p. 433, 513, etcétera). Dios (como *qué*) lo es la base última del universo; y Dios (como *quién*) lo está siendo a ratos el hombre, en su calidad de persona. El universo constituye, pues, una estructura cerrada, invariante, fuera de la cual no existe nada y no tiene sentido preguntarse por nada. La absoluta fe que GB tiene depositada en las ciencias físico-matemáticas, explica que resulte para él un absurdo y sin sentido preguntarse por cualquier realidad que escape a las captadas por el método empírico de las ciencias. Las preguntas sobre el origen del universo sólo las puede responder, según nuestro autor, las ciencias cosmológicas. De ahí que considere absurda la pretensión teísta de vincular a Dios con el origen del universo. No admite la distinción de planos entre la cuestión científica acerca del origen del universo y la cuestión filosófico-teológica.

GB, en contraposición a muchos expertos en cosmología, se decanta por la eternidad temporal de la materia. Para él, el universo existió desde siempre (p. 405), y seguirá existiendo siempre, porque posee en sí mismo la capacidad de existir, y por eso es divino, y viceversa. Desde una visión teísta, no hay reparo en admitir la eternidad del universo, entre otras razones porque sin universo no hay tiempo; pero junto a ello se afirma explícitamente la *contingencia* de este mundo, es decir, la incapacidad de darse a sí mismo la existencia, atravesado como está el universo de problematicidad y finitud. Sólo Dios es el ser necesario.

Para GB el concepto de contingencia está periclitado (p. 569). Ello presupondría admitir la creación del universo de la nada, y afirmar que ha tenido *principio* y no simple *comienzo*. Si, por definición, «principio es aquello de que se sigue algo cual secuela, o sea, por necesidad (lógica, matemática, física...)» (p. 569), la cosmología, según GB, admite sólo comienzo al universo, y no principio. El universo comenzó en un instante cualquiera, en un lugar cualquiera y a partir de una masa cualquiera. Lugar, tiempo y masa *una* (cualquiera), pero no *ésta* (cfr. el Apéndice G, pp. 567, 574). Se da, por tanto, espontaneidad, indeterminismo y no necesidad. El universo surgió porque sí, sin razón necesaria, sin dependencia de otra entidad que sea su creador.

Así pues, al principio, para GB no fue la *nada*. La nada no tiene sentido. En el

comienzo fue el *ser*. La pregunta por la nada siempre la ha considerado GB como sofisma y sinsentido. Queda refutada por su misma pregunta (p. 576 y ss.). La realidad material es autosuficiente y autocreativa. Al principio fue, se hizo, *caos* (Heráclito). La historia del universo es la historia del orden sobre el caos, en sucesivas etapas del triunfo parcial de la entropía negativa sobre la positiva, hasta llegar al hombre, nivel máximo de orden y racionalidad. Por ello, es en él donde se revela explícitamente lo divino del universo.

La visión teísta suele apelar, ante esta concepción cerrada del cientismo, a la profundidad *mistérica* que posee la realidad más allá, o al fondo de, la visión superficial que posee el reduccionismo epistemológico y ontológico de la visión cientista del mundo. Más allá de la simple apariencia empírica, el hombre, desde una mirada filosófica más profunda, se abre a un nivel trascendente, hacia lo que, en palabras de Zubiri, la realidad es *en su realidad*. Nos hallamos entonces en el nivel metafísico y religioso.

Para García Bacca, el concepto de misterio puede reducirse simplemente a *incógnita* (p. 577). La realidad es un misterio, pero sólo «por ahora». Se trata de una incógnita cuantitativa. La ciencia irá reduciendo la parcela de misterio que todavía posee lo real. De todas formas, si hay que mantener la palabra *misterio*, debido a su prestigio filosófico, advierte GB que hay que sabersele dar su auténtico significado, el de menos solemne de «incógnita», de interrogante no resuelto «por ahora».

6. GB califica su postura de «ateísmo neutral», vía media entre el teísmo y el antiteísmo agresivo, lleno de animadversión sentimental (p. 507). Si tan razonable es el teísmo como la negación de Dios, pues ni puede ser demostrada la existencia de Dios, ni probada su no existencia, GB no parece estar de acuerdo con este planteamiento. Y aquí está, pienso yo, una de las lagunas más graves de todo su complejo montaje sobre Dios. GB parte de la convicción de que la ciencia demuestra la suficiencia de lo mundano, y la superación, desde una epistemología cientista, de cualquier postura teísta. La ciencia demuestra, según GB, que no hay más realidad divina que el universo. Sólo en él se dan, como hemos visto, los atributos que la inteligencia humana suele atribuir a Dios.

Pero igualmente sostiene la negación de una realidad divina trascendente desde argumentaciones antropológicas. La existencia de un Dios trascendente implicaría, según GB, la alienación del hombre, rebajarlo a «pordiosero». Dios aparece siempre como el rival de lo humano. Si Dios existe, todo queda reducido a simple «creatura» (p. 139), con lo que tiene ello en GB de indigno e infrahumano. Pero la simple existencia de lo creado, en opinión de GB, está reflejando la condición *atea* de la realidad. Si el ser existe, es que posee ya suficiente autonomía e independencia de su creador. De modo que admitir la dependencia de la creatura respecto de su creador, sería rebajar su poder creador, incapaz de crear una creatura autónoma.

Pero donde más claramente se advierte la autonomía del hombre es en su poder creador. Admitir y experimentar que el hombre es creador (y la existencia

de la técnica así lo atestigua) presupone rebajar a Dios a mero «fantasma», a «mito» sin sentido en la época de la ciencia y de la técnica. El hombre en estado de persona tiene que rechazar, afirma GB, cualquier tipo de sumisión y dependencia de cualquier dios que no sea él mismo. No hay más absolutos que la materia inagotable y el hombre, su fruto más logrado. La antropología prometeica de GB no acepta, como puede verse, que la limitación de lo humano encuentre precisamente en Dios la condición de posibilidad de su grandeza y dignidad, como afirma el teísmo cristiano, Dios no es el rival celoso de la grandeza del hombre, sino su más fiel y potente apoyatura.

La conclusión de todo su planteamiento la ve reflejada GB en estas palabras de Goethe, varias veces repetidas a lo largo de su libro:

«Quien tiene ciencia o arte, ya tiene religión,
quien no tiene ni ciencia ni arte, tenga religión» (pp. 73, 233).

La ciencia y el arte son, pues, la auténtica religión del presente y del futuro⁸. La religión sólo parece que sigue teniendo algún sentido entre quienes no pueden aguantar la ignorancia y el vivir a la intemperie, sin acudir a un «deus ex machina» (p. 576).

La cosmovisión garciabaquiana no da más de sí. Su anclaje en un materialismo reduccionista le cierran a una visión pluralista de lo real, abierta a la trascendencia. Esto le hace ciego y reacio a la visión teísta de un Dios personal y trascendente, distinto del mundo y del hombre. Si, como hemos señalado anteriormente, nos parece razonable la negación de Dios, porque la ambigüedad de lo real permite ambas posturas, queda con todo patente la permanente incapacidad de GB para situar adecuadamente los límites del saber científico y el estatuto epistemológico de la pregunta sobre Dios. Su «ateísmo neutral» no se desprende, mal que le pese, del saber científico, sino de una opción meta-física previa ante la realidad. Opción, por tanto, y no conclusión científica, con todo su peso demostrativo y necesario. Todo otro esquema epistemológico vulnera la comprensión de la realidad que la filosofía más aceptada actualmente está defendiendo.

Todo esto me permite concluir que el libro de GB, si en aspectos parciales resulta sugerente, en su globalidad no puede por menos que parecerme decepcionante. Igualmente decepcionante me resulta el estilo literario con que está envolviendo sus últimas obras. Estilo entre poético y filosófico, que hace difícil seguirle a través de sus digresiones, circunloquios, metáforas y repeticiones, y que distraen la atención del hilo argumental, sirviendo solamente, en la mayoría de los casos, para hacer más difícil la comprensión del texto. El autor justifica su

⁸ Ya en un artículo de 1964, titulado «Espíritu científico», *Universalia* (Caracas), 1 (1964), nº 3, pp. 75-76, afirmaba que la nueva religión será la ciencia, cuyos nuevos santos, ascetas y místicos serán los científicos.

estilo» por el propósito de hablar desde la óptica de los poetas y los místicos (cfr. la Introducción), y de conseguir que sus escritos sean más una fuente de sugerencias para pensar que afirmaciones para creer (p. 580). Pero mucho me temo que con ello sólo consiga desalentar a más de un bienintencionado lector, y, lo que es más grave, restar claridad y precisión a sus afirmaciones. Si de Zubiri se ha dicho que es el «científico de la filosofía», por la precisión que alcanza laboriosamente en sus escritos, a GB le cuadra el apelativo de «poeta de la filosofía», con todo lo ambivalente que pueda tener esta expresión.

Carlos Beórlegui Rodríguez

GARCIA GOMEZ-HERAS, José M^a: *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros. Córdoba, 1986. 304 pp.

El tema *religión* está dando lugar últimamente a una serie de ensayos de talante muy diferente al que nos tenía acostumbrados la literatura apologética, tan arraigada en nuestro país. Filósofos de la talla de X. Zubiri con *El hombre y Dios*, J. D. García Bacca con *Qué es dios y Quién es Dios* o G. Bueno con *El animal divino* son muestras cualificadas de aquel talante. A él se añade ahora otro título importante, llamado a convertirse en referencia obligada sobre el tema, por sus planteamientos, erudición y originalidad. Nos estamos refiriendo a *Religión y modernidad* del Profesor de la Complutense J. M.^a G. Gómez-Heras.

Que la Modernidad funcionó como una prodigiosa fábrica de ideas nos era hecho conocido. Pero que la facturación afectara con un índice tan elevado al ideario religioso ha pasado un tanto desapercibido entre nosotros, acostumbrados a repeticiones y restauraciones escolásticas. Pues bien: traer a la memoria mucho de lo que esa Modernidad meditó sobre la religión es un logro altamente positivo del libro analizado. Tomando como pauta interpretativa el principio de la *subjetividad individual*, el autor rastrea las metamorfosis de la conciencia religiosa en conexión con fenómenos culturales como el Renacimiento, la Ilustración, el Idealismo y el Romanticismo. La rememoración histórica se articula en torno a claves culturales en las que la conciencia religiosa realiza un encuentro crítico con la cultura dominante. La religiosidad aparece, en este caso, como «agonía», en sentido unamuniano, en permanente estado de quien «echa pulsos» a la circunstancia que la circunda. Tal es el caso de los testigos cualificados, que Gómez-Heras trae ante el tribunal de la historia: Lutero, Descartes, Hume, Lessing, Kant, Schleiermacher, Hegel, Nietzsche... para que nos cuenten sus ideas sobre la religión, el cristianismo, Dios o el sentido de la existencia humana. Sus testimonios nos muestran las metamorfosis modernas del sujeto y

su protección en la conciencia religiosa, sedimentada bajo las formas de «fidelidad», «racionalidad teórica», «racionalidad práctica», «experiencia estética», «emotividad romántica», etc. Tras la afectación del pietista, las buenas maneras del «ilustrado» o las protestas románticas contra la razón asistimos a un proceso de vaciamientos reiterativos del «yo» y a un testarudo afán por rellenar los vacíos y desencantos causados por la pérdida de sustancia religiosa. Al final del proceso asistimos a la quiebra de la modernidad religiosa, a cargo de Feuerbach y Nietzsche, en quienes la subjetividad individual aparece como «conciencia deshabitada».

La última parte del volumen diseña un tipo de religiosidad impulsada por el «instinto de búsqueda» y prisionera de las propias metamorfosis históricas. La religión es puesta en relación con dos categorías al uso: modernidad y postmodernidad. El autor, sin embargo, acota en la introducción cuidadosamente el significado y alcance que las atribuye: no son utilizadas en su significado socio-económico ni tampoco en el estético-literario sino en el filosófico-científico. La modernidad filosófico-científica dice referencia a los diferentes tipos de subjetividad individual que se suceden a partir del Renacimiento y sobre los que se fundamentan otros tantos tipos de racionalidad: cartesiana, matemática, técnico-instrumental, etc., y los procesos históricos a los que acompañan: advenimiento de la burguesía al poder, secularización de la cultura, progreso industrial y tecnológico. Posmodernidad o contemporaneidad sería, de momento, un contraconcepto, que aspira a recoger el agotamiento de las utopías que alimentaron a la modernidad. En la postmodernidad, en todo caso, emergería como rasgo dominante la *ética social*: «Postmodernidad, se dice en la introducción, tendería a significar el primado de la ética, traducida en modos de racionalidad y libertad, construidos no sobre el *principio de individualidad* sino sobre el de *solidaridad intersubjetiva* o social». Las contradicciones inmanentes a la conciencia religiosa contemporánea se articulan en torno al binomio «yo-nosotros».

Los avatares de la religiosidad durante la Edad Moderna nos la muestran en sus más conspicuos representantes como un hecho perturbador y como inevitable pesadilla. En debate tozudo con él, Gómez-Heras desarrolla gradualmente una propuesta de hermenéutica histórico-social del fenómeno religioso, centrada en el principio de solidaridad intersubjetiva. Frente a los apologetas de la legitimidad de la «razón moderna» en sus diferentes modalidades: *teórica* (racionalismo), *práctica* (liberalismo burgués) o *instrumental* (técnico-científica), la contemporaneidad postmoderna implica el primado de una racionalidad ético-humanista, vertebrada en torno a una axiología social. A esa axiología se asigna el mantenimiento de un *humanismo utópico*, encargado de afirmar el sentido de la vida y de la historia. Postmodernidad, sin embargo, como acota certeramente J. L. López Aranguren en el prólogo, continúa siendo categoría *equivoca* y *errátil*: «la postmodernidad, al menos por ahora, vive, creo yo, de esperanza desnuda, ni siquiera inefable, es decir, mística, sino, como ya he

dicho, habladora y casi garrula, *errátil* siempre y quizá errática también, vagando en camino hacia un "Dónde", que no está en parte alguna».

La modernidad, en todo caso, se hace acreedora de un varapalo metecido a causa del *complejo de Narciso*, que la aqueja. Durante los cuatro últimos siglos Dios y el hombre andan errantes por subjetividades de fronteras difusas, en cuyos laberintos la religión se extravía o reaparece, bajo la forma de *ecos* del *ego*, con reiteración obsesiva. De la postmodernidad religiosa son síntomas, para el autor, la ausencia de Dios, la conciencia de la finitud, la crisis de la razón ilustrada, el crecimiento de la responsabilidad ético-política, la pérdida de confianza en el progreso tecnológico, la insistente búsqueda de nuevas formas de humanismo, etc. De la circunstancia cultural emerge en el «después» de la modernidad un tipo de religiosidad cuyos perfiles se alejan del *ego* narcisista moderno. Tras la quiebra del individualismo moderno, la religión comparte la búsqueda contemporánea de un sentido para la vida y para la historia, de la mano de dos categorías relevantes de la conciencia social presente: la utopía y la esperanza.

José Luis Abellán

ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*. Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1986. XXIII. 709 pp.

El tema del hombre ha merecido siempre la consideración de los filósofos. Xavier Zubiri se enfrentó con él y fue motivo de investigación y estudio durante más de medio siglo de su vida. Sus reflexiones quedaron plasmadas en los varios trabajos publicados a lo largo de los años: *El problema del hombre* (1959), *El hombre realidad personal* (1963), *El origen del hombre* (1964), *El hombre y su cuerpo* (1973) y varios miles de folios hasta hoy inéditos. Como obra póstuma vió la luz hace bien poco *El hombre y Dios* (1984). Y se puede decir que todo lo hablado y escrito filosóficamente por X. Zubiri como por cualquier otro filósofo tiene que ver con el tema del hombre sea porque es objeto de su reflexión directa sea porque todo queda de alguna manera tocado por ella.

El presente volumen no ofrece todos, pero sí los más importantes textos de Zubiri sobre el hombre. Representan el último Zubiri. Son todos inéditos, elaborados por nuestro autor a partir de 1953 hasta la fecha de su muerte acaecida en 1983. Proceden de los cursos orales dados por nuestro filósofo en una o en otra época de su vida y de los textos originales. Se trata, pues, de un nuevo libro de Zubiri, como se anota en la presentación. «Un nuevo libro porque se trata de un estudio sistemático sobre el problema filosófico del hombre. Un nuevo libro porque todos los textos y aún el esquema en que se presentan los textos son inéditos, y además avanzan sobre lo anteriormente escrito. Un nuevo libro de Zubiri porque nada hay en él que no sea del propio Zubiri, pues aún las

más mínimas correcciones terminológicas se han hecho substituyendo la terminología antigua por la empleada por él recientemente» (p. XXII).

En la primera parte estudia la realidad humana y el ser personal del hombre: las acciones humanas, las hábitos humanos y la estructura radical humana. Se va adentrando desde lo que se manifiesta hasta lo que en realidad la configura esencialmente. Analiza posteriormente las formas de esa estructura: la persona como forma de esa realidad: personidad; y la personalidad o configuración de la persona a lo largo del tiempo a través de sus actos, como modo de ser. Concreciones de la persona humana son lo que Zubiri llama dimensiones estructurales: socialidad y moralidad entre otras que aborda en sendos capítulos.

En la segunda parte atiende a cómo se hace la realidad del hombre y a cómo se despliega en el curso de la vida. Concluye confesando que por mucho que haya querido ceñir la realidad, ésta se le ha presentado siempre como huidiza y fugitiva y que como Platón «se encuentra desfallecido escudriñando realidad».

En este volumen Zubiri inaugura una nueva concepción del hombre. La corriente platónica que se extendió a lo largo de los siglos consideró a este mortal como una realidad estratificada: por un lado, un organismo; por otro lado, un psiquismo con sus estratos vegetativo, sensitivo e intelectual, cada uno responsable de un tipo de actividades que se relacionan entre sí. Y el hombre no es una realidad estratificada porque lo orgánico es psíquico y lo psíquico es orgánico y no es otra cosa que «una substantividad que ejecuta una sola cosa: un acto vital en el que se posee a sí mismo en forma de automorfismo y en forma de autodefinitión» (p. 674).

Aristóteles sí que presentó una visión unitaria del hombre, pero se trataba de una unidad que sobre todo a lo largo de la filosofía medieval y de la filosofía moderna cobró el carácter de lo que pudiera llamarse una unidad braquial, como de un árbol: una sustancia de la que emergen unas ramas, cada una de las cuales es una potencia, y de la cual a su vez emergen las hojas, es decir, las diferentes actividades. Esta unidad venía constituida por la unión de la materia y de la forma, un elemento determinable y otro determinante, razón por la cual no había más que una única determinación sustancia: una única actividad, un único ser. La unidad, sin embargo, era una unidad de «una sustancia que soporta unas potencias, una especie de congerie de potencias vinculadas entre sí por una estructura de adición o por una estructura de subalternación imperante o despótica» (p. 674-75).

Nada de esto arrojan los datos que de la realidad en general y de la realidad humana aportan las ciencias experimentales. La realidad es esencialmente dinámica, los elementos constituyentes de la misma se codeterminan mutuamente y se mantienen en su ser de manera que la glucosa dentro del organismo es la misma que fuera del organismo. La realidad no la presenta la ciencia como substancial sino como constelacional, la realidad es un sistema.

El hombre «no es una unidad de sustancia, sino la unidad de una substantividad, esto es, la unidad coherencial primaria de un sistema de notas, unas de

carácter físico-químico, otras de carácter psíquico. No es, pues, una unidad substancial, sino una unidad estructural. Por tanto, a la realidad *física* de cada nota le es *físicamente constitutivo* el ser desde sí misma "nota-de" todas las demás, esto es, del sistema. El momento físico-químico de esta sustantividad no es, como suele decirse, "materia" ni siquiera "cuerpo" (cosas ambas asaz vagas), sino que es precisa y formalmente "organismo", esto es, una especie de subsistema parcial del sistema total. Y el aspecto psíquico de esta sustantividad tampoco es, como suele decirse, "espíritu" (término también muy vago). Podría llamarse alma si el vocablo no estuviera sobrecargado en sentido especial, muy discutible, archidiscutible, de una entidad "dentro" del cuerpo, etc. Prefiero por esto llamar a este aspecto simplemente "psique". La psique es también sólo un subsistema parcial. Pues bien el hombre no tiene psique y organismo sino que es psíquico y orgánico. Pero no se trata de una unidad *aditiva* de dos *sustancias*, sino de una *unidad sistémica de notas*. Porque organismo y psique no son sino dos subsistemas parciales de un sistema total, de una unidad sistemática, de una única sustantividad. Ni organismo ni psique tienen cada uno de por sí sustantividad ninguna. El hombre no es psique «y» organismo, sino que su psique es constitutivamente «psique-de», y este su organismo es formal y constitutivamente «organismo-de» esta psique. La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del «de» es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo y es lo que constituye formalmente la unidad sistemática de la sustantividad humana. Los momentos de este sistema sustantivo se codeterminan, pero no como acto y potencia de una unidad substancial hilemórfica, sino como realidades en acto y *ex aequo*, cuya co-determinación consiste en ser cada una «de todas las demás» (pp. 48-49).

«Esta unidad estructural de la sustantividad, constitutiva de la realidad humana, existe, desde la célula germinal de una manera general» (p. 49-50); es esencialmente dinámica, esto es, el sistema íntegro está siempre ejercitando una acción única, la de ejercerse a sí mismo como animal de realidades, con modalidades distintas a lo largo de las diferentes fases vitales. «En todas sus fases vitales el hombre no tiene más que una sola y misma actividad psico-orgánica con dominancia variable de pasividad y de accionalidad de unas notas a diferencia de otras» (p. 494). Así en la vida intrauterina hay dominancia de las notas físico-químicas sobre las notas psíquicas, mientras que en la vida adulta en algunos casos de experiencia honda de la libertad, por ejemplo, sucede a la inversa, pero «no hay más que una única estructura psico-orgánica cuya unitaria actividad se despliega a lo largo de la vida variablemente» (p. 494). Es también un sistema abierto a la realidad en tanto que realidad, a diferencia del animal que es sistema cerrado. El hombre, repetirá Zubiri, es un animal de realidades.

Zubiri ha sostenido siempre que las notas psíquicas son irreductibles a las físico-químicas. «El ser vivo es una estructura puramente físico-química, pero tal que determina una nueva propiedad sistemática, sin principio vital ninguno. El viviente es una estructura físico-química más compleja que otras, pero nada

más. De ahí que la diferencia entre los seres no vivos y los seres vivos sea meramente gradual, como lo es también la diferencia de los seres vivos entre sí (exceptuando al hombre por su hábitud fundamental)» (p. 52). «Las notas psíquicas de la estructura humana son esencialmente irreducibles a las puramente orgánicas» (p. 57). «Y la razón es que la actividad orgánica animal es estímúlica; en cambio la inteligencia, el sentimiento, la voluntad no se mueven "estímúlicamente" sino "realmente". Y realidad y estimulidad son dos formalidades esencialmente distintas» (p. 57). Alguna vez especifica Zubiri ese estar abierto a la realidad en cuanto realidad como estar abierto a lo inespecífico. El pensamiento escolástico era más explícito. Subrayaba que el pensamiento es abstracto, universal, inmaterial, relacional a diferencia del sentir que era concreto, particular, material, etc.

Esta estructura humana es persona, es decir, se posee a sí misma, es autopropiedad, suidad, de sí misma radicalmente y por eso mismo puede posteriormente manifestarse dueña de sus actuaciones y responder de sus actos. Porque el hombre tiene en sus manos su ser puede configurarse a su manera dándose un modo de ser estable, cuasinatural. A esta «figura real y estable que una persona subsistente, en el curso de sus actos, ha ido cobrando a lo largo de la vida» (p. 128) llama Zubiri personalidad.

Pertenecen todos los humanos a la misma especie, es decir, poseen todos «un esquema físicamente determinado transmitido por generación» (p. 188), lo que hace que la especie humana sea algo así como una corriente, un *phylum*, una unidad. Están todos los hombres como empapados de esa especie, siendo cada uno de ellos algo parecido a una gota de agua en la corriente, pero indistinto de sí, distinto de los demás y afirmándose como uno, como un absoluto frente a los otros (individualidad); lleva en sí esa gota de agua de algún modo a todo el río, porta uno dentro de sí a los otros, está vertido cada uno a los demás (sociabilidad); está asentado el viviente humano en el anterior, en un anterior preciso y determinado del cual viene, confiriéndole éste unas posibilidades para autoconfigurarse a lo largo de su vida (historicidad). «La evolución de la especie no conduce a especies humanas distintas pero sí a algo menos que una especie, pero más que mera variedad: es lo que he llamado "tipos" distintos de humanidad. Radican en última instancia en el tipo de hacerse cargo de la realidad en el ámbito constituido por la actividad cerebral y los impulsos, etc. El pitecántropo no se hace cargo de la realidad de la misma manera que el homo sapiens y no puede hacérselo porque su distinta actividad cerebral abre un campo de intelección "típicamente" distinto al del homo sapiens, tanto por lo que se refiere a aquello de lo que tiene que hacerse cargo, como por lo concerniente al modo mismo de hacerse cargo» (p. 520).

La segunda parte del libro la dedica nuestro autor a la antropogénesis humana. Es aquí donde se advierten variaciones respecto a posiciones mantenidas anteriormente (*El origen del hombre*). Mientras que en este artículo, admitiendo la irreducibilidad de lo psíquico frente a lo orgánico, sostenía que de

la célula germinal brotaban las estructuras psíquicas en virtud de la Causa primera, en este volumen afirma que la sola presencia del Cosmos como *natura naturante* en la *natura naturada* que son las células germinales hace que éstas hagan una psique. «Si llamamos Naturaleza al Cosmos, esta Naturaleza tiene dos momentos, uno el momento de sus notas: las cosas naturales. Otro el momento de su unidad primaria. Esta unidad no es ninguna cosa natural, sino que es lo que debe llamarse al modo medieval, *natura naturans*. Las cosas en que dinámicamente se expresa esta naturaleza primaria son *natura naturata*. La naturaleza naturante, por ser unidad primaria, determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas, y esta determinación es lo que llamamos producción. Esta acción naturante es la que produce la psique, pero no la produce solamente *en* las estructuras celulares, ni tan sólo *desde ellas*, sino que hace que sean *ellas mismas*, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique» (p. 466). Y lo producen no por sí mismas sino por elevación. «La materia da de sí la intelección, pero no por sí misma sino por elevación» (p. 476). A diferencia de los otros saltos cualitativos que da la materia que los efectúa desde sí misma y por sí misma. Es la presencia poderosísima del Cosmos la que hace que la materia haga la psique humana.

Este último Zubiri, sin embargo, está lleno de perplejidades. No sabe si la célula germinal es un hombre (p. 474), ignora cuándo ella llega a ser humana (p. 464). Este último Zubiri nos sume también en ambigüedades, porque al final no sabemos o al menos no queda del todo claro si la psique es sólo fenoménicamente distinta del organismo o lo es también ópticamente. Una clave iluminadora son las palabras de Ellacuría en la presentación del libro. Allí se nos dice: «Zubiri acabó pensando y afirmando que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte se acaba todo en el hombre o acaba el hombre del todo» (p. XVIII). Y es que si la psique es esencialmente diferente de la materia, «más que materia» (p. 473), «nível superior» (p. 473), no se entiende cómo puede ser podida, vencida y derrotada totalmente en la prueba por antonomasia que es la muerte, por unas realidades a toda vista inferiores como son los agentes físicos externos, microbios, etc. Si es derrotada totalmente es bien claro que no es superior. Y si la psique no es superior a las demás entidades de este mundo, si es como ellas —estructuras físico-químicas según Zubiri—, nuestro autor, en estos textos, tiene todas las apariencias de no superar el monismo materialista. ¿Qué sería en el fondo la estructura psico-orgánica? ¿Sólo una estructura puramente físico-química, que determina una nueva propiedad sistemática?

Por otra parte, aquellos textos en que nuestro autor se refiere al Cosmos (así con mayúscula, ¿por qué?) y a las realidades de este mundo nos dejan también sumamente perplejos. En la página 466 leemos: «Cada cosa es un simple fragmento del Cosmos». «Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos». «Si llamamos Naturaleza al Cosmos, esta Naturaleza tiene dos momentos, uno el momento de sus notas: las cosas naturales. Otro el momento de su unidad

primaria. Esta unidad es lo que debe llamarse, al modo medieval, *natura naturans*. Las cosas en que dinámicamente se expresa esta naturaleza son *natura naturata*. «El Cosmos no es sino una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas». Si, pues, todas las cosas, incluida la psique humana que al final se resuelve en el Cosmos, no son sino «momentos», «notas», modulaciones de una melodía inmensa y dinámica que va cantando el Cosmos siempre, ¿habrá eliminado Zubiri, el último Zubiri, la sospecha de ser su música medularmente spinoziana?

Los textos de nuestro autor, dejando al lado algunos de ellos peligrosamente confusos, creo que pueden dar de sí otra interpretación. Si la psique es esencialmente diferente del organismo, «superior», no puede nunca ser derrotada totalmente por la realidad inferior, y menos aún en la prueba suprema que es la muerte y, por lo mismo, como el mismo Zubiri sostuvo en otros tiempos, es naturalmente inmortal, relativamente absoluta, y de esta manera podrá ser, como dirá en *El hombre y Dios*, experiencia de lo absolutamente Absoluto, «experiencia de Dios».

Si la experiencia poética —como en el último Heidegger— o la experiencia mística —como en Bergson— o la experiencia honda humana de anhelo de infinito y pesadumbre corpórea —como en la corriente platónico-agustiniana— y no sólo, al parecer, los datos de las ciencias, hubieran estado presentes en el último Zubiri se habrían evitado algunas peligrosas ambigüedades. Aún admitiendo la poderosidad del pensamiento del Maestro, sus análisis sutilísimos, su rigor en la conceptualización, patentes siempre en este libro, nosotros nos quedamos con el otro Zubiri.

Patricio García Barriuso

DÍAZ, Carlos: *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*. Ed. Encuentro. Madrid, 1987. 215 pp.

Carlos Díaz ha escrito sobre muchas cosas en su ya larga carrera literaria. Esta vez ha escogido un tema ético por excelencia: La Felicidad. No es el único pensador español actual que se atreve a bregar con toro tan difícil y esquinado, pero sí es, posiblemente, el que más contrasta con el contexto de ideas al uso al arrimarse al mismo.

Los años sesenta, sensuales, desarrollistas e ingenuos, cuando no estúpidos, pensaban que las cosas iban a ir por su propio rumbo hacia épocas de infinita felicidad para todos. Pero llegaron los años setenta y allá por el setenta y cinco, si no me equivoco, cerraron unos altos hornos en USA, iniciándose la famosa crisis, que aún hoy sufrimos unos y disfrutan otros, y cayendo negros telones sobre los rosados escenarios que todos soñábamos. El hombre cotidiano se puso triste. ¿Qué le pasó al honrado ciudadano? ¿Qué tuvo?

Trabajo escaso, economía sumergida, aumento de la pobreza y la marginación, entronización del pesimismo como categoría ética, pérdida del sentido de lo real, contemplación encandilada de la miseria humana con menosprecio de toda grandeza, son algunos de los rasgos del presente que tenemos en los años ochenta. ¿Puede haber alguna felicidad, como era concebida hace veinte años, en medio de estas situaciones? La verdad es que no. Porque... ¿qué es la felicidad?, ¿en qué consiste?, ¿es placer?, ¿se alcanza por la virtud?, ¿la tienen los monjes en su monasterio?, ¿la disfrutaban los borrachos en su vómito? ¿Dónde estás, felicidad, tan dulce como te soñábamos de jóvenes? A poco que uno escarbe en la vida y en la preocupación del hombre normal, culto o iletrado, que viaja con nosotros en metro y se abriga en este gélido junio del ochenta y siete, a poco que rasquemos, digo, aparecen estas cuestiones.

Carlos Díaz ha entrado al toro y cogiendo estas interrogantes por las punzantes curvas, trata de ofrecernos un proyecto «felicitante» o «felicitario» como él dice. Tras hacer una muy interesante crítica de las diversas versiones que de la felicidad se han dado en la historia de la filosofía, pasa a plantear una alternativa «personalista y comunitaria» a las felicidades vigentes.

La obra está compuesta por ocho capítulos de diversa extensión. Sus doscientas quince páginas son de lectura amena y estilo literario ágil, lúcido y a veces jocoso. Estas dos características: amenidad y limitación en la extensión, son muy de agradecer en el tratamiento de temáticas éticas. Resultaría paradójico, y divertido, que un grueso volumen sobre «La Felicidad», escrito en académico lenguaje, produjese tedio en los lectores. Nuestro autor no cae en ese error. Primer punto a su favor, pues demuestra que ha sabido conectar con el modo de ser actual. Segundo punto meritorio en el salmantino Doctor: No cae ni en un ingenuo optimismo al modo liberal, en lo referente a la posibilidad de ser feliz, ni se incluye en las filas de la desesperación irracionalista y desencantada. La felicidad es difícil y esforzada, se suda, pero es posible.

En el primer capítulo se estudia la discusión sobre si la felicidad se da en estado de naturaleza primigenia (Rousseau), o si se logra merced a una cultura humana bien organizada, internalizada mediante una buena pedagogía (Freud-Neill-Fromm). La conclusión es que entre ambas posibilidades cabe una vía intermedia. En el segundo capítulo se trata de la concepción iniciada por los cirenaicos: la felicidad es placer. Pero este planteamiento lleva a la «tristeza de la carne», experimentada la cual, el buscador de placeres «... entra en el convento tras una tanda de cursillos, para hacer votos de pobreza, castidad y obediencia...». Se desemboca, pues, en el estoicismo. Del estoicismo se ocupa el tercer capítulo. La felicidad se alcanza por la virtud. El calvinismo, y el espinosismo, serán momentos históricos de desarrollo posterior de ese planteamiento, que culmina modernamente en la ética de Kropotkin. El cuarto capítulo estudia otro desarrollo de la felicidad: La felicidad como entidad «separada». Se inicia en Platón y Aristóteles. Felicidad que brota de la «theoría», de la contemplación-comprensión de las esencias. Histórico hito en esta línea es Kant, de cuya posición hace

Díaz un largo estudio. En el quinto capítulo pasamos a Nietzsche. La felicidad por la salud de la raza humana, mediante el rechazo de los débiles y enfermizos de carácter. La felicidad del deseo y el olvido. El sexto capítulo analiza las propuestas de Cioran, algésica y no felicitante, y de Sartre, basada en la elección en medio de lo absurdo.

Finalmente los capítulos séptimo y octavo, los más largos, se dedican a estudiar la felicidad que hoy se postula en el occidente democrático, así como la alternativa personalista propuesta por el autor. Me voy a centrar en ellos porque en los mismos se da el desenlace de la obra.

«Eurofelicidad: la bomba, el funcionariado y el mercacomunismo» es el largo título del séptimo capítulo, donde se mira la felicidad de moda en Europa. Comienza con un análisis de la ética de la OLP (Ordinary Language Philosophy), y de la destrucción del universo moral por ella realizada al concluir la inexistencia de lo bueno y de lo malo, como hacía Wittgenstein.

La «anarquía» moral creada por esas posiciones filosóficas intenta resolverse mediante una reinstauración del utilitarismo, mediante la reposición de la cuantificación en la ética-moral. Felicidad, de nuevo, y aquí está presente la influencia cirenaica, entendida como ausencia de dolor y aumento del placer. Un placer que, como quería Stuart Mill, habría de extenderse a toda la sociedad o a la mayoría de la misma. Pero esa extensión no es automática. Por eso surge el «Welfare State», para lograr esa extensión del placer que garantiza la felicidad. Ello implica un aumento del poder del estado liberal, contradicción en sus propios términos con la teoría liberal acerca del estado. El siguiente paso es que el estado como promotor de la felicidad se resuelve en sutil opresor, porque de perseguirse, en palabras del propio Díaz, «el estado de gozo», se acaba en la instauración del «Gozo del Estado». En niveles privados, de vida cotidiana, la virtud por excelencia es la obediencia. Pasa a ser virtuoso el ciudadano que obedece la ley, si es justa o injusta es lo de menos, y vicioso el que la desobedece, aunque toda justicia le acompañe en su disidencia. Además el estado hace valer su razón por la fuerza, siendo el resultado un incremento de la policía (internamente) y una proliferación del armamentismo (externamente).

¿Qué alternativa hay a todo esto? El capítulo octavo postula una felicidad «corriente arriba». En esta propuesta se parte de varios principios. Primero: a nivel biológico no puede plantearse el tema de la felicidad. Esta no se encuentra en el funcionamiento hormonal. «Cuerpo sano» no equivale a «persona feliz». Segundo: tampoco desde la psicología y el psicologismo puede resolverse el problema de la felicidad y la infelicidad. El más equilibrado puede sentirse profundamente insatisfecho. Tercero: no puede reducirse la felicidad a sociologismo. Una sociedad que funcione bien no significa que sea una sociedad feliz, ni impide que individuos integrados en la misma se sientan infelices. Estos principios llevan a una idea general acerca de la felicidad «corriente arriba». Se trata de una felicidad que no se describe, sino que se descubre. Su carácter es mixto: ideal de la imaginación y constructo de la razón. Su modo de ser es

dialógico. No es felicidad egoísta y privada, sino felicidad con lo otro. También hay que señalar que no es una felicidad separada, sino encarnada en lo real. Los ámbitos de encarnación de esa felicidad son la familia, la escuela, la calle (como lugar de encuentro), la ciudad.

Otro aspecto importantísimo es que la felicidad personalista y comunitaria es una felicidad abierta a la trascendencia, encierra una dimensión religiosa, por la cual se caracteriza como gratuidad y misterio.

Llegados a este punto es donde se aprecia la fuerte oposición, el contraste anunciado al comienzo de este comentario, entre las posiciones filosófico-éticas de Carlos Díaz y el pensamiento a la moda. El inmanentismo ético de los progresistas, si es que quedan, consistente en diseñar una ética solamente para el aquí y el ahora, se ve atajada por una apertura a la trascendencia sin abandonar el presente. La desesperación de los irracionalistas que no ven salida al oscuro tunel del sinsentido también se ve cercenada por la base, pues la orientación respecto a la trascendencia permite asumir la negatividad presente en una esperanza utópica.

Tan extraña resulta a la mentalidad vigente esta apertura a lo trascendente, que el autor menciona el pensamiento de otros dos autores que desembocan en solución similar: Karl Jaspers y Miguel Cobaleda. Dejo para el lector la revisión de las tesis de esos pensadores tal como la expone Díaz.

¿Qué decir de esta propuesta de felicidad que se nos presenta? Primero que es valiente y demuestra autenticidad, originalidad e independencia de pensamiento pero que, segundo, parece una felicidad muy restrictiva. Da verdaderamente la impresión, y creo que no es una falsa impresión, de que es una felicidad que exige algún tipo de conversión religiosa previa. ¿Qué pasa entonces con los ateos, los incrédulos o los simplemente indiferentes naturales? ¿No tienen derecho o posibilidad de ser felices? Esto no parece preocuparle demasiado a Carlos Díaz porque, y ésta es otra peculiaridad de la obra, parece que el lector se encuentra ante una investigación personal sobre el problema de la felicidad. No creo que esta obra sea fruto de una preocupación académica y erudita, puramente intelectual, sino de una preocupación vital que necesita respuesta y se nos transmite como algo a ser compartido. Ello hace de la obra de Díaz una obra realmente dialógica y esforzada.

Tanto el esquema y los desarrollos y estudios, como ese carácter personal dicho líneas más arriba, hacen de «EUDAIMONIA» una investigación-reflexión interesante que merece la pena ser leída.

Daniel Barcala Gil