

BIBLIOGRAFIA

PRESENTACION DE LIBROS

ALASDAIR MACINTYRE, *Justicia y Racionalidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1994, 387 pp., 25 × 17,5 cm., ISBN 84-87155-28-6.

Conocíamos ya del autor sus importantes obras *Tras la virtud*, *La idea de una comunidad ilustrada*, *Tres versiones rivales de la ética* y *Algunas transformaciones de la justicia*, lecciones pronunciadas por el autor en 1982 en la Universidad de Oxford. El autor se confiesa cristiano agustiniano (p. 26).

Fijándonos en detalles un poco más extrínsecos, pero no carentes de interés, la erudición del autor es inmensa y de primera mano; lástima que las citas las incluya siempre en el texto, aunque el índice onomástico que incluye al final remedie un poco este leve inconveniente. En cuanto a la traducción, parece fluida y ajustada; tan sólo advierto un sistemático rechazo de los subconjuntos en oraciones que, como las consecutivas, parecen exigirlos; también los puntos y aparte desconciertan, a veces, un poco, cuando no vienen exigidos por el texto, que siente interrumpido, aunque alivian un poco al lector de las frases ordinariamente muy largas. El hecho de fijarme tan sólo en detalles accidentales constituye una firme apología de lo sustancial.

La obra consta de veinte capítulos, en los que se estudian concienzudamente tres grandes tradiciones: la que comienza con Homero y Aristóteles y luego pasa, a través de los escritores árabes y judíos, a Alberto Magno y al Aquinate; la que se transmite desde la Biblia por medio de San Agustín al Aquinate y la que lleva la tradición moral escocesa del aristotelismo calvinista a su encuentro con Hume. Se añade una cuarta, que no lo quiere ser: «El liberalismo transformado en tradición.»

Todos y cada uno de los capítulos resultan altamente interesantes. Puestos a escoger, resaltaría los cuatro (XIII al XVI) dedicados a la tradición escocesa, de la que el autor se revela conocedor profundo y especializado, sobre todo de Hutcheson y de Hume.

La idea positiva central del estudio es un análisis muy profundo sobre la praxis, sobre la racionalidad práctica y su vinculación esencial a la justicia, ya que la «dikaiosúne» es racionalidad práctica y de ambas a la historia concreta, a la tradición en sentido vivo e integral. En la vida práctica específicamente humana nadie puede ser racional si no es, si no se hace, justo. El rigor científico, aunque lo pretenda, no

puede ser aséptico. No puede haber ciencia práctica y ni siquiera filosofía práctica, en cuanto saber del espíritu, en terminología de Dilthey, que sea asépticamente neutral. Hay que partir del hombre uno, de la unidad del sujeto y de su esencial función para armonizar sus facultades superiores contando con su fondo vital y su fondo endotímico, como vio muy bien Lerch. No puede hablarse de libertad sino dentro del complejo esquema del comportamiento humano. No hay racionalidad práctica sin un sistema de valores y valoraciones, y éstas, sin caer ni en el relativismo ni en el perspectivismo tan brillantemente rechazados por el autor, no pueden prescindir de la historia concreta y de la cultura. La naturaleza humana es preferentemente histórica, no historicista, y cultural. No hay lugar para las asepsias ni para fáciles evasiones. El autor desmascara muy lúcidamente toda suerte de liberalismos.

Un examen crítico de los valores positivos de la obra de MacIntyre constituiría un merecido panegírico de la misma. Es un estudio muy serio, bien fundamentado, sereno y desapasionado y, por tanto, muy recomendable para todos los estudiosos de estos temas tan fundamentales y actuales. Temas de siempre. Puesto que el autor está siempre agradecidamente abierto a las observaciones que puedan hacerse, voy a fijarme en unas cuantas con el exclusivo propósito de intentar una ayuda para sus futuras reflexiones. Hago estas observaciones sin pretensión alguna de monopolizar la verdad y con la sola intención de sugerencias amigables.

El capítulo II, «Justicia y acción en la imaginación homérica», podría resultar mucho más rico y matizado, precisamente en el campo de la justicia, dentro del marco de la contraposición entre Homero y Hesíodo. Mientras que en Homero los nobles, los «reyes», son los protagonistas admirados, para Hesíodo son sus enemigos. Homero resalta los valores agonales y heroicos; Hesíodo, la Justicia. Hesíodo es un poeta para «hilotas» e insiste en la Justicia como protección a las clases menos favorecidas. En sus poemas «Teogonía» y «Trabajos y Días» (los títulos, por supuesto, no son originales, sino muy posteriores) se dan larguísima consejos centrados en la máxima «el trabajo no es ningún deshonor, el deshonor es no trabajar». Esta ética, moral y derecho, del trabajo es desconocida por Homero e incluso por los nobles posteriores. Para Hesíodo, Zeus es el justiciero, principalmente, de los reyes injustos. Hubiera resultado interesante este enfrentamiento Homero-Hesíodo, para valorar la rica tradición hesiódica en la Grecia arcaica y clásica. Su influjo en los presocráticos, aunque dentro de un ambiente nuevo, ha sido muy grande y Arquíloco, Solón y Esquilo deben ser considerados, en gran medida, como grandes continuadores de Hesíodo. Desde este contexto la unión del capítulo II con el III, «La división de la herencia posthomérica», hubiera resultado enriquecida.

En el capítulo III, «La división de la herencia posthomérica», se estudian los dos tipos de justicia, la justicia como excelencia y la justicia como efectividad, que, en sus versiones extremas, aparecen como radicalmente incompatibles. Es un análisis muy serio y sutil. Demasiado descarnado y teórico quizá. Tan sólo se menciona a Sófocles, y, por cierto, llama la atención que cite el Edipo Rey como Edipo Tirano. Es la primera vez que veo aplicado el adjetivo «Tirano» al Edipo, a quien, ciertamente, no le conviene. Es también la primera vez que encuentro Filoctetes convertido en esdrújula y, por tanto, acentuado: Flóctetes.

En el capítulo IV, «Atenas interrogada», nos sorprende el salto gigante con respecto al capítulo anterior. El autor prescinde, sin duda por diversos motivos, de todo el siglo vi. Respetando sus razones, no oculto mi extrañeza al advertir la ausencia de Solón. Este es sólo citado una vez en toda la obra. Se le cita, casi de paso, en la página 109. ¿Es que era imprescindible haber estudiado a Solón? No, puesto que de hecho el autor, desconozco los motivos, prescindió de él. No cabe, duda, sin embargo, de que el propósito central de la obra se hubiera visto enormemente enriquecido.

Hubiera el estudio resultado mucho más sistemático y organizado sin resultar prolijo y desmesurado. Pero Solón, el ilustrísimo arconte con poderes especiales, reúne méritos sobrados como para no relegarlo al olvido. Para comprender la época clásica de Atenas, Solón es esencial. Es una figura casi mítica, el prototipo del «sabio», y es, sobre todo, el verdadero fundador del Estado y de la democracia de Atenas. Del solo hecho de haber restado poderes al Areópago de los aristócratas creando un Consejo de los Cuatrocientos y de su famosa división de los ciudadanos en cuatro clases en relación de derechos y deberes cívicos, se hubiera ofrecido a todos los estudiosos una doctrina muy esclarecedora y hubiera sido el punto lógico de conexión entre Hesíodo y Pericles.

No deja tampoco de sorprenderme el que en un estudio tan denso e interesante sobre Pericles no se cite a Efiltes más que una sola vez, o mejor ninguna, porque se le cita en la página 107, aunque el índice onomástico señala la 106, ambas del capítulo VII, «Aristóteles, heredero de Platón». Su verdadero lugar está, en cambio, en este capítulo IV. Pericles comienza su carrera como político revolucionario al lado de Efiltes. Cratino, poeta cómico, lo denomina «hijo de Stásis (Revolución)». De estos rasgos «no populares» de Pericles habla también Plutarco. Pericles ayuda a Efiltes en la limitación del Areópago a su papel de Tribunal en la cosa criminal y en otras causas ligadas, igual que el crimen, a la religión. Afirmando que es Pericles quien ayuda a Efiltes y no es Pericles quien ocupa el primer lugar, como erróneamente dice Plutarco (los estudios de M. A. Levi, de Meinhardt y de F. Miltner lo demuestran plenamente). Es curioso, dicho sea de paso y con anticipación, que en la cita de la página 107 se escribe «Efiltes "depravaba" (las comillas son mías) de muchos de sus poderes». Sin duda el «depravaba» es un *lapsus calami*.

Siendo este capítulo IV tan finamente analítico y crítico sería deseable, quizá resulte demasiado subjetivo y exigente, que el autor se hubiera fijado en las numerosas antinomias de la oración fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles al terminar el primer año de la guerra del Peloponeso. Por ejemplo, el principio del «axioma», que favorece a la aristocracia y a las clases que quieren elevarse, es difícilmente conciliable con la «isonomía» (igualdad), término, por cierto, más antiguo que el de democracia y que se refiere no a la fuente del poder, sino al ideal del régimen. La conciliación de libertad y ley resultó mucho más difícil de lo que Pericles pensaba, como lo prueba el proceso abierto a su propia mujer, Aspasia, que representaba un ideal femenino completamente distinto del tradicional de la oración fúnebre. Téngase en cuenta también que el año 432 la Asamblea aprobó el decreto propuesto por Diopites, que establecía el delito de impiedad, en el que incurrían los que negaran la existencia de los dioses o estudiaran los fenómenos celestes.

El capítulo V, «Platón y la investigación racional», es, en sí mismo, por su objeto-sujeto, Platón, el más importante. A Platón le debemos más del 50 por 100 de toda auténtica filosofía.

Estoy totalmente de acuerdo con el autor en aproximar Aristóteles a su maestro. Hoy lo ya definitivamente acordado es hablar del platonismo aristotélico. Y para fijarnos en un punto central y decisivo, la forma aristotélica, en cuanto principio metafísico, es en realidad la idea platónica, o no tiene sentido ni eficacia alguna. Aristóteles no puede romper con Platón. Cada generación filosófica, quiéralo o no, va platonizando.

Se pregunta el autor (p. 88): «¿Pero qué sucede si, con respecto a una y la misma materia, hay dos conjuntos de proposiciones mutuamente incompatibles, cada cual capaz de aguantar la refutación por sus propios medios, y ninguno capaz de refutar el otro en términos que fueran aceptables para sus protagonistas?» Y responde: «Esta es una pregunta nunca planteada por Platón.» Yo diría que todo Platón pregunta

y responde continuamente. Platón sabe (Timeo, 29 c) que la conquista de la verdad es lucha desesperada, pues es inaccesible a los humanos, limitados al «eikós», a lo verosímil y conjeturable. El «logos» es torpe, lento y casi ciego. Omnisciente a veces, genial escéptico muchas, Platón se refugia en los Mitos, que no son jamás meros elementos artísticos. El mito del Político, probablemente el más elaborado de todos, nos enseña mucho sobre el genial irónico que fue Platón. Y el enigmático diálogo Crátilo nos evita buscar exactitudes en las que él no cree.

El capítulo VI, «Aristóteles, heredero de Platón», es magistral. Lo suscribo plenamente y con especial entusiasmo. Me encanta y hago mía esta afirmación (p. 106): «Pero en la ética y en la política, Aristóteles no se opone como para rehacer la obra de la *República*. Platón mismo rehizo esa obra a su manera en *Las Leyes* y merece la pena observar los paralelismos fuertes en algunos puntos claves entre la dirección tomada por Platón desde la *República* hasta *Las Leyes* y el pensamiento de Aristóteles.» Sólo se me ocurre una observación: en la filosofía del derecho platónica, la *República* constituye el grado supremo, el ontológico. Por eso en la *República* dialogan filósofos. En *Las Leyes*, en cambio, Platón estudia el segundo grado, ciencia del derecho natural, y por eso en *Las Leyes* dialogan políticos. No se trata, pues, de «rehacer», sino que se da una perfecta vinculación sistemática, plenamente prevista.

En la página 112 toca, como de paso, el problema de las dos éticas de Aristóteles, y, sin embargo, lo sabe muy bien el autor, es este el problema clave para entender la ética de Aristóteles. El problema sigue siendo oscuro. Personalmente sigo en esto a Jaeger, no citado en este pasaje por el autor, y pienso que «con ayuda de los fragmentos del Protréptico, inclusive el contenido recientemente recobrado, es posible trazar un cuadro del desarrollo de la ética de Aristóteles en tres etapas claramente distintas: el período platónico posterior del Protréptico, el platonismo reformado de la Eudemia y el aristotelismo posterior de la Nicomaquea.

En cuanto al capítulo VII, «La justicia en Aristóteles», habría que advertir, para evitar posibles confusiones en algún lector, que la «pleonexia» referida por el autor, no sin cierta insistencia, a Aristóteles, es un término y un concepto netamente platónico, usado, de diversas formas, sobre todo en el *Gorgias* y en la *República*: «pleonexia, pleonektein, pléon éjein, pléon ékteon», etc., en contraposición a «élatton ékteon», el que tiene menos, que contradicen «tó íson éjein», el tener igual que los demás.

El capítulo VIII, «La razón práctica en Aristóteles», es magnífico y hondamente erudito, pero resulta demasiado benévolo e indulgente con Aristóteles. La voluntad está en «tó logistikó», en la parte razonable del alma (*De anima*, III,9,432 b 5), pero no distingue con claridad la voluntad del deseo sensible y, por tanto, no llega a descubrir nítidamente la verdadera elección y queda enredado en un cierto determinismo psicológico. Aristóteles, en definitiva, por su exagerado intelectualismo, no ha logrado dar una formación exacta del libre albedrío.

«La alternativa agustiniana» es el tema del capítulo IX. Ya había recordado al principio de esta larga presentación que el autor es cristiano agustiniano (p. 26). Esta autoconfesión honra a su autor y evidencia su buen gusto. Me exonera, además, de ser detallista. Tan sólo, pues, una observación y una sugerencia. La observación: existen razones para hablar de un primado de la voluntad sobre el intelecto en la doctrina de San Agustín. Con ello no hace más que evidenciar su genial actualidad. Sin embargo, San Agustín no es voluntarista, como lo fueron sus seguidores Duns Scotus y San Buenaventura. Mucho menos como Occam. Tampoco Suárez es voluntarista. San Agustín es voluntarista como San Juan y San Pablo, dando la innegable primacía que tiene al amor. La ley eterna es «la razón o voluntad de Dios en cuanto manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo». Pensamiento y voluntad

son una misma cosa en Dios, que quiere lo que piensa y piensa lo que quiere, en una sola y única acción simultánea y eterna. Por eso, el gran agustinólogo que fue Suárez advierte que la conjunción disyuntiva «o» debe tomarse en sentido copulativo: «razón y voluntad divina». Si los más intelectualistas, entre ellos el propio Santo Tomás o Vázquez, hubieran tenido en cuenta la genial intuición agustiniana, hubieran salido ganando y con ellos todos los demás.

La sugerencia: es preciso distinguir con toda nitidez en San Agustín entre «libertas» (libertad penal) y «liberum arbitrium» (libertad psicológica). El libre albedrío elige, la libertad moral realiza, pero hay que contar con el pecado y con la gracia.

Resulta muy oportuno e interesante el título mismo y, desde luego, el tratamiento del capítulo X, «Superar un conflicto de tradiciones». En verdad que, *a priori*, resulta una empresa poco menos que imposible la de querer armonizar Aristóteles con San Agustín. Es como intentar la síntesis perfecta del agua y del aceite. Hasta qué punto lo logró Santo Tomás lo analiza muy novedosamente el autor. Se trata más de logros formales que de contenidos. Destaca, con toda razón, el autor el benéfico influjo de San Alberto Magno, tan amante de San Agustín, como dotado, añadido por mi cuenta, de un espíritu científico muy estilo Aristóteles y, desde luego, muy superior al de su genial discípulo el Doctor Angélico.

Aunque poco importante, sí quiero mostrar mi extrañeza ante la afirmación, incuestionablemente verdadera, de la página 169: «En segundo lugar, el trabajo de construcción filosófica y teológica del Aquinate es sistemático, de un modo y de un grado que sobrepasa incluso a Platón, a Aristóteles y a San Agustín.» Santo Tomás, como antes Aristóteles, son dos geniales arquitectos, pero con los materiales que aportan los dos genios creativos, y consiguientemente asistemáticos, Platón y San Agustín. Estos preguntan y abren caminos, aquéllos responden y llegan a metas. Si se me entiende correctamente, y salvada la odiosidad de toda comparación, Platón y San Agustín son más metafísicos, Aristóteles y el Aquinate más físicos, más amigos de motores inmóviles.

Resulta extraordinariamente interesante el capítulo XI, «La racionalidad práctica y la justicia en el Aquinate». Es un estudio clave para entender el anterior y para calibrar el benéfico influjo de la «voluntas» agustiniana en la doctrina del Aquinate y la superación de muchos puntos aristotélicos. Los análisis del autor son agudos y valientes. Por eso no entiendo el adverbio modal «curiosamente» de la página 198: «El Aquinate, curiosamente, sigue a Platón y a Cicerón en lugar de Aristóteles al utilizar el esquema de las cuatro virtudes cardinales... y esto es mucho más llamativo puesto que adoptó la definición de virtud de Aristóteles.» La respuesta la da brillantemente el propio autor en este capítulo. Lo que para mí no queda claro es si el mismo Santo Tomás sacó todas las consecuencias de su proximidad a Platón y a San Agustín en estos puntos decisivos. Creo que no, dado que admite la división aristotélica de ciencias especulativas y prácticas y dada, en consecuencia, su concepción de la teología como ciencia especulativa (casi al principio de la *Summa*), a la que considera como más eminente, concepción muy distinta de la unitaria y vital de San Agustín, que expone al final de la Ciudad de Dios. De ahí la intelectualista y aburrida concepción de la visión beatífica de Santo Tomás y de la riquísima y consoladora de San Agustín. Y es que el predominante intelectualismo aristotélico-tomista hace imposible una ética metafísica como lo es la platónico-agustiniana. Si no se parte, como Platón, del Bien y del Amor, Dios es Amor, como San Agustín, no se conquista lo metafísico ni se libera a la libertad de los lazos de un intelecto un tanto divorciado, desde el principio, de la «voluntas». No nos causa extrañeza, y sí profundo gozo, el que un ilustre moralista dominico en el tomo I, página 12, de su conocido *Manuale Theologiae Moralis*, escriba: «S. Augustinus merito vocatur pater totius Theo-

ligiar scientificae. Omnes enim posteriores illum venerantur tamquam maximam auctoritatem, et quidem tam in Theologia morali quam in Theologia dogmatica.» Estoy plenamente de acuerdo, porque San Agustín supo muy bien qué era la racionalidad práctica, argumento principal de la obra que recensionamos.

Los cinco capítulos dedicados a la Ilustración y a la Escuela Escocesa son magníficos y en todos ellos se muestra el autor como un profundo conocedor especializado. La Ilustración, traducción del término alemán «Aufklärung», empleada por primera vez por Wolff, abarca el siglo que discurre entre la revolución inglesa (1688) y la francesa (1789). Filosóficamente la Ilustración es muy poco ilustrada, pero hace muy bien el autor en estudiarla tan a fondo, porque constituye una verdadera revolución profunda y extensa. En general, el saber del siglo XVIII es extenso, pero superficial. Triunfa más la cantidad que la calidad, más la crítica y la erudición que la originalidad.

Por sólo hacer alguna observación, que en nada hace desmerecer el conjunto, me gustaría haber visto citado a James Beattie y, sobre todo, al P. Claudio Buffier, S.J.

Suscribo totalmente el magnífico capítulo XVII, «El liberalismo transformado en tradición». Echo de menos, sin embargo, un tratamiento detallado y explícito de las relaciones y de los contrastes entre democracia y liberalismo. Históricamente existe una estrecha conexión entre democracia y liberalismo, hasta el punto de que el liberalismo puede presentarse como padre de la democracia; por otro lado, existe una antítesis tan irreconciliable que la intromisión de la mentalidad democrática en el espíritu liberal, a lo largo de todo el siglo XIX prolongándose en el XX, termina ahogando ese mismo espíritu liberal e inclinando al Estado en dirección opuesta a los principios liberales. El desarrollo mismo de los principios liberales hacia la democracia conduce al antiliberalismo. El liberalismo individualista no puede conducir al antidemocratismo. Es esa condición intrínseca del Estado democrático liberal una de las raíces de la crisis del liberalismo. Toda la vida del Estado durante el siglo XIX, particularmente en Francia e Inglaterra, se caracteriza por el contraste entre democracia y liberalismo. La Carta Constitucional de Luis XVIII lo refleja muy bien. Toda la historia del partido liberal y del conservador británico demuestra el necesario conservadurismo, democratización, del partido liberal, entre otras cosas para hacer frente a las exigencias y reivindicaciones de la clase obrera y las fuertes exigencias de la industria cada vez más internacionalizada. El Estado democrático se hace progresivamente más intervencionalista y menos auténticamente democrático. La igualdad formal, fruto del autogobierno del pueblo, no puede ser liberal, aunque sea tan poco democrático. Ortega vio lúcidamente el grave peligro del advenimiento de las masas, del hombre masa.

Si toda la obra que presentamos es sinceramente recomendable para los estudiosos, este capítulo XVIII, «La racionalidad de las tradiciones», lo es de forma especial, sobre todo para tanto relativista y perspectivista de moda. En perfecto acuerdo con el autor, no hago ni la más leve observación, sino la de reiterar que este capítulo debe ser objeto de especial atención en tiempos de crisis epistemológicas.

Mi adhesión a este capítulo XIX, «Tradición y traducción», es plena. Es un viejo problema platónico y un problema siempre actual, pero que, como dice muy bien el autor, no entiende la modernidad, ya que «el tipo de traducción característico de la modernidad engendra a su vez su propia incompreensión de la tradición» (p. 365).

Termina esta obra importante con un capítulo, el XX, «Justicias cuestionadas, racionalidades cuestionadas». Es una llamada a la conversión, para no separar bibliografía de biografía, doctrina de tradición viva. Una llamada en favor del contexto integral y totalizante para no caer en ese tipo actual, «que tiene demasiadas medias convicciones y tan pocas convicciones coherentes bien asimiladas, demasiadas al-

ternativas parcialmente formuladas y tan pocas oportunidades para valorarlas sistemáticamente...». Una llamada a buscar la objetividad completa evitando el peligro en que cayeron tantas universidades que, por prescindir sistemáticamente de la dimensión religiosa, «llegaron a ser instituciones comprometidas con el mantenimiento de una objetividad ficticia». Es una llamada a fijarse en esa tradición, que se resiste porfiadamente a ser olvidada y que armoniza, este es el secreto, a Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Por mi parte, y para terminar, recuerdo ese admirable classicismo griego que supo evitar todos los «ismos» posteriores. La historia del mundo es, en gran parte, en su mejor parte, helénica. El límite de la historia no es ya histórico, no es asequible para el hombre en la tierra. Hay un conflicto entre igualdad y desigualdad que debe solucionarse, evitando el desmedido intervencionismo del Estado actual. Hay un conflicto entre la concepción racional y la concepción religiosa del mundo, pero la concepción asépticamente racional, si es que es posible, fracasará siempre en el intento de explicar lo inexplicable, y, sin embargo, fundamental y decisivo para el hombre. Respetando la correcta autonomía del mundo, la cultura integral humana y humanizante exige una síntesis entre ella y el pensamiento religioso. Contamos, a Dios gracias, con una revelación positiva e histórica, divina.—LUIS VELA, S.J. Facultad de Derecho. UPC. Madrid.

JUAN MANUEL DÍAZ RODELAS, *Pablo y la ley. La novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley*, Publicaciones de la Institución San Jerónimo, n.º 28, Estella, Verbo Divino, 1994, 282 pp., 24 x 16 cm., ISBN 84-7151-983-6.

El mero hecho de que una obra, como es el caso de la presente, sea una tesis doctoral defendida en el Instituto Bíblico de Roma basta para garantizar su seriedad y competencia. El autor es actualmente profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de Valencia y uno de los no demasiado numerosos especialistas españoles en escritos paulinos. Damos desde luego la bienvenida a esta su aportación a los estudios sobre el Apóstol de las Gentes y, más en concreto, acerca del tema de la ley, que ha suscitado en los años recientes un renovado interés.

El trabajo se estructura en tres partes, de las cuales la última es notablemente más breve. En la primera de ellas se trata de la ley en 1 Cor, Gal y Rom 2,12-7,6, dedicando un capítulo a cada una de esas cartas. La segunda se centra en el análisis detallado de la perícopa Rom 7,7-8,4, con tres capítulos respectivamente sobre el texto de Rom 7,7-8,4, el replanteamiento de las relaciones ley/pecado en Rom 7,7-25 y la ley en Cristo tal como aparece en Rom 8,1-4. La tercera presenta las conclusiones globales, comparando los contenidos de este párrafo de Romanos con la visión paulina de la ley en los textos estudiados anteriormente y haciendo notar su novedad, conforme al título del libro.

Hay algunos rasgos de la obra que merecen destacarse. En primer lugar, el autor se ciñe coherente y constantemente al tema que persigue, la ley en Pablo, sin perderse en tantos temas diferentes que aparecen en los lugares paulinos estudiados. Ello hace que el libro no adquiera unas dimensiones desmesuradas y que se siga el pensamiento central con facilidad. Por otra parte tiene en cuenta y utiliza sabiamente los distintos métodos exegéticos actuales, hasta los más recientes, como el semiótico-estructural o el retórico. En ese sentido resulta un trabajo modélico. Por último, la claridad y concisión de las explicaciones del autor, que, sobre todo en comparación con otros estudios, resultan notables. Y no por ello se pierde en profundidad.

En el talante de los análisis realizados predomina lo formal en todos sus diversos

aspectos (crítica textual, morfológica, sintáctica, estructural...). de tal modo que a veces algún lector querría más reflexión sobre el contenido teológico, pero esta manera de proceder tiene la ventaja ya indicada de la claridad y de fundamentar las conclusiones muy a las inmediatas sobre indicios del texto mismo.

La tesis de Rodelas es, en síntesis, que Rom 7,7-8,4 representa una cierta *correctio* por parte de Pablo sobre su concepto de ley expresado, sobre todo en Gálatas y la primera parte de Romanos. En estos textos se subraya lo negativo de la ley, su relación con el pecado, la oposición de sus obras a la fe en Jesucristo, su función en orden a las transgresiones, su carácter esclavizador, su función temporal y pedagógica y, por consiguiente, el hecho de que el cristiano ha muerto a esta ley y no está bajo ella. De tal forma se destacan estos aspectos que el propio Pablo se ve obligado a matizar en el párrafo estudiado que la ley no es pecado, sino estaba orientada a la vida, aunque su efecto fáctico fuera el de producir muerte; destaca que la ley es santa y que su «dikaioma», su justa exigencia, ha quedado cumplida en nosotros (Rom 8,4). Ciertamente todo ello no significa que la existencia del cristiano esté determinada por la ley, pues sigue siendo cierto que «no está bajo ella» y que ha sido superada. «Las afirmaciones de Rom 7,7-8,4 no significan, pues, una ruptura con cuanto se había afirmado en 1 Corintios, Gálatas y Rom 2,12-7,6. Pero frente a esos escritos representan una novedad...» (231). Tal es el contenido fundamental de este libro, que completa un tanto la concepción integral de la ley en Pablo, si bien no suponga algo totalmente desconocido anteriormente.

Hecha esta presentación, algunas observaciones concretas sin ánimo de polemizar, sino de entablar un diálogo, que espero fructífero, con el autor.

Parto de un aceptación fundamental de la postura de D. Rodelas, pero me pregunto si no se producirá al final una impresión excesivamente positiva acerca de la ley, no conforme a la visión paulina general. Sobre todo habida cuenta de que la *correctio* parece como el punto de llegada del pensamiento de Pablo relativo a la ley. No es tanto el análisis en sí mismo del texto de Romanos, a mí entender correcto, cuanto las consecuencias que podría sugerir. Reconoce el autor que ese texto no invalida la postura básica de Pablo acerca de la libertad cristiana respecto a la ley, pero no insiste en este tema cuanto sería de desear en comparación con los aspectos positivos de la ley que, ellos sí, reciben una no pequeña atención. Es cuestión de matices, pero importantes, dado que hoy día se está produciendo, entre los especialistas paulinos, una no pequeña recuperación de tendencias nomistas, de uno u otro tipo, como el *covenantal nomism* de Sanders u otras posiciones semejantes. Todo lo cual no parece conforme con el núcleo del pensamiento paulino. La impresión mencionada también puede darse en otros ambientes, pastorales, populares y prácticos especialmente, que proceden de y están inmersos en una concepción legalista del cristianismo, la cual viene a convertirlo realmente, en la vivencia de muchas personas, en un judaísmo de nuevo cuño. Con lo cual Pablo ciertamente no estaría de acuerdo. Es el mensaje de la libertad el que sería necesario destacar más. Lo positivo de la ley no es necesario subrayarlo tanto «ni es menester alaballo».

Pero concretamente sobre la Carta a los Romanos, es claro que, a diferencia de Gálatas, no tenían los destinatarios tentación alguna de salvarse por la ley judía, por lo que no era necesario insistir sobre su independencia respecto a ella. Si Pablo contraponía tantas veces, en los primeros capítulos del escrito, como el mismo autor reconoce, la justificación por la fe a la pretendida por las obras de la ley, es porque hay algo permanente en otros ambientes: la perenne pretensión humana de seguridad y de llegar a Dios por uno mismo. Esta pretensión de autosuficiencia también está subyacente en la polémica paulina contra la ley, que, precisamente por tener algunos aspectos positivos, representa un peligro real de perversión de lo cristiano. Es

importante no perder de vista esta ampliación del panorama paulino acerca de la ley. Si nos ceñimos a considerar su mensaje en lo referente a la independencia de la «to-rah», lo cual es el punto de partida, pero no de llegada, encontraremos superfluas en gran parte muchas de las afirmaciones de Pablo. Ni los romanos, ni los cristianos actuales, quieren relacionarse con Dios por medio de la guarda de la ley judía. No es necesario recordárselo. Si Pablo planteó entonces la independencia y libertad de la ley y podemos seguir usando sus palabras hoy día, es porque desbordan las situaciones concretas y apuntan a algo más universal. Se trata, en definitiva, de un caso de actualización legítima de la Escritura, que también entra dentro de la interpretación más científica.

En cuanto a observaciones más concretas cabe hacer algunas, siempre con ánimo de enriquecer el discurso.

A la hora de determinar la identidad del «yo» de Rom 7,7-25, ciertamente estoy plenamente de acuerdo con la postura de Rodelas expuesta en las pp. 185-191, entendiéndolo del propio Pablo, pero como una especie de concreción de la situación humana, universalizado, por tanto, su significado y sin necesidad de distinguir situaciones en la vida del apóstol. Solamente, a la hora de entender el acusado contraste entre el capítulo 7 y el 8 de esta carta, cabría tener más en cuenta la tensión escatológica, siempre subyacente en el pensamiento paulino y, quizá, no tan destacada en la exposición de Rodelas. Quiero decir lo siguiente: el yo desgarrado y angustiado de 7,7-25 es el yo visto a la luz del «todavía no», en el cual todavía tienen fuerzas poderosas como pecado, muerte y ley. En cambio, el yo exultante del final del capítulo 8 es el yo del «ya» (perdóneseme por el juego de palabras), apoyado totalmente en Cristo y su acción liberadora. Dado que el «ya» es más fuerte que el «todavía no», se comprende que el punto final de la experiencia paulino-humana de estos dos capítulos sea la total confianza y seguridad en que nadie podría separarle del amor divino en Cristo. Con todo, ambas realidades coexisten en la vida presente y ello explica la práctica simultaneidad de las dos experiencias contrapuestas. En el capítulo 7 el hombre aparece mirando hacia sí mismo y, por tanto, consciente de cuanto le queda por alcanzar, mientras que en el capítulo 8 este mismo hombre mira hacia Cristo, el Padre y el Espíritu y se contempla a sí mismo ya unido con este Dios salvador, cuya acción prevalece, en quien se ha abierto a ella, sobre toda posible negatividad.

Otra pregunta es si los diversos sentidos de *nomos* en 7,23 y ss. no dan pie para entender este concepto, y aun traducirlo, como «orden, situación, condición...» y otros parecidos. Lo cual también valdría en su tanto para «la ley del *pneuma* y de la vida» de Rom 8,2, como el mismo autor parece insinuar de algún modo (p. 200).

Estas sugerencias sólo procuran, como indicaba anteriormente, fomentar un diálogo entre quienes nos dedicamos a los estudios paulinos y no representan, en modo alguno, una crítica a un trabajo sólido y que merece ser acogido con agradecimiento y esperanza.

La edición material, como es norma en los libros de esta colección, resulta muy cuidada y de fácil lectura.—FEDERICO PASTOR-RAMOS. Universidad de San Luis. Madrid.

XAVIER ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994, 439 pp.

Alianza Editorial y la Fundación Xavier Zubiri acaban de publicar un volumen más de los «Estudios filosóficos» de X. Zubiri. Hace el número 12 de la Colección y lleva el

título que queda reseñado. En él se recogen las doce lecciones que Zubiri desarrolló, bajo este mismo título, durante el curso 1969-1970 en la «Sociedad de Estudios y Publicaciones». En aquel momento habían transcurrido más de siete años desde la publicación de *Sobre la esencia*. Se encontraba, pues, el pensamiento zubiriano en la etapa considerada como de plena madurez.

En la Introducción acota Zubiri el significado de los cuatro vocablos que componen el título: «problemas», «fundamentales», «metafísica» y «occidental»; entendiendo por «occidental» la metafísica europea desde sus orígenes en el mundo griego. No se trata aquí simplemente de presentar en resumen las metafísicas occidentales más representativas que han surgido en el transcurso de la historia. Esto, dice Zubiri, no tendría ningún interés. Aquí de lo que se trata es de hacer ver que hay problemas que subyacen a toda metafísica. Lo metafísico, lo trascendental como tal, que es «lo diáfano», tiene una textura interna que es preciso desentrañar. «La historia de la filosofía, dice Zubiri (p. 37), la vamos a tomar como revelador de la estructura interna, del cañamazo interno de la trascendentalidad en cuanto tal.» Para ello comienza Zubiri por un estudio de los griegos y de Aristóteles, cuya filosofía subyace de una u otra manera en la filosofía occidental entera y la hace posible. Seguidamente pasa a considerar no todas las metafísicas, sino cinco que estima especialmente importantes: la metafísica medieval centrada en Santo Tomás y las metafísicas de Descartes, Leibniz, Kant y Hegel.

Lo que para Aristóteles «desde antiguo, ahora y siempre» se ha buscado ha sido qué es el ente, la realidad de las cosas. Y este es el objeto de la metafísica. Tal objeto brota de un horizonte muy concreto: el horizonte de la movilidad de lo real. Desde esa movilidad llega Aristóteles a la idea de «ousía», como *sustancia* que se basta a sí misma y que es a la vez sujeto de un logos y sujeto que subyace a las variaciones de un movimiento. Todo este movimiento está suscitado por Dios, que es el primer motor inmóvil que mueve sin ser movido, la «ousía» plenaria que se basta completamente a sí misma, no tiene relación alguna con el mundo, pero lo pone en movimiento suscitándolo como el objeto del amor pone en movimiento al amante y suscita su deseo.

Frente a este Dios de los griegos la metafísica occidental, apoyándose en datos de fe, presenta a Dios como una realidad personal, de intrínseca infinitud, que ha creado el mundo de la nada, primera causa eficiente y última causa final de toda la realidad del mundo. Junto al horizonte de la movilidad del mundo griego aparece el horizonte de la creación, de la nihilidad, dentro del cual se van a recibir las ideas griegas depurándolas. Es lo que hará Santo Tomás introduciendo una importante inflexión del pensamiento de Aristóteles. La metafísica considera el ente y todo lo que de él se sigue. Los caracteres del ente en cuanto tal son «transfísicos», es decir, están «allende» la *Física* y la trascienden. Lo trascendental es lo que define la metafísica.

En el orden, pues, del conocimiento el objeto de la metafísica es el concepto trascendental del ente en cuanto tal, concepto primario del entendimiento en el que se resuelven todos los demás conceptos y que tiene una unidad de analogía. Pero en el orden de la realidad el objeto de la metafísica es el ente, es decir, «aquello cuyo acto es ser». Lo radical de las cosas es ser entes. Es lo que Zubiri llama la *entificación de la realidad* dentro del orden de la creacionalidad: hay unas cosas creadas, intrínsecamente finitas e imperfectas, y hay un ente, Dios, creador de todas las cosas, «entificador» de la realidad y causa del orden trascendental. Si la criatura es un ser *ab alio* por «participación» del ser de Dios, Dios es el *ens a se* o el *Ipsum esse subsistens*. Por tanto, para Santo Tomás el objeto unitario de la metafísica es la unidad creacional del ente en cuanto tal que envuelve a una las cosas creadas (cuya entidad es intrínsecamente inteligible) y el propio Creador.

Descartes se instala también en el horizonte de la nihilidad y en él lo que destaca en primer plano es la incertidumbre radical de la inteligencia. De ahí su problema de encontrar una certeza última que sea incommovible. Para ello utilizará la incertidumbre, la duda acerca de todo como método o camino para llegar a la certeza. Tratará de ver si efectivamente hay algo que resista a la duda misma, algo que no sea dudoso, sino incommoviblemente cierto. Y esto es el hecho mismo de la duda: *cogito, ergo sum*. La filosofía va a ser, a partir de este momento, una *egología*: *ego sum res cogitans*. Todo lo que veo con una percepción clara y distinta es sin duda «algo». Y ese algo es *ens*. De ahí que la verdad como término de una percepción clara y distinta es *ens*, pero lo es precisamente porque *es verdad*. Es la «verificación» trascendental de la entidad, así como en Santo Tomás asistíamos a la entificación de la realidad. «Trascendental», porque se convierte con el *ens*, pero partiendo de la inteligencia. El trascendental primero es un *aliquid verum*, pero en tanto que clara y distintamente percibido. El orden trascendental se apoya sobre el *ego* en tanto que tiene percepciones claras y distintas de algo.

Ahora bien, el orden trascendental entero, el orden objetivo del pensamiento y de la razón pende de un acto de la libérrima voluntad de Dios y, por tanto, podía haber sido distinto a como objetivamente es. De hecho, como Dios es veraz y no puede engañarme, ha hecho coincidir el orden de la realidad con el orden objetivo de las cosas. Por tanto, no existe *a parte rei* una inteligibilidad intrínseca y *a priori* de lo real. Si las cosas son inteligibles, es porque de hecho Dios ha querido libremente que lo sean. El orden trascendental es pura y simplemente un hecho contingente.

De ahí, resume Zubiri, los cuatro conceptos fundamentales de verdad en Descartes: «firmeza, manifestación, trascendentalidad y transcendencia. La manifestación se funda en la firmeza; la trascendentalidad se funda en la manifestación objetiva, y la transcendencia es un carácter libérrimamente querido por Dios. De ahí que Descartes se mueva *a limine* precisamente en el horizonte de la nihilidad» (p. 147).

Leibniz, por su parte, piensa que Descartes olvida algo decisivo: que en las ideas claras y distintas hay un momento en virtud del cual su término es el objeto posible, en tanto que posible. El universo entero es posible antes que real. Esto es lo que aparece en el horizonte de la nihilidad.

Ahora bien, lo que hace que algo sea intrínsecamente posible es que las notas de que consta no sean contradictorias entre sí, sino compatibles. La posibilidad intrínseca de algo (es decir, su esencia) consiste en la compatibilidad de las notas. Y justamente porque algo es intrínsecamente posible, es apto para existir. En Dios su propia posibilidad es el fundamento de su existencia: si es posible, es *eo ipso* existente; y en la creación lo que hace es conferir existencia a algo previamente posible, realizar un posible. Siempre hay una prioridad, al menos metafísica, de la esencia (posibilidad) sobre la existencia.

Por eso para Leibniz el orden trascendental es intrínsecamente necesario en sí mismo y uno, porque la razón humana es una imagen de la divina. Es el orden acerca de la verdad del ente, que es uno: el *ens* queda incardinado en el *verum* (en la racionalidad) y éste queda incardinado en el *unum*. Por ello todo lo real tiene su «razón suficiente», es decir, es real, porque lo posible en cuanto tal (la esencia en cuanto tal) está determinado desde sí mismo a tener una cierta forma de existencia. Todo lo posible en su unidad positiva es un «conato» de existencia. Pero sólo las esencias que son compatibles entre sí pueden venir a la existencia. Este es el mundo existente, el más rico en entidad y por lo mismo el mejor de los mundos que Dios podía haber hecho.

La unidad trascendental del ser es tan radical que hace de él una *mónada* con impulso hacia su propio despliegue interno. Pero Dios ha puesto las diversas *mónadas*

de acuerdo mediante una armonía preestablecida, de suerte que cada una de ellas sea «espejo» de las demás.

Kant se inscribe también en el horizonte de la creación, de la nihilidad. Dios creador produce como término de su *intuitus originarius* las cosas en sí mismas por un acto de su voluntad. La razón humana, en cambio, por su intrínseca finitud y receptividad no produce las cosas, sino que tiene que hacerse de lo dado mediante intuición sensible objeto de conocimiento, porque el ser objeto no está dado. La razón humana está constituida por la objetualidad frente a la cosa en sí, tiene que hacer de las cosas «objetos» para conocerlas, mediante la unidad sintética *a priori* de los conceptos y de las cosas. La síntesis no hace el contenido del objeto, sino la objetualidad; y hacerme de algo objeto es proponérmelo como término de un juicio, hacérmelo inteligible. Lo que realmente hago es la inteligibilidad de lo dado. Esta inteligibilidad es el carácter intrínsecamente *verum* y *transcendentale* de esto dado, el carácter que, en virtud de las categorías, tiene que tener todo objeto en cuanto tal. Es el orden trascendental el que constituye el objeto. Estudiar desde lo empíricamente dado las condiciones de posibilidad de todo objeto en cuanto objeto es la tarea de la *Crítica de la Razón Pura*.

El estudio del orden moral concierne a la *Crítica de la Razón Práctica*. La moral es el dictado objetivo de la razón a la voluntad; y esto es el deber. Se trata de un *factum*, de un dato no empírico, sino incondicionado, de un imperativo categórico que se le impone a la voluntad como finalidad absoluta.

La inteligibilidad propia del orden moral exige la inmortalidad. Y, por otro lado, el logro de la moralidad es una *eudaimonía*, el sumo bien de la voluntad que tiene como causa inteligente y real a Dios: inmortalidad del alma y existencia de Dios son condiciones de inteligibilidad de la libertad, postulados o exigencias objetivas de la libertad. La moral no podría ser ejecutada en el transcurso de una vida finita y la felicidad de que el hombre es capaz no se lograría perfectamente, si no hay una causa distinta de él. La inmortalidad y la existencia de Dios (concernientes a la metafísica práctica) no están aprehendidas por conceptos representativos, como ocurre en la metafísica especulativa, pero sí constitutivos e inmanentes. No están, pues, destituidos de toda inteligibilidad. Y de ahí la unidad de la metafísica kantiana. En el concepto de Dios se realiza la máxima coincidencia entre el orden de la naturaleza y el orden de la moral.

También Hegel se mueve en el horizonte de la creación: a las cosas les pertenece intrínsecamente el venir de Dios; y a su vez no conocemos a Dios más que como Creador de las cosas. En el horizonte de la creación es donde Hegel ve la unidad de Dios y de las cosas. Es lo que Hegel llama *das Absolute*, que es *das Ganze*. Aprender este todo en su verdad racional es el problema de su filosofía.

Empieza por rechazar el dualismo absoluto-razón; el absoluto es su propia verdad. Es la constitución radical y unitaria, a una, de la cosa y de mi saber sobre ella. Y la estructura formal de la verdad como absoluto es el concepto, tanto objetivo como formal; en el pensar concipiente lo objetivo lo es saliendo vitalmente de lo formal, de mi actividad concipiente; la razón es la vida interna del concepto, la propia verdad absoluta, el todo mismo en su verdad; es la unidad viva de lo objetivo y de lo subjetivo.

Esa vida del concepto es logos y consiste en un devenir. El logos vuelve sobre sí mismo para ir rectificando sus primeras posiciones y adquiriendo otras nuevas; pero siempre hay algo que permanece idéntico. Es lo que ocurre en la bellota, que en las diversas fases de su desarrollo sigue siendo la misma en otra forma. Es el movimiento del pensar concipiente, el movimiento dialéctico suscitado por la inquietud del concepto al no realizar plenariamente aquello que es. Movimiento en que nada se pierde, nada se suprime: tesis y antítesis quedan superadas (*aufgehoben*) en la sín-

tesis originaria y originante. La síntesis es el principio primario de la diversidad de los términos de la tesis y la antítesis, a través de las cuales vuelve a ser más plenamente lo que ya era, a ser resultado de sí misma. Por eso lo absoluto es al mismo tiempo principio y resultado; y el «saber» absoluto es el logro de esa forma plenaria de identidad consigo mismo por la que el concepto se sabe adecuadamente a sí mismo. Tal es la razón absoluta de Hegel.

Zubiri condensa finalmente el largo recorrido seguido, en este breve y luminoso texto: «Nos hemos encontrado, en primer lugar, con Aristóteles —que es un poco el predecesor de la metafísica occidental— y con la idea del ente (*on*). Luego hemos visto que en la metafísica occidental el orden trascendental ha venido montado sobre estructuras distintas; tal es la intrínseca infinitud del ente en Santo Tomás. Nos encontramos a continuación con la importancia que en Descartes adquiere la incertidumbre de la inteligencia y de la razón por lo que respecta a la verdad de las cosas. En Leibniz el orden trascendental se apoya sobre la idea de lo posible. En Kant es la idea de la objetualidad. Finalmente, en Hegel es la razón absoluta» (p. 323).

Zubiri añade una importante «Conclusión», que viene a ser una síntesis nuclear de su doctrina sobre la inteligencia sentiente desarrollada ampliamente años después en su «tríptico» *Inteligencia sentiente*. En ella da clara respuesta a esa por él llamada «desviación» de la filosofía occidental: la progresiva *entificación de la realidad* y su correspondiente *logificación de la inteligencia*, que llega a su plena culminación en la «inteligencia concipiente» de Hegel.

Para Zubiri lo propio de la inteligencia no es concebir, sino habérselas con las cosas como realidad, aprehenderlas como realidad. Esta aprehensión es el acto elemental, exclusivo y radical de la inteligencia. Ahora bien, el hombre *siente* las cosas en forma de realidad, aprehende los estímulos como reales o aprehende la realidad de una manera sentiente. No hay dos actos, uno de sentir y otro de entender, sino solo que es el acto de *intelección sentiente* o *impresión de realidad*. Ese acto, por lo que tiene de *impresión*, es sensitivo; por lo que tiene de *realidad* es intelectivo. Hay un sentir intelectivo o un entender sentiente; y hay modos distintos de sentir la realidad. La mayoría de las veces la realidad le es presente al hombre en forma de dirección, de «hacia»: la inteligencia va «hacia» lo que hay en el fondo de esa realidad. Pues bien, la inteligencia situada en «hacia» es justamente la razón.

La obra termina con un completísimo y minucioso «Índice analítico», elaborado por José A. Martínez, de gran utilidad para cuantos estén interesados en estudiar más a fondo el pensamiento zubiriano.—CARLOS BACIERO, S.J.

RECENSIONES

GIUSEPPE BARBAGLIO (ed.) y ocho autores más, *Espiritualidad del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 352 pp., ISBN 84-301-1244-4.

A continuación de la *Espiritualidad del Antiguo Testamento* (con un año de diferencia), la *Espiritualidad del Nuevo Testamento*, que era de esperar. Las características son bastante similares. Existe una diferencia impuesta por el hecho de abarcar varios siglos el espacio de tiempo del AT, mientras la espiritualidad del NT, en cuan-