

BIBLIOGRAFÍA

filosóficas, aunque un criterio de exposición cronológico, como el que parece seguir Gombocz, haría conveniente al menos una referencia al renacimiento de la filosofía judía, después del largo paréntesis que se abre tras la muerte de Filón de Alejandría y, sobre todo, al proceso de constitución del pensamiento filosófico musulmán y al papel decisivo que en él desempeña la aparición, en el siglo VIII, del movimiento de los *mutazilíes* y la teología racional o ciencia del *Kalam*. De este modo, quedaría reforzado el estudio de la alta Edad Media, una de esas fases, verdaderos agujeros negros en la historia de la filosofía, que el libro de Gombocz trata de rescatar del olvido.

Por último, sería interesante, en consonancia con lo señalado al principio, abordar explícitamente la cuestión del significado y alcance de la idea de filosofía, a propósito del empleo que de ella hacen muchos de los representantes de la patrística para denominar la religión cristiana, y su relación con la idea vigente en el periodo helenístico. Estas observaciones no pretenden menoscabar el valor de una obra como la de Gombocz, que destaca por su solidez y seriedad y está llamada a desempeñar una muy útil función.

Víctor Sanz



Gómez Sánchez, Carlos: *Ética y religión. Una relación problemática*, Fe y Secularidad / Sal Terrae, Madrid 1995, 48 págs.

Este breve estudio de Carlos Gómez Sánchez, Profesor Titular de Ética en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, tiene su origen en la colaboración que escribió para la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* y que ha aparecido en el volumen dirigido por O. Guariglia, *Problemas de ética* (Trotta, Madrid, 1994).

El autor se ocupa, en este Cuaderno, de los temas más actuales o problemáticos que plantea la relación entre ética y religión. Para ello se sirve, como punto de partida, de algunas de las famosas preguntas kantianas, que le sirven como hilo conductor de interrogación más que como medio para encaminarse directamente a la respuesta que Kant propone. Esas preguntas son las que más directamente afectan al tema: *¿qué debo hacer?* (y cuáles son sus fundamentos) y *¿qué me es dado esperar?* (y cuál es la relación que puede establecerse –si es que cabe alguna– entre ambas cuestiones). A ellas dedica el primero y el último apartado. Entre ambos, plantea el problema de si es compatible–y cómo,

BIBLIOGRAFÍA

en el caso de que lo sea– la visión religiosa del mundo con la autonomía ética.

Con respecto a los fundamentos de la ética, el autor valora negativamente el fundamento de la “moral natural”, pues, en su opinión concibe al hombre como una naturaleza dada y fija y, por otra parte, se basa en la “falacia naturalista” que consiste en el paso ilegítimo del *ser* al *deber ser*. A esto se añade que, hoy en día, tampoco podemos apelar unánimemente a la creencia en Dios como garante de la moral. Critica a continuación otras búsquedas de fundamentación, como el intento de Kant, las ideas de Kolakowski, el proyecto freudiano y el replanteamiento de las éticas discursivas de K.O. Apel y J. Habermas, poniendo de relieve sus aspectos positivos pero también su incapacidad para ofrecer un apoyo firme y definitivo a la moral.

El Prof. Gómez Sánchez concluye que las dificultades de fundamentación de la ética que ha comentado no tienen por qué conducir a arrojarnos de bruces en el irracionalismo. “Entre una Razón enfáticamente mantenida y la pura arbitrariedad, cabe el difícil sendero –y único, sin embargo, que nos parece factible– de la alegación de buenos motivos y razones que, pese a conservar (...) un resto, probablemente insuprimible, de decisionismo, tampoco ha de dejar inerte ante los reproches escépticos” (p. 21). En este mismo sentido se pronuncia Albrecht Wellmer, cuando, en su *Ética y diálogo*, trata de sugerir, en lugar de una fundamentación *fuerte y unidimensional*, una pretensión *débil y pluridimensional* que nos permita sustraernos a la “falsa alternativa entre absolutismo y relativismo” (p. 21).

Habría, pues, que aceptar, al parecer, que estamos en una “modernidad sin fundamentos”, que hemos de asumir nuestra herencia histórica de lucha por la dignidad y el progreso moral, si bien faltan las bases teóricas de las que antes se creía gozar. Esto, según el autor, habría que llevarnos a sostener unos *mínima moralia*, un programa menor –pero no por ello menos tenaz– que se ofrece, ante todo, como ética de resistencia (p. 21).

Por nuestra parte nos preguntamos si estos planteamientos no equivalen a despojar a la ética de todo fundamento. En realidad, el autor no aporta ninguna solución válida al problema, más bien parece reconocer que no existe, y que habría que conformarse con una *fundamentación débil*. Pero tampoco nos dice en qué consiste tal fundamentación, que debería servir de apoyo a unos mínimos morales que se ofrecerían como una *ética de resistencia*. ¿Es que no existe ninguna *fundamentación fuerte* para seguir luchando por la dignidad y el progreso moral de las personas? Nos da la impresión de que el autor realiza una crítica un tanto superficial de la “moral natural” y que no

BIBLIOGRAFÍA

alcanza a descubrir dos cuestiones fundamentales. La primera es que la “moral natural” (al menos la que nos ofrecen sus representantes más serios) no concibe al hombre como una naturaleza dada y fija, que impediría el reconocimiento de su ser histórico. La segunda es que la imposibilidad de pasar del *ser* al *deber ser*, sólo es defendida hoy en día por aquellos que no consiguen superar una concepción empirista de la naturaleza humana.

El segundo problema que afronta Carlos Gómez es el de la compatibilidad entre la visión religiosa del mundo y la autonomía ética.

Para comprender la posición del autor, es preciso tener en cuenta que comienza por aceptar de modo acritico el prejuicio cientifista kantiano, tantas veces rebatido en nombre de la razón, según el cual la existencia de Dios es irresoluble desde un punto de vista especulativo. De ahí que, en su opinión, el creyente no debe tratar de “probar” la existencia de Dios en el sentido fuerte del término, ya que eso, en un sentido o en otro, no parece factible. Todo lo que puede y debe hacer es señalar que su opción, indemostrable en última instancia, no tiene por qué ir necesariamente en contra de la propia razón.

Analiza después Gómez Sánchez la cuestión de lo ético en el cristianismo, y destaca que la relevancia de la moral en la religión cristiana requiere algunas precisiones que centra en dos puntos. El primero se refiere a la imagen que de ahí podría derivarse de un Dios legislador, imagen –a su entender– errónea y fantástica.

El segundo, en conexión con el anterior, es la cuestión de la relación entre autonomía y teonomía en el cristianismo. Ambos conceptos, según el autor, no son incompatibles. Y no lo son porque el formalismo del amor permitiría diversas modulaciones que a nosotros nos corresponde dilucidar. El hombre religioso podría “mantener a la vez la radicación de su creencia en Dios y su autonomía creativa moral. Pues la forma en que el amor haya de concretarse en las variables circunstancias y coyunturas de la historia es algo que incumbe a nuestra moral realizarlo. Lo cual no resta importancia al papel que las ‘normas’ puedan tener en el sentido de respuestas habituales y más o menos codificadas que se puedan ofrecer como producto de experiencia. Experiencia que, en cualquier hipótesis, uno habrá de apropiarse y, en su caso, modificar. Por lo que las normas nunca podrían degenerar en un código fijo que sustituyera al principio formal –y abierto– del amor como inspiración y exigencia última” (p. 33).

Pero la compatibilidad que tan fácilmente acepta Gómez Sánchez entre teonomía y autonomía encierra un equívoco. En nuestra opinión, el autor viene a decir que podemos creer en Dios y vivir el mandamiento

BIBLIOGRAFÍA

del amor, sin que esto constituya un obstáculo para nuestra total autonomía a la hora de decidir las normas morales concretas con las que hemos de conducirnos en la práctica. Nos parece que esto equivale a afirmar que el amor no determina nuestra actuación concreta y singular, que no pasa de ser un principio formal inspirativo que no implica una conducta determinada. Es decir, se trata de una autonomía total para decidir lo que está bien y lo que está mal, aunque, eso sí, sea cual sea nuestra decisión, ha de estar inspirada por el amor, un amor tan vacío de contenido como la misma teonomía que el autor acepta.

El estudio del Prof. Gómez Sánchez puede ser considerado como el fruto de un legítimo deseo de llegar a establecer una convivencia tolerante y pacífica entre creyentes y no creyentes, y un mínimo de exigencias éticas en una sociedad plural como la nuestra. Sin embargo, nos parece que la solución que se proponga a ese problema no tiene por qué implicar, por parte de los creyentes, el abandono de verdades tan fundamentales como la afirmación de un Dios creador y legislador, fundamento último de la moral, o la existencia de una naturaleza humana como fundamento inmediato de la misma, o el reconocimiento de normas inmutables y concretas que vienen determinadas precisamente por el mandamiento del amor a los demás.

Tomás Trigo

Hadot, Pierre: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, París, 1996, 461 págs.

La obra de Hadot, más que una historia de la filosofía antigua al uso, constituye un intento de mostrar “la profunda diferencia existente entre la representación que los antiguos se hacían de la *philosophia* y la representación que en nuestros días se hace, habitualmente, de la filosofía, al menos en la imagen que de ella se da a los estudiantes a causa de las necesidades de la enseñanza universitaria” (p. 17). Frente a la imagen tópica de la filosofía como un saber eminentemente teórico, que se ha hecho habitual, Hadot recupera un concepto de filosofía basado en la etimología misma del término, que subraya la distinción entre sabiduría y amor a la sabiduría y alcanza en Platón su momento culminante: “con el *Banquete*, la etimología de la palabra *philosophia*, «el amor, el deseo de la sabiduría», se convierte así en el programa mismo de la filosofía” (p. 81). En consecuencia, la filosofía es entendida ante todo como un “modo de vida”, un verdadero ejercicio vital que compromete la existencia misma del filósofo y va más allá del “dis-