

escala se podía observar ya en algunas de las publicaciones anteriores, a saber, el nexo del pensamiento con la escritura. Filosofar implica la práctica de volver a pensar, de pensar otra vez de manera clara y precisa sobre el mismo planteamiento o teoría, porque no hay nada que se guarde como definitivamente superado y sobre lo que nunca haya que volver. Desde esta perspectiva, vemos muy enriquecidas las reflexiones sobre la fenomenología, la historia y la crítica a la metafísica, la metafísica y las ciencias del lenguaje, las clases de idealismos, el nihilismo, Platón en los contextos políticos de Atenas y Siracusa, la alegoría de la caverna, Nietzsche y la ciencia histórica, Heidegger, “Max Scheler y las ideas éticas del padre Wojtila” modos de combatir ese ídolo del foro” (99).

### Bibliografía

Jean-Francois Revel. *Pourquoi des philosophes et la Cabale des dèvots*. Paris: René Julliard, 1962.

Dominique Lecourt. *Declarer la Philosophie*. Paris: PUF, 1997

VÍCTOR FLORIÁN B.  
Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá - Colombia  
vflorian@hotmail.com

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.72920>

**González, Ana Marta.** *La articulación ética de la vida social*. Granada: Comares, 2016. 83 pp.

El breve y denso libro de Ana Marta González hace reflexionar al ciudadano del siglo XXI. La primera alerta está lanzada discretamente en una nota al pie de

página. Se trata del desafío enfrentado por cualquier libro de ética, descrito por uno de los más combatientes críticos de la denominada “era del vacío”: “esta es una sociedad que, lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista” (Lipovetsky 1 n.º 2).

Pero mientras que Lipovetsky describe sociológicamente la actual descomposición ética, Ana Marta González indaga sus raíces filosóficas y las condiciones teóricas que contribuirían al desarrollo moral de nuestras sociedades. Especialmente atiende a los fundamentales planteamientos de Aristóteles, a las serenas y agudas distinciones de Tomás de Aquino, a las radicales exigencias de Kant, al velado cinismo de Hume y a las severas críticas de Nietzsche.

Pero no es este un libro hecho a la ligera. Está precedido de pormenorizados estudios sobre tres filósofos “que han marcado el rumbo del pensamiento moral occidental” (prefacio). La autora, en sus tres últimos libros, ha examinado con lupa a Hume, Kant y Tomás de Aquino: *Sociedad civil y normatividad. La teoría social de David Hume* (Dykinson 2013), *Culture as Mediation. Kant on Nature, Culture and Morality* (Olms 2011) y *Contemporary Perspectives on Natural Law* (Ashgate 2008).

En *La articulación ética de la vida social* se nota el trabajo de más de veinte años, reflejado en la cuidadosa selección de textos filosóficos que, citados convenientemente tanto en el cuerpo del trabajo como en notas al pie, resulta muy ilustrativa y estimula el estudio de las fuentes.

La división en tres capítulos responde a las tres conferencias impartidas en el marco de la Lección Magistral Carlos Llano en la Universidad Panamericana (México, octubre del 2014). Los capítulos tienen una secuencia temática que va de lo social a lo racional y de lo racional a lo metafísico. El planteamiento arranca en la sociedad como el lugar de la ética (capítulo I), se detiene en el núcleo de la ética, esto es, en la noción de “deber” y su relación con el bien y la obligación (capítulo II), y finalmente expone la relación entre la ética y la religión (capítulo III).

### I

“Vínculos sociales, vínculos morales”, así se titula la primera lección. En sus siete subtítulos, se detectan claramente dos secciones: la primera, dedicada a la índole ética de la sociedad política, diferente a otro tipo de sociedades (cf. I 1-4); mientras que la segunda compara el modo clásico y el moderno de entender el deber (cf. I 5-7). Si la principal intención del libro es mostrar que el vínculo social es de naturaleza ética, la primera cuestión es: ¿cómo se determina la naturaleza del vínculo social? (cf. I 1-2) La respuesta la da Aristóteles: la sociedad será según se use, en ella, la palabra. Si el estatuto de la palabra es el de “simple medio para realizar productos técnicos o tareas de supervivencia” (cf. I 10), entonces “la comunidad se reduce a una alianza militar” y, “como dijo Licofrón, el sofista, [la ley es] una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos” (Aristóteles cit. en González 7). Queda así descrita la sociedad en la que, como en la nuestra, la libertad está subordinada a la economía.

En cambio, si se usa la palabra para hablar sobre los ideales de vida o la justicia, se forma una sociedad de hombres libres. En efecto, entre quienes “comparten libremente una forma de vida, y que por ello se interesan los unos por los otros, discutiendo acerca de lo justo y lo injusto, lo útil y lo nocivo” (Aristóteles *ibid.*), surge una “comunidad política” por “obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone la amistad” (Aristóteles cit. en González 13). En este tipo de sociedad, la existencia de la familia posibilita la independencia económica de los ciudadanos y es condición de su libertad política (cf. I 3). En un modelo social de estas características, es posible lograr que la economía sea subordinada a la libertad política, y no al revés. Donde los vínculos sociales son también morales, surgen relaciones personales que “van más allá de lo estrictamente exigido por ley” (14). De ahí la referencia al tema de la amistad (cf. I 4).

Desde el apartado 5 y hasta el final de este primer capítulo (cf. I 5-7), la autora compara dos modos alternativos de entender los deberes morales: el racional (Aristóteles y Tomás de Aquino) y el legal (Kant y Hume). La gran ventaja del planteamiento *relacional*, concluye, es que permite “apreciar la diversidad cualitativa de deberes que se sigue del despliegue espontáneo de la naturaleza social del hombre” (22). El planteamiento legal, en cambio, “trata el deber principal y prematuramente bajo la perspectiva de la obligación, como objeto de un precepto” (21); este planteamiento

puede introducir una distorsión [...] puede oscurecer la diferencia cualitativa entre deberes, así como la diferencia entre lo que es moralmente obligatorio

en sentido amplio, en razón de una ley universal, y lo que, en la práctica, es solo moralmente aconsejable, en razón de una consideración prudencial, que ni puede encuadrarse sin más en el ámbito de lo moralmente posible o permitido, ni puede tampoco reducirse al ámbito extramoral. (21)

Ha comenzado la discusión que mantendrá la autora con las morales normativas modernas, como la de Hume y la de Kant. Ante la rigidez de la normatividad kantiana, se ha presentado la flexibilidad de los deberes según un planteamiento *relacional* (cf. I 6). Por su parte, ante la normatividad humeana, se propone un criterio más alto (cf. I 7). Hume es cuestionado por la crítica a la moral de esclavos,

aplicados siempre a la misma obra, a saber, a sacar al primer término la parte vergonzosa de nuestro mundo interior, y buscar [...] lo normativo, lo decisivo para el desarrollo, justo allí donde el orgullo intelectual menos desearía encontrarlo. (Nietzsche cit. en González 24)

Pero Nietzsche, a su vez, es sometido a la crítica aristotélica. Es cierto que la nobleza de la acción no viene de criterios como la utilidad o el placer; pero tampoco debe ser legitimada solo por la determinación individual. La acción buena es “en sí misma un fin” (Aristóteles cit. en González 25), por eso es digna de ser querida por sí misma y no por otra cosa, y lo es por su conveniencia con la razón. Esta característica se impone sobre cualquier otra como tema de la siguiente lección:

Sea cual sea la genealogía de los conceptos morales, existe todavía una

diferencia entre génesis y validez que sustrae a la moral de los simples procesos naturales, y la sitúa derechamente en el ámbito de la razón: una razón radicalmente humana y por eso mismo social, enraizada en el devenir histórico de un pueblo, pero razón al fin y al cabo, y por ello capaz de identificar, en medio y a través de las formas históricas algo absoluto. (27)

## II

Una vez establecido en la primera lección que el vínculo social es un lazo moral y que la noción del deber emana con mayor razón de una relación personal que de una ley, la autora se ocupa propiamente de la naturaleza de los deberes, o sea, de las “acciones bellas” o “bienes honestos”. Las dos partes del capítulo, separadas por un “*excursus* sociológico”, parecen responder a un único propósito: mostrar cómo la doctrina de la ley natural, desarrollada por Tomás de Aquino, contiene como en germen algunas de las intuiciones luego desarrolladas por Kant o Hume (cf. II 1-5), y ofrece importantes virtualidades (cf. II 7-10) frente al exceso de normatividad en sociedades individualistas (cf. II 6).

En el primer subtítulo (cf. II 1), después de un breve preámbulo sobre el tipo de bien del que se ocupará (“el bien práctico” de Aristóteles o “el bien al alcance de la mano” de Kant), la autora encuentra un acuerdo básico entre los cuatro principales filósofos abordados en el libro. Aristóteles, Tomás de Aquino, Hume y Kant coinciden señalar la importancia moral de la *disposición* del agente. “Un motivo virtuoso” (Hume), el “modo de virtud” (Tomás) es esencial para la moral

y la vida feliz (Aristóteles) o, al menos, es la disposición que nos haría “dignos de ser felices” (Kant). A partir de ese acuerdo, se señala la insuficiencia de las morales normativas (cf. 11 2). Si la moral solo se entiende como ley, entonces pierde su núcleo constitutivo: la disposición del agente. “El modo de la virtud es individual y se sustrae a toda legislación posible” (34). Además, reaparece aquí una de las denuncias del capítulo anterior: las éticas legalistas oscurecen la diversidad de deberes. Ante ellas, la autora añade una distinción: además de lo prohibido o lo permitido, habría que señalar lo aconsejable y las acciones “supererogatorias”, las de los héroes.

Señalar los límites de la ley permite situarla en un contexto más amplio. La profesora González ve en el concepto de “ley natural” de Tomás de Aquino “la posibilidad de entender una ley moral que abrace la acción virtuosa como algo moralmente debido en general, sin por ello cancelar la individualidad de la virtud” (34). ¿Qué tipo de “ley” es la “ley natural” de santo Tomás como para no ser catalogada como una ética normativa más? La respuesta surge del contraste entre la ley en Tomás de Aquino y en Kant. A ambos autores les interesa detectar el bien moral. Pero mientras que Kant lo sitúa como emanado de la ley y opuesto a toda inclinación natural, Tomás de Aquino lo presenta como término y fin de la inclinación natural. De ahí el subtítulo “dos conceptos de obligación” (cf. 11 3). La obligatoriedad del deber moral en santo Tomás rompe la rígida división kantiana de deberes hipotéticos y categóricos. El deber en santo Tomás no tiende solo al cumplimiento de una ley, sino a la consecución del bien perfecto. Así que, por

una parte, es una obligación no coactiva, puesto que depende de querer *otro* bien (y, en ese sentido, es hipotética); pero, al querer ese *otro* bien, no está intentando algo útil o placentero, sino lo debido en sí (y en ese sentido es categórico).

Una vez terminada la comparación entre santo Tomás y Kant, le toca el turno a Hume. Al igual que Hume, Tomás de Aquino reconoce un sentido de la expresión ‘natural’ como opuesto a lo racional: es natural una pura inclinación, sin deliberación (cf. 11 4). Las diferencias entre los filósofos, detalladas en el libro, encuentran la mejor ilustración en el modo de tratar la inclinación al amor propio (cf. 11 5). En el *excursus* sociológico (cf. 11 6), González muestra las consecuencias de entender al hombre como irremediablemente egoísta: individuos aislados cuya desconfianza recíproca se resuelve en una proliferación de normas que tiene como resultado el máximo control tecnocrático. En este momento, el libro muestra su corazón: está escrito para recuperar la “conciencia de la naturaleza moral del vínculo social” (42), cuya pérdida, diagnostica la autora, se debe a “la progresiva asimilación de una visión naturalista de lo moral” (41). Las teorías de Aristóteles, Kant y santo Tomás no son morales naturalistas, pues para ellos vivir moralmente no consiste en seguir el impulso de las inclinaciones (cf. 11 7). Pero, mientras que Kant excluye por completo la intervención de las inclinaciones, santo Tomás reconoce una fundamental inclinación al bien como constitutiva de la naturaleza racional (cf. 11 8). Resulta particularmente ilustrativo comparar la doctrina del pecado original en ambos autores (cf. 11 9).

Para Tomás de Aquino, la naturaleza racional mantiene su inclinación a la virtud (cf. II 10). Esa inclinación al bien – a conservar el propio ser, a propagar la especie, a buscar la verdad, a vivir en sociedad – requiere, desde luego, la labor ordenadora de la razón. El bien moral no es objeto de un impulso sino del orden de la razón.

La segunda lección concluye, por tanto, con el reconocimiento del orden moral que eleva el de las inclinaciones naturales. En la línea del “abandono de la facticidad”, el párrafo final del capítulo anuncia el tema de la tercera lección:

La misma teoría de la ley natural [...] persigue poner en relación la vivencia práctica de la ley natural con su último fundamento metafísico, a la luz del cual el propio comportamiento moral del hombre abandona todo residuo de facticidad [...] para adquirir un último sentido. Esto nos conduce a considerar la relación entre ética y religión. (52)

### III

De la tercera lección se puede inferir una equivalencia: la metafísica es a la ley natural lo que la religión es a la ética. La autora compara a Kant con santo Tomás, partiendo de un fenómeno humano en el que se manifiesta algo divino: la conciencia moral (cf. III 1). No solo Kant y Tomás de Aquino, sino también un filósofo como Smith admitirían un doble componente en la conciencia: “el elemento divino y el elemento mortal” (54); lo universal de la razón y el acto particular.

Continúa la comparación entre Kant y santo Tomás sobre la relación de la ética con la religión (cf. III 2). Ambos filósofos admiten la “fecundidad moral” de la idea de Dios. Locke incluso reconoce su

benéfico efecto en “la consistencia de la sociedad civil” (58). Pero mientras que, para Kant, Dios es solo una idea; para Tomás de Aquino es realmente otro. Para el Aquinate, el deber religioso no solo exige reflexividad, sino también alteridad. Se asoma aquí la fuerza moral de la convicción metafísica: la dependencia en el ser determina “la magnitud de la deuda que de esa relación se deriva” (61).

Señalada la máxima diferencia entre Kant y santo Tomás, la autora da un paso atrás: ¿la religión es objeto de examen filosófico? (cf. III 3) Una de las razones que ofrece se apoya en el argumento central del capítulo anterior: si la religión es una inclinación humana, entonces es objeto de ordenamiento de la razón práctica, de la moral. Pero en Kant, la moral ni se apoya en una inclinación anterior ni en un ser superior. Si en el capítulo dos se vio que el “deber por el deber” de Kant excluye un bien y un deseo antecedente (47), ahora se observa que “tener una religión”, en Kant, se reduce a un “deber ético”, cuya particularidad consiste en “considerar los restantes deberes como mandatos divinos” (62). La ética en Kant ni está vinculada a las inclinaciones humanas, ni está condicionada por un ser exterior.

La autora pondera los alcances de la semejanza entre el sentimiento moral kantiano y el sentimiento religioso tomista: “En ambos, advertimos una humillación reveladora de la propia grandeza, que nos pone en situación de dominar nuestros actos, con un nuevo principio de libertad” (64). Pero ese nuevo principio, sin la existencia de Dios, se torna “oculto, impersonal, frágil, precario” (*ibid.*); en cambio, quien reconoce a Dios como creador consigue saltar de la acción a la existencia:

Quien alcanza esa convicción [...] alcanza también un nuevo nivel de libertad, porque ya no conoce únicamente el principio de sus actos, sino el principio de su existencia. No sabe solo por qué hace lo que hace, sino por qué está aquí. (64)

Estas últimas palabras concluyen la primera parte de esta tercera lección: el apartado comparativo entre Kant y santo Tomás. El siguiente subtítulo dejará ver las virtualidades del pensamiento de Tomás de Aquino (cf. III 4). La ley natural, en cuanto participación en la ley eterna, no constituye solo la ley de la razón práctica, sino que tiene una dimensión metafísica. En efecto, de su arraigo metafísico parecen derivarse las cuatro virtualidades que González encuentra en la exposición de santo Tomás sobre la ley natural: a) es acatamiento de un “principio máximamente significativo” (66), esto es, la ley eterna; b) responde a un único legislador de la naturaleza y de los humanos; c) confiere responsabilidad no solo ante los demás seres humanos, sino ante Dios; y, ante tantos abusos cometidos en los últimos dos siglos, d) permite distinguir entre moral e historia, previniendo toda serie de utopías y totalitarismos. La raíz de esta visión de la ley moral es, quizá, la atinada articulación entre religión y razón que evita, por una parte, postular una legislación divina voluntarista (religión sin razón) y, por otra, una fundamentación puramente secular de la ética (razón ética sin religión).

La doctrina de la ley natural de santo Tomás no es fácilmente aceptada en una cultura en la que, como la actual, la religión es un asunto subjetivo (Kant) y privado (Hume), donde la misma idea

de Dios llega a ser “accidental al concepto de religión” (72). Por eso, la autora dedica los dos últimos apartados a considerar las condiciones históricas (cf. III 5) y las repercusiones políticas (III 6) de las doctrinas de ley natural elaboradas “*etsi Deus non daretur*” y sus herederas contemporáneas, las doctrinas de los derechos inalienables.

Aun reconociendo sus méritos, se plantea la cuestión de ¿hasta qué punto es posible considerar esos “derechos humanos” como “contrapeso a los excesos de los políticos” si carecen de base relacional?, ¿cabría defender los “derechos inalienables” cuando el orden en el que se sostienen entra en crisis? Sin un marco referencial comúnmente aceptado, ¿acaso la conciencia moral no termina por ser un “peligroso reducto para la irracionalidad” (78)? Aunque no responda exhaustivamente a todas las cuestiones, el libro consigue establecer puentes entre tradiciones muy diferentes: Hume, Kant y Tomás de Aquino. En uno de los numerosos momentos en los que anuncia la principal intención de su libro, González señala también claramente el naturalismo moral como la más importante dificultad actual:

No me parece aventurado sostener que la progresiva asimilación de una visión naturalista de lo moral puede conducir fácilmente a perder de vista la dimensión intrínsecamente moral del vínculo social. Frente a esto, entiendo que comprender la vida social en clave de vínculos morales, de distinto alcance y naturaleza, pero vínculos, en todo caso, que es preciso respetar y deseable fomentar, es la principal aportación de la ética filosófica a la construcción de una sociedad más humana. (41)

Esta tesis explica, en mi opinión, la estructura del libro, es decir, el registro de la discusión entre un naturalista como Hume, un racionalista como Kant y un metafísico como santo Tomás. Por tanto, ¿a quién puede interesar este libro? A quienes quieran comprender mejor la ética filosófica en nuestros días y a quienes, a través de ella, quieran construir una sociedad más humana.

MARÍA TERESA ENRÍQUEZ GÓMEZ  
 Universidad Panamericana  
 Aguascalientes - México  
 tenriquez@up.edu.mx

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.72991>

**Echeverría, Javier.** *El arte de innovar: naturalezas, lenguajes, sociedades.* Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2017. 189 pp.

En una nota a pie de página, como quien quiere esconder un valioso secreto pero sucumbe a la tentación de susurrarlo, José Ortega y Gasset escribió, en su célebre libro *La rebelión de las masas*, un breve párrafo que, en mi opinión, señala un aspecto clave de la innovación sobre el que el libro objeto de esta reseña, implícita o explícitamente, no deja de insistir. Escribía Ortega: “La libertad de espíritu, es decir, la potencia del intelecto, se mide por su capacidad de disociar ideas tradicionalmente inseparables. Disociar ideas cuesta mucho más que asociarlas” (166).

En su obra *El arte de innovar*, dedicado en su mayor parte a la filosofía de la innovación, Javier Echeverría, filósofo experto en las relaciones ciencia-tecnología-innovación-sociedad, toma como

punto de partida el conocido adagio del economista Joseph Schumpeter (1942), a saber, la caracterización de las innovaciones como “destrucciones creativas”. Es fácil darse cuenta de la similitud entre lo que escribía Ortega y Gasset y lo que expresa el oxímoron schumpeteriano: disociar ideas se asemeja al proceso de destruir o desmontar cosas; asociarlas se parece al proceso de construir o combinar cosas. Ambas acciones (destruir y construir) son necesarias en este proceso de nomenclatura binomial y bucle infinito, pero la *destrucción* va metodológicamente primero.

Al hilo de esta distinción, Echeverría acierta en señalar dos tipos de innovación: las innovaciones disruptivas y las acumulativas. El autor no lo dice, pero esta conceptualización recuerda a la contraposición que Thomas Kuhn (1962) propuso entre las revoluciones (disrupciones sistémicas) y la ciencia normal (acumular o combinar ideas como las piezas de un rompecabezas).

Al basar su análisis en una bien documentada investigación sobre los estudios de innovación y las ciencias experimentales, Echeverría explota esta distinción hasta límites insospechados, haciendo afirmaciones que, a primera vista, parecen chocantes:

1. Una innovación no requiere necesariamente de un sujeto que la origine. Existen las innovaciones naturales como revés de las antropocéntricas.
2. Debemos valorar las innovaciones de manera neutral. Las innovaciones no son necesariamente positivas o beneficiosas.
3. La filosofía se muere y para recuperarse se necesita renovar, es decir, innovar.