

la primera plantea los principios de la acción ética nombrados anteriormente, pero, con la novedad de la distinción o re-significación de los conceptos de “ética” y “moral”.

Para aclarar esos conceptos, la moral se establece en este punto como la costumbre de un mundo, de un todo que se compara a lo analizado por Heidegger en *Ser y tiempo* y que corresponde con el estar en el mundo “ontológico”, mientras que lo ético se establece desde Levinas como crítica a esa misma ontología heideggeriana en el proceso de su “totalización”. En ese momento se tomaría distancia del mundo que se establece como “moral”, pero que será colocado en tela de juicio desde una exterioridad que no estaba presente ya en el mundo como tal. Esta distinción lleva a la de “ontología” por un lado –como manera de estar en el mundo con costumbres morales- y a la metafísica por otro, siendo ésta la ética, filosofía primera. La cual recupera al Otro y la Otra para criticar lo ontológico como totalidad. El Otro y la Otra como la esencia de lo crítico, lo que desfetichiza el sistema, lo des-fonda. Lo crítico, pues, sería definitorio de la ética al ponerse delante de la totalidad ontológica

y establecer los fundamentos desde aquellos que sufren el sistema y saben con claridad qué es lo que puede mejorar del mismo.

En la segunda parte, y esta sería otra novedad respecto a las anteriores obras de Dussel, se plantean elementos de análisis pero esta vez *negativos y positivos*. Por tanto ya no son sólo tesis formuladas como *críticas* sino que proponen nuevas formas de hacer y teorizar en conexión con los campos de la praxis humana como lo político, económico, y en general todos los ámbitos de la acción humana.

Los principios ético-críticos positivos, que definen las demandas del “Otro y la Otra” (Levinas), ya no sólo niegan y critican, como haría por ejemplo el nihilismo reactivo de Nietzsche, sino que afirman como alternativa vías de acción ética. Las prácticas comunitarias que nacen desde la exterioridad como proyectos nuevos de economía sostenible, de contribución y solidaridad, que serían ejemplos prácticos edificantes de una nueva ética desde ese otro lugar de enunciación.

Diego Morollón del Río

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/294061>

UNAMUNO, Miguel de (2017): *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, ed. de Alicia Villar, Madrid: Tecnos, 426 pp.

Alicia Villar, Catedrática de Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), ya nos había dado a conocer sus estudios sobre Pascal (*Pascal: ciencia y creencia*, Madrid, Cincel, 1987; también el amplio estudio introductorio a Pascal, *Obras*, Madrid, Gredos, 2012), Voltaire y Rousseau (*En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995) o Unamuno, al edi-

tar en 2011 su escrito inédito *Mi confesión* (Salamanca, Sígueme, 2011), encontrado en los archivos de Salamanca, precisamente al investigar la relación de Unamuno con Pascal. Y ahora nos ofrece una amplia selección de los escritos de Unamuno sobre la ciencia y el cientificismo, que nos ayudará a comprender la evolución y las matizadas actitudes del autor al respecto. Precisiones

que nunca están de más, pues, como alguna vez se ha dicho -quizá con un punto de exageración, pero sin faltar a la verdad-, “en filosofía, los matices lo son todo”. Lo cual permitirá desechar algunos clichés (“¡Qué inventen ellos!”) o integrar determinadas expresiones, más o menos difundidas, en el seno de un pensamiento complejo, lleno de tensiones y, en cualquier caso, siempre vivo y en movimiento.

Esos escritos se encuentran dispersos, a lo largo de las más de diez mil páginas que constituyen sus *Obras Completas*<sup>1</sup>, aparecen en diferentes contextos y en torno a distintos debates –sobre la enseñanza, sobre el evolucionismo, sobre las relaciones de España con la cultura europea moderna, sobre la investigación científica y el cientificismo...–, y adoptan estilos muy diferentes, desde referencias ocasionales a discursos, artículos, ensayos, cartas, diálogos e incluso relatos, sin contar con el análisis de la cuestión en algunas de sus obras centrales, como el *Tratado del amor de Dios* o *Del sentimiento trágico de la vida*. Excluidos los textos de estas grandes obras, más accesibles, la amplia selección realizada por Alicia Villar adopta determinadas perspectivas y los agrupa en tres secciones (escritos sobre la enseñanza universitaria, artículos y ensayos, y finalmente cuentos e inéditos), siguiendo dentro de cada una de ellas una ordenación cronológica, que permite, como decíamos, hacerse cargo de la evolución del pensamiento, lo que facilita al estudioso o al lector interesado una perspectiva, plural, sí, pero continuada, que le sería difícil de adquirir a través de la dispersión de esos

escritos en las *Obras Completas*. Se agregan dos inéditos (*Ciencia y Literatura*, de los años 1903-1904, y *La vida y la ciencia*, de 1907), cuyos manuscritos originales se conservan en la Casa-Museo de Unamuno en Salamanca. Una selección pertinente de su correspondencia con diversas personas o autores (como Pedro Jiménez Ilundain, José Ortega y Gasset, Santiago Ramón y Cajal, Ramón Turró y otros) completa el volumen.

Esa labor de ordenación criteriológica y cronológica se ve muy bien complementada por la amplia y rigurosa introducción de la propia Alicia Villar, que permite al lector hacerse cargo del contexto y de los debates en los que los artículos, las cartas, los diversos escritos se sitúan. Dicha introducción no solo atiende a los del propio Unamuno sino que asimismo se hace cargo de la bibliografía relevante entre los especialistas, sin recargar por eso tal estudio, que se sigue con enorme interés y que ofrece precisos análisis y sugerentes líneas de lectura.

Por insinuar sólo algunas de ellas, es preciso tener en cuenta ante todo que, dado el abandono de la ciencia respecto al periodo ilustrado, krausistas, positivistas, institucionistas y regeneracionistas incidieron, desde puntos de vista diferentes, en la importancia del cultivo de la ciencia, como se manifestó en la creación de nuevas sociedades científicas, en la discusión sobre el darwinismo (reavivada a partir de 1909, con ocasión del primer centenario del nacimiento de Darwin), en la polémica sobre la ciencia española (bien desde posiciones liberales -Azcárate, Salmerón- o reaccionarias -Menéndez Pelayo-), y en una nueva generación de sabios como Ramón y Cajal, el ingeniero Torres Quevedo, el matemático Eduardo Torroja o el biólogo Ramón Turró.

Dentro de este panorama, Unamuno tendió a apoyar las nuevas ideas científicas, denostando, sobre todo a partir de la

1 Contamos con dos ediciones: la de Manuel García Blanco, en 9 vols. (M. de Unamuno, *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1966-1970) y la de Ricardo Senabre, en 10 vols. (M. de Unamuno, *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Antonio Castro/Turner, 1994-2010)

crisis espiritual que experimentó en 1897, el reduccionismo, dogmático e intolerante, de positivistas y cientificistas. Durante las décadas de 1880 y 1890, se consideraba deudor de Hegel y de Spencer -algunos de cuyos libros había traducido-, tal como manifiesta, por ejemplo, en sus ensayos *En torno al casticismo*. Pero, tras la crisis de 1897, Spencer le resultará plano, abriéndose, desde el agnosticismo anterior, a un creciente teísmo, más cordial que racionalmente asumido, y rebelándose contra quienes negaban sentido a reflexionar sobre las cuestiones últimas (aun cuando, observará, ciertos sectores, en cuanto detectan alguna preocupación religiosa, “le llaman a uno clerical”). Es en esa perspectiva en la que es preciso enfocar algunas de sus expresiones más extremas, como el “¡que inventen ellos!”, de su escrito *El Pórtico del templo* (1906, pp. 174-182 de la presente edición). Pero su rechazo de la fe ciega en el progreso y la reivindicación de la dimensión espiritual no implicó rechazo de la ciencia, por cuya autonomía se manifiesta en *De la enseñanza superior en España* (1899, pp. 5 y ss.), defendiendo la razón y la experiencia, legítimas en su campo, aun cuando han de saber también de sus límites si no se quiere hacer de ellas un fetiche. La lectura de Kierkegaard, a partir de 1900, le llevará a sostener, frente a Hegel, que la razón construye sobre irracionalidades y a acentuar progresivamente la lucha entre la razón y el sentimiento, la tensión entre ciencia y la lógica frente a la religión y la vida, así como la diferencia entre intelectualidad y espiritualidad, parodiando algunos escritos científicos que se perdían en clasificaciones en su *Tratado sobre la Cocotología*, incluido como apéndice a su novela *Amor y pedagogía* (1902), donde critica los excesos del positivismo y una educación que ignora las exigencias de sentido de la vida.

También hacía notar que si el catolicismo en España había sido perjudicial por sumirnos en una religión puramente exterior y dogmática, muchas de las críticas realizadas al cristianismo desde ambientes científicos revelaban un profundo desconocimiento del mismo y de los problemas filosóficos. Así, en carta a Bernardo G. de Candamo, de marzo de 1902, señala que *Los enigmas de Universo*, de Haeckel, supone “una vulgarización enorme en la parte científica y una gran tosquedad en la parte filosófica” (pp. 373-376). Ciencia y religión no tienen tanto que concertarse como que corregirse mutuamente. En *Los intelectuales y el pueblo* (1903, pp. 139-143), insistirá en la importancia del respeto a la ciencia, sin por eso convertirla en un ídolo. Es preciso, pues, distinguir ciencia y religión, intelectualidad y espiritualidad, las causas eficientes que la inteligencia descubre de las causas finales que el espíritu y la voluntad persiguen (en un claro eco, creo, de la kantiana crítica del juicio teleológico). Pero en esa labor de tratar de abrir puertas a la esperanza, observa en carta a Alberto Nin, de agosto de 1904 (pp. 388-391), “me encuentro casi solo. Las gentes se sorprenden de un caballero andante de la palabra que anda preocupado con cosas íntimas y *ultratumberías* cuando es tan cómodo delegar en el cura para que piense por nosotros, o no preocuparse en tales cosas de religión, que embarazan, dicen, para ganarse la vida”. También es preciso diferenciar entre ciencia y cientificismo, como señala en *Sobre la Filosofía española* (1904, pp. 150-173), pues precisamente ocurre que el cientificismo intolerante prevalece allá donde la ciencia lleva una vida lánguida.

En 1905 apareció su *Vida de Don Quijote y Sancho*, su más intenso intento de “inquietar a mis prójimos, removerles el poso del corazón, angustiarlos, si puedo”,

según confesará dos años más tarde en su ensayo *Mi religión*. También comenzó su *Tratado del amor de Dios*, sorprendentemente inédito hasta 2005, y trabajó en él en unos años en los que insistirá en diferenciar la ciencia de la sabiduría, la lógica, que descubre la verdad apariencial, de la “cardíaca”, que permite acceder a la verdad sustancial, por más que los intolerantes se pongan fuera de sí cuando oyen “manifestar el simple anhelo de la eternidad”. Unamuno, sin negar el valor de la ciencia cuando esta se constriñe a su objeto, cuestiona al hombre de ciencia que niega valor a las esperanzas trascendentes, pues dicha renuncia puede considerarse como un suicidio espiritual.

Del año siguiente es *El pórtico del templo* (pp. 183-200), donde defiende que la ciencia no tiene sólo un valor práctico, sino también ideal y puro, y puede ser zaguán para la sabiduría. Pero quienes se dirigen a esta a su través, pueden quedar en él para toda la vida, cultivando la ciencia como narcótico y olvidando que hay otras entradas al templo de la sabiduría. También de 1906 es *Sobre la europeización* (pp. 201-226), en donde pretende revisar muchos tópicos regeneracionistas y reivindica los valores e ideales de nuestra cultura, que el resto de Europa parece desconocer, por lo que la verdadera europeización de España habría de ir acompañada de una paralela españolización de Europa, por la que se lleven a esta, como insistirá en *Del sentimiento trágico de la vida*, los valores de Don Quijote y de la búsqueda espiritual, renovando un continente desolado por la ortodoxia inquisitorial científica.

Esa crítica del cientificismo desde dentro de la ciencia misma, y no fuera de ella, se puede observar asimismo en varios artículos de los años 1907-1909, publicados en “La Nación” de Buenos Aires y recogidos (pp. 227-265) en esta edición, como son *Cientifi-*

*cismo, Escepticismo fanático, Verdad y vida, y Materialismo popular*, en los que critica la intolerancia y la superficialidad de espíritu del ateísmo dogmático, pues también se puede ejercer la intolerancia en nombre de la razón, de modo que “poca ciencia lleva al cientificismo y mucha nos aparta de él” (p. 236). Y sobre la vinculación del cientificismo con el ateísmo volverá en su escrito de 1911, *La vertical de Dantec*, a propósito del libro *Ateísmo*, de Félix Le Dantec, biólogo de la Sorbona, al que critica, no su ateísmo, que considera libre y respetable, sino su cientificismo, en el que, como en otras ocasiones, se comprueba la inadecuada percepción que algunos supuestos ilustrados tienen de la idea de Dios, asomando bajo ese cientificismo tan poco científico, bajo ese disfraz de ciencia y de pedantería ramplona, un verdadero *odium antitheologicum*, cuando tan inapropiado es que un teólogo se ponga a hablar de biología, como que un biólogo lo haga de ateísmo, sin haber “saludado a la teología”.

En el acto conmemorativo del primer centenario del nacimiento de Darwin, celebrado en la Facultad de Medicina de la Universidad de Valencia, y en el que fue invitado a participar (pp. 93-125), Unamuno reconoce a Darwin como uno de los más grandes hombres de todos los siglos, ni dogmático ni sectario, y que volvió a poner al hombre a la cabeza de la creación. Pero aprovechó también para exponer su profesión de fe filosófica y religiosa: haciéndose eco de la evolución creadora de Bergson, Unamuno llegará a defender que “si la materia es un medio para la vida, la vida es un medio para la conciencia y la conciencia un medio para Dios, conciencia universal” (p. 119), a la que tiende la vida interior en su afán por perpetuarse, esforzándose por elaborar lo que se ha podido calificar como filosofía evolucionista de signo humanista.

Y muchos de estos temas, a veces con modificaciones y variantes, retornan en su obra de 1913, *Del sentimiento trágico de la vida*, en la que insistirá en que la ciencia y la razón, en cuanto sustitutivas de la religión y la fe, han fracasado, pues la ciencia trata de satisfacer nuestras necesidades mentales y lógicas, pero no puede dar cauce a nuestras necesidades afectivas y volitivas, temas sobre los que aún volverá en su posterior escrito *La agonía del cristianismo*.

Sin perseguir ahora más esas cuestiones, de las que da cumplida cuenta la edición de los textos recogidos por Alicia Villar y su excelente introducción a los mismos, quizá podemos concluir este comentario recogiendo algunas de las reflexiones finales de la autora: Unamuno, comenta, “alertó sobre los límites de la razón pura y de la ciencia y reaccionó ante la soberbia del intelectualista, racionalista y científicista. Distinguió la auténtica ciencia, fruto del pensar, incluso del sentir creador, de una ‘semiciencia’ convertida en idolatría intolerante. Dirá: ciencia sí, pero siendo su dueño, no su esclavo; ciencia sí, pero como medio, no como fin en sí mismo”. Unamuno defendió la autonomía de la ciencia y de la religión y las confrontó en la mayor parte de sus escritos, pero ensayó una filosofía propia que contaba con la ciencia y con un evolucionismo que no excluyera la finalidad. “Intelectual crítico con el intelec-

tualismo, Unamuno fue también un pensador sapiencial, que llevaba la sed de eternidad ‘en lo más profundo de su corazón’ [...]. Combatió el espíritu inquisitorial viniera de donde viniera, y distinguió la ciencia de la sabiduría, la intelectualidad de la espiritualidad”.

Es posible que las tensiones entre científicismo y sabiduría existencial persistan a lo largo de las épocas. Si los creyentes religiosos tienden a veces al dogmatismo y al fundamentalismo, no menos sucede entre los científicistas, en ocasiones más dogmáticos e intransigentes que aquellos, como ya advirtiera Kant. Diferenciar entre lo que podemos conocer científicamente y las conjeturas cosmovisionales que, de un modo más o menos explícito, todos nos vemos abocados a esbozar es algo que precisamente el propio Kant (por no referirnos a otros autores, como Wittgenstein) supo establecer. Entre nuestros clásicos, en Unamuno, tales tensiones cobran un especial relieve y continúan fomentando el pensamiento. No es el menor mérito de Alicia Villar haber reunido en esta obra, magníficamente presentados, escritos de diversa procedencia, a veces difíciles de encontrar y de agavillar, en torno a una problemática que continúa siendo crucial para nuestro tiempo.

Carlos Gómez Sánchez  
(UNED)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/294201>

CASADO DA ROCHA, Antonio (2017): *Una casa en Walden (sobre Thoreau y cultura contemporánea)*, Logroño: Pepitas ed., 155 pp.

¿Qué significa construir una casa en Walden? Respondiendo a ello Antonio Casado da Rocha nos ofrece, en este libro, una serie de reflexiones sobre la cultura contemporánea en relación con algunas ideas fundamen-

tales del clásico *Walden*, de Henry David Thoreau, mostrando que tal construcción, en cuanto a sus elementos fundamentales, puede hacerse en cualquier momento y en cualquier lugar.