

## Crítica de libros

DOMINGO MORATALLA, Agustín (ed.): *Ciudadanía, religión y educación moral. El valor de la libertad religiosa en el espacio público educativo*. PPC, Madrid, 2006. 238 pp.

La *Educación para la ciudadanía* se ha convertido en una de las cuestiones más conflictivas del contexto educativo español y este libro la plantea de una manera rigurosa, clara y original. Nos encontramos ante un conjunto armónico de trabajos sistemáticamente elaborados, rigurosos en sus argumentaciones e interesantes en sus enfoques. El libro se está convirtiendo en una herramienta imprescindible para todos aquellos que quieren plantear con rigor, seriedad y perspectiva histórica las metas de la formación moral. Los profesionales de la teoría e historia de la educación tienen aquí una guía para entender las complejas relaciones entre educación para la ciudadanía y formación religiosa. Se trata de un libro atrevido porque rompe con el planteamiento convencional de separar formación cívica y formación religiosa. Quienes busquen integrar ambos tipos de formación tienen aquí un conjunto de trabajos imprescindibles.

El libro parte de los debates sobre la *Ley Orgánica de Educación* (LOE), donde aparece la *Educación para la Ciudadanía* como espacio educativo de todos los ciclos, como materia de algunos cursos y, sobre todo, como preocupación legislativa para que en el espacio público educativo se profundice en el conocimiento y valor del *ethos democrático*. Aunque la ley no hace referencia explícita al «etho» democrático, sí afirma que su intención es promover una educación para el *carácter* democrático de los ciudadanos, la *virtud* democrática de los alumnos o lo que también podríamos llamar el ideal educativo de una mínima moral común. Es un libro oportuno porque la Unión Europea tiene un interés explícito y declarado en que sus ciudadanos no sólo sean conscientes de sus *derechos*, sino de sus *obligaciones y responsabilidades*. Por ello proclamó el año 2005 como *Año Europeo para la Educación de la Ciudadanía*.

Quando surgieron los primeros borradores de la LOE durante el año 2005 y aparecía en ellos la *Educación para la Ciudadanía*, el profesor Domingo ofreció al director de la UIMP de Valencia la posibilidad de realizar un encuentro o curso sobre el tema. El curso se celebró durante la

última semana de Junio del año 2005 y no se centró exclusivamente en la *Educación para la ciudadanía*, sino que abordó la relación entre este espacio educativo y la libertad religiosa en el contexto de la Unión Europea. A diferencia de otros horizontes educativos que plantean las convicciones religiosas como un obstáculo en los programas de Educación para la Ciudadanía, el curso desarrolló interesantes reflexiones donde las convicciones religiosas se presentaron como estímulo e incentivo en la construcción del *ethos democrático*.

El libro recoge alguno de los trabajos que se expusieron en ese curso y quiere incidir en la necesidad de mantener vigilante a la comunidad educativa para que en el nuevo espacio público educativo la libertad religiosa no se considere un obstáculo para la promoción de las virtudes cívicas o *ethos* democrático, sino como *valor* y –lo que es más importante desde el punto de la motivación y el entusiasmo educativo necesario para una ciudadanía activa– una *fuentes cívica de valor*. En la primera ponencia, el profesor Rafael Artacho analiza los modelos de presencia de la religión en el espacio público escolar. Lo hace revisando los planteamientos que consideran la «enseñanza religiosa» como una *alternativa* a la «enseñanza cívica» o de valores cívicos (p. 18 ss). Reclama un modelo diferente que considere la escuela como parte del espacio público de la democracia y, por consiguiente, permita articular formación religiosa con formación cívica. Para ello propone un modelo que él llama *convergente* que integre la curricularidad de las Religiones en el espacio público educativo (p. 29). Analiza sus posibilidades y sienta las bases para una gestión atractiva de la Religión en la que tengan cabida su formulación como asignatura, su escolaridad y su confesionalidad.

Ahora bien, la integración de las religiones en los espacios educativos públicos no está exenta de problemas. Sobre todo en tradiciones educativas donde se recela de las religiones como instrumentos educativos para la promoción de las virtudes cívicas y, también, donde se recela de ideologías políticas dogmáticas y antiliberales como promotoras de una formación integral. Son problemas que muchas veces nacen de malentendidos conceptuales y por eso necesitamos precisar los términos que están en juego. Sobre el laicismo y el confesionalismo se ha escrito tanto que necesitamos precisar por qué la laicidad es condición necesaria para la promoción de un *ethos democrático* y no es condición suficiente. Un estado democrático regido por el principio de laicidad no promueve necesariamente una ciudadanía activa preocupada por la cohesión social, la justicia social, las virtudes cívicas y el entusiasmo por los valores comunes. El profesor Teófilo González Vila nos ofrece un interesante y útil trabajo donde se aúna el rigor conceptual, el conocimiento minucioso de la normativa y una envidiable capacidad de análisis con la que descubrir los presupuestos inconfesados de

planteamientos filosóficos supuestamente aconfesionales. Critica los límites de lo que él llama una «teoría restringida del laicismo escolar» (p. 76 y ss) y propone cómo educar en lo común desde opciones particulares diferentes (p. 80).

Para calibrar el valor de la libertad religiosa también tenemos que preguntarnos cómo plantear las pretensiones de verdad que tienen las diferentes confesiones religiosas y, sobre todo, cómo plantear el diálogo interreligioso en el espacio público educativo. Aquí se sitúa el planteamiento del profesor Jordi Giró cuando analiza cómo se ha planteado y se puede plantear el diálogo ecuménico e interreligioso en el espacio público educativo (pp. 101-143). Un diálogo para el que los espacios públicos educativos deben ser especialmente sensibles, dado que en otros ámbitos sociales es más difícil. El espacio público educativo ofrece oportunidades excepcionales no sólo para civilizar las confesiones religiosas sino para que la escuela pública aprenda del patrimonio de humanidad que gestionan las religiones.

En el contexto europeo, este diálogo educativo para la construcción de un *ethos democrático* se nos presenta como una tarea pendiente y no como una tarea concluida. A conocer esta tarea nos invita el texto de uno de los mayores expertos internacionales en la gestión de la «Instrucción religiosa» en los espacios públicos educativos, el profesor Flavio Pajer. Con la amplitud de miras que proporciona su calidad de observador europeo, su texto nos permite situar el modelo concordatario español dentro de una Unión Europea cada día más atenta al tratamiento de la libertad religiosa como indicador de la calidad del *ethos democrático* de los pueblos. Por eso presenta el valor de la instrucción religiosa escolar en el marco de lo que llama «nueva *paideia* europea» (p. 163 ss).

Si cambiamos la perspectiva y en lugar de hacer un planteamiento geográfico hacemos un planteamiento cultural, descubrimos que ni la enseñanza de las religiones ni la educación para la ciudadanía pueden plantearse sin contar con las nuevas tendencias culturales. A ellas presta una especial atención Javier Cortés cuando plantea el protagonismo de la escuela ante el cambio cultural, partiendo de los datos sociológicos que apuntan un retorno de lo religioso en la vida cultural (p. 202). Sería ingenuo dejar a la escuela fuera de los cambios culturales y por ello se atreve a realizar cinco propuestas sobre la convergencia cultural de fuentes cívicas y religiosas en la promoción de una ciudadanía democrática. La primera consiste en situar el discurso educativo en el ámbito cultural y no en el ámbito político; desde ahí pide considerar las religiones como un fenómeno cultural positivo pero también sujeto a las ambivalencias y vaivenes de la historia humana.

Por último, el texto del profesor Domingo llevaba por título «Las fuentes morales de la ciudadanía activa. Laicidad democrática y convic-

ción religiosa en la educación moral» (pp. 171-201). La oportunidad educativa de promover una mínima moral común exige el reconocimiento y valoración de la pluralidad de fuentes que alimentan el *ethos democrático*. Frente a quienes postulan una *laicidad de combate* como instrumento para promover la *Educación para la ciudadanía*, este profesor promueve una *laicidad democrática* que, a su juicio, es condición necesaria pero no suficiente para una ciudadanía democrática activa (p. 180). En este sentido, la comunidad educativa debería prestar más atención al concepto de «ciudadanía activa» que al de simple «ciudadanía». La mínima moral común no puede proceder de los estados, sino de las sociedades; no puede proceder de los legisladores o las diferentes administraciones públicas, sino de la urdimbre cívica de los pueblos y sus gentes. Las tramas de ciudadanía y la urdimbre cívica de la democracia se alimentan de fuentes morales plurales, de narrativas religiosas complejas y de tradiciones culturales diversas que no sólo alimentan éticas de la responsabilidad cívica, sino éticas de la excelencia personal. En este contexto se presenta un amplio resumen del debate entre Habermas y Ratzinger como uno de los diálogos más interesantes y fecundos para promover una verdadera ciudadanía activa mundial (p. 193).

Estamos ante un planteamiento original que se distancia claramente de cualquier interpretación que desprecia el derecho natural, la ética cívica y las tradiciones humanísticas. Una interpretación que se ofrece para que el *ethos* democrático no se reduzca al derecho positivo vigente, donde la ética cívica no se reduzca a la ética constitucional y, sobre todo, donde la virtud moral no se limite a un ajuste políticamente correcto con las convenciones sociales, las modas culturales y las mayorías parlamentarias. En la *Educación para la ciudadanía* hay una dimensión postconvencional y radicalmente filosófica de la que no podemos prescindir. Sobre todo si queremos que los miembros de una comunidad educativa no sólo descubran los derechos y las obligaciones propias de su *patriótica condición de ciudadanos*, sino la energía, el coraje y el valor de su *universal condición de personas*. En definitiva, nos encontramos ante un libro imprescindible para conocer las tradiciones filosóficas que alimentan los programas de educación para la ciudadanía, para descubrir las relaciones entre formación ética y formación religiosa y, también, para descubrir los presupuestos sociales, culturales y axiológicos que están presentes en los debates sobre la conflictiva y nueva materia de Educación para la Ciudadanía. Un conjunto de trabajos muy útiles, de gran valor pedagógico y con una perspectiva histórica interesante para situar el debate sobre la pluralidad de fuentes en la educación moral.

José Luis García Martínez  
Universidad de Valencia

AVENDAÑO, Diego de: *Corregidores, Encomenderos, Cabildos y Mercaderes*. (*Thesaurus Indicus*, vol. I, Tít. VI-IX). Edición de Ángel Muñoz García. EUNSA, Pamplona, 2007. 518 pp.

Continuando con la edición del *Thesaurus Indicus*, la editorial EUNSA nos presenta ahora los Títulos VI al IX. Su autor fue Diego de Avendaño, un segoviano del siglo XVII que, muy joven aún, emigró a Perú acompañando al recién nombrado Oidor de aquella Audiencia, Solórzano Pereira. En Lima ingresó en la Compañía de Jesús, en la que llegó a ser Provincial de aquella extensa Provincia peruana. Precisamente, entre las actividades del cargo, y ya a una edad avanzada, escribió el *Thesaurus Indicus*, ambiciosa obra que pretendía ser la guía de conciencias de quienes gobernaban las colonias. A pesar de la innegable fuerte influencia que ejerció en su época, la obra permaneció sin reedición, hasta que hace unos años la editorial EUNSA inició su publicación en traducción castellana. El presente, tras los dos anteriores (*Derecho, Consejo y Virreyes de Indias* [*Thesaurus Indicus*, vol. I, Tít. I-III], EUNSA, Pamplona, 2001, y *Oidores y Oficiales de Hacienda* [*Thesaurus Indicus*, vol. I, Tít. IV-V], EUNSA, Pamplona, 2003) es ya el tercer volumen, que corresponde todavía al primero de la edición de Amberes, de 1668.

Como en las dos ocasiones anteriores, la edición –traducción, notas y estudio introductorio– ha sido preparada por Ángel Muñoz García, Profesor de la Universidad del Zulia, en Maracaibo (Venezuela), que cuenta en su haber con muchas horas de vuelo en la tarea de presentar obras de la colonia. Se ha ocupado no sólo de la traducción, sino que ha continuado –nos parece que cada vez con mayor ahínco– en la línea de hacer comprensible el texto al lector; un texto que hace referencia a un mundo no siempre muy bien conocido, con una normas, civiles y religiosas, ya casi olvidadas en nuestra época. Para su mejor comprensión, y tratándose de una obra con finalidad ética, el profesor Muñoz ha recurrido a aportarnos abundantes y valiosas notas referentes a las normas del mundo civil, religioso y hasta anecdótico de la época. Todo ello, nos parece, contribuye no sólo a una mejor comprensión, sino también a una lectura más amena.

Este aspecto se acentúa, quizás, en el estudio introductorio, en el que –por lo mismo que anotábamos más arriba– el profesor Muñoz se ha centrado en los temas del Corregidor y de la esclavitud africana. Los orígenes del cargo de Corregidor, sus diferencias y similitudes con el cargo de Alcalde, la normativa que lo regía, sus obligaciones incumplidas y su picaresca corrupción, con capítulo especial sobre las corridas de toros de la época, en general a cargo de los Corregidores, y la actuación a la que en ellas se abocaba a los indios.

Como indica el título de este tercer volumen, Avendaño se ocupa en esta parte de las obligaciones de tres importantes estamentos del poder civil de las colonias y las del poder económico de las mismas, las de los Mercaderes. De Encomenderos y Cabildos ya se había ocupado antes, más o menos directamente. Por lo que los temas más importantes de los presentes Títulos quizá sean los de Corregidores y Mercaderes.

En el breve Título dedicado a los primeros, Avendaño parece no estar preocupado sino por el juramento que estos funcionarios hacían al comienzo del ejercicio de su cargo. Muchas debieron ser, por consiguiente, las violaciones al mismo, como para motivar estas reconvencciones del severo censor jesuita. Terminando, por supuesto, con el tema que más pareció preocupar como denominador común a los moralistas del limeño Colegio San Pablo, el de la restitución.

Pero quizá el tema más importante de este volumen sea el de la esclavitud de los africanos en las colonias. Importante, por cuanto tradicionalmente se ha tenido a Avendaño como el febril adversario de tal esclavitud. Es ésta la parte del *Thesaurus Indicus* en que su autor se enfrenta al tema. Lo hace, por cierto, en el momento en que lo hacían todos los tratadistas de la época: al estudiar las obligaciones éticas de los mercaderes. A fin de cuentas la trata de esclavos no era vista en aquellos tiempos sino como un mercado más.

Avendaño se limita aquí estrictamente a la de los que llamaban entonces esclavos «etíopes». Ya anteriormente se había preocupado de la esclavitud de los indios. Convencido de que la sociedad colonial y su entramado jurídico dependían estrechamente del mundo clásico grecorromano, el profesor Muñoz nos hace recorrer las sociedades griega y romana para mostrarnos aspectos fundamentales de la esclavitud en ellas, aspectos que la época colonial reproducirá con fidelidad. Un punto fundamental que señala el profesor Muñoz tiene que ver con la tan alabada democracia ateniense que no hubiera podido llevarse a cabo sin la institución de la esclavitud, de la misma manera que Avendaño veía en ésta el soporte fundamental de la administración de las colonias.

Pero el profesor Muñoz aborda aún un aspecto más. Decíamos más arriba que se ha tenido y se tiene a Avendaño como tenaz adversario de la esclavitud de los esclavos africanos. Esto es aplicable en nuestra época y en las pasadas; en el Perú y fuera de él. Acostumbrados como estamos a la admiración que paulatinamente adquieren los tratadistas hacia los autores que estudian, y llevando el profesor Muñoz varios años dedicado al estudio de Avendaño, esperábamos que se uniría aquí incondicionalmente al coro de alabanzas. Sin embargo, y por más que reconoce lo que para él son méritos indiscutibles en la lucha del jesuita contra la esclavitud, el profesor Muñoz no deja de reclamarle su poca congruencia en el momento de dar el paso decisivo para exigir no sólo

la total abolición de la esclavitud, sino también la de la trata. En primer lugar porque la oposición de Avendaño, como la de la mayoría de los autores de la época contrarios a la esclavitud, no era propiamente un estar en contra de ésta. Quizá no había todavía la conciencia social necesaria para ello. Estaba demasiado enraizada aún la idea grecorromana de que la esclavitud causada en guerra justa, era asimismo justa. De ahí que la mayoría de esos autores lo que discutían no era la licitud de la esclavitud, sino la de la trata o mercadeo de esclavos. Y, además, porque –es la crítica mayor del profesor Muñoz a Avendaño– después de haber esgrimido argumentos en contra de la trata de esclavos, Avendaño termina finalmente declarando que «de alguna manera» la esclavitud podía ser aceptable.

En conclusión, creemos que esta obra ha de resultar de especial interés no sólo para quienes trabajan los temas específicos que su título sugiere, sino para aquellos que se interesan en el de la esclavitud. Y, por supuesto, para quienes pretendan conocer el mundo de las colonias.

María del Carmen Dolby Múgica

LEIBNIZ, G.W: *Obras filosóficas y científicas*. Vol. 14 *Correspondencia I, G.W. Leibniz – A. Arnauld, G.W. Leibniz – B. Des Bosses*. Edición de Juan Antonio Nicolás y María Ramon Cubells. Editorial Comares, Albolote (Granada), 2007. 478 pp.

La Editorial Comares ha puesto en marcha una edición en español de obras filosóficas y científicas de Leibniz que en su proyecto abarca diecinueve volúmenes. Los trece primeros recogerán una amplia selección de sus escritos filosóficos, científicos (en el sentido de las matemáticas, las ciencias naturales y las tecnologías), teológicos, jurídicos y políticos. Los cinco siguientes ofrecerán la parte de la correspondencia leibniziana que ha sido considerada más interesante, por los editores, desde una perspectiva filosófico-científica. El volumen diecinueve se dedicará a *índices*. Colabora en la edición un nutrido equipo de colaboradores coordinados por Juan Antonio Nicolás, profesor de la Universidad de Granada.

En el año 2007 apareció el volumen 14 con la correspondencia entre Leibniz y Arnauld (1686-1690), y Leibniz y el jesuita Des Bosses (1706-1716). Sus editores, Juan Antonio Nicolás y María Ramon Cubells, informan en una amplia Introducción sobre la temática de ambas series de cartas. Nos dicen por qué las han reunido en un volumen, aunque pertenecen a etapas distintas de la vida de Leibniz: «Ambas están dedicadas

de modo muy principal a la elaboración de la noción de sustancia, es decir, a la construcción de la categoría central de la ontología leibniziana que es la *mónada*. En la *Correspondencia* con A. Arnauld uno de los polos de la discusión es la noción de sustancia individual, en relación con el concepto de *notio completa* y de sustancia corpórea; en el Epistolario con B. Des Bosses uno de los problemas centrales que se discuten es la noción de sustancia compuesta y la de *Vinculum substantiale*. Esta comunidad y continuidad temática justifica la reunión de estas dos correspondencias, de suyo independientes, en un solo volumen».

Los caminos más empinados y profundos de la metafísica de Leibniz discurren por las páginas de sus cartas a Arnauld y a Des Bosses. Claramente vemos que siempre ha preferido «corregir la tradición antes que destruirla». Y aquí se muestra esta actitud de un modo fecundo. Arnauld es un agustiniano jansenista. Des Bosses es un defensor de la filosofía escolástica de tendencia aristotélica. Leibniz dialoga con uno y con otro, trata de comprender y valorar sus razones, y pretende hacerles comprender su propuesta metafísica.

La lectura de estas cartas nos puede ayudar a percibir cómo va madurando o matizándose la concepción leibniziana de los cuerpos, del hombre y de Dios desde una profunda reforma del concepto tradicional de sustancia. Llama particularmente la atención la presencia del todo en cada sustancia individual. Si se admite la sinceridad de Leibniz cuando escribe a esos dos inteligentes y cultos interlocutores, a lo largo de las tres últimas décadas de su vida, es muy difícil fundamentar una interpretación atea o agnóstica de su pensamiento, como algunos se han atrevido y se atreven a sugerir.

En cuanto a la presentación formal, merece ser ponderado el formato de los volúmenes, la alusión a las páginas de las ediciones a partir de las cuales se ha realizado la traducción y el tipo de letra, fácilmente legible. Los editores han querido evitar el sentimiento de agobio o rechazo ante un texto amazotado.

Hay que alabar sin duda este esfuerzo de acercamiento del pensamiento filosófico y científico de Leibniz, uno de los más geniales pensadores de Occidente, al mundo de lengua española. No obstante conviene advertir que una investigación rigurosa de sus obras exige conocer el francés y el latín, las dos lenguas en que expresó sus principales aportaciones a la ciencia y a la filosofía.

Ildelfonso Murillo

SEIFERT, J.: *Superación del escándalo de la razón pura*. Traducción de Rogelio Rovira. Cristiandad, Madrid, 2007. 275 pp.

El problema de las antinomias parece haber desempeñado, al menos a los ojos de Kant, un papel fundamental de cara al establecimiento de su idealismo trascendental. Sin embargo, sería un error considerar que este problema es una cuestión meramente histórica. Nos encontramos, más bien, ante una serie de problemas que tienen una importancia mucho mayor de la que habitualmente se les atribuye. El libro de Josef Seifert –cuya elegante traducción al castellano ha llevado a cabo Rogelio Rovira– quiere justamente mostrar la centralidad de una serie de cuestiones fundamentales para la ontología, la matemática y la lógica y, así, para todas las ciencias. Si las antinomias, las aporías y las paradojas lógicas presentan contradicciones inevitables y absolutas, nos encontramos ante un «escándalo» de la razón. Como el autor declara en las páginas iniciales de su obra, este libro «se propone en primer término exponer el problema de las antinomias, aporías y paradojas lógicas como un problema fundamental de la filosofía en general y encontrar una respuesta al aparente escándalo de que la razón incurre en contradicción interna, que se suscita por las antinomias» (p. 14).

La argumentación de Seifert tiene lugar desde la perspectiva de lo que se conoce como «fenomenología realista», «realismo fenomenológico» o incluso «filosofía creóntica». Con estos términos se alude a la versión del método fenomenológico desarrollada por una serie de filósofos que se reunieron en torno al fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, cuando éste era profesor de la Universidad de Gotinga. El ambiente filosófico de aquella ciudad alemana atrajo a muchos pensadores que vieron en la fenomenología primigenia y en su creador el inicio de una auténtica renovación filosófica. Entre estos autores podemos citar a Adolf Reinach, Johannes Daubert, Max Scheler, Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Roman Ingarden, Jean Hering, Edith Stein, Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, etc., y en nuestros días a Josef Seifert, Fritz Wenisch y John Crosby, entre otros. No es este el lugar para un examen crítico de esta interpretación de la fenomenología husserliana como dividida en dos periodos radicalmente distintos. Permítasenos tan sólo expresar nuestro acuerdo con la tesis de Walter Biemel en su conocido artículo «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl». Biemel señala la poca frecuencia con la que se ha intentado captar la coherencia interna del pensamiento del fundador de la fenomenología. Ante esta situación se impone una consideración genética de la fenomenología que, como señala Biemel, busque no solamente las significaciones establecidas, sino también el proceso de su establecimiento. El hilo conductor de este proceso es la idea de que pa-

ra iluminar la esencia de una cosa es necesario remontarse al origen de su significación en la conciencia y a la descripción de este origen.

La tesis del autor de este libro es que las antinomias que Kant afirma son tan sólo aparentes y que, por tanto, no son contradicciones insolubles e inevitables. Se trataría de meras paradojas lógicas que tendrían sus raíces, «por una parte, en problemas auténticos y profundos (aporías) y, por otra, en ambigüedades y en interpretaciones erróneas de principios fundamentales, así como en los equívocos que resultan de ello» (p. 14). En cualquier caso, la pretensión fundamental del libro no es, como apuntábamos más arriba, ofrecer un análisis histórico, sino el ser una investigación sistemática de la realidad. En este orden de cosas, el autor reconoce la influencia de las aportaciones de Adolf Reinach llegando incluso a afirmar que uno de los propósitos de esta obra es «dar un primer paso en la dirección de la realización del programa reinachiano de una filosofía de la ciencia, y, a decir verdad, de una filosofía fenomenológico-realista de la naturaleza y de la ciencia, en lo que se refiere al conjunto de problemas planteados por las antinomias» (p. 21).

El trabajo de Seifert se articula en torno a tres tesis: en primer lugar, la necesidad de distinguir las antinomias de las aporías y de las paradojas lógicas; en segundo lugar, se sostiene que la oposición que presenta Kant entre libertad y causalidad natural no es una antinomia, sino una paradoja lógica y, en tercer lugar, se intenta mostrar cómo Kant no habría reconocido una auténtica aporía entre la libertad y la causalidad.

Por lo que se refiere a la primera tesis, Seifert lleva a cabo en el primer capítulo de su libro una cuidadosa diferenciación de las antinomias con respecto a las aporías y a las paradojas lógicas. Las primeras se caracterizan por ser «un tipo especial de contradicción, a saber, cuando dos estados de cosas opuestos contradictoriamente pueden intuirse intelectualmente con evidencia incontestable, o también cuando dos juicios opuestos contradictoriamente pueden demostrarse con la misma consecuencia lógica a partir de premisas evidentes o, al menos, de suposiciones forzosas» (p. 42). Por su parte, las aporías, en sentido estricto, se caracterizan por presuponer el conocimiento de dos realidades o de dos notas de un ente y del hecho de que pueden darse juntos. Lo específico de las aporías es que, al reflexionar sobre estas dos realidades o notas, se hace patente lo impenetrable del «cómo» exacto de éstas. De este modo, la razón se ve llevada a una suerte de callejón sin salida. En cuanto a las paradojas, éstas parten de definiciones o suposiciones teóricas arbitrarias y, como descubre un análisis más detenido, contradictorias en sí mismas. Al mismo tiempo, con la suposición de tales ficciones artificiales, se prueban dos estados de cosas contradictorios mutuamente opuestos.

Habiendo establecido estas diferencias entre aporías, antinomias y paradojas lógicas, Seifert defiende la segunda tesis de su libro, a saber,

que la oposición que presenta Kant en su tercera antinomia, a saber, la existente entre libertad y causalidad natural, no es una antinomia, sino una paradoja lógica. La defensa de esta tesis pasa por señalar la confusión kantiana de cuatro cosas radicalmente distintas que el filósofo de Königsberg identificaría tácitamente, a saber, la causalidad como tal en el sentido de la causalidad eficiente (*causa efficiens*), la «causalidad según leyes de la naturaleza», el principio de causalidad y la supuesta ley de causalidad afirmada por Kant. En este orden de cosas, Seifert sostiene que la formulación kantiana del principio de causalidad es una mezcolanza «entre el principio de causalidad y una causalidad natural absolutizada» (p. 147). De esta arbitraria formulación kantiana se seguiría necesariamente una paradoja lógica.

La tercera tesis de Seifert en el libro que comentamos consiste en afirmar que Kant no ha reconocido una auténtica aporía entre la libertad y la causalidad, que no es, en modo alguno, ni una antinomia ni una paradoja lógica. En su discusión, Seifert recurre a las enseñanzas de Descartes. Según el filósofo francés, la relación entre la completa dependencia ontológica y la afirmación de su libertad no es la de una antinomia ni la de una paradoja, sino la de una aporía, porque, aunque no podamos obtener una solución propiamente dicha, se nos revela, sin embargo, la evidencia del principio de contradicción, la clara intuición intelectual de la libertad humana y su dependencia del ser absoluto y la imposibilidad del conocimiento de una contradicción entre la libertad y la omnipotencia. De este modo –afirma Seifert– «ni siquiera estas dificultades objetivas, que son mucho mayores que las que Kant trata y que podrían establecer una antinomia mucho antes que las que constituyen el objeto de las consideraciones de Kant, son suficientes en modo alguno para producir una auténtica antinomia» (p. 173).

Como decíamos más arriba, la tesis fundamental de la minuciosa investigación –de cuyo largo periodo de gestación hemos sido testigos– de Seifert es la afirmación del carácter aparente de las antinomias que Kant expone en la *Crítica de la razón pura*. La detenida explicación de los equívocos subyacentes a estas antinomias –especialmente a la tercera– que se encuentran en este libro así lo manifestaría. Esta labor crítica tiene como principal resultado positivo –piensa su autor– el mostrar que la razón, cuando reflexiona sobre la causalidad y la libertad, no se contradice a sí misma. Ello muestra, en definitiva, la necesidad de reivindicar la «confianza propia del hombre común en la capacidad de conocer con evidencia la verdad» (p. 234).

Mariano Crespo  
Pontificia Universidad Católica de Chile

TRÍAS, Eugenio: *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*. Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2007. 1020 p.

El pasado mes de septiembre salía al público el que hasta ahora es el último libro de Eugenio Trías, un impresionante volumen que desborda erudición, análisis crítico y buen hacer literario en relación a una de las artes más olvidadas o desatendidas por la filosofía del siglo XX (salvo por las conocidas excepciones de Adorno, Lévi-Strauss o Jankélévitch), y, particularmente, por la tradición española de filosofía, a saber, la música. Trías, en esas cerca de 1000 succulentas páginas, se propone trazar un puente hermenéutico de gran alzado entre la música clásica occidental y la más alta filosofía, entre el inefable arte de los sonidos y la reflexión especulativa, muy en particular con aquella que ha cuajado, tras años de andanzas y peregrinaciones, en su filosofía del límite, y que, en una prodigiosa vuelta de tuerca que nos depara el final del libro, se la hace entroncar con un Platón que sólo desde los años 70 empieza a ser conocido con rigor (el de las doctrinas no escritas), y que prolonga ciertos aspectos o principios del pitagorismo más antiguo.

Pero vayamos por partes. El libro en cuestión se titula *El Canto de las Sirenas. Argumentos musicales*. Y, como es de esperar en un libro de Trías, nada en el título es gratuito o casual. Importa atender, pues, a lo que se sugiere y se indica tanto el título principal (*El Canto de las Sirenas*) como el subtítulo (*Argumentos musicales*).

Abordaré primero el sentido del subtítulo: *Argumentos musicales*. El libro se compone de 23 ensayos dedicados a los más grandes compositores de la tradición occidental moderna, desde Monteverdi hasta Xenakis. Constituye, pues, un recorrido por la historia de la música a través de sus más insignes creadores. Claro que se echarán en falta muchos músicos, sobre todo españoles, franceses o italianos, pero en un libro de estas características es necesario hacer una selección muy concienzuda (y siempre cuestionable). Lo que es de hecho indiscutible es que los compositores *ensayados* figuran entre los más grandes de la tradición occidental. Y eso es lo que importa. Cada ensayo aborda algún aspecto concreto del músico (o de su producción musical) que le importa destacar a Trías. Delimita, así, un microcosmos singular que, de manera musical, a través de pequeños motivos que reaparecen aquí y allá, va tramando con los demás ensayos una serie de relaciones familiares. Lo que así se va urdiendo es un tejido unitario, un relato o, si se quiere mejor, un argumento narrativo. O una Gran Sinfonía. Se intenta con ello dotar de sentido a la historia de la música occidental, proponiendo un posible hilo de Ariadna. Y es este hilo de Ariadna el que, una vez maravillosamente bien formado (como los temas sinfónicos) después de 800 pági-

nas, nos lo presenta al final del texto (ahora no expositiva sino conceptualmente), con todo lujo de detalles (*Categorías musicales*).

De lo dicho anteriormente se puede inferir que éste es un libro dirigido tanto al músico como al filósofo, tanto al lector interesado por la música en tanto fenómeno cultural, como al pensador que acepta el reto de descubrir sentido y *logos* en una forma artística marginada por la filosofía del siglo XX (la del «giro lingüístico») por su falta de semantividad. Sin embargo, el empeño no consiste en elaborar una filosofía de la música, tarea ésta que requeriría otros cauces de reflexión. Más bien, se trata de rendirla un homenaje desde la filosofía. De hecho, bien pudiese suceder que ésta sea una de las pocas ocasiones en que a un pensador *le es dado escuchar* lo que la música *tiene que decir*: una llamada, una convocatoria a atender la memoria, la memoria de un origen o la memoria de una procedencia.

El libro se inicia, a modo de Gran Obertura, con el extraordinario ensayo sobre Monteverdi, de quien se destacan aquellos aspectos musicales que marcan la crisis de la música renacentista y suponen la entrada en la modernidad: el descubrimiento de la fuerza dramática de la música y la expresión de los afectos (una vez desmantelada la polifonía a favor de la monodia, tal y como teorizaron artistas y filósofos en la *Camerata* florentina). De esta forma, la acción puede ser argumentada en todos sus aspectos.

Ese «drama musical» desembocará en la creación de una sintaxis puramente instrumental a través de la Forma Sonata, y, sobre todo, del Allegro de Sonata. La Santísima Trinidad Vienesa, Haydn, Mozart y Beethoven tal y como los llama Trías) daría cuenta de ese culmen logrado y conseguido. No hay espacio suficiente aquí para relatar la agudeza, apoyada en una sobrada erudición, con la que Trías aborda la música de estos grandes compositores. Me limitaré a resaltar el interesantísimo ensayo sobre el genio de Bonn, de quien valora especialmente sus últimos cuartetos. Beethoven es, en cualquier caso, final y principio. Antes de nada, final del clasicismo y del equilibrio de forma y contenido. Pero también principio de las corrientes musicales que a partir de él se generarán: la línea que a través de Schubert, Schumann, Mendelssohn llegará hasta Brahms; y la que de Berlioz hasta Wagner pasando por Franz Liszt desembocará en Mahler. Beethoven funda, así, la comunidad espiritual de lo que por música se entenderá hasta la crisis postserial de las neovanguardias.

Con el capítulo XIII una vez pasado el novedo o y original ensayo dedicado a Wagner, no introducimos ya en la música del siglo XX, a la que Trías dedica nada menos que 11 de los 23 capítulos de los que se compone el libro. Quizás sea así porque la música del siglo pasado es la más afín a la especulación filosófica que a una filosofía del límite, co-

mo la que Trías lleva elaborando, interesa. Especialmente atractivo es el novedoso enfoque con el que aborda la música de Debussy, así como la segunda trinidad vienesa, la de la escuela dodecafónica, compuesta por Schönberg (el narrador), Berg (el dramaturgo), y Webern (el lírico). Trías nos da una muy exacta visión de la aportación de cada uno de ellos, así como de los lazos de unión que la vinculan con la música que los precede y con la que arranca de ellos.

Original y provocador es el intento de colocar el ensayo de Richard Strauss, un músico cuya música posterior a *Salomé* y *Electra* ha sido muy mal comprendida por músicos y críticos, tras los de la Segunda Escuela de Viena. Frente a la extendida interpretación según la cual, aún reconociendo la belleza musical de las partituras que se inician con *El Caballero de la Rosa*, niegan su valor revolucionario, Trías propone un Strauss «muy del siglo XX», como gusta decir. Y el pivote para esa lectura es una originalísima interpretación de óperas como *El Caballero de la Rosa*, *La mujer sin sombra*, *Intermezzo* o *Capriccio*. Se daría curso así a un modo de plantear la historia de la música que no primaría como criterio estético definidor el lenguaje sintáctico de los sonidos (según el cual, lo que distingue a una obra del siglo XX es la superación de la sintaxis tonal), sino que atendería también a otros parámetros y aspectos musicales más sutiles.

Pero los ensayos más jugosos filosóficamente hablando son los dedicados a John Cage, a Karlheinz Stockhausen, a Pierre Boulez y a Iannis Xenakis. En relación al primero, se advierte desde el principio del texto la complicidad del autor con las primeras creaciones del artista norteamericano. John Cage pretende hacer una tabula rasa de la tradición musical occidental de Beethoven a Schönberg, de las instituciones musicales o de la subjetividad sentimental asentada por el romanticismo, para defender un panteísmo sonoro en el que sonido y ruido recuperan su hermandad perdida. Una aguda interpretación de su más célebre obra, 4' 33", le da ocasión para una profunda reflexión sobre el límite que une y escinde sonido y ruido, o que al incidir sobre el continuum sonoro da lugar al sonido musical.

De la producción artística de Stockhausen le interesa a Trías, sobre todo, su radical asunción de la temporalidad como parámetro musical. El tiempo es tiempo de la música y la música es música del tiempo. Además resalta las obras del último período del compositor, precisamente aquellas que más reticencias suscita al crítico musical al uso por su alto contenido simbólico y gnóstico. En esta obra se cumpliría de manera paradigmática la concepción triasiana de la música, desarrollada en la Coda filosófica, como gnosis sensorial.

El ensayo sobre Iannis Xenakis le da ocasión para meditar sobre la peculiar relación que guardan dos artes que se fundamentan en el nú-

mero: la arquitectura y la música. Trías describe, en efecto, la música de este compositor como arquitectura sinfónica. Con él, dice Trías, la música recupera su dimensión pitagórico-matemática, pero lo hace sin perder expresividad. Con ello muestra que en el ámbito puramente material del sonido (*foné*) cabe descubrir una forma incipiente de logos. La música no es un arte privado de logos, sino que tiene una forma particular, incipiente, de logos, un logos que no es, desde luego, el del lenguaje verbal ni el que estipula el giro lingüístico.

Por fin, el libro se cierra con una Coda Filosófica que tiene unas 200 páginas de extensión (¡nada mal para ser una coda!). El filósofo sin modales puede creer que lo que realmente interesa, filosóficamente hablando, es esa Coda, pero ha de saber que tal Coda no es más que una destilación (o depuración) conceptual del recorrido ensayístico realizado en las páginas anteriores. Allí se nos presenta un armazón de ideas perfectamente entrelazadas: las que se han ido formando o tejiendo lentamente a lo largo de las páginas precedentes. Es necesario, pues, hacer la experiencia del texto como espacio de gestación de ideas para hallar sentido a esta Coda.

Una Coda aparentemente enigmática porque comienza hablando de Platón. Pero lejos de darnos una exposición académica al uso de la filosofía de la música de Platón, lo que hace Trías es un auténtico ejercicio de recreación filosófica sobre el lugar o el sentido de la música en su pensamiento. Convoca a la música en su calidad de suscitar a *Eros* y *Mnemosyne*. La conocida interpretación triasiana del Platón del camino del medio, tan clara en textos como *El artista y la Ciudad* o *Lógica del límite*, se prolonga ahora en el Platón de las doctrinas no escritas, rescatado por la escuela de Tübingen, por Havelock o por Reale. Pero Trías aquí no es epígono, sino original creador. Después de ascender al mundo de la idea, el filósofo advierte otro momento de la senda filosófica, momento que supera el discurso ontológico de la teoría de la Idea, para ofrecernos una topología cuyos conceptos principales van a ser el Límite y el Apeiron en sus dos dimensiones, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Por otra parte en lugar de derivar hacia posiciones conservadoras o moralistas que identifiquen el Límite con el Bien, Trías reivindica la relevancia de la noción pitagórica de Límite como determinación, tanto a nivel cognoscitivo como axiológico.

Ese Límite se hace perceptible originariamente en el ámbito musical (empezar la Coda con Platón no estaba pues, desencaminado). El Límite incide sobre el continuum del sonido/ruido para producir sonidos discretos con los que poder operar. El ensayo sobre John Cage es ilustrativo al respecto. Y no hablamos ya de la música abstracta pitagórica, para la cual la música real es inferior por su irracionalidad (la célebre coma pitagórica). Más bien, Trías habla de la música real, de la música audi-

ble (en el sentido aristoxénico). Y es la experiencia de ese Límite musical la que puede inducir cierto conocimiento salvífico, que eso es lo que significa «gnosis». De hecho, la música es definida, más allá de la estética moderna, como gnosis sensorial, tal como se vio en el ensayo sobre Stockhausen.

El título *El Canto de las Sirenas* es entonces ilustrativo de una comprensión de la música que se aleja del decir al uso. Toma la expresión de un pasaje del mito platónico de Er con el que se abre el libro. Y ese texto es el contexto que nos permite descifrar el pensar de Trías. Las sirenas, que en Homero son mujeres que con su seducción apartan al viajero de la meta de su viaje, se transfiguran en Platón en seres divinos que entonan una armonía celeste, la música de las esferas. Y su canto es lo que es.

Ricardo Pinilla

GÓMEZ ALONSO, Modesto M.: *Frágiles incertidumbres. Wittgenstein y «Sobre la certeza»*. Duda y lenguaje. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006. 352 pp.

A pesar de no haber sido un filósofo profesional y de no haber tenido una formación rigurosamente filosófica, indudablemente –y en expresión del autor– Wittgenstein «poseyó un oído especialmente fino» sobre el particular, así como «una asombrosa capacidad para separar lo esencial de lo accesorio y para vislumbrar las corrientes ocultas y las cuestiones básicas». Y, bajo este aspecto, el tratado *Sobre la certeza* es «un caso paradigmático del diálogo entre gigantes» (p. 14). Ya es significativo de por sí que, de unos años a esta parte, haya el mencionado tratado atraído más y más la atención de un nutrido grupo de investigadores. Se trata, concretamente, de seiscientos setenta y seis apuntes. Aparentemente asistemáticos, no dejan de ser una de las más coherentes y devastadoras críticas de la tradición filosófica occidental en su conjunto. Se iniciaron tales apuntes como comentario a dos de los más relevantes ensayos de Moore: *Defensa del sentido común* y *Prueba del mundo externo*. Pero terminaron como unas posiciones sustantivas que cruzan del uno al otro extremo los amplios campos de la metafísica, de la epistemología y de la filosofía del lenguaje.

Es notoria la diversidad de opiniones, no sólo sobre la figura intelectual de Wittgenstein como filósofo, sino ya más en particular sobre el tema y sentido del aludido tratado wittgensteiniano. Hay quienes catalogan a su autor entre las huestes del antiescepticismo, mientras lo

convierten otros en una palmaria muestra del escepticismo, relacionándolo incluso alguien con el mismísimo Pirrón.

Tres son los objetivos del autor de la obra que presentamos: una clarificación de las tesis *Sobre la certeza*, tarea que califica él de inseparable de la dilucidación del puesto de la misma en el conjunto de la producción wittgensteiniana, en especial dentro de lo que denomina aquí Gómez Alonso sus pensamientos «nuevos»; un estudio de las consecuencias de tales tesis, principalmente de su efecto demoledor sobre la concepción tradicional de la filosofía, así como un análisis de sus relaciones con nucleares y estratégicas doctrinas características de la segunda etapa filosófica de Wittgenstein; una evaluación, finalmente, rigurosamente crítica de la posición wittgensteiniana: evaluación que no se reduce a unas simples sugerencias e invitaciones, y cuya finalidad –aunque ahora con medios diferentes– es idéntica a la del mismo Wittgenstein, que es *poner fin a las ansiedades filosóficas*, proporcionando a la filosofía un *descanso definitivo*.

Está la obra dividida en dos partes. La primera, bajo el título *Los escepticismos cartesiano y moderno*, incluye tres capítulos con la temática siguiente: «Uso del escepticismo en las *Meditaciones metafísicas*»; «Naturaleza e hipertrofia escéptica: los dos primeros pasos de la duda metódica»; «El averroísmo cartesiano: la estratificación de la duda y sus pretensiones reconstructivas». Dentro de esta primera parte, y estableciendo una primera aproximación entre Wittgenstein y el cartesianismo, se subraya cómo ciertos puntos cartesianos se encuentran en *Sobre la certeza*, sirviéndole algunos a Wittgenstein «de inspiración» y transformados en su mayoría los demás en blanco de una «crítica feroz y certera» (cf p. 50). Al igual que Descartes, Wittgenstein subraya los aspectos más *positivos* del escepticismo, que, más que como obstáculo, se presentan como síntoma de la enfermedad filosófica y, al mismo tiempo, como eficaz remedio de la misma.

La segunda parte, bajo el título *Escepticismo y epistemología en «Sobre la certeza»*, tiene cuatro capítulos. El primero presenta a Wittgenstein como adversario y discípulo a la vez de Moore. Ofrece el segundo una interpretación metafísica del tratado *Sobre la certeza*. Analiza el tercero el significado de las fundamentales proposiciones wittgensteinianas. Y, bajo el título *Esplendor y miseria de la epistemología*, describe el cuarto la estrategia antiescéptica de Wittgenstein, la existencia y el conocimiento como los dos baluartes de la epistemología, señalando, finalmente, «el ángel contra el que lucha Wittgenstein». Y, curiosamente, ese ángel no es el escepticismo, sino el *intelectualismo moderno* y el *escepticismo intelectualista*, que es, a su vez, el alimento del dogmatismo y la rémora que de él se nutre (cf p. 335). Ser escéptico es, para Wittgenstein, no

precisamente dudar de lo que se sabe, sino rechazar las fundaciones objetivistas de nuestro saber.

Contamos, pues, con una obra seria y rigurosamente fundamentada, de la que no se podrá ya prescindir al estudiar a Wittgenstein. Se cierra el libro de Gómez Alonso con una amplia y selecta bibliografía.

M. Díez Presa

CASTRODEZA, Carlos: *Nihilismo y supervivencia. Una expresión naturalista de lo inefable*. Trotta, Madrid, 2007. 192 pp.

El profesor Castrodeza ha publicado ya varias obras sobre problemas teórico- epistémicos en torno a la teoría histórica de la selección natural. Actualmente trabaja en su *Historia natural de la filosofía*, tanto en sus aspectos epistémicos como éticos y estéticos. En este ámbito de historia natural de la filosofía se mueve el presente libro, ambientado e iluminado en una corriente del pensamiento de siempre pero más especialmente de hoy. En efecto, hoy es toda una retórica de la ciencia natural la que nos enfrenta de un modo profundo a las consabidas preguntas kantianas: ¿qué puedo saber, qué puedo esperar, cómo debo comportarme, qué es el hombre? Y de eso precisamente se trata: de simplificar nuestros espejismos en la medida de lo posible.

Se plantea ya así, en primer lugar, la cuestión de nuestro origen como preparación individual que, desde la ciencia, nos sitúa en un mundo sin claros principios objetivos. La cuestión de ese origen viene incluso a complicarse, ya que la preocupación individual, sin más, es insostenible desde «lo natural», por no hablar desde «lo inefable». La visión del «otro» como alguien imprescindible es insoslayable. Con lo que, como reconoce el autor, incluso en su misma naturalización vendría a legitimarse la tesis fundamental de un Levinas: tesis que el lector puede ver brevemente expuesta en esta sección de «Crítica de libros» en el número anterior de *Diálogo Filosófico*. Es más: la individualidad aplicada, aquí y ahora, al «otro» exige la adicional ampliación a un *antes* –lo natural en la historia– y a un *después* o lo natural en nuestras expectativas vitales.

Tras una breve introducción en la que se contrasta la experiencia «inefable» con la «natural» o lo filosóficamente prosaico, y en la que el problema a resolver o clarificar es hasta dónde «lo inefable» nos hace a los seres humanos menos «animales», desarrolla el autor en cinco amplios y densos capítulos su profunda e, incluso, atractiva temática. Concretamente, en el primer capítulo, ese aludido contraste entre la experiencia de «lo inefable» y de «lo natural» nos remite ya a la identidad misma de cada uno de nosotros. Se trata de esclarecer ahora si las pre-

guntas *prácticas* de Kant sobre la existencia del alma, sobre Dios, sobre la inmortalidad, siguen siendo efectivamente prácticas, independientemente del sentido que puedan seguir teniendo teóricamente.

En el capítulo segundo, se pretende contextualizar, con la mínima *inefabilidad* posible, lo que sería esencial en lo ético y lo político a la luz de la ciencia natural, es decir, lo que supone y significa la relación naturalizada con el «otro». En el tercer capítulo, se constata en qué medida la *identidad personal* y la *relación con el otro* quedan, paradójicamente, despersonalizadas en la historia de esa ciencia natural, supuestamente tan seductora, pero que, «como Eco, sólo tendría una voz sin mensaje». Pero, a diferencia del Eco, presumiblemente esa voz no es retóricamente átona por repetitiva, sino por descarada y triunfante, por burlona: una *voz* simplemente cantante, ¡vaya! La cuestión es entonces qué hay detrás de esa voz, quién la emite o qué emite. En el capítulo cuarto, se detalla hasta qué punto la despersonalización históricamente subyacente se extralimita hoy día y es, en efecto, susceptible de actualizarse, entrando ahora en escena el *genoma* como estructura central de lo real desde la ciencia biológica. Se discute, pues, ahora sí, aun cuando «lo inefable» sólo fuera un fuego fatuo, no dejaría de incidir decisivamente en nuestra existencia: ¿cómo da cuenta de ello el genoma? El capítulo quinto lleva como llamativo título *Mitemas y neuronas: hacia un encuentro analítico continental*, y trata de reevaluar la problemática de las dos culturas, que el autor denomina los dos «sub-Narcisos», ya enfrentados y que colisionan directamente en las dos posiciones culturales que encarnan.

Como enmarque, y para una mejor comprensión de los citados capítulos, pero sobre todo de este quinto y último, siguiendo aquí a un buen número de pensadores modernos, piensa el autor que desde «lo inefable» no se puede menos de acudir al *mito* y asimilarlo, aunque haya que desmitologizarlo para quedarse con su sustantividad existencial. Y no duda de que los mitos más antiguos y originarios siguen con nosotros, metamorfoseados, en la literatura, en el arte en general y en la ciencia. Así es como «lo natural» (la ciencia) sería consecuencia de «lo inefable» (lo pre-teórico). Y en este doble sentido, aparentemente contradictorio, el mito de *Narciso* no deja de ser esclarecedor. En efecto, Narciso, en realidad, no muere; se transforma y permanece. Narciso es un modelo incipiente de «lo inefable» para todo lo que tiene autoconciencia, y se convierte en el centro consciente de lo real: centro que se contempla siempre a sí mismo en el espejo en el que se constituye el fluir de lo real. Narciso sufre por sí mismo y, probablemente, por los demás; pero siempre a través de sí mismo. Se cree, tal vez, privilegiado, por su percepción de «lo inefable» o de ese *otro* que, sin embargo, es él mismo. «Lo inefable» le confunde; y ahí radica su fuerza, por una parte,

y su debilidad, por otra. «Lo inefable» lo expresa Narciso en el «otro», y es «lo inefable» en sí mismo. Ahora bien, depender de «lo inefable» equivale a depender de lo inescrutable; y desde el momento en que Narciso pudo darse cuenta ya era tarde. Se puede así pensar que «lo inefable» es el refugio de un presunto enemigo, es decir, de quien lo utiliza como arma de sometimiento; pero el enemigo es uno mismo. El que somete, como Narciso, ignora al «otro» que no sea él mismo y, además, sin saberlo. Y es que, de alguna manera, Narciso se multiplica y se divide contra sí mismo.

Y por sorprendente que pueda parecer, Narciso lo somos todos, aun sin quererlo. Enfrentarse a la verdad –y puesto que el deseo nunca puede quedar satisfecho– es proceder a que *Eros* le dé paso a *Thánatos*. La ciencia natural entraría entonces en acción y seduciría al Narciso sometido. O, a la inversa, ¿seduciría al que somete? La ciencia natural, como argumento, sería el resentimiento despedido del «otro» (Sócrates para Nietzsche) que ama a Narciso y es ignorado por éste. «Lo inefable» se torna así para los seducidos en algo prescindible, no inexistente pero sí reducible, definible. «Lo inefable» queda «conceptualmente atrapado» y deja de ser pre-teórico.

Pues bien, esto es lo que se explora en los cinco aludidos capítulos brevemente descritos, y que viene a hacer más comprensible el capítulo quinto, en el que, como hemos apuntado, los dos sub-Narcisos, ya enfrentados, colisionan en las dos posiciones culturales que encarnan, llegando a una situación paradigmática o, dicho en frase vulgar, a la pescadilla que se muerde la cola, donde «lo inefable» está en la ciencia y la ciencia en «lo inefable»: según personificadora expresión del autor, Bultmann en *Elíade* y *Elíade* en Bultmann y ambos en Darwin y Darwin en ellos.

Se cierra el libro con un epílogo titulado *La verdad, el bien y la belleza*, en el que pretende el autor controlar los cabos sueltos más persistentes. Es curioso que todos los capítulos vayan encabezados con una cita de Oscar Wilde; y la razón es porque su cinismo esteticista, desde «lo inefable», se torna en sentido común etológico, desde la perspectiva de la *ciencia natural* actual, por lo que cada cita viene a ser como una condensación magistral de la realidad que imprime la ciencia pero que ya viene impuesta desde el arte: «la naturaleza imitando al arte», que diría el mismo Wilde. Una amplia y selecta bibliografía de última hora cierra esta interesante y lúcida obra del profesor Castrodeza.

M. Díez Presa

ULRICH, Ferdinand: *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage. (Homo abyssus. El riesgo de la cuestión del ser)*. Introducción de Martin Bieler Johannes Verlag, Einsiedeln (Suiza), 1998. LIX + 534 pp.

Más que una crítica de libro, he considerado que merece la pena llamar la atención sobre esta reedición de la obra fundamental de Ferdinand Ulrich, *Homo abyssus*, publicada por vez primera en 1961. Se trata de un autor neotomista poco conocido en España, pero cuya metafísica está hecha –a la medida de los clásicos– como un llamarse una a otra la razón filosófica y la razón teológica. Más en concreto, confieso que lo que ha ganado mi curiosidad ha sido el hecho de que, siguiendo a su maestro Gustav Siewerth, Ulrich desarrolla todo su pensamiento en torno a la idea de la Creación divina como «movimiento de finitización del ser» (*Verendlichungsbewegung des Seins*). La certeza de que lo específico en la concepción tomasiana del ser está en el énfasis puesto sobre el rasgo kenótico del ser en el movimiento de finitización coincide, casualmente, con la de otro filósofo y teólogo español del s. XX tanto o menos conocido que Ulrich. Me refiero a Augusto Andrés Ortega (1904-1983), cuya obra está siendo editada por la Biblioteca de Autores Cristianos. Este autor afianza la misma idea en el principio del ser limitado por la esencia como eje de toda la filosofía. Las consecuencias de tal finitización siguen cursos diferenciados en el alemán y en el compai-sano (que, por lo demás, no parecen haber sabido nunca uno del otro) y nos ponen en la pista de sugerentes comparaciones.

Ulrich entiende el ser como «*completum et simples sed non subsistens*» según una definición que da Sto. Tomás en *De potentia* 1, 1. En el movimiento de finitización se manifiestan los momentos de realidad, idealidad y bondad del ser. La idealidad designa al ser en cuanto que es *completum et simples* y en tanto que en su plenitud infungible se distingue siempre del ente. La realidad designa a la sustancia, el término de la finitización en el que el ser cobra subsistencia. Pero lo que mejor define el sentido del ser es la bondad. Significa el ser un don de Dios a la criatura. Sólo con el trascendental *bonum* brilla el sentido del movimiento de finitización del ser. Y en esto es en lo que se percibe lo más original de Ulrich respecto a Siewerth. Por eso es por lo que *Homo abyssus*, que pretende ofrecer una autocomprensión ontológica del hombre, entiende que el sentido del ser reverbera en la realización de la libertad humana como amor. De ahí que la metafísica, en el horizonte de un Dios creador que se da absolutamente a partir del acto creador, tiene menester de una comprensión antropológica de principio que permita pensar la relación de ser y esencia en las categorías antropológicas de dar y recibir. Y de ahí también que la antropología encuentra su desarrollo más amplio y profundo en el movimiento de finitización del ser.

Aprovecho para resaltar que el acento en la bondad proporciona también una mirada bondadosa a la creación. La palabra «finitización» es naturalmente peyorativa, lo mismo que la palabra «limitación» (del ser por la esencia) del mencionado Andrés Ortega. Pero sin esencia no podría llegar a subsistir el ser; la misma esencia procede del ser. Ser y esencia están referidos recíprocamente en el movimiento de finitización. Esto corrige la visión lúgubre de la esencia como lugar sólo de la constricción del ser. Algo de lo que, creo, no están siempre exentas algunas expresiones que a uno le vienen a la memoria al tratar este punto (por ejemplo, el *deprimere* que emplea Báñez). A Ulrich, antes bien, el hecho de que en la criatura hay ser le hace comprender que ella «ha sido elevada al absoluto ser no causado de Dios»; de ahí que los entes, en su unidad de ser y esencia, puede decirse sin espanto que tienen en sí el carácter del ser no causado en el que descansa la entera Creación de lo finito. Ulrich, así, no ve contradicción en aceptar que en la criatura se copertenen el estar causada y no estar causada.

La visión del bien también pone al hombre a resguardo de dos excesos metafísicos: sustantivar el ser como si fuera una magnitud cuasi-cósmica o evaporarlo en una mera representación ideal que olvida que el ser, como *actus essendi*, es lo que hace que pueda haber entes. Una y otra reducción suponen que la fórmula «completum et simplex sed non subsistens» es contradictoria, y aíslan ya sea el ser (en su idealidad), ya la esencia (realidad). Sin embargo, para Ulrich el hombre no puede en rigor construir desde sí mismo idealidad y realidad. El hombre sólo puede co-realizar el flujo unitario de idealidad y realidad (ser y esencia), que se da en el movimiento de finitización del ser, en la bondad. Es decir, cuando recibe como *bonum* la unidad entre ser y esencia que le está dada de antemano (la sustancia como *esse habens*). Dicho de otro modo, cuando el hombre es capaz de mirar a la creación como don es cuando puede ver al ser como enajenado en los entes, y entonces la aparente contradicción del ser está ya resuelta: la no-subsistencia del ser no es ninguna deficiencia, sino la certificación de que el ser está comunicado a los entes con plena validez, de suerte que éstos están abiertos a Dios, que es quien ha realizado el movimiento de finitización por el que el ser llega a subsistir. En cambio, cuando al ser se lo pone en suspensión ideal, cuando se lo hipostatiza haciendo de él algo en sí subsistente que no ha fluído, que no ha llegado al ente, el ser aparece como algo dado y no dado al mismo tiempo, como algo distinto de Dios y distinto del ente, que no es capaz de decirnos nada ni de lo uno ni de lo otro. Por tanto, como no dado en realidad. En esta ceguera para el ser como donación no resulta extraño que Dios aparezca como un poder que no libera a la criatura, sino que la mantiene en una funesta dependencia. Y algo semejante sucede cuando se hipostatiza el momento de realidad olvidando de nuevo la

no subsistencia, el carácter de donación del ser. Por eso, Ulrich no tiene inconveniente en aceptar, con Heidegger, que ser y nada se utilicen de manera intercambiable, siempre y cuando por nada se entienda que al ser pertenece la no subsistencia. Lo que no comparte con el pensador suabo es que ser y nada estén uno al lado del otro, la sustantivación de «la» nada. El ser no necesita del complemento de «la» nada para ser «actualidad de todo acto». «La» nada es sólo lo que el espíritu humano construye como su más allá cuando topa con sus límites.

A la luz de esta rica concepción metafísica se entiende lo que es el hombre para Ferdinand Ulrich: *Homo abyssus*. «Abyssus: idest homo; qui vocatur abyssus», dice Sto. Tomás. Para Ulrich este misterio insondable del hombre se cifra sobre todo en su libertad. Pero empieza ya por el hecho de que, por su entendimiento, el hombre se constituye como figura fundamental de la diferencia ontológica entre ser y ente y de la participación del ser respecto de Dios. Como el proceso del conocimiento empieza por lo exterior percibido y llega al ser como lo íntimo de las cosas (*intus-legere*) el conocimiento está fundado en el movimiento de finitización del ser que le da su objeto, y la *reditio* refleja precisamente esa estructura circular de dicho movimiento en el que Dios vuelve a sí mismo pasando por la Creación. Una idea que hallamos igualmente en Andrés Ortega.

Al enajenarse en lo conocido, el conocimiento humano empieza por reconocer el carácter de don que ello tiene, desde lo cual puede remontarse a la no subsistencia del ser. Es en el juicio donde el hombre decide sobre el movimiento de finitización del ser que ya estaba decidido por Dios. Por eso, en el juicio el hombre no decide sólo sobre el ente, sino sobre Dios mismo. Donde se olvida el carácter de don de lo creado queda depotenciado el Padre eterno, cuya bondad es como el punto arquimédico del pensamiento sobre el ser. Ulrich cree que el destino de la metafísica moderna está marcado por esta importancia de la paternidad de Dios. La respuesta del hombre es la puesta en juego de su libertad y lo que hace de la obra de Ulrich una rica actualización de la metafísica tomasiana tal como se expresa en la realización lograda de la libertad humana.

José Luis Caballero Bono

SALGADO FERNÁNDEZ, Enrique: *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo*. Plaza y Valdés, Madrid, 2007. 428 pp.

El hecho de contar entre sus publicaciones otras tres o cuatro en torno al tan controvertido Nietzsche es ya prueba de hallarnos ante un autor con claro interés por una figura y un pensamiento sobre los que no deja

de proyectar sus luces el presente libro. Aun haciéndolos, como se verá, tema de su análisis, no se trata de un simple y repetitivo escribir sobre el eterno retorno, la voluntad de poder y el superhombre, temas ya un poco gastados. Como, ya de entrada, dice nuestro autor, «la posibilidad y la necesidad de hacer historia de la filosofía radica en que una obra filosófica valiosa nunca se agota hermenéuticamente por completo; quien vuelve a preguntar al texto lo hace desde su peculiar horizonte de comprensión». Y «la última palabra acerca de Nietzsche no ha sido todavía dicha» (p. 11). No faltará quien siga preguntando: ¿pero es valiosa la filosofía nietzscheana? ¿Cuál es, pues, ese «peculiar horizonte de comprensión» que aquí se propone el autor del presente estudio? El mérito del profesor Salgado es saber darnos aquí una cierta *sistematización* del «por sistema asistemático», fragmentario e incluso contradictorio pensamiento nietzscheano. Sin dejar de reconocer ser así, el autor afirma que «Nietzsche ocupa el lugar que merece en la historia de la filosofía» (p. 12), chocando así frontalmente con quienes lo consideran figura sin fuste filosófico.

Aun desmarcándose claramente del bando de los absolutamente adictos a Nietzsche, nuestro autor cree que es, no sólo posible, sino incluso «saludable» no tener que «aceptarlo» ni «rechazarlo» en bloque. Busca, pues, cómo llegar a abrirse a lo que, a su juicio, puede considerarse valioso en Nietzsche, sin por eso dejar de señalar lo insuficiente, lo excesivo, lo desmañado y lo «terrible» de su pensamiento. Pensar, pues, *con* Nietzsche no le impide pensar *contra* e incluso *más allá* de Nietzsche. Su trabajo es, pues, «de reflexión personal y de confrontación con los textos de Nietzsche» (p. 19). Y se sitúa, fundamentalmente, dentro de una perspectiva *antropológica* y cultural. Y, dado que prescindir radicalmente de la dimensión *existencial* desfiguraría seriamente a Nietzsche, no deja el autor de dar su interpretación «con tintes existencialistas» (p. 13).

Como ya lo sugiere el título, está concebida la obra como un díptico, con sus dos partes bien diferenciadas, pero que —como puede comprobarse a través de su lectura— no dejan de cruzarse e imbricarse entre sí. Concretamente, la primera parte —con sus siete capítulos— analiza la presencia de lo *abismal* y del horror. En la segunda parte, más luminosa —con sus seis capítulos—, se quiere hacer ver cómo es posible descubrir unas secretas vías a través de las cuales lo abismal queda reconvertido en *cumbre* y en fuente de vida. El hecho de invertir el orden señalado en el título de la obra y comenzar por el «abismo» no se debe a considerarlo expositivamente más atrayente, sino a que, según el autor, sigue la reflexión nietzscheana estando siempre alentada y alimentada por el combate contra Schopenhauer, a quien toma Nietzsche muy en serio como una amenaza constantemente a punto de rebrotar.

Dentro de la primera parte, el primer capítulo está dedicado al *cuerpo*, que es abismo porque sufre, envejece y muere. Mas no sólo por eso. Para

Crítica de libros Nietzsche, el cuerpo se funda en una unidad bajo la cual late una insondable e inagotable multiplicidad: transportamos todo un *caos* en nosotros. Nietzsche reivindica, pues, la realidad corporal como parte de su proyecto de «transvaloración», con miras a «desaprender» lo que siglos de *dualismo*, por una parte, y de desprecio del cuerpo, por otra, fueron dejando como herencia. El cuerpo sería, pues, al mismo tiempo, abismo y fuente de la que manan nuestros esfuerzos y sede del goce. Frente al desprecio del cuerpo propone Nietzsche su cultivo «por amor a la vida».

Tras este introductorio primer capítulo, se abordan en los siguientes diversos aspectos de lo que, según Nietzsche, puede calificarse de *abismo*. Concretamente ya, el segundo capítulo expone la confrontación nietzscheana con el *sufrimiento*, frente al cual rechaza Nietzsche todo pesimismo radical y todo ingenuo optimismo. La descripción y la diagnosis de la aparición de lo que él denomina un *nuevo budismo europeo* nos lleva a una de las más insidiosas formas de *nihilismo*: el nihilismo pasivo, la *dulce* negación de la vida y la hipersensibilidad ante toda forma de dolor.

El capítulo tercero se centra en el abismo por antonomasia: la *muerte*. Se abordan aquí las consecuencias de esa irreconciliable hostilidad nietzscheana contra toda *trascendencia* y toda forma de transmundo. Dentro de la ética nietzscheana del «cultivo de sí mismo» —como reza el subtítulo del libro que comentamos—, tiene valor el aprendizaje de la muerte, el morir a tiempo. Saber vivir incluye, como un último acto, saber morir.

El capítulo cuarto se centra en el análisis crítico que hace Nietzsche sobre la *compasión*, en la denuncia de cuyos efectos perversos pone al descubierto lo que se enmascara tras los supuestamente espíritus compasivos. La compasión vendría a ser algo así como la praxis del nihilismo, la gran «nausea», la tentación que tiene que vencer Zaratustra. Nietzsche no comparte en absoluto la conclusión nihilista, como si el nihilismo no tuviese remedio ninguno. Precisamente, vivir creativamente es la respuesta al nihilismo de la compasión ante lo más desgraciado de la existencia.

El capítulo quinto presenta la compleja actitud de Nietzsche frente a la *soledad* —tal vez, mejor, solitariedad—, en la que descubre a la vez una maldición y una honda necesidad. Tras establecer una *fenomenología* de la soledad —impuesta y elegida, cerrada y abierta, estéril y fecunda—, se trata de la amistad y el matrimonio, contraponiendo su verdadero concepto a la caricatura habitual de la que Nietzsche hizo una despiadada crítica. Se cierra el capítulo con unas reflexiones sobre el tema de la *comunicación* en Nietzsche.

El capítulo sexto afronta el tema del *eterno retorno*, que, paradójicamente, y a pesar de ser una extrema radicalización de la amenaza nihilista, lleva en sí la posibilidad de superar el nihilismo. Según la osada y arriesgada interpretación del profesor Salgado, el eterno retorno es una

metáfora con hondas implicaciones éticas, y contiene una revisión esencial del concepto de temporalidad. El efecto más radical de la transformación operada por el eterno retorno vendría a ser la reconversión de la hostilidad, frente a la existencia, en *amor*, en acto de afirmación por el que la vida se constituye como lo máspreciado y apreciado.

El capítulo séptimo –que cierra la primera parte– analiza el *nihilismo* y sus formas bajo sus aspectos más *vivencial*. En efecto, el autor lo aborda aquí como una constante *antropológica*: una tendencia fuertemente arraigada en lo humano y que desafía a todo hombre en algún momento de su vida. Consciente, sin embargo, de que hay otros sentidos de nihilismo, no deja el autor de abordarlos. Pero destacando como más relevante su aspecto existencial desde una visión nietzscheana de la filosofía como *arte de la vida*.

La segunda parte se abre con un extenso capítulo –el octavo– dedicado a aclarar el sentido de la *voluntad de poder*, puesto que de ahí arranca la posibilidad del «cultivo de sí mismo» y la configuración del hombre por el hombre. Sin dejar de tomar en consideración otros aspectos más subsidiarios, el análisis se centra aquí en su significado más *antropológico*. Tema que el autor considera «relevante» es que, aunque inicialmente la voluntad de poder tiene un sentido positivo, con el paso del tiempo fue también Nietzsche admitiendo una voluntad de poder negativa o negadora de la vida. ¿Habría, pues, una voluntad de poder *nihilista* y, por consiguiente, dos voluntades de poder en conflicto, en cuyo caso de qué vida estaría hablando Nietzsche al referirse al *amor de la vida*? Y aquí se detiene el autor en analizar la relación entre ese amor a la vida y una *moral* nietzscheana, no sin las necesarias matizaciones para poder denominarla moral, ya que Nietzsche dice y repite no querer hacer moral ninguna.

El capítulo noveno analiza lo que el autor considera uno de los pensamientos-clave de la antropología nietzscheana: el *gusto*, como expresión determinante y reveladora de un modo de ver al hombre. *Gustar* es, para Nietzsche, *valorar*, y ese es el sentido de la reducción nietzscheana de la *ética* a *estética*. El gusto es un *ethos*. Sería, pues, una noción antropológica en la que se aúnan lo ético y lo estético. Dar configuración a un gusto equivale, por tanto, a dar un estilo a la vida, y es lo que nos individualiza y distingue. El cultivo del gusto es inseparable de la búsqueda de la excelencia. Se trata, pues, no de un gusto cualquiera, sino de un gusto hacia lo alto.

El breve capítulo décimo se centra en «la vida como *experimento*». Y se trata en él de valorar el riesgo, la pasión por una vida potenciada que sabe arriesgar y convertirse en excepcional medio de conocimiento y de creatividad. No basta contemplar la vía como simple y pacífica posesión que no se expone; hay que mirarla como experimento arriesga-

do. Para Nietzsche, el mejor tipo de hombre es el hombre «avanzadilla», el hombre «vanguardia». Tal impulso creador de valores es el más moral de todos, en el sentido que Nietzsche daría a lo moral, a tenor de lo que más arriba hemos apuntado.

El igualmente breve capítulo undécimo es continuación del anterior, en el sentido de que la *vida experimental* conduce a la noción de *juego vital*, equivalente a la posibilidad de vivir varias vidas en una y formar diversos personajes con nuestros múltiples y secretos yoés. Se estudian, pues, aquí las relaciones entre la vivencia de diversos «roles» y la estructuración de la personalidad.

El no menos breve capítulo duodécimo, titulado «la conquista de la alegría», quiere hacer ver cómo en la filosofía de Nietzsche es un valor la *alegría*. Evidentemente, tampoco se trata aquí de una ingenua e inocente alegría, sino de la que es fruto de una arriesgada conquista, es decir, de la que nace, precisamente, de la transformación de los *abismos*.

Y se cierra la obra con un larguísimo capítulo sobre el *superhombre*: una de las más controvertidas nociones de Nietzsche. Y aquí es donde los conceptos-clave nietzscheanos vienen a reclamarse más los unos a los otros, en parte para enriquecerse y en parte –por paradójico que parezca– para limitarse. «Ser grande, decía Nietzsche, es señalar la dirección». El superhombre implica, pues, una apertura al futuro y el eterno retorno, como perspectiva siempre nueva, como llamada a la superación de sí mismo, como anhelo de superhombría. El superhombre es presentado aquí por el autor bajo el punto de vista del *hombre sintético* o simbiótico de lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*: un nuevo tipo de hombre, una meta siempre renovable y renovada. Lejos de contraponer el superhombre al hombre del presente y al último hombre, el autor le da una interpretación antropológica positiva. No se trata, según él, de una nueva definición esencial e inmutable de lo humano, ya que a la esencia del superhombre pertenece la determinación plural y una cierta *indefinición*. El superhombre no se deja aprisionar en ningún marco estrecho y limitador, ya que por su propia naturaleza representa la ruptura de todo límite. En la aludida simbiosis de lo apolíneo y lo dionisiaco está la clave de la filosofía de Nietzsche, pues en ella engarzan muerte y vida, ser y devenir, *abismo y cumbre*. El cultivo de sí mismo es el medio por el que el hombre se crea y se recrea así propio y el único camino hacia el superhombre, dado que no es él ni una realidad ya dada ni una meta ultraterrena: es un *voto*, un *llamamiento* para quienes están en condiciones de escuchar y responder a esa llamada.

De acuerdo o no con las conclusiones a las que, a lo largo de estas páginas, llega el profesor Salgado, no cabe duda de que su libro es un estudio serio, bien razonado y críticamente documentado, que arroja luz sobre el oscuro y no pocas veces contradictorio pensamiento nietzsche-

ano, y que frenará en unos su ciega adicción y en otros su feroz rechazo frente a la temática de Nietzsche, tal y como la formulara él mismo, es decir, sin las confusiones y las malas interpretaciones que le diera su hermana Elisabeth, en las que algunos intérpretes se han apoyado. Precisamente, con el fin de despejar tales confusiones y rectificar tales malas interpretaciones, Karl Schlechta presentó en tres tomos la edición crítica de las obras de Nietzsche, de donde suponemos se ha partido también aquí.

M. Díez Presa

### **Filosofía Contemporánea y Cristianismo: Dios, hombre, praxis**

¿Cuáles han sido las contribuciones contemporáneas de la filosofía al cristianismo y del cristianismo a la filosofía? ¿Tiene aún un papel que jugar la sabiduría cristiana en el mundo actual? ¿Cómo desmontar el prejuicio de la incompatibilidad de la filosofía contemporánea con el cristianismo? ¿Es posible y deseable una mutua fecundación o colaboración de ambos?

Autores: Andrés Torres Queiruga, Raúl Gabás, Jacinto Choza, Carlos García Andrade, José Antonio Zamora, Esperanza Bautista Parejo, José María Mardones, Sonia Arribas, Ignacio Quintanilla Navarro, Teófilo González Vila, Augusto Hortal Alonso, Adela Cortina, Ramiro Flórez y otros.

Al reflexionar sobre la relación contemporánea de filosofía y cristianismo, que ha sido conflictiva y tormentosa, los autores de este libro ofrecen propuestas sobre lo que podemos hacer hoy en ese campo a la altura de nuestro tiempo.

**Edita:** Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid). 1998. 320 pp.  
19,23 euros. 25 % de descuento para los suscriptores de Diálogo  
Filosófico.

**Pedidos:** Diálogo Filosófico. Apdo 121. 28770 Colmenar Viejo. Teléfono: 610 70 74 73; Fax: 91 846 29 73. E-Mail: dialfilo@ctv.es