

Crítica de libros

SGRECCIA, Elio: *Manual de bioética*. Vol. I: *Fundamentos e ética biomédica*. 686 pp. Vol. II: *Aspectos médico sociais*. 456 pp. Traducción del italiano por Orlando Soares Moreira. Edições Loyola, Sao Paulo, 1996. pp. 686 y 456.

Hija de la ética, la bioética parece estar dejando ya pequeña a la madre. ¡Es tanto lo que, de unos años a esta parte, se viene escribiendo sobre el tema! En su sentido más genérico, la bioética no es sino la misma ética aplicada a la vida. ¿Quién ignora la manera tan espectacular con que se han desarrollado las ciencias «biológicas»? La biología molecular, la neurología, la genética, la embriología y sus correspondientes biotecnologías han venido invadiendo casi por igual el campo de los conocimientos y el de las prácticas. Y así es como ha entrado —y con poderosas razones para entrar— la bioética en nuestras vidas. En un sentido más específico o más preciso, la bioética es una disciplina —relativamente reciente— a la que, con independencia el uno del otro, dieran origen al oncólogo Van R. Potter —con su libro *Bioethics, Bridge to the Future*— y el ginecólogo A. Hellegers, quien en 1971 —fecha de aparición del aludido libro de Potter— creó el *Kennedy Institute of Bioethics* en la Universidad de Georgetown.

Hay quienes dan mayor importancia a Van Potter, por haber éste insistido más en las relaciones interdisciplinarias y hasta transdisciplinarias de la materia. Otros se la dan a Hellegers, por haber él circunscrito la biología a su relación con los valores humanos. El libro que reseñamos viene a dar su efectiva importancia a los aspectos de uno y otro médico, sin perder, por otra parte, de vista un tercer aspecto de capital importancia: el aspecto típica o específicamente religioso. En efecto, para las cuestiones bioéticas —y nuestro autor no lo olvida en ningún momento— valen especialmente las palabras de Juan Pablo II a los participantes en el Congreso Internacional de Teología Moral en abril de 1986: «El estudio o de la Ética tiene hoy una gran responsabilidad, tanto en la Iglesia como en la sociedad civil. Los problemas que afrontan son los más serios problemas del ser humano, de cuya solución depende no sólo la salvación eterna sino también, no pocas veces, su mismo futuro sobre la tierra».

El autor de la presente obra es director del Centro de Bioética, perteneciente a la Universidad Católica del Sagrado Corazón, que tiene en Roma una gran Facultad de Medicina y en Milán grandes Facultades humanísticas. Se trata de una obra documentadísima, amplia y casi exhaustiva, seria, sólida y profunda. Destaca por su gran equilibrio en el manejo de los elementos estructurales de esta disciplina. La obra no dejará de interesar y de prestar sus más luminosas orientaciones a los médicos y a los estudiantes de medicina. Pero será también de sumo provecho para todas esas otras personas que, interesadas por el desarrollo de las nuevas ciencias, son al mismo tiempo conscientes de la necesidad de su incesante confrontación con las instancias morales.

Consta la obra de dos volúmenes. En el primero, se estudian los fundamentos de la bioética, así como los problemas más directamente relacionados con la intervención humana en la vida del hombre en sus áreas biológica y médica, fijando claramente los límites de licitud de tal intervención. Tales intervenciones humanas pueden reflejarse hoy en el ámbito más profundo de la vida personal y poner en cuestión el estatuto biológico y hasta el futuro mismo de la humanidad. Y hacen concreta referencia a la vinculación que se ha dado siempre entre el amor y la vida dentro del matrimonio, así como el nexa existente entre la naturaleza biológica y la persona, apelando así al equilibrio entre la libertad y la responsabilidad de la sociedad y de cada individuo frente a la vida humana e incluso frente a la misma biosfera. La búsqueda y fijación del eje central de ese equilibrio deberán tener siempre en cuenta a la persona humana, vértice del cosmos y centro referencial de todo compromiso científico y social. El segundo volumen estudia, más concretamente los aspectos médico-sociales: un estudio dramático e interpelante frente a no pocas discordancias de hoy de carácter social, que provocan todo un vacío de valores, amortiguan la capacidad creativa y ética y llegan a cuestionar incluso todo un orden institucional. Para romper ese círculo, cuyos resultados son la fragilidad psíquica, el mal uso del tiempo libre, la drogodependencia, las dolencias funestas, la polución ambiental, etc., es menester un fuerte y decidido viraje hacia el bien moral, una leal y honda aspiración a la verdad de la persona humana y de la sociedad, que todos estamos llamados a edificar. Porque, como seres sociales que somos, tenemos todos el deber y la responsabilidad de construir, mediante una recreación del orden axiológico, la conciencia individual y colectiva, así como de llamar a su responsabilidad a los legisladores, proponiendo el desarrollo de la medicina, sobre todo preventiva, y la actuación de los poderes más responsables de la educación social.

Las tres ediciones italianas que, en un breve espacio de tiempo, ha tenido la presente obra es, ya de por sí, todo un aval de sus méritos y sus valores. Sus veintiséis amplios y densos capítulos vendrán a demostrarlo palmariamente. Cada capítulo se cierra con su correspondiente, extensa y actualísima bibliografía. No dudamos, pues, en calificar la presente publicación como de lo mejor que se nos ha dado sobre la materia.

M. Díez Presa

SPAEMANN, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996.

1. Las provocadoras tesis del filósofo australiano Peter Singer sobre el derecho a la vida han alcanzado en años recientes un eco considerable. Según este autor, no todos los seres humanos son personas ni, por tanto, acreedores al respeto que sólo las personas merecen. El argumento de Singer es simple. Si por persona se entiende un ser capaz de racionalidad y autoconciencia, entonces no se debe considerar personas a los miembros de la especie humana que no exhiban esas características, por ejemplo a los recién nacidos o a los deficientes por-

fundos, por no hablar de los fetos y embriones humanos. De esta reducción de la categoría de persona se siguen consecuencias tales como la licitud, en ciertas condiciones, no ya del aborto, sino también de la eugenesia e incluso del infanticidio. (Cf. P.Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, 1979.) El horror que suscitan semejantes propuestas no debe llamarnos a engaño: no estamos ante una ocurrencia de mal gusto o una improvisación dictada por el deseo de atraer la atención, sino ante un verdadero desafío teórico. A la base de las propuestas de inger late una larga tradición de pensamiento anglosajón que remonta a Locke y cuyo último gran exponente debe considerarse el influyente libro de Derek Parfit *Reasons and Persons* (Oxford, 19 4). El que el conocido filósofo del derecho alemán Norbert Hörster haya hecho suyas muchas de las tesis de Singer debe considerarse un nuevo síntoma que confirma este diagnóstico preocupante.

Frente a estos pensadores, el autor del libro que presentamos sostiene que todos los hombres son personas y, por tanto, titulares de los derechos inalienables que tal condición trae aparejados. Es cierto que ésta es la postura que adoptaría, de una manera intuitiva, la mayoría de nosotros, y que este hecho habla a favor de Spaemann, toda vez que el sentir común suele ser una excelente guía en ética. Sin embargo, no podemos contentarnos aquí con esta convicción intuitiva. Seamos francos: si la definición de la persona de la que parte Singer es acertada, sus conclusiones son incontestables. De ahí que la cabal recusación de esta postura pase por el examen de sus presupuestos teóricos y por la propuesta de una concepción alternativa de la persona.

Justamente a esta doble tarea está dedicado el libro que presentamos. Como en obras suyas anteriores, Spaemann combina en ésta sabiamente la exposición histórica con el análisis sistemático. Este modo de proceder resulta especialmente oportuno en vista de que también la concepción clásica de la persona defendida por el autor tiene importantes antecedentes en la historia de la filosofía y la teología occidental. Por otra parte, en este nuevo libro reaparecen y se prolongan algunos de los temas favoritos de Spaemann, tales su aguda crítica de la modernidad o la reivindicación de la teleología natural. Pero sobre todo da un importante paso adelante en la construcción de la metafísica (de la persona) sin la que, según ha declarado repetidamente, no cabe una ética.

2. Una de las tesis principales de Spaemann es que el derrocamiento de la concepción clásica de la persona y su posterior sustitución por la concepción lockeana sólo fue posible gracias al abandono por parte de la filosofía moderna de un concepto ontológico decisivo: el concepto de vida. Para la tradición medieval que se había esforzado por articular filosóficamente el novedoso concepto cristiano de persona, la tríada “pensamiento-vida-ser” designaba un continuo en el que el concepto fundamental y mediador era el de vida: la conciencia es vida plena, vida vuelta sobre sí misma; el ser, la sustancia, se concibe a semejanza de nuestro propio ser, que no es otra cosa que nuestro vivir (*vivere viventibus est esse*: este principio tomado del *De anima* será citado repetidamente por Spaemann). Para Descartes, en cambio, la vida no es una idea clara y distinta, y ha de abandonarse en beneficio del ideal de certeza absoluta. Desahuciado este concepto mediador, la *res cogitans* y la *res extensa* quedan enfrentadas como magnitudes inconmensurables. La identidad personal ya no podrá entenderse en función de la continuidad del hombre como ser vivo, sino como integración de

los estados de conciencia.

Con Locke asistimos a una nueva variación sobre el tema de la destrucción del concepto de vida, acompañada esta vez de la construcción de un concepto de persona en la que se extraen las consecuencias de aquel paso. Condicionado a la vez por el abandono del concepto de potencia (que es solidario del sustancialismo aristotélico) y por la primacía que la filosofía empirista concede a los datos atómicos de la sensibilidad, Locke entenderá el movimiento como lo hace el cálculo infinitesimal: descomponiéndolo en una infinidad de estados discretos. Como se ha observado a menudo, este tratamiento comporta la renuncia a pensar el movimiento en tanto que tal, pues lo reduce a una sucesión de quietudes. Como por otra parte la vida es precisamente movimiento, la postura de Locke conduce en línea recta al abandono del concepto de vida. En el marco de esta filosofía no cabrá hablar de seres vivos, sino a lo sumo de estados orgánicos discontinuos. Habida cuenta de que el ser vivo "hombre" incurre en este mismo veredicto, la identidad personal se torna una idea problemática y a Locke no le queda sino intentar reconstruirla como integración de estados de conciencia. Esta integración es obra del recuerdo, que actualiza y reconoce como propias vivencias pretéritas. Salta a la vista que una doctrina semejante de la identidad personal está gravada con numerosas dificultades, por ejemplo que las acciones de un sujeto que él ha olvidado no le sean en absoluto imputables. Pero lo más importante es advertir que esta posición negará forzosamente la condición personal de todos los seres humanos que, por una razón u otra, sean incapaces de autoconciencia, ya que ésta es la única fuente de la identidad personal. Aquí tiene su origen, por tanto, la concepción de la persona hoy defendida por Parfit o Singer.

3. La páginas más apasionantes del libro están dedicadas a la reivindicación y reelaboración del concepto clásico de persona. Si su destrucción estuvo condicionada por el abandono del concepto de vida, su reconstrucción pasa por la recuperación de esa categoría ontológica fundamental.

Las personas son seres vivos, seres dotados por naturaleza de un impulso (*Trieb*) egocéntrico de conservación y expansión. En la medida en que favorecen la satisfacción de este interés, los objetos que pueblan el entorno del ser vivo poseen para éste un valor estrictamente funcional. En el animal, la solidaridad con los intereses dictados por la propia naturaleza es tal que no cabe hablar de autoconciencia. Sólo la aparición del Otro como otro –como centro que otorga valor funcional a su entorno, al que yo pertenezco– permite al hombre distanciarse o relativizar su impulso natural y cobrar conciencia de sí. Por eso, frente al proceder solipsista de la moderna filosofía de la subjetividad, Spaemann repetirá que de las personas sólo cabe hablar en plural. Esta concepción de la persona como ser vivo que ha "despertado" de su centramiento natural tiene consecuencias que afectan al debate sobre la condición personal de los seres humanos. Si bien es cierto que ser persona no equivale a ser miembro de una especie (animal) sobre este punto volveremos en seguida–, no lo es menos que las personas que nos salen al encuentro, a las que abrazo o hiero, son seres vivos, seres provistos de una estructura teleológica que me permite favorecerlos o perjudicarlos. El alma, como principio de la vida animal es el soporte ontológico de la continuidad de la existencia personal; la biología es el arrimo de la

biografía. Frente al “momentanismo” de Locke y sus epígonos, que llegan a afirmar que no son la misma persona quien se durmió y quien amanece, la recuperación del concepto de vida permite a Spaemann reivindicar la identidad personal a despecho de la discontinuidad de la autoconciencia.

Mas la anterior insistencia en que las personas son seres vivos dotados de una naturaleza no debe hacernos perder de vista el hecho ya señalado de que lo más característico de las personas es no quedar sumidas en su naturaleza, sino relativizarla, distanciarse de ella. La persona no es su naturaleza, sino que “tiene” su naturaleza, dispone de ella, toma postura ante ella. La persona *consiste* justamente en este tener su propia naturaleza.

El “tener” constitutivo de la condición personal no es en modo alguno un dato empírico físico o fisiológico, sino que consiste en la autoreferencia –teórica y práctica– por la que el hombre se relaciona con su propia identidad, es decir, con los rasgos empíricos que conforman o definen su naturaleza. La identidad numérica de la persona nunca se confunde con su identidad cualitativa: *ser* alguien es siempre distinto de *ser* algo. Nadie es *lisa y llanamente* lo que es, sino que cada hombre aún ha de tomar postura ante su propia naturaleza empírica. En esta toma de postura consiste su condición personal.

El hecho de que la condición personal no sea un dato empíricamente contrastable, de que las personas estén más allá del ser categorialmente estructurado, determina que no sean las personas objetos susceptibles de descripción identificadora. Por eso les damos un nombre propio. Y es que las personas son individuos en un sentido enfático, peculiar. Enlazando con una tradición que se remonta a Boecio, Ricardo de San Víctor y Tomás de Aquino, Spaemann recordará que la palabra “persona” se refiere a los individuos no en lo que tienen de casos de una especie, sino ante todo en tanto que individuos irrepetibles. Por eso dirá Tomás de Aquino que “persona” es un *nomen rei*, no un *nomen intentionis*.

4. La consecuencia más importante e inmediata de esta concepción es el rechazo de cualesquiera requisitos empíricos como acreditación de la condición personal. Porque la persona está *au-delà-de-l'être*, porque es inobjetivable, los hombres no han de acreditarse como personas demostrando la posesión de ciertos rasgos que hubieran de ser comprobados por quienes ya han accedido a la condición personal. No se es persona por cooptación, sino que todos los seres humanos son miembros natos de la comunidad interpersonal.

El nominalismo al uso replicará, claro está, que es pura arbitrariedad –“chauvinismo de la especie”, diría Singer– la concesión indiscriminada de la dignidad personal a todo los hombres, exhiban o no los rasgos de racionalidad y autoconciencia. Pero esta objeción pasa por alto que si bien la presencia de tales rasgos es comprobable con toda certeza en muchos casos, su ausencia no es tan fácil de constatar. ¿Quién se aventurará a pronunciarse sobre el grado de autoconciencia de un subnormal profundo? Y dado que sólo la plena certeza autorizaría a rehusar el reconocimiento de la condición personal a otro hombre, la más elemental prudencia (*in dubio pro homine*) obliga a considerar que todos los seres humanos son personas por el solo hecho de pertenecer a una especie cuyos ejemplares típicos poseen racionalidad y autoconciencia.

Esta conclusión se ve confirmada por consideraciones de otro orden. En el

hombre, la dimensión personal se despliega siempre en el marco de la común naturaleza humana, definida a su vez por funciones biológicas precisas. En la fiesta, por ejemplo, se humanizan o personalizan funciones elementales como el comer y el beber. Ser persona no es negar la propia condición natural, sino reorientarla, transformarla o sublimarla. Esta "naturalidad" de la esfera personal concuerda con el hecho de que los seres humanos no sean simples casos o ejemplificaciones de una idea abstracta, indiferentes hacia el destino de los demás casos de la misma especie (como ocurre por ejemplo con los automóviles de un mismo modelo), sino que están vinculados al resto de la humanidad por un nexo genealógico, reproductivo: existen unos gracias a otros. Todo ello —la naturalidad de lo personal y la continuidad genealógica de la especie natural— sugiere vivamente que no es la posesión de ciertas características empíricamente contrastables lo que determina la pertenencia a la comunidad interpersonal, sino la inserción en aquel nexo genealógico.

Por lo demás, la negativa a considerar personas a quienes no exhiban ciertas características se enfrenta a hechos muy conocidos de la psicología evolutiva. El lenguaje, por ejemplo, pasa por ser un rasgo definitorio de la condición personal. Pero el niño sólo aprende a hablar si su madre le dirige la palabra, y no de cualquier manera sino como quien interpela... a otra persona. Quien pretenda enseñar a hablar a un niño sólo saldrá adelante con su intento si adopta la actitud adecuada, que implica la sincera convicción de que esa enseñanza, lejos de catapultar al niño a la condición personal, presupone que ya es persona. Y lo que se acaba de decir acerca del lenguaje puede hacerse extensivo a los demás rasgos en los que supuestamente se cifra la condición personal. Ni la racionalidad (en un sentido fuerte del término que no la reduzca a habilidad técnica) ni la autoconciencia llegarían a desarrollarse si el individuo no fuera acogido y socializado en una comunidad que le diera el trato que sólo a las personas depa-ramos.

5. Pero la aportación positiva del libro no se encierra en una reformulación del núcleo teórico esencial de la concepción clásica de la persona, sino que se prolonga en las numerosas páginas dedicadas a explorar en distintas direcciones las implicaciones de la posición defendida. En unos casos se trata de meros cursos, de agudas apostillas sobre cuestiones tan variadas como el amor, el arte, la paz, el respeto, la autonomía o incluso el sentido de la vida; en otros, de ensayos independientes a los que se dedica capítulo propio, como ocurre con la conciencia moral, el alma, la muerte, la libertad o el perdón. Unos y otros ponen a prueba la solidez y fecundidad de la comprensión de la persona como ejercicio de "tener" una naturaleza. Ante la imposibilidad de ocuparnos de todas estas cuestiones, digamos dos palabras sobre algunas de ellas.

Las reflexiones de Spaemann sobre la libertad prolongan de una manera orgánica los principios básicos de su comprensión de la persona. Por una parte, la hipótesis de la libertad viene ya sugerida o avalada por la ya mencionada "inobjetividad" del ser personal, que por principio se encuentra más allá del ser categorialmente estructurado. En efecto, si la persona no está "sumida" en su naturaleza, tampoco está inextricablemente complicada en la trama de las causas, sino que es libre. (Este argumento trae a la memoria el "segundo problema" propuesto por Kant al explicar el Teorema II de su *Crítica de la Razón*

Práctica.) Por otra parte, el término “libertad” cobra a juicio de Spaemann un nuevo y radical sentido cuando es pensado en conexión con la idea de persona. Ya no se referirá sobre todo al querer fines concretos, querer para el que siempre hay algún motivo que hunde sus raíces en la naturaleza del sujeto volente; sino a la capacidad del hombre para decidir ser de una u otra manera, ser tal o cual clase de hombre. A la libertad humana (entendida en este sentido radical) se le brindan únicamente dos posibilidades: o secundar el impulso que le inspira el descubrimiento del Otro como otro, relativizando los propios intereses en aras del respeto, la justicia y finalmente el amor; o reincidir en su egocentrismo natural, que hace del propio interés instancia última de decisión. Se trata de dos opciones inconmensurables. No hay un motivo que nos lleve a preferir una antes que la otra, pues ese motivo habría de hacer mella en una naturaleza, con lo que nosotros hallaríamos ante una decisión particular, no ante una decisión que afecta a la estructura fundamental del querer. De acuerdo con una larga tradición que va desde San Agustín a Scheler, Spaemann hablará para el caso de un acto del corazón, no de la voluntad racional; y no por casualidad: el concepto evangélico de corazón es el primer ancestro de lo que hoy entendemos por persona.

Es justamente la posibilidad de tomar postura ante la propia naturaleza y, llegado el caso, reorientar el propio querer fundamental, lo que funda la posibilidad del perdón, acto peculiarísimo en el que brilla con luz propia lo específico de la condición personal. Quien perdona “consiente” al otro llevar a término un movimiento espiritual para el que no basta el simple arrepentimiento, por sincero que sea: le habilita para enmendarse, es decir, para distanciarse de su propia naturaleza. A la inversa, quien deniega el perdón solicitado, “clava” al otro a su pasado, a la naturaleza o catadura de la que él intenta despegarse. A su vez, quien promete (aquí el ejemplo arquetípico ha de ser la promesa matrimonial) se compromete... a no cambiar de parecer. ¿Cómo podría ser esto si no fuera porque cabe al hombre no dejarse arrastrar por su naturaleza, sino reorientarla en alguna medida?

Como se ve, de esta concepción de la persona parten numerosos caminos, algunos de ellos recorridos en las páginas de este libro sugerente. De este modo, a la indudable oportunidad de la publicación de esta obra se añade la fecundidad de las ideas que ella se exponen.

Leonardo Rodríguez Duplá

GESCHÉ, Adolphe: *Dios para pensar I: El mal - el hombre y II: Dios - el cosmos*. Sígueme, Salamanca, 1995 y 1997. 332 y 328 pp.

Adolphe Gesché es un teólogo belga, profesor emérito de la universidad de Louvain la Neuve. En el año 1993 decidió comenzar una obra que planteaba como compendio de toda su reflexión teológica y que titulaba ‘Dios para pensar’. Gesché se decide a pensar los grandes temas de la teología, desde Dios, pues la referencia a Dios o a la idea de Dios ayuda a pensar de forma más radical e integral las grandes cuestiones de la existencia. Esta inspiración es la que ha pue-

to en marcha una obra que todavía no está concluida. Los primeros cuatro volúmenes están dedicados: al problema del mal, a la cuestión del hombre, a la esencia de Dios y a la naturaleza del cosmos. En cada volumen Gesché ha reunido cinco artículos que había ido publicando en diversas revistas de teología.

Los cuatro volúmenes (dos si nos atenemos a la edición que nos propone la editorial Sígueme) nos permiten apreciar la profundidad y la originalidad del pensamiento teológico de un autor que se alimenta de numerosas referencias literarias y filosóficas y bíblicas, en un intento permanente de dialogar con la cultura a la que invita a pensar desde Dios.

Gesché ha querido que el problema del mal fuera el pórtico de toda su obra. Una cuestión que el creyente la plantea como un diálogo con Dios y no ya como una especie de monólogo interior que dejara a Dios puro e intocable en su esencia. Dios no permanece impassible frente al horror del mal, Dios debe ser entendido como el primer objetor y como aquel que decide luchar contra el mal: la teodicea deberá ser replanteada desde la objeción que todo sufrimiento plantea para el mismo Dios.

El planteamiento del problema del mal ha cargado las tintas sobre la culpa del hombre, lo cual ha podido llevar a muchos a plantear el mal como castigo, sin caer en la cuenta de la grandeza simbólica de un relato como el del pecado original que viene a relativizar la culpabilidad del hombre insistiendo en que a pesar de todo el bien siempre excede al mal. Han sido quizá las teologías de la liberación las que mejor han entendido la importancia de plantear bien el problema del mal, precisamente porque el compromiso contra el mal, forma parte de la historia de la salvación.

Porque el hombre no se entiende desde sí mismo es por lo que Gesché, para descubrir el verdadero ser que somos, se pregunta sobre Dios, es más, pregunta al mismo Dios, y descubre la profunda divinidad de lo humano al mismo tiempo que la profunda humanidad de Dios.

El hombre se descubre a sí mismo como un enigma en su relación con el mundo y en su relación con Dios. Y la teología, que habla del hombre religioso, proclama la inviolabilidad humana que tiene en sí algo de divino. Proclamar un Dios creador no es abdicar de nuestra humanidad, pues la creación es, metafísicamente, libertad que suscita libertades, libertades radicales, es decir, dialogales, pues la creación instituye en el hombre una actitud filial hacia Dios, fraterna y generosa para con el cosmos (un Gesché un tanto bergsonianiano que opta por un dios creador de 'creadores' dignos de su amor).

La teología, el pensar desde Dios o con Dios, confiere a la humanidad su más plena dignidad y su destino más ambicioso. El Dios de las bienaventuranzas acaba siendo el garante de la felicidad más plena del hombre, llamado a participar de su alegría de amar.

Al preguntarse sobre Dios, Gesché comienza a preguntarse si el método utilizado a la hora de preguntarse sobre la existencia de Dios (planteamientos normalmente filosóficos o referidos a las religiones) no afecta al objeto mismo de la búsqueda. Una sospecha que brota de una realidad, la de que más allá de los planteamientos teóricos, racionales, no deja de ser cierto que el encuentro más profundo con Dios tiene lugar en el campo de la ética, en la acogida del prójimo en cuanto tal.

En la búsqueda del ser de Dios, la persona de Cristo (particular) tiene gran importancia. Sin olvidar la exigencia del universal, Gesché insiste en la importancia de la singularidad, es decir, del acontecimiento crístico como revelador de un Dios soberano y libre capaz de tomar parte de la historia humana. La Biblia está llena de diálogos entre Dios y los hombres, lo que muestra una religión dinámica inseparable de una moral de participación y de una sociedad abierta (otra vez Bergson). La teología descubre en la bondad gratuita de Dios el lugar donde el hombre encuentra su propia dignidad y descubre su sentido, precisamente en diálogo con Dios.

Preguntarse por Dios debe implicarnos personalmente. También el teólogo recurre a las razones más personales para creer en Dios. No debemos avergonzarnos, dice Gesché, de ser hombre ante Dios, lo cual le lleva a plantear un último punto sobre la idolatría donde expone cómo el verdadero hombre y el verdadero Dios marchan, solidarios, por los caminos de la Alianza.

Dios, el hombre y el cosmos, desde el concepto de la creación, están unidos por un delicado nexo: Dios aparece como aquél que da consistencia al mundo y que invita al hombre a respetar su lugar natal que es también su casa. Desde estos presupuestos Gesché critica una noción estrecha de causalidad determinista que oculta lo que los procesos naturales tienen de nuevo y de imprevisible. Y así, a pesar de que una larga tradición ha sostenido que desde su trascendencia Dios no puede estar afectado por su obra, Gesché se pregunta si esta afirmación no llevará a encerrar el Infinito en una empobrecedora impasibilidad. Por esta razón, si el cosmos cuenta a los ojos de Dios, es también indispensable para los hombres que encuentran en él el lugar y el espacio donde se funda su convivencia.

La crítica al concepto de causalidad no acaba en el primer capítulo. El concepto de causalidad es contrario al concepto de creación divina. La fascinación por las causas lleva al hombre a olvidarse de un presente que parece no ir con él. Encerrar al cosmos bajo la ley inflexible del determinismo causal hace que el hombre no se entienda a sí mismo al concebir su libertad como una excepción ininteligible. Gesché apela por un cambio de perspectivas: devolver al cosmos su poesía y su dinamismo, al hombre su dignidad de pastor del mundo y a Dios su generosidad de la que brota toda libertad.

El término teológico de creación, el considerar el cosmos como la morada del logos, justifica la vocación del hombre a desarrollar, en una prodigiosa liturgia cósmica, un mundo de luz, de belleza, de pensamiento y de alabanza. Desde la teología se descubre un mundo encantado, libre, un mundo en el que Dios llama al hombre a la libertad del amor.

Gesché propone una teología reconciliada con el cosmos en el que se ve incluso un lugar de salvación.

Adolphe Gesché muestra una forma peculiar de hacer teología: sus páginas evocan pasajes filosóficos y literarios tomados como punto de partida de no pocas de sus consideraciones a la hora de pensar a Dios y pensar desde él el mal, el hombre, el cosmos. En estos cuatro primeros volúmenes de los ocho que quieren ser el compendio de su obra teológica (en español se están traduciendo de dos en dos) plantean las preguntas básicas de todo hombre. Preguntas que, al meter a Dios en el centro de su planteamiento se vuelven más humanas, si

cabe. La reflexión de Gesché llega a las cuestiones últimas de cada uno de los problemas que plantea, dando mucho que pensar de esta relación tan sugerente del título marco de la que quiere ser una obra compendio de gran parte de su planteamiento teológico, que no deja de ser planteamiento vital.

J. M. Capapé

AA. VV.: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo III: *Corrientes modernas en el siglo XX*. Traducción del alemán coordinada por I. Murillo. Encuentro, Madrid, 1997. 854 pp.

Parecen hoy ya superadas definitivamente las largas –y para nosotros todavía no lejanas– controversias sobre la «filosofía cristiana». ¿Qué publicación científico-filosófica dejó, durante largos años, de hacerse eco de ellas? Eso sí: sin valorar debidamente el contexto histórico-cultural en el que se enmarcaban y desde el que debiera habérselas interpretado. En este mismo tercer tomo (pp. 23-72) encontrará el lector más amplia información sobre el particular, con su correspondiente justificación histórica de la denominada «filosofía cristiana».

Con dicho tercero y último tomo viene a completarse esta magna exposición de la «Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX». Su primer volumen fue un amplio análisis de los «Nuevos enfoques en el siglo XIX». El segundo estudiaba la «Vuelta a la herencia escolástica». Y este último se ocupa, concretamente, de las «Corrientes modernas en el siglo XX». El calificativo *modernas* se toma aquí en su sentido menos polémico y más neutral: solamente pretende incluir esas tendencias intelectuales más recientes del pensamiento cristiano que se han desarrollado en las últimas décadas hasta el presente y que no pertenecen a la neoescolástica en sentido estricto (cf. p. 815).

Es, tomada en su conjunto, una obra meritísima y de verdadera envergadura intelectual. Su objetivo, planificación y realización hubo de afrontar, entre otros, el problema de su misma delimitación de temas y de autores. ¿Quedaba, efectivamente –y ya con este tercer tomo en las manos– resuelto dicho problema de manera satisfactoria para todos, incluidos también aquí y ahora los lectores más entendidos y especializados en la materia? Sean cuales fueren, en el caso, sus limitaciones, bien merece la obra un amplio y cerrado aplauso.

En efecto, estos dos últimos siglos han dado filósofos, escuelas de pensamiento y movimientos intelectuales que, con su impronta cristiana, han realizado una tarea intelectualmente importante, que no sólo no puede olvidarse ni perderse, sino que debe conservarse, tratando incluso de incrementarla y hacerla más fecunda. Pero ¡qué escasamente conocidos o qué relegados al olvido o qué imperdonablemente ignorados muchos de ellos! Bastaría, efectivamente, comprobar cómo, en los textos y manuales de historia de la filosofía, apenas si se hace mención de la filosofía cristiana de esta época. Lo cual está suponiendo que no se la ha valorado como se merecía. Existen, sí, estudios dispersos sobre dichos pensadores y corrientes filosóficas. Pero echábase de menos una obra de conjunto que, de manera sintética e inteligible, pero con rigor científico y documentadamente expusiese la filosofía cristiana de estos dos siglos. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* ha venido a cubrir es-

te vacío, realizando así un trabajo de vanguardia y casi exhaustivo en un campo todavía poco explorado. Con lo que, al despertar el interés por dicha *filosofía cristiana* en su rica pluralidad, venía también a estimularse la continuación investigadora de su historia, para retransmitirla al pensamiento del presente y poder con ella fecundar el futuro.

Este tercer tomo está, concretamente, centrado en los filósofos y teólogos del siglo XX que, en diálogo abierto con el pensamiento contemporáneo, lucharon en buena liz por el futuro de la filosofía cristiana. En principio, y como consecuencia de esa «vuelta a la escolástica» –detenidamente analizada en el segundo tomo de esta obra–, una no pequeña parte de los filósofos que se dan cita en este tercer volumen proceden seguramente de dicha tradición escolástica, reconocen incluso su origen y siguen sus ideas básicas. Pero, sensibilizados frente a su tiempo, las desarrollan, en clara polémica, sí, no pocas veces con la filosofía de hoy, pero con una no menos clara apertura a los nuevos problemas. Tan es así, que no sería ociosa la pregunta sobre si se podría seguir incluyéndolos en la *neoescolástica* o estaban ya más allá de ella. No faltan –aunque tampoco aquí sea fácil establecer fronteras claras– quienes, alejándose de este horizonte escolástico, tratan de fundamentar o desarrollar de un modo nuevo la filosofía cristiana, tomando como norte las filosofías de la vida, de los valores, del lenguaje o de la historia, la fenomenología, la filosofía existencialista o la filosofía analítica, la hermenéutica, etc.

Más que una pérdida de la unidad de la filosofía cristiana, ¿no representaban todas esas variantes una justa y hasta necesaria –y por ello justificada– diversidad de la única y, para el humano intelecto, siempre compleja e inagotable verdad? ¿Por qué, pues, la filosofía cristiana no había de poder ensayar nuevas andaduras, nuevos enfoques y aspectos para el encuentro con la compleja realidad y su verdad? La filosofía cristiana no es un sistema cerrado. Cabe dentro de ella toda una diversidad de métodos y sistemas filosóficos, sin merma de esa unidad de fondo en las convicciones filosóficas básicas y en la fe cristiana, que da un horizonte ideológico intelectual del que nacen motivaciones e intenciones, sin por eso mermar el rigor de su pensamiento filosófico. Ni está tampoco la filosofía cristiana cerrada a ninguna corriente seria de pensamiento filosófico. Sin dejar de vivir y de pensar actualmente desde su gran tradición clásica, la filosofía cristiana vive y piensa también desde la gran cantidad de problemas de la filosofía moderna. Aprendiendo de ella, intenta también entenderse con ella desde el espíritu del pensamiento cristiano. Son, cabalmente, tal diálogo y tal apertura los que le han permitido al pensamiento cristiano una difusión universal.

Y son esa apertura a nuevos horizontes y ese diálogo con otras tradiciones, culturas y nuevas corrientes de pensamiento los que permiten augurar a la filosofía cristiana buenas perspectivas en el futuro. Mientras haya fe cristiana y pensadores cristianos empeñados, en las luchas de su época por el espíritu o no espíritu, por interpretar y fundamentar filosóficamente sus ideas y sus convicciones, habrá filosofía cristiana.

Dentro de un mundo y una sociedad pluralistas, como los de hoy y de mañana, la filosofía cristiana sabe –acaso mejor que ninguna otra– que tal pluralidad no es negadora de la unidad, como la diferencia no lo es tampoco de la unión. Habrá que seguir, pues, contando en el futuro –quizás todavía más que

hoy- con esta pluralidad. ¿Por qué no incorporar también en ella el pensamiento cristiano? Transmitirlo y hacerlo *racionalmente* presente en dicha pluralidad: esa es la tarea de la filosofía cristiana.

Y, después de este juicio más crítico sobre él, damos ya un esquema del contenido de este tercer volumen. Tras una breve introducción de los editores (pp. 11-12), un índice de los cincuenta colaboradores (pp. 13-14) y otro de siglas (pp. 15-18), seguidos de la «Bibliografía sobre la temática general del tomo tercero» (pp. 20-22), encontrará el lector dos amplios estudios en torno a «La controversia sobre la filosofía cristiana en su contexto», por H.M. Schmidinger (pp. 23-45), y sobre «Filosofía y teología católica en el siglo XX», por R. Schaeffler (pp. 46-72). El tomo se divide en siete partes, de desigual extensión en sí mismas y en sus respectivos temas de estudio. Cada una se abre con una ojeada al «Panorama filosófico general (respectivo) en el siglo XX». La primera parte presenta «El mundo de lengua alemana», en el que aparecen veinte destacadas figuras (pp. 73-332). La segunda parte estudia a once autores dentro de «El mundo de lengua francesa» (pp. 333-488). La tercera parte, dedicada a «Italia» (pp. 489-580), tras los respectivos análisis del «existencialismo cristiano», del «personalismo cristiano», de «los rosminianos en el siglo XX», del «Movimiento di Gallarate», se centra en dos autores. La cuarta parte corresponde al «Mundo español y portugués» (pp. 581-688) dentro del cual se centra la atención en cuatro figuras. No faltará quien eche, aquí, de menos a otras destacadas figuras, aludidas, sí, incluso repetidas veces, en estas páginas, pero que muy bien hubieran merecido un estudio de su influyente pensamiento como filósofos cristianos. La quinta parte (pp. 689-718) se limita a sólo dos estudios generales: «El mundo de lengua anglosajona en el siglo XX» y «Filosofía cristiana en el mundo de lengua inglesa», en los que se van mencionando sus figuras más destacadas. La sexta parte (pp. 719-778) se centra en la «Europa oriental y suboriental» (Polonia, Hungría, Checoslovaquia) con algunas de sus figuras más representativas, alguna de ellas sumamente interesante y sugerente. La séptima y última parte constituye un «Capítulo especial» (pp. 779-824) en el que se nos brinda un análisis sobre «La filosofía social católica en el siglo XX» y otro estudio sobre «La relación del pensamiento católico con las ciencias naturales modernas en el siglo XX», seguidos uno y otro por una «Visión de conjunto y perspectivas». Y se cierra el volumen con un índice de los nombres citados en el texto de los tres tomos (pp. 825-854).

M. Díez Presa

GÓRSKI, Eugeniusz: *O demokracji w Hiszpanii 1975-1995*. (Sobre la democracia en España 1975-1995.) Varsovia, 1997. 133 pp.

Creo que para un grupo de científicos españoles el nombre del profesor polaco Eugeniusz Górski es bien conocido. E. Górski muchas veces llevaba aquí las investigaciones acerca de la filosofía española y frecuentaba los congresos. En su país natal el profesor Górski es conocido como un hispanista excelente, destacado conocedor de la filosofía española y latinoamericana, autor de libros

y de muchísimos artículos sobre la obra de Unamuno, Ortega y Gasset y otros. En los últimos años los intereses del hispanista polaco se dirigen cada vez más hacia la filosofía política, especialmente hacia los discursos teórico-políticos. Uno de los efectos de estos intereses y de las investigaciones es el libro que vamos a reseñar. Libro tanto más interesante cuanto escrito por un espectador directo de los más importantes acontecimientos de la vida política en España entre los años 1975-1995. Para muchos en Polonia, donde el proceso de la transición del régimen comunista a la democracia todavía continúa, el caso paralelo, temporalmente no tan lejano, de España parece muy interesante e instructivo. En efecto, a principios de los años noventa, la experiencia española para un grupo notable de periodistas, escritores y aun políticos (entre ellos para el general Jaruzelski y el presidente actual polaco Kwac̄eniewski) fue un ideal digno de realizarse en Polonia. Seguramente no ocurre lo contrario. Górski escribe que «las comparaciones polaco-españolas interesan sólo a los polacos y no a los españoles, pues éstos no creyeron nunca captar algo importante de un país eslavo poco conocido que competía con ellos en el campo del fanatismo religioso y del atraso económico». Y esto parece comprensible: quien tiene menos experiencia en democracia es Polonia.

Aparte de los intereses pragmáticos de los políticos, a los que les interesa aprovechar las experiencias ajenas ya verificadas, también la gente de fuera de la política se pregunta por algunos acontecimientos de la vida española. Entre los polacos, al hablar sobre la política española contemporánea, las preguntas que aparecen más frecuentemente son dos. Quienes conocen a los españoles como la gente abierta, hospitalaria, cordial, pacífica, con una inclinación viva más bien a gozar de la vida que a luchar contra otros, se preguntan cómo fue posible la guerra civil en España. Otra pregunta no menos interesante (ligada con la primera por un personaje presente en los comienzos y en el final de una secuencia de hechos políticos) es la siguiente: ¿cómo fue posible y cómo se realizó el retorno de España a la democracia? Lo que para los polacos en este proceso parece más interesante, casi misterioso, es entre otras cosas la actitud del vencedor en la guerra civil y gobernador autócrata de España, que al fin en cierto modo preparó e hizo posible la vía del país a la democracia.

Mirando el título del libro reseñado, no podemos esperar que la pregunta primera puede encontrar aquí alguna respuesta. Pero los dos capítulos primeros del trabajo de Górski se pueden tomar como la respuesta a la pregunta segunda. El autor polaco describe aquí la transición política de España.

Desde la perspectiva teórico-política el capítulo tercero del libro de E.Górski es el más importante y más interesante. El autor presenta aquí y analiza el discurso socio-político, las ideas claves de los autores españoles acerca de la democracia, que constituyen un factor significativo de la transición. Tenemos aquí un análisis del pensamiento político de M.Aragón, J.L.Aranguren, R.Cortelo, A.Cortina, S.Giner, J.Mariás, S.Millet y Bel, P.Ortega Campos, B.Piñar, A.Suárez y sobre todo de J.J.Linz, presentado en el libro como el más destacado intelectual español en la sociología y la ciencia política. Según el autor polaco, las claves de este discurso estuvieron constituidas por los conceptos del consenso, de la tolerancia, del pluralismo y - claro está - por el concepto de la democracia como sinónimo de la libertad, del pluralismo y de la igualdad. Górski investiga

también los cambios de las preferencias entre estos tres modos de entender la democracia en diferentes fases de la transición en diferentes grupos de la sociedad española. Muy interesante es el cambio del lenguaje del discurso político: resulta que en nombre de la paz social y del consenso este lenguaje se hizo menos claro y menos literal que en el uso anterior de los franquistas y de la oposición, hasta el punto de que el concepto mismo de la democracia raras veces fue definido por los participantes en dicho discurso. Y hay que añadir que este fenómeno se pudo observar en Polonia en el comienzo del proceso de la transición nuestra igualmente entre la gente de la clase media (aquí los modos de comprender la democracia recibieron formas hasta caricaturescas) como en la nueva clase política (en la que de vez en cuando esos modos adoptaron formas no menos ridículas).

El capítulo siguiente trata sobre la creación de las formas, de los factores y de las instituciones (económicas, sociales y educativas) de la sociedad civil en España. Górski presenta aquí también las reflexiones de unos teóricos españoles sobre este tema, entre otros de V.Pérez Díaz, S.Giner, L.González Seara, J.J.Linz, N.M.López Calera. Según el autor, la sociedad civil se formó ya durante los últimos años del franquismo. «Gracias a estas instituciones aprendieron (los españoles - M.J.) el arte de las negociaciones, las habilidades de llevar el diálogo, de aspirar a lo. compromisos y otras costumbres pragmáticas, alejadas del viejo encarnizamiento ideológico» - escribe. «Gracias a nuevas experiencias y actitudes creció en la sociedad la importancia de valores tales como racionalidad, libertad de elección, tolerancia, bienestar, felicidad individual e independencia ciudadana». Y continuamente tenemos la respuesta directa a la pregunta sobre la posibilidad del tránsito pacífico desde la dictadura a la democracia en España: «este giro de las cosas favoreció sin duda el alcance del consenso político y transición relativamente suave, en el caso de España, a los gobiernos totalmente democráticos». Resulta pues que, divulgando los nuevos ideales, la sociedad civil misma educó una nueva clase política y militar y abrió la vía a la democracia.

El capítulo quinto enseña cómo se gana y cómo se pierde (con algunas dificultades) el poder político en las condiciones democráticas. Se trata de los gobiernos del partido socialista español, del P OE. Para los polacos (se puede imaginar que para alguno español también) el largo tiempo de gobierno del partido socialista en España es algo curioso.

En las últimas partes del libro el autor establece comparaciones directas entre la vida política en España y en Polonia. Las comparaciones de este tipo ya fueron hechas también por otros autores polacos. Como merecería la pena que se realizaran en Polonia las formas españolas de organización de la vida política, se valoraban el diálogo auténtico entre la sociedad y el gobierno, la habilidad del compromiso y la sabiduría de hacer consensos. E.Górski encuentra algunas semejanzas en las condiciones y los modos de la transición en ambos países, pero tampoco olvida las diferencias. Subraya que la vida política española tiene ya una tradición democrática bastante fuerte y está ligada con los centros políticos, económicos y militares de Europa Occidental, lo que garantiza una estabilidad política. En cambio Polonia está en camino a lo primero y a lo segundo.

Mieczyslaw Jagowski, Polonia

AA. VV.: *Filosofía y literatura en el mundo hispánico. Actas del IX Seminario de Historia de Filosofía Española e Iberoamericana*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997. 484 pp.

Esta obra es fruto de las ponencias y comunicaciones habidas durante la celebración del IX Seminario de Filosofía Española e Iberoamericana celebrado en Salamanca los días 26 al 30 de septiembre de 1994. En una edición sumamente cuidada se ordenan las ponencias según los siguientes apartados: I. Filosofía y literatura en el mundo hispánico; II. Instituciones; III. Conmemoraciones; IV Iberoamérica; V. Regiones y nacionalidades; VI. Recepción y proyección.

La introducción de esta obra corresponde a un extenso prólogo del profesor Antonio Heredia Soriano, Coordinador desde 1978 de estos Seminarios. En dicha introducción analiza la labor de este seminario que «corrige y enriquece una tradición de trabajo pública y contrastada, reconocida ya en medios académicos nacionales y extranjeros» (pág. 13).

A la primera sección corresponden las ponencias que tratan de forma teórica y metodológica el tema nuclear del Seminario. A ellas nos vamos a referir un poco más extensamente, respecto a las otras secciones sólo describiremos los autores y los temas.

El profesor Ciriaco Morón Arroyo expuso la lección inaugural, señalando las semejanzas y diferencias de los discursos filosófico y literario. En aquel se busca el concepto desde la palabra, en éste se desea la mayor riqueza expresiva de la misma. El catedrático de la UNED Francisco Abad Nebot trató la relación entre la literatura y la historia, la cual une palabra y contenido moral, que es lo realmente significativo de la expresión literaria. El profesor José Luis Mora García apuesta, una vez más, por la importancia de nuestra tradición cultural en la que ve la interrelación de la literatura y filosofía. Esta interrelación ha sabido expresar «qué hemos hecho» y «qué podemos hacer» (pág. 93). El profesor José Luis Gómez Martínez ha reflexionado sobre el texto y el discurso antrópico destacando de este último la capacidad de mostrar la «diferencia», la «problematicidad» y el «diálogo». El profesor Pedro José Chamizo ahondó en la complejidad de toda comunicación lingüística, más aún si se trata de hacer filosofía.

Tras esas ponencias, diversos conferenciantes trataron el tema de filosofía y literatura en autores concretos. Así, Padilla Novoa, Rivera de Ventosa y Jiménez Moreno analizaron aspectos importantes de la obra unamuniana; Luis Sánchez Francisco se refirió a Azorín, Francisco José Martín a Ortega y Pablo García Castillo a María Zambrano.

En la segunda sección, el profesor Antonio Jiménez García analizó «La evolución del pensamiento en la Universidad Complutense»; Elena Cantarino, «La cátedra Luis Vives de la Universidad de Valencia» y Ceferino Santos-Escudero, «La revista *Pensamiento* y su elenco de *Bibliografía Filosófica Hispánica*».

En la sección III de Conmemoraciones, destacados iberoamericanistas expusieron las siguientes ponencias: «El pensamiento filosófico-teológico de Domingo de Soto: su antropología» por Ramón Hernández Martín; «De la libertad, propiedad y soberanía de los indios. Algunas reflexiones en torno al tratado *De dominio infidelium e iusto bello* de Fray Alonso de la Vera Cruz» por Roberto Heredia Correa; «La justicia de Tomás de Mercado» de Mauricio Beuchot.

La sección IV de Iberoamérica contó con las siguientes ponencias: «Sor Juana Inés de la Cruz y la reflexión epistemológica en el *Primero Sueño*» por Laura Benítez; «Las culturas indígenas en el pensamiento criollo del siglo XVIII» por Roberto Heredia Correa; «La concepción de la filosofía en el liberalismo mexicano del siglo XIX. Una visión general» de M.^a del Carmen Rovira Gaspar y «Filosofía y desarrollo: una visión desde América latina» por Mario Magallón Anaya.

La sección V trató sobre Regiones y nacionalidades. El profesor Jorge Ayala expuso con precisión y profundidad un tema poco conocido «La Ilustración aragonesa».

La sección VI se dedicó a la Recepción y proyección y contó con las siguientes ponencias: «Sobre la recepción y difusión en Italia del *Examen de ingenios para las ciencias* de Huarte de San Juan» por Felice Gambin; «¿Marx historiador de España?» por Pedro Rivas; «La recepción de la obra de Maurice Blondel en España» por José Javier Fernández Pereira y «Recepción del hispanismo filosófico en Eslovaquia y Chequia» por Paulina Sismisova.

En resumen, una obra importante por la diversidad de temas tratados y por la aportación que se realiza al estudio de épocas y autores que van dejando de ser desconocidos y que ponen en evidencia la riqueza del pensamiento español.

Juana Sánchez-Gey Venegas

VELASCO FRANCO, JOSÉ R.: *Verdades sin dueño*. San Pablo, Madrid, 1998. 180 pp.

La obra *Verdades sin dueño* expone con un lenguaje ameno y sencillo los grandes temas de la filosofía. Trata así las más importantes líneas de reflexión, aunque de forma básica: la metafísica, la teoría del conocimiento, la teodicea, la moral, la antropología, la sociología, etc. El libro dedica a cada una de estas cuestiones un capítulo, al final del cual aparece un breve resumen que subraya lo más sobresaliente. Tras los catorce capítulos hay un epílogo y un breve diccionario de términos.

Es preciso destacar dos cualidades muy significativas de esta obra: la reflexión profunda y ágil del autor al exponer cuestiones filosóficas de un modo original y claro y su facilidad para abordarlo, de modo que lo pueda leer cualquier lector. Es decir, su lectura está preparada para el estudiante de secundaria que, por vez primera, se adentra en la filosofía; para el universitario que puede leer «de un tirón» las grandes cuestiones; para un lector sensible a la búsqueda de las últimas razones de la vida.

Esta fácil y clara lectura se debe a que el autor recurre al relato, a la narración breve, a ejemplos actuales y significativos, llenos de gran sensibilidad. Todo lo cual permite interesar y captar la atención, desde el principio, para seguir el hilo teórico ante cuestiones que son tan vitales como filosóficas, tan naturales como científicas. De este modo, se suceden temas como el de la existencia de Dios, la verdad, el de los universales, el principio de causalidad... Nuestra necesidad vital expresa, y se ve actualmente con frecuencia, que la filosofía sirve para orientar nuestra vida. Y se le requiere, sin ambigüedad; de aquí que este libro

responde a una inquietud claramente expuesta, como lo fueron *El libro de Sofía, Luces y sombras* y tantos otros.

Por otra parte, el libro que comentamos nos hace ver que la reflexión filosófica en España goza de buena salud. José R. Velasco está «a la altura de los tiempos». Resulta brillante su facilidad para explicar de modo divulgativo cuestiones importantes. Si otros autores extranjeros han tenido éxito, esperamos que la obra de este joven filósofo, que escribe enraizado en nuestra cultura, obtenga el beneplácito que se merece.

Sólo me queda exponer dos pequeñas sorpresas cuando toca el tema de la persona y el de la existencia de Dios. Respecto al de la persona afirma el autor que se queda con la definición de Boecio. Es cierto que ésta tiene peso metafísico, pero por qué no acudir a la de Ricardo de San Víctor «Existencia incomunicable de naturaleza espiritual» cuando, además, afirma en la página siguiente, pág. 84, que la dignidad de la persona se funda en «la apertura al Ser». Así mismo, en el tema de la existencia de Dios que expone con buenas preguntas, bellos poemas e incluso con relatos muy significativos, sin embargo, el punto 4 *Creer o pasar del tema*, no resulta todo lo conclusivo que se espera, al intentar exponer las creencias de los ateos.

Por lo demás, un libro original, serio, de un filósofo español que sabe bajar a lo profundo y exponerlo en un lenguaje ameno y accesible a todos.

Juana Sánchez-Gey Venegas

ZUBIRI, Xavier: *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Alianza, Madrid, 1997. 656 pp.

Zubiri es, sin duda, un pensador original y profundo; pero difícil, y sólo a pocos asequible. El presente volumen viene a confirmarlo una vez más. En él se ponen las más originales y profundas ideas filosóficas al servicio de los más densos contenidos teológicos. O, si se prefiere, se abordan los más arduos temas teológicos a la luz de una filosofía que quiere estar a la altura de nuestro siglo: tarea para la que nuestro autor estaba más que sobradamente capacitado, dada su sólida y siempre renovada formación filosófica y teológica, vinculadas una y otra al mundo de lo más vivencial y experiencial. El cristianismo, en efecto, representa para Zubiri «la suprema experiencia teológica»; y, según su propio testimonio, la teología cristiana ha constituido para él «una de las fibras más íntimas» de su realidad personal. Para Zubiri, concretamente, a Dios se le encuentra, más que por las vías de la razón –sean sus juicios analíticos o sintéticos–, por la vía de la *experiencia*. Toda vida humana es experiencia de Dios. En el presente volumen intenta Zubiri identificar y definir la experiencia cristiana, que para él consiste en la suprema manifestación posible de Dios, a saber, la *encarnación*: en el misterio cristiano Dios se hace hombre y el hombre se hace Dios. Es la *experiencia* de las en estas páginas tan reiteradamente aludidas «deiformidad» y «deificación».

Lo primero que, dentro de este general contexto, se debe, pues, subrayar es que una adecuada comprensión del presente volumen supone e implica un más

que elemental conocimiento de la filosofía de Zubiri, aquí, concretamente, aplicada a problemas de hondo calado teológico. No tendría ningún teólogo por qué sorprenderse de ello. Al fin y al cabo, nunca las grandes construcciones teológicas han dejado de recurrir a la filosofía, como lo atestiguaría ya el insigne Tomás de Aquino.

Lo segundo que cabe observar –no sin relación con lo anterior– es que el pensamiento filosófico de nuestro autor estuvo sometido a un siempre renovado y renovador proceso de maduración y radicalización, al que solamente la muerte del filósofo había de poner término. Lo cual declara ya la importancia de la fecha de los textos que aquí se recogen para la debida comprensión de los mismos y de cuya precedencia se irá informando a los lectores. En efecto, los temas fundamentales del cristianismo no son presentados de la misma manera en los cursos de 1967 y de 1971.

Y una última observación sobre el concreto contenido del presente volumen. Zubiri abordó sistemáticamente problemas teológicos en el curso de 1967 bajo el título de *Reflexiones filosófica sobre algunos problemas de teología* sobre los que volverá en el curso de 1971 titulado ahora *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*: es el título elegido por los editores para la presente publicación. La obra consta de cinco extenso capítulos con los siguientes temas: el acceso a Dios en Cristo; Trinidad; Creación; Encarnación; Iglesia. Precedidos de una introducción sobre *El logos teológico* (pp. 15-39), se cierran con un apéndice sobre *La evolución del dogma* (pp. 487-683). Tanto dicha introducción como dicho apéndice, así como la *Conclusión general* (pp. 614-617), son textos mecanografiados por el mismo Zubiri.

Para valorar adecuadamente cada uno de los textos, repetimos ser muy importante tener en cuenta, por una parte, su fecha y, por otra, el nivel de elaboración que pudo su autor proporcionarles en cada caso. Y añadamos que la presente obra encontrará una buena y sólida base de comprensión y un buen complemento en *El hombre y Dios*, donde afronta Zubiri el problema de la realidad de Dios y el acceso a él, y en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, donde afronta el despliegue del problema de Dios en la experiencia religiosa de la humanidad. Cabalmente, el volumen que ahora presentamos expone la tercera y última parte de lo que Zubiri denominará «el problema teológico del hombre», cuya primera parte corresponde a la publicación *El hombre y Dios* y cuya segunda parte a la titulada *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Así es cómo esta tercera parte que ahora presentamos concluye lo que pudiera denominarse «trilogía teológica» de Zubiri. Los editores no han dejado de aludir, en las notas a pie de página, a los ya mencionados volúmenes anteriores.

Se advierte ya por la simple lectura que estos cursos orales de Zubiri no han sido estilísticamente retocados por los editores al publicarlos como escritos. Su retoque estilístico –que seguramente el mismo Zubiri hubiera agradecido y que él, pensando en su publicación, hubiera realizado– habría eliminado esas reiteraciones inherentes a toda exposición oral y hasta e a las frecuentes expresiones con carácter de «muletillas» fácilmente explicables en el lenguaje verbal. El volumen se cierra con un extenso y, sin duda, utilísimo índice analítico (pp. 619-651).

DOMINGO MORATALLA, Agustín: *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*, PPC, Madrid 1997.

El profesor Moratalla nos ofrece en esta obra el resultado de un largo estudio sobre el voluntariado y algunos de los problemas que plantea la situación actual de cambio hacia nuevas fronteras. Bien anclado en la investigación filosófica contemporánea, expone la relación entre el amor y la justicia, la moral de la cooperación –basada en el amor–, y la moral de la gratuidad –basada en la justicia–. Muestra la necesidad de potenciar la labor asistencial diaria con un empeño de gran aliento por transformar las estructuras en orden a una mayor justicia social. Esta conjunción de actividades requiere una organización fuerte del voluntariado, que, sin mermar la entrega a la solución de los mil y un problemas diarios de los menesterosos, aborde, con espíritu solidario, las grandes cuestiones que plantea una ética de la justicia.

Esta obra puede contribuir muy eficazmente a otorgar una sólida formación a cuantos se interesan por la actividad voluntaria y deseen vincularla con las mejores aportaciones de la ética actual.

Alfonso López Quintás