

# Crítica de libros

GHISALBERTI, Giosue: *Augustine's Passions, His Transformation From a Roman Citizen to a Catholic Bishop, 354–401*. Marquette University Press, Milwaukee, 2016. 301 pp.

*La pasión de Agustín* (354–430) narra el proceso de conversión interior operado a lo largo de su trayectoria intelectual desde su nacimiento como ciudadano romano en el 354 hasta su nombramiento como obispo católico en el 401. A este respecto Giosuè Ghisalberti reconstruye la descripción autobiográfica de este tránsito a partir de sus propias *Confesiones* (397–398) desde su inicial vida pagana como profesional de retórica en Milán hasta su posterior retiro monástico en su apreciada ciudad natal de Tagaste. Especialmente se focaliza el interés en el segundo momento del proceso de regeneración espiritual concebido como un paso desde el final del «hombre viejo» en el año 388–389 hasta el renacer del «hombre nuevo» que le dejaría libre de las *pasiones del cuerpo* con la publicación *Sobre el bautismo* en el año 400–401, siendo ya primero presbítero y después Obispo de Hipona. Desde entonces la dependencia genealógica respecto de Adam será progresivamente sustituida por la paternidad de Dios, y la dependencia cultural respecto del imperio romano será reemplazada paulatinamente por la maternidad ejercida por la iglesia. Se describe así un doble cambio de carácter que afecta más al alma espiritual renovada en Cristo que ininterrumpidamente desplaza el predominio ejercido en el desarrollo de la vida social por el Adam corporal, como el mismo describe en el sermón inicial, *La fe y el credo*, del concilio de Hipona del 393. Pero igualmente se reconstruye el tránsito desde el cultivo de las viejas costumbres paganas del imperio romano hasta el amor y el sentido de servicio caritativo propios del nuevo reinado de Cristo. Al menos así lo propuso en el año 389–390 en *Sobre la verdadera religión*, y en su correspondencia con Simplicio del año 396, sin necesidad de tener que esperar a la publicación de *La ciudad de Dios* en el año 426, como pretende van Oort.

En cualquier caso se pretende reconstruir la *génesis autobiográfica* del profundo entrelazamiento y del recíproco enfrentamiento existente entre ambos procesos de *reconversión individual y social* desde el inicial ejercicio de la ciudadanía romana. De este modo se retrotrae el proceso de conversión interior a la primera infancia cuando la insatisfacción generada por la cultura greco-latina respecto del modo de dar respuesta a las *pasiones del cuerpo* le lleva a cultivar una regeneración

interior de las virtudes éticas practicadas en Tagaste. Habría sido entonces cuando se antepone el descubrimiento de uno mismo respecto del cultivo de las convenciones sociales de un imperio despótico, planteándose las preguntas: ¿Quién soy? ¿Qué clase de hombre soy? A la vez que se hace recaer sobre la iglesia la *responsabilidad* de reiniciar un proceso de regeneración interior que acabará beneficiando a todas las naciones, como al menos en su caso defendió en la polémica que mantuvo con los *donatistas* a comienzos del siglo V.

Para san Agustín, la naturaleza humana está herida por el *pecado original* de Adam que a su vez se trasmite de generación en generación a través de las costumbres corruptas de un imperio en proceso de franca descomposición. Al menos así lo pudo comprobar en su propia vida desde su primera educación infantil en Madura, donde ya habría inculcado de un modo inequívoco una *creciente animadversión* frente a unos modos de vida claramente paganos. Sin duda esta animadversión puede provenir en parte de los bereberes y fenicios como de hecho también ocurrió entre los *donatistas*, la corriente cristiana dominante en el Norte de África. Sin embargo en Agustín parece tener más peso otras influencias, como la obediencia filial que le habría llevado a transigir con el ejercicio profesional del arte de la retórica, o con la proveniente de la lectura del *Hortensius* de Cicerón, o de las Epístolas de San Pablo, sin que tampoco su crítica a dichas manifestaciones culturales fuera tan implacable, como en 1999 y 2001 ha pretendido Dyson.

En cualquier caso nunca se han interpretado las *Confesiones* como el resultado de una animadversión patológica enfermiza que hubiera sido más resultado de una crisis psicológica, o de un profundo resentimiento frente a la cultura romana. Sin embargo así lo propusieron Wiedemann en 1989 o Pagels en 1988, volviendo a las propuestas de Mommsen en 1953 o de McMullen en 1966. De todos modos este tipo de críticas no son nuevas, especialmente cuando no se admite la posibilidad de una «nueva creación» interior respecto de las habilidades propias del espíritu. De hecho ya en los *Annales* del Tácito en el siglo I-II ya se describe al cristianismo como una «secta desafiante», que posteriormente daría lugar a los habituales prejuicios de considerarla «quitaesencialmente extraña» o «enemiga de la humanidad», haciéndolos culpables de la pérdida de la hegemonía indiscutible ejercida hasta entonces por el imperio romano. Por su parte Momigliano ya habría puesto de manifiesto en 1963 como el proceso interior de conversión de Agustín, tal y como se describe en el libro 10 de las *Confesiones*, no solo supuso una reevaluación del lugar de los placeres sensibles en la vida humana, sino que también significó una *revuelta* frente al orden social imperante en aquella época. En cualquier caso para Agustín y todos los conversos de entonces, los numerosos mártires de las persecuciones de Diocleciano en el 303 fomentaron

un rechazo explícito creciente respecto de las costumbres paganas del imperio romano.

A este respecto ahora Ghisalberti pretende resaltar el profundo significado espiritual del nuevo «nacimiento» que habría supuesto la vuelta de Agustín a su ciudad natal. Lo habría hecho con una finalidad claramente pastoral en un contexto social *donatista* muy polémico, primero como presbítero y después como Obispo. Pero a su vez ahora también se reconstruye el proceso previo que habría originado un creciente conflicto o compulsión entre *dos pasiones* opuestas que, como ahora sucede con la naturaleza (*sensu*) y las costumbres (*consuetudo*). Al menos así se formula de un modo explícito en su diálogo *Sobre el orden* del año 386–387, o en los iniciales desarrollos de la *teología de la gracia* en las cartas a Simplicio. Sin embargo a partir del Capítulo 10 de las *Confesiones* se reinicia un nuevo comienzo donde la vida del espíritu predomina claramente respecto de la del cuerpo. A este respecto Burke en 1992 o O'Rourke en 1989, han llegado a postular que todo el capítulo 10 se trata de un texto ajeno embarazosamente intercalado, o al menos un texto posteriormente añadido, como también habría sido defendido por O'Meara en 1965. En cualquier caso el mencionado Capítulo 10 constituye el lugar autobiográfico central donde se justifica el comportamiento de las *pasiones humanas*, ya sea en un contexto pagano o cristiano. Aparece así una *sensatez imperceptible* para reconocer los propios errores pasados y presentes, sin por ello dejar de reconocer las innumerables gracias recibidas por parte de Dios, incluidas las que seguramente le pueden haber pasado desapercibidas. Pero a su vez también aparece una reconstrucción de su vida pasada en un contexto donde sobresale la independencia que san Ambrosio habría sabido mantener con posterioridad a la conversión de Constantino y al ulterior edicto de de Milán en el 312. Desde esta perspectiva Agustín habría podido tener la audacia de postular un sometimiento del vulnerable poder del Estado a la inquebrantable autoridad moral de la Iglesia, sin tampoco reincidir en los resentimientos ancestrales de los donatistas a este respecto.

Para alcanzar estas propuestas la monografía se divide ocho capítulos y dos partes. En la primera parte, *Cuerpo y sociedad*, se analiza el papel que la educación, los espectáculos, el sexo y la música habrían desempeñado en la formación del carácter del joven Agustín. En la segunda parte, *Espíritu e iglesia*, se analizan las exhortaciones, los sermones, la hermenéutica, las polémicas y la tesis de las dos ciudades que habría propuesto Agustín ya adulto a través de sus escritos.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda el interés actual de la crítica agustiniana se focaliza en la reconstrucción del complejo proceso de formación de su pensamiento. Y a este respecto cabe plantear: ¿Cuál

fue el motivo concreto por el que escribió sus *Confesiones* en el 397–398 a la edad tan temprana de 43 años, cuando aparentemente su ciclo vital todavía no habría terminado? ¿Tendría que ver en este proceso la importancia que, como ahora se nos explica, tomó la crisis donatista como motivo desencadenante de la vuelta de Agustín al Norte de África? ¿Podría interpretarse el reconocimiento de sus pecados y errores durante la vida pasada como una forma de justificar la postura de la iglesia favorable a una acogida de los llamados obispos renegados reconvertidos, frente a la postura donatistas de considerarlos auténticos traidores por haber logrado eludir así su propio martirio?

Carlos Ortiz de Landázuri

ESTRADA, J.A. *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*. Trotta, Madrid, 2015.

Juan Antonio Estrada, que fue catedrático de filosofía en la Universidad de Granada hasta su jubilación en 2016, escribió en 2015 esta obra: *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? Creer en una cultura escéptica*. En ella defiende que el problema actual de la fe es el lenguaje al hablar de Dios, pues el contenido varía según las personas y esto se debe a tres factores: pluralidad religiosa, la crítica (ilustrada y de los maestros de la sospecha) y al intento de la teología de combinar la concepción trinitaria con el monoteísmo judaico. Hoy en día existe el fenómeno conocido como «ateísmo religioso»: creer en la religión pero no en Dios (pues la fe en Dios conlleva una forma de vida, un compromiso y esto es más difícil que adquirir ciertos hábitos rituales). De esto, el autor concluye que es necesario revisar los significados de la fe. A esto, hay que sumarle el problema de la mezcla entre nacionalismo y religión y la confusión entre iglesia y religiosidad.

Estamos ante una nueva época: 3ª revolución industrial, posmodernidad y globalización; al ser la religión más lenta que la cultura, los contenidos de la fe no corresponden a la mentalidad ni a las preguntas actuales. Afirma el autor que el fin de este libro es una nueva comprensión de la fe sin traicionar la identidad cristiana pero sin que quede prisionera del pasado.

En el primer capítulo nos introduce en el tema de las creencias heredadas:

En el primer subcapítulo, «Creer, ¿don divino o elección libre?», parte del Catecismo, que afirma que es una simbiosis de ambas: la fe es un don entregado por Dios que se puede asumir o no. Aunque el principio antropológico sea el deseo, es necesaria una investigación mediante la

razón. El hombre puede preguntarse por Dios a partir del bien moral, la libertad, la conciencia o la aspiración al infinito. En la fe hay dos ejes clave: la vinculación personal y la aceptación de verdades que se completa con la transmisión apostólica: la Biblia y la Tradición.

En el segundo apartado, «La fe en la Biblia», nos introduce en la importancia de creer y aceptar por completo todo lo que aparece en la Biblia, su canon, las interpretaciones de la Iglesia...

En el tercer apartado, «Las creencias en la historia de la teología», afirma que la combinación entre cristianismo y filosofía griega conllevó el acento en lo doctrinal (basado en la razón). Toda la doctrina cristiana está resumida en el credo niceno-constantinopolitano. El autor repasa la historia de la teología destacando a: San Agustín, de los primeros teólogos, San Anselmo, Guillermo de Ockham y por último a Lutero para pasar a comentar las diferencias teóricas entre catolicismo y protestantismo. De igual modo que la Iglesia tuvo como reto superar las críticas de Martín Lutero; el reto del cristianismo hoy en día es superar las críticas de la Ilustración, las corrientes posmodernas y las científicas.

En el segundo capítulo «Creer en una cultura escéptica» afirma que la secularización del individuo exige atender al yo (del cual se pasa al nosotros) y a sus circunstancias; la teología está obligada a dialogar con la ciencia, pues (como continúa en el primer subcapítulo: «Los cambios culturales hacen la fe problemática») en esta época, la verdad está relacionada con el saber científico y la demostración empírica. Desde Nietzsche ha triunfado la razón escéptica: el nihilismo y la deconstrucción del ámbito del deber. Sin embargo, las ciencias no responden a las preguntas sobre el sentido de la vida: el lugar que antes ocupaba la religión ahora ha quedado vacío. La Revelación ya no es válida por sí misma, hay que fundamentarla y razonarla.

En el segundo apartado, «La pérdida de referencias», el autor plantea la problemática del lenguaje divino pues como no tenemos referencias empíricas, los contenidos están vacíos, esto favorece un «cristianismo a la carta». El lenguaje sobre Dios precisa de símbolos, pero todas las comparaciones son antropomórficas, por lo que tratamos de representar a Dios a nuestra imagen y semejanza.

En el tercer subcapítulo, «La Iglesia como lugar ambiguo de la fe», expone el hecho de que se ha pasado de creer en Dios a creer en la Iglesia. Un rasgo del posmodernismo es el anti institucionalismo; lo que se traduce por un rechazo a la Iglesia, que tiene que adaptarse a las nuevas preguntas.

Con el tercer capítulo «Preguntarse por Dios» nos volvemos a introducir en la problemática del lenguaje sobre lo divino, pues el concepto de revelación ha entrado en crisis debido a que no sabemos con exactitud a qué nos referimos cuando hablamos de Dios.

En el primer apartado, «Un Dios sin lugar en el Universo», compara que, mientras el Concilio Vaticano I afirmaba que se podía conocer a Dios mediante la razón, Nietzsche anuncia la muerte de Dios, por lo que las metafísicas y las religiones han ofrecido hermenéuticas diferentes para entender el origen del Universo pero que tienen que ser compatibles con los datos científicos, pues no tienen que ser demostrables, sino razonables.

En el segundo subcapítulo, «La impotencia de la teología negativa» el autor nos hace ver su importancia pues es la única forma de hablar de Dios dado que nuestro lenguaje solo versa sobre lo finito. El pluralismo religioso resalta el fracaso pero también la necesidad de hablar de Dios.

En el tercer apartado, «¿Buscar a un Dios inalcanzable?», afirma el autor que lo más racional es el silencio pues nombrarle implica una posesión conceptual la cual siempre va a ser parcial. Nos encontramos ante dos problemas: por una parte, afirmar la existencia de alguien que no forma parte nuestro universo y por otra, hablar de Él sin falsificarlo. En la dialéctica razón y fe, el ateísmo hace progresar a la religión gracias a la crítica racional.

En el cuarto capítulo «¿Revelación o proyección humana?» vemos que la revelación es una decisión divina libre, Dios, en las Sagradas Escrituras, dio testimonio perenne de sí en las cosas creadas.

En el primer subcapítulo, «¿Qué es una revelación?», afirma Juan Antonio Estrada que el eje del catolicismo respecto a la revelación es la autoridad: Dios, Cristo, Espíritu Santo, apóstoles y jerarquía. La revelación se puede entender como transmisión de «verdades de fe».

En el apartado segundo, «¿Se ha comunicado Dios en la Biblia?» explica que la Biblia es una construcción teológica de hechos históricos que busca transmitir la palabra de Dios. Diferencia entre tres tipos de revelaciones: visiones, sueños y audiciones, aunque en todas ellas, el mediador interfiere en la palabra de Dios. Por último, resume la crítica actual a las revelaciones.

En el tercer apartado, «La experiencia religiosa es problemática» afirma que si todas las revelaciones son verdaderas, Dios es inmoral y si no lo son, hay que plantearse el criterio para discernir. La experiencia religiosa es que alguien se comunica conmigo; por lo que no son prueba de la existencia de Dios (está condicionada tanto por el código cultural como por las interpretaciones del sujeto) Lo revelado no es lo comprendido. Cabe destacar que la relación entre el ser humano y la divinidad está mediada por la fe, no por el saber.

El cuarto subcapítulo, «¿Cómo evaluar lo revelado?» afirma el autor que el último criterio es ver si potencia o no a la persona pues la dignidad humana es el criterio último en Occidente para evaluar a las religiones.

El autor nos explica en el quinto capítulo «De creer en Dios a la fe en Cristo» que la fe se puede definir como una convicción personal sin una

realidad última en la que apoyarla, por eso no se puede imponer. La principal diferencia del cristianismo es Jesucristo en tanto que mediación específica con la divinidad. Creer que Cristo es la palabra encarnada hace que la fe en Dios dependa de la fe en Cristo pues convierte a Dios en cognoscible.

En el primer apartado, «Creer en Dios desde el proyecto de vida», afirma Juan Antonio Estrada que la clave es la vida y muerte de Jesús, por tanto son esenciales los testimonios. Creer en Jesucristo es comprometerse con su proyecto de vida pues él las basó en las necesidades humanas. La síntesis de la doctrina de Jesús son las bienaventuranzas. El cristianismo cree en una revelación humana e histórica, lo que permite un contenido concreto a su fe.

En el segundo subcapítulo, «¿Tiene sentido su muerte y resurrección?» destaca el autor que la cruz obliga a cambiar las imágenes de Yahvé, pues se convierte en un lugar teológico.

En el tercer apartado, «¿Desechó la cristología a Jesús?», habla de las diferencias entre las teologías de San Pablo, quien se centra en la Resurrección, y de los evangelistas, quienes dan más importancia a su vida y enseñanzas.

En el cuarto subcapítulo, «Dos maneras de entender la salvación», vuelve a la diferencia entre la teología paulina y la apostólica y el autor afirma que el cristianismo no es una religión del más allá pues hay que partir de la humanidad de Jesús.

Por último, en el sexto capítulo «De la teodicea a la antropodicea» nos explica Estrada que con Jesús hubo un gran cambio de la concepción divina: del Dios transcendente a la inmanencia de Jesús. Si Cristo es la encarnación de la sabiduría y del «logos» divino ya no se puede separar a Dios y al hombre. Se creó una nueva hermenéutica que partía del código religioso judío pero transformado a partir del Cristo Resucitado.

En el primer subcapítulo, «¿Salvarse es ir al cielo?», el autor trata las diferencias entre las teologías respecto a la salvación de las tres religiones monoteístas (los judíos siguen esperando al mesías, los cristianos afirman que en la segunda venida de Cristo y el Islam responden que en el juicio y la salvación final) y del problema común que tienen: tres ofrecen una salvación en un mundo marcado por el mal, el sufrimiento y la injusticia. ¿La salvación en el Más Allá compensa? La salvación tiene que experimentarse aquí y ahora para poder tener esperanza, esto conlleva que no se busque un reino de los cielos, sino una realidad emancipada.

En el segundo apartado, «La crisis de la teología judía», afirma que el mayor factor de esta crisis fue el Holocausto: razón por la cual hay que replantearse las nociones como «alianza», «Pueblo de Dios», «Yahvé...». A partir de este hecho histórico, se cuestionan las teodiceas que justifican que el mal es inevitable en este mundo. Uno de los factores del antisemitismo es la fuerte relación entre religión judía y nacionalidad.

En el tercer subcapítulo, «¿Es creíble el Dios de la cruz?» asume a Jesús como causa de la persecución judía a lo largo de la historia y que su misión divina fue la causa de su muerte. Mientras que los judíos aprendieron a conocer a Yahvé en el exilio, los cristianos tienen que descubrir a Dios a través de la cruz. La fe en el Dios crucificado anima a vivir y a morir con él, pero hay que asumir el significado de su vida y de su muerte en un nuevo contexto cultural.

En el cuarto apartado, «¿Qué decimos cuando hablamos de Dios?», afirma que gracias al Espíritu Santo, se pueden combinar las ideas de Creador y de autonomía de la razón, pues fecunda a las personas y genera creatividad; lo que conlleva que el ser humano sea co-creador. La Resurrección es la esperanza de una nueva creación: para salvarse en el más allá primero hay que salvarse en esta vida. Por último, responde a la pregunta que titula este apartado: Que nos identificamos con el proyecto de vida de Jesús y que asumimos la muerte desde la esperanza y la identificación con el crucificado; este es el credo cristiano.

Diego Solera

CRESPO, Mariano: *El perdón. Una investigación filosófica*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2016. 168 pp.

Se reedita este libro de Mariano Crespo, investigador del Instituto Cultura y Sociedad de la Universidad de Navarra, que pretende ser una panorámica de los problemas filosóficos que surgen al abordar el tema del perdón. Tras una primera edición en alemán publicada en 2002 y traducida al castellano en 2004, se nos presenta ahora una segunda edición en castellano corregida y aumentada.

La cuestión con la que Crespo abre su tratamiento del perdón es la pregunta por la propia posibilidad del perdón, concretamente el dilema planteado por Kolnai: si la valoración de la acción puede independizarse de la valoración del agente que la realizó, el agente no puede considerarse propiamente culpable y no tiene sentido perdonar. En caso contrario, la valoración de la acción está vinculada con la valoración del agente, y por tanto, una actitud positiva hacia el agente por ejemplo, el perdón— supone una actitud positiva hacia la supuesta —culpa, de modo que la persona ofendida no puede propiamente perdonar sino condonar —se perdona un mal, se condona cuando se rechaza la valoración negativa que inicialmente se había adscrito a una acción—. El planteamiento de este problema, que va a quedar irresuelto hasta el último capítulo —Capítulo V, punto 5.3.3, «La afirmación del ofensor como persona»—, le permite a Crespo poner en el centro de los proble-



mas en torno al perdón la relación entre la acción-ofensa y el ofensor que la cometió. Asentada esta tesis, formula su opinión de que el tema del perdón apunta al tema de la persona y sus modos de darse, asunto que necesita ser esclarecido para resolver los problemas en torno al perdón pero que, por otra parte, supera el ámbito del análisis de este último fenómeno.

Precisamente, el núcleo más importante de las modificaciones introducidas por Crespo respecto de la primera edición se debe a esta cuestión. Concretamente a la influencia del libro *Givenness and Revelation*, de Jean Luc-Marion, con la noción de revelación como el modo propio del darse de las personas. El autor también menciona en la «Nota a la segunda edición española» la influencia de Anthony Steinbock a través del libro *Moral Emotions*. Otro punto que ha sufrido modificaciones en esta segunda edición es el apartado dedicado a reflexionar sobre lo imperdonable: si hay ofensas que por su magnitud no deben ser perdonadas o si «imperdonable» en estas situaciones tiene algún otro sentido como no olvidar la ofensa por respeto a las víctimas.

Mariano Crespo ha ordenado su panorámica de los problemas en torno al perdón en cinco capítulos: (1) metodología, (2) lo que no es el perdón, (3) el objeto del perdón, (4) las condiciones del perdón y (5) las características del perdón. Todos ellos hilvanados por la resolución del problema de la relación entre la valoración de la ofensa y la valoración del ofensor. La perspectiva adoptada en el análisis es fenomenológica, como indica Josef Seifert en el prólogo. No obstante, no todas las reflexiones responden directamente al hilo conductor o a esta perspectiva. Así, por ejemplo, en el tercer capítulo, al hacer el análisis del carácter de disvalor moral de la ofensa se recurre al tratamiento de la involuntariedad de la acción de Tomás de Aquino o en el quinto, sobre las características del perdón, se incluye un apartado sobre la disposición a perdonar como virtud –discusión que se deja abierta porque requeriría un tratamiento por extenso de la noción de virtud–. Así mismo, hay temas que no conectan directamente con el hilo conductor pero que son necesarios para dar una visión completa del asunto: por ejemplo, la cuestión de lo imperdonable o del perdón como virtud o algunas de los fenómenos que pueden ser confundidos con el perdón.

Sin embargo, la unidad del libro se va trabando porque en todos los capítulos hay elementos que contribuyen a consolidar la idea fundamental del mismo. Así, en el primer capítulo se establece que el perdón es un fenómeno que se produce en un contexto personal con dos polos: el ofensor-perdonado y el ofendido-que perdona, binomio al que se recurrirá constantemente. Binomio fundamental porque el ofendido es el sujeto del acto del perdón que se dirige al segundo y que no debe

ser confundido con otros actos o actitudes que puede desarrollar hacia el ofensor –ese es el tema del segundo capítulo–. Principalmente, le interesan a Mariano aquellos en los que el perdón puede quedar reducido a un mero cese de actitudes negativas –cese del resentimiento– o en los que entran en juego diferentes valoraciones de la acción–ofensa, como es el caso de la condonación, según la cual la ofensa deja de considerarse un mal.

En este sentido el tercer capítulo es fundamental porque permite fijar el tipo de mal que es la acción–ofensa: por una parte es un disvalor –algo malo en sí mismo–, pero es susceptible de perdón sólo en la medida en que es un mal objetivo dirigido contra alguien. El perdón sólo es posible para la persona que recibe ese disvalor como mal. En este punto cabría una mayor elucidación entre las diferencias y conexiones entre estos sentidos de mal –disvalor y mal objetivo para alguien–.

El cuarto capítulo, que versa sobre las condiciones previas a la acción de perdonar que deben cumplir quien perdona y el perdonado, Crespo sigue dando mucha importancia a las actitudes y valoraciones del ofendido: por una parte, no debe reconocer el mal sufrido en sus dos dimensiones –disvalor y mal dirigido a ella–, por otra parte, son importantes sus actitudes positivas hacia las dos personas implicadas: lo negativo de la ofensa no debe empañar una valoración de la dignidad propia –no se merece la ofensa– ni del ofensor –dejar de verle como mero ofensor–. Este punto es importante porque con estas tesis empieza a dar respuesta al dilema planteado por Kolnai: es posible una valoración negativa de la acción y positiva del agente.

Este problema es plenamente resuelto en el capítulo central –aunque sea el último– del libro: el dedicado a describir las características del perdón, a describir su esencia. En el tercer punto analizado se dice que en el perdón concurren dos elementos: uno, negativo, es decir, la supresión de una actitud negativa hacia la persona del ofensor –cancelación de la culpa–. Otra, positiva: el desarrollo de una actitud positiva hacia ella, en la que se la valora no por el mal infligido sino por lo positivo de su dignidad de persona. Esta actitud no niega el mal de la acción ni impide que esa acción se le atribuya al ofensor. Más bien lo que sucede es que se mira a la persona que ofendió «por encima» o «más allá» de lo que hizo. La nueva actitud generada es la confianza que contiene la «afirmación» de que la persona no se reduce a sus acciones y, por tanto, es digna del crédito de que sus acciones serán (o al menos, podrán serlo) distintas, acordes a su dignidad. A partir de aquí, el capítulo se dirige a resolver otros problemas relativos a la forma del perdón, pero que no contribuyen a ahondar en la solución ya dada: si es necesario comunicar el perdón o no, cuál es la forma el perdón cuando su sujeto o destinatario son varias personas –bien colectividades o personas afectadas de diferente manera–, el perdón como virtud.

En las conclusiones, en las que el autor recopila los aspectos de la caracterización positiva del perdón que ha ido desarrollando en el libro para dar una visión sintética al respecto, Mariano Crespo orienta la solución que ha dado al problema fundamental que se ha planteado a un problema que supera el tema del perdón: una fenomenología de la persona y sus modos de darse. La indicación que ha ofrecido el análisis del perdón es que la persona no se reduce a su darse en la acción, porque si no, no sería posible perdonar, así que procede indagar esa cuestión. Además, el tipo de fenómeno que nos ha abierto esa cuestión, el perdón, no es un fenómeno teórico, así que una fenomenología de la persona debería considerar como central los elementos afectivos como reveladores de su esencia.

Dan E. González Marijuán

UNAMUNO, Miguel de: *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*. Estudio introductorio, selección de textos y notas críticas de Alicia Villar Ezcurra. Tecnos, Madrid, 2017. LXXXIV + 426 pp.

Las investigaciones realizadas por Alicia Villar Ezcurra, que la han llevado a publicar este libro, nos proporcionan un acercamiento equilibrado a la actitud de Unamuno ante la ciencia. Comienza su Estudio Introductorio con unas palabras de Unamuno que reflejan bien su actitud ante la ciencia, inseparable del conjunto de su vida: «Mi vida toda se mueve por un principio de íntima contradicción. Me atrae la lucha y siento ansias de quietud y paz; estudio ciencias y caigo en poeta; soy cristiano, antipagano de corazón, y explico clásicos griegos. De aquí que pueda decir que soy un espíritu en movimiento» (pp. XI–XII). La expresión «un espíritu en movimiento» caracterizaría bien su pensamiento sobre la ciencia, su valoración de la ciencia. También en este punto, Miguel Unamuno adopta posturas que pueden parecer paradójicas. En principio, a pesar de todas sus críticas, Unamuno no se opone propiamente a la ciencia, sino al cientificismo.

La selección de textos, que integran este libro, aparece organizada en cinco apartados: 1) Escritos sobre la Universidad y discursos; 2) Artículos y ensayos; 3) Cuentos y escritos inéditos; y 4) Correspondencia. En cada apartado se sigue un orden cronológico.

Tampoco en el caso de la ciencia conviene que caigamos en una simplificación de su pensamiento. No puede considerarse su frase «¡Que inventen ellos!» como perfecto resumen de su pensamiento sobre la ciencia. Como advierte Alicia Villar, de acuerdo en este punto con la interpretación que hace Carlos París del pensamiento de Unamuno, «la ciencia

constituye un momento esencial de la estructura del mundo intelectual de Miguel de Unamuno y su obra no resulta comprensible sin tener en cuenta su diálogo con la ciencia» (p. XII). Trató de formarse en biología, matemáticas, historia, filología, sociología, política, economía, filosofía y teología. En el campo de sus pretensiones figuran disciplinas pertenecientes a algunas de las principales facultades que integran todavía nuestras Universidades a principios del siglo XXI.

Desde su primera juventud, en su etapa de aficionado al positivismo de Spencer, en Unamuno encontramos una apasionada afición a la ciencia, especialmente a la investigación científica. Lo que más le interesa no es la ciencia en un estado de plena consolidación, sino la ciencia en su etapa de investigación creadora, donde se ve la presencia del hombre creador. Es muy significativo en este sentido lo que dice en un artículo de 1917 sobre el tomo segundo de los *Recuerdos de mi vida* de Ramón y Cajal: «Lleva este tomo el subtítulo de “Historia de mi labor científica”. Y nada más interesante que la historia de un descubrimiento científico. Para nosotros, más que el descubrimiento mismo, si éste pudiese separarse de su historia. Tales historias constituyen la lógica viva [...]. Pocos libros enseñan más que las autobiografías de grandes investigadores y descubridores que son hombres a la vez de acción y de pensamiento, de pensamiento en acción. Y uno es Cajal. Y sin la historia de la creación científica, de la formación del pensamiento científico, la ciencia misma, o sea el conjunto sistematizado de los conocimientos verdaderos, no alcanza su valor pleno humano» (pp. 315–316). Unamuno dirige su mirada, sobre todo, a la dimensión humana de la ciencia, a la actitud humana ante la ciencia.

Que a veces diga, en su lenguaje apasionado, que odia a la ciencia, no significa que rechaza la ciencia y sus aplicaciones técnicas o prácticas. Bien claro aparece esto en carta del 7 de diciembre de 1902 a su amigo ateo Pedro Jiménez Ilundain, residente en París: «Aunque sé bastante y bastante bien de ciencias positivas (todo fingimiento a un lado), y aunque pienso por cuenta propia, no soy un sabio ni un pensador. Soy un sentidor. Me parece útil la ciencia positiva y creo que conviene adquirirla, pero como un medio y nada más. Medio ¿para qué? No lo sé bien, tal vez para destruirla» (p. 378). Más adelante, añade: «Ciencia, sí, ciencia, es inevitable. Pero quiero ser dueño y no esclavo de ella. Y ahora le repetiré otra paradoja: El progresismo es un mal necesario. Acepto en toda su fuerza el símbolo del Génesis. Adán perdió su inocencia, probó de la fruta del árbol de la ciencia y se vio sujeto al trabajo y al progreso. Es inevitable el progreso. El que no le sigue perece. Pero ¿he de proclamarle un bien por eso? ¡No, sino que suspiro por el paraíso terrenal perdido e irrecobable!» (pp. 383–384).

Dice sí a la ciencia, pero siendo su dueño, no su esclavo. Acepta la ciencia, pero como medio, no como fin. Defiende la autonomía de la

ciencia y de la religión. Con el fin de distinguirlas, las confronta en la mayor parte de sus escritos. Pero no procede así en todos. Alicia Villar alude a tres de esos escritos, en los que pretende integrar la ciencia en una filosofía no positivista: «en su discurso sobre Darwin, en el prólogo al libro de Ramón Turró sobre los *Orígenes del conocimiento*, y en determinados pasajes *Del sentimiento trágico de la vida*, ensayó una filosofía propia que contaba con la ciencia, con un evolucionismo que no excluye la finalidad» (p. LXX).

No eludió el problema ciencia-religión. En el fondo de su reflexión sobre la ciencia está el debate entre la ciencia y la religión. Reconoce los límites de la ciencia. Los científicos, sean o no científicos, extienden el ámbito de la ciencia más allá de sus posibilidades, al ámbito de los problemas últimos; se atreven a negar a Dios y la inmortalidad del alma.

No pensó, como muchos, que el darwinismo era enemigo del cristianismo y de toda religiosidad. Se esforzó por elaborar una filosofía evolucionista que puede considerarse precursora de la de Teilhard de Chardin. Critica el científicismo biólogo de Félix Le Dantec y de Haeckel. Advierte lúcidamente que Darwin no es científico. Sabe apreciar su personalidad científica: «Darwin fue un espíritu sereno, ponderado, prudente, nada dogmático y nada sectario, un verdadero genio científico» (p. 258).

La ciencia nos importa mucho y es indispensable para nuestra vida en este mundo, pero no lo es todo. Alertó sobre los límites de la ciencia y reaccionó contra el científicismo. Distinguió la auténtica ciencia de una «semiciencia» convertida en idolatría intolerante, del científicismo. En varios de los escritos aquí recogidos, *Cientificismo* (junio de 1907), *Escepticismo fanático* (abril de 1908), *Verdad y Vida* (marzo 1908) y *Materialismo popular* (marzo de 1909), Unamuno critica el científicismo y avisa sobre sus peligros. Los científicos tienen una fe ciega en la ciencia, idolatran la ciencia positiva como clave de progreso. El positivismo de Augusto Comte es un ejemplo claro de científicismo. Nos dice que es frecuente entre los especialistas, médicos e ingenieros, desprovistos de cultura filosófica (pp. 220–221). Unamuno comprueba ciertos rasgos comunes en los científicos de su tiempo: intolerancia, agnosticismo rabioso ante ciertas cuestiones, superficialidad de espíritu y ateísmo dogmático.

No debemos confundir a los científicos con los científicos: «Parodiando una frase célebre, puede decirse que poca ciencia lleva al científicismo y mucha nos aparta de él. La semiciencia, que no es sino una semiignorancia, es la que ha producido el científicismo» (p. 236). Los científicos le hacen perder la paciencia y huye de ellos como de la peste. Ya a fines del siglo XIX, Unamuno se distancia del intelectualismo, y del positivismo y el científicismo. Los cuestiona por su reduccionismo,

por negar la posibilidad de profundizar sobre el anhelo de inmortalidad y la necesidad de Dios. Su crítica del cientificismo se relaciona con la dimensión humana de la ciencia, con la actitud de algunos ante la ciencia. Lo que verdaderamente le indigna no es la ciencia, sino el cientificismo.

Los científicos no admiten el valor de aquello que no comprenden, sólo reconocen el valor de lo que entra por los ojos, como por ejemplo los efectos del ferrocarril, del teléfono y de las ciencias aplicadas en general. Denuncia la intolerancia de los científicos, que no admiten más conocimiento que el científico, de modo que fuera del ámbito científico no hay más que confusión y oscuridad.

Cuando Unamuno era seguidor del positivista Spencer, en los primeros años de su juventud, se creía enamorado de la ciencia. La verdad es que siempre buscó algo detrás de ella: la sabiduría. En su ensayo *Sobre la europeización* esclarece el objeto de la ciencia y de la sabiduría: «El objeto de la ciencia es la vida, y el objeto de la sabiduría es la muerte. La ciencia dice “hay que vivir”, y busca los medios de prolongar, acrecentar, facilitar, ensanchar y hacer llevadera y grata la vida; la sabiduría dice “hay que morir”, y busca los medios de prepararnos a bien hacerlo» (p. 205). A la ciencia se la puede considerar como uno de los pórticos de la sabiduría, pero nada más.

En la personalidad intelectual de Unamuno parece darse un dualismo que él considera insuperable y al que alude en su obra *El sentimiento trágico de la vida*. La famosa frase «inventen ellos» se incluye en su diálogo *El pórtico del templo*. Con ella, trata de defender un espacio propio para reflexionar sobre las cuestiones últimas. En él conviven polémicamente la razón científica y los sentimientos del corazón. Los argumentos de los que atacan al cristianismo en nombre de la ciencia no son científicos.

Unamuno opone la ciencia a la sabiduría. En una carta suya a José Ortega y Gasset del 17 de mayo de 1906, escribe: «Mi vieja desconfianza hacia la ciencia va pasando a odio. Odio a la ciencia, y echo de menos la sabiduría» (p. 401). Todo el racionalismo científico no puede explicar al individuo Unamuno ni a cualquier otro individuo. Al prometer enviarle un artículo, exclama: «Habrà en él mucho de arbitrario y de afirmaciones gratuitas. Me afirmaré a mí mismo, y yo, como usted y como todos, soy gratuito; no puedo probarme lógicamente» (p. 402). La ciencia no le puede ayudar a superar su agonía teológica y angustia religiosa. Fue un pensador sapiencial que llevaba la sed de eternidad «en lo más profundo de su corazón». Le repugnan los que no quieren que haya Dios y un alma inmortal (p. 260).

Pero, después de lo expuesto anteriormente, debo admitir que echo de menos en Unamuno una ampliación de la razón más allá del ámbito de las ciencias positivas. Tal ampliación le habría permitido trazar puen-

tes razonables entre la ciencia y la religión. Ésta no pertenece al ámbito de lo irracional. Muchos elementos suyos caben dentro de la razón y los que superan la razón nunca van contra ella. Es una pena que Unamuno fuese incapaz de abrir la razón más allá de la razón científica. Cuando habla de razón, piensa sólo en la ciencia.

¿No era Unamuno un enemigo declarado de la ciencia? ¿No pensaba que la ciencia sólo merece menosprecio? La editora de estos textos, Alicia Villar Ezcurra, catedrática de Filosofía en la Universidad Pontificia Comillas, ha prestado un gran servicio a la cultura española. El Unamuno anticientífico no corresponde a la realidad. Su lenguaje paradójico, que le lleva a afirmar que odia a la ciencia, no le impide reconocer los méritos de la ciencia y de sus aplicaciones prácticas en la investigación de la verdad y en la promoción de una vida más cómoda y saludable.

Unamuno compara entre sí la ciencia y la sabiduría, la ciencia y la religión, elementos que constituyen básicamente nuestra cultura. Y reflexiona sobre las consecuencias de las ciencias y las tecnologías. ¿Estamos abocados sin remedio al desierto inhumano de lo que Yuval Noah Harari llama el «dataísmo»?<sup>1</sup>. El pensamiento de Unamuno nos puede ayudar a defender el humanismo y la religión frente al totalitarismo científico. El creador de la ciencia es el hombre de carne y hueso. A la hora de comprender la ciencia no puede prescindirse de su dimensión humana.

Ildefonso Murillo

ROMERO CUEVAS, José Manuel: *El lugar de la crítica. Teoría Crítica, Hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2016. 256 pp.

*El Lugar de la crítica*, de José Manuel Romero, es un texto interesante y enriquecedor que realiza un buen trabajo de análisis y comentario de la historia de la Teoría Crítica y de su «lugar» actual, a partir del diálogo entre los planteamientos de los autores de la Escuela de Frankfurt y los planteamientos de la Hermenéutica o del enfoque de la filosofía de la liberación. Pero esto no es su única y verdadera riqueza. Ésta la encontramos en que, al hilo de esa exposición y comentarios, ha ido elaborando su propio análisis crítico de la sociedad capitalista pos-posmoderna. En este sentido, partiendo del diálogo con interlocutores de la valía y riqueza de Heidegger, Gadamer, Zubiri y Ellacuría, recupera y actualiza

---

<sup>1</sup> Cf. *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Traducción de Joandomènec Ros. Debate, Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2017. 496 pp.

la Teoría Crítica en su versión immanente como una vía para responder a los retos sociales que nos plantea la sociedad capitalista actual. No se trata únicamente de un ejercicio académico sino que, además, es un ensayo reflexivo y cuestionador que nos provoca y motiva para no contentarnos con lo heredado, favoreciendo así que el espíritu crítico y cuestionador no se circunscriba al ámbito cerrado de la academia, sino que se abra a la vida cotidiana.

A este respecto, y ya desde su excelente introducción al texto, José Manuel Romero afirma que «nos encontramos justo en ese momento de inflexión: el momento en que estamos a punto de asistir a cómo los discursos gubernamentales sueltan de una vez por todas el lastre representado por tales principios, considerados explícitamente hasta hace poco como válidos por *todos*. (...)». Esta nueva situación afecta naturalmente a la posibilidad y alcance de la crítica social. Si el discurso gubernamental y el de las élites en general se desvincula de la vieja promesa institucional de bienestar y de una mejora del nivel y de la calidad de vida de la población, en cuanto que incompatible con las coacciones sistémicas económicas que ponen en peligro la posición competitiva o la supervivencia misma de la economía nacional, ¿a qué debe apelar la crítica? ¿Puede seguir apelando a unos derechos y promesas institucionales de las que el propio establishment públicamente se está desvinculando a todas luces y a las que explícitamente ha dejado de apoyar, más allá de las apelaciones claramente retóricas, y por ello carentes de todo poder de convicción, realizadas en los periodos electorales? (pp. 15–16).

En *El lugar de la crítica*, para poder ir analizando y revisando críticamente el papel y el lugar de la crítica, se centra el autor en la cuestión de la justificación normativa de la misma, cuestión fundamental de cara al análisis crítico de los ámbitos económico o político. Para tratar dichas cuestiones Romero se confronta con el planteamiento de Habermas, quien considera lo económico y lo político estatal como subsistemas al margen de los mundos de vida y de la racionalidad comunicativa y con el planteamiento de Honneth, contrario a Habermas, que considera que estos dos ámbitos del poder (la economía y la administración estatal) no son autónomos o independientes de la realidad social, sino que son el resultado de las luchas por el reconocimiento. Es importante tener en cuenta cómo el análisis realizado por Romero de los planteamientos de Habermas y de Honneth, con respecto a la, economía y la administración estatal nos sirve de recurso o de instrumento crítico para poder interpretar los cambios sociales y entender de una manera más crítica y rigurosa a la sociedad actual y, sobre todo, al capitalismo moderno o pos-moderno en que vivimos. Así defiende Romero que «la crisis se ha convertido en un factor determinante de la situación de la que parte la actividad crítica, en cuanto sacudimiento de la propia existencia a causa de una



conmoción estructural, sistémica (...) que afecta directamente y de un modo concreto y palpable a todas las dimensiones de la vida y pone en cuestión la propia continuidad de la existencia de amplios colectivos que creían tener estabilizada su posición social. La crisis ha pasado de ser sólo un concepto al que recurría el discurso político dominante para legitimar políticas económicas de choque favorecedoras del capital a convertirse, además (...), en una experiencia compartida por la amplia mayoría de conmoción de la propia existencia en un grado tal que, por un lado, parece percibirse la protesta y la crítica como algo a lo que se tiene derecho en cuanto que ciudadano y, por otro, parece haberse diluido el *miedo* a las represalias y al castigo policial por la protesta y la crítica abiertas, en un contexto en que se experimenta que no se tiene mucho más que perder» (p. 19).

Pero, por muy necesario y urgente sea realizar esta respuesta crítica y esta reclamación y exigencia de reconocimiento, más urgente, necesario y fundamental es, aclara Romero, afinar y actualizar las herramientas conceptuales que vamos a utilizar en dicha crítica. Por ello nos dice que «el presente trabajo no pretende realizar un ejercicio de crítica de la sociedad, ni va a esbozar una teoría social que permita realizar una crítica de lo existente. Nuestra tarea se piensa más bien como un ejercicio de clarificación y de autorreflexión» (p. 19). En este sentido, especifica que a lo que «se aspira, en definitiva, [es] a realizar una aportación a la clarificación filosófica de una labor en marcha, de una serie de esfuerzos en acción en el espacio social, de procesos que en su debilidad, fragmentación y a menudo desmoralización, son reales» (p. 20).

En este sentido, tras el estudio realizado por Romero habría que preguntarse si la propuesta de Honneth y Habermas, que en las sociedades modernas y occidentales actuales podría permitirnos fundamentar los criterios de validez de la crítica desde los propios criterios de esa sociedad, serán válidos asimismo en otras sociedades que no respondan a los parámetros modernos y occidentales, como es el caso de los países islámicos y los países orientales que rechazan el modo de vida occidental y los valores o la manera de interpretar la realidad propia de Occidente. A este respecto es muy esclarecedor el análisis realizado por Romero en el que se evidencia como la defensa en la sociedad occidental de unos criterios de validez inmanentes termina concibiéndolos extrapolables y aplicables en cualquier sociedad actual, y cómo esta defensa de los criterios normativos occidentales es interpretada por otras sociedades, como la Comunidad Islámica o Umma, como la imposición de unos valores concretos de una sociedad específica que transforma sus criterios inmanentes de validación normativa en cuasi trascendentales.

Por último, yo diría que otro de los méritos que tiene la obra de José Manuel Romero es que nos presenta un relato bien elaborado de la his-

toria de la teoría crítica, de los retos que ha tenido que afrontar y de las diferentes respuestas o soluciones que se han ido aportando, y todo ello estableciendo una pluralidad de diálogos y conversaciones filosóficas. De ahí que sea una narración que abarca un periodo amplio y extenso, pero al presentarlo de una manera bien condensada o compactada, logrando transmitir las ideas más importantes y necesarias para poder seguir el hilo de la historia, nos permite, al mismo tiempo, profundizar en el descubrimiento del relato y en las ideas analizadas y comentadas.

Tal vez la crítica que podría realizarle es justamente la de que, en un ansia de poder decir todo lo que quiere decirnos, a veces el resultado son párrafos muy densos que resultan difíciles de interpretar, es decir, que a veces los árboles son tantos y tan espesos que no nos dejan ver el bosque. La densidad de las ideas demandaría un estilo menos denso, buscando facilitar la lectura y comprensión del hilo argumental que nos va exponiendo.

Pero, al margen de estas puntualizaciones, yo diría que *El lugar de la crítica* es un libro impecable, que enriquece al lector o la lectora sobre la necesidad y la posibilidad de ejercer la crítica social hoy en día. Es un trabajo que muestra la buena formación y documentación de José Manuel Romero, quien maneja con soltura y precisión una cantidad enorme de fuentes sustanciales, así como invita a participar al lector a un debate riguroso y bien argumentado con diversos interlocutores acerca de las preguntas urgentes que debemos plantearnos acerca de la posibilidad de llevar adelante la crítica social de la sociedad capitalista actual, sobre cuáles son los criterios de validez para realizar tal crítica y cómo evitar que la redefinición de la crítica desde parámetros inmanentes impida construir una crítica realmente útil y transformadora de la propia realidad criticada.

Y todo ello se analiza y se discute sin perder de vista ni un instante la pregunta central de estudio ni la tesis a la que se encamina: la importancia de una crítica inmanente sólidamente fundamentada.

Incluso para quien sea especialista en la «Teoría Crítica», la revisión histórica —y su contraste con el momento actual y, en especial los diálogos con autores como Gadamer, Zubiri y Ellacuría— supondrá nuevas vías originales y enriquecedoras de reflexión para afrontar el debate entre trascendentalistas e inmanentistas.

Probablemente para el lector que ya sea conocedor de este debate, la parte más interesante serán todo los apartados *Crítica y trascendencia* (3.7), *Tres versiones de la crítica inmanente* (3.8.) y el último capítulo, *A modo de conclusión: trascendencia en la inmanencia*, donde José Manuel Romero expone y defiende con solidez y rigor su propuesta con respecto a la Teoría Crítica y el planteamiento de la Crítica Inmanente. No son muchos los estudios que articulan de forma tan documentada

y productiva los aspectos conceptuales y los aspectos históricos de la actividad crítica con respecto a la propia Teoría Crítica.

Como comentaba al inicio, el libro cobra más interés y tiene más valor, cuando no trata tanto de analizar las posiciones y planteamientos de los diversos autores como de presentar su propia posición y su análisis crítico de la propia crítica inmanente. Ya no se trata solo de analizar la historia de la Teoría Crítica y sus diversas versiones según los autores y la época, sino que, a partir de dicho análisis y toda la información reunida que ha ido desgranándonos y transmitiéndonos, Romero nos presenta, en el tercer capítulo y en la conclusión, su propia interpretación, desarrolla su propia teoría de la crítica e intenta responder a la pregunta inicial sobre «¿Cuál es el lugar de la crítica hoy en día?».

Por ello no puede finalizar José Manuel Romero su trabajo sin retomar de nuevo la cuestión central de la validez de una crítica inmanente que se limite a reafirmar los principios y los parámetros normativos no solo de la propia crítica sino también de las normas sociales, sus principios, creencias y valores que se reconocen en una comunidad o sociedad. Es decir, ¿hasta qué punto una crítica inmanente que se reduzca a afirmar o reforzar el modo de vida y la estructura social y poder es realmente una crítica? O, planteado de otra manera, ¿podemos considerar una crítica realmente una crítica si simplemente se reduce a refrendar y validar unos criterios de enjuiciamiento, de cuestionamiento, de análisis, realizados desde o con los propios parámetros críticos que tenemos que criticar? Dicho popularmente, «no se puede ser juez y parte». Por lo tanto, la cuestión inmediata que se plantea es: una crítica inmanente que tenga estas características, que se auto-funde o auto-justifique, ¿sigue siendo una verdadera crítica? ¿Sigue siendo una crítica cuando no pone en cuestión los propios parámetros normativos en que se ampara para realizar su crítica? Es por ello que tal vez sea necesario plantear un distanciamiento o una mirada externa que nos permitan analizar y valorar sin caer en una autoafirmación. Pero, ¿no supone esto reclamar un cierto transcendentalismo? Estas y otras cuestiones similares son las que se nos plantean con la lectura del libro de José Manuel Romero, obra que nos provoca, cuestiona, agita y nos fuerza e interpela a repensar también nuestros propios parámetros normativos, nuestros principios interpretativos y valorativos.

Por todo ello considero que la obra de José Manuel Romero resultará de enorme interés y utilidad a quien quiera estudiar estas cuestiones y planteárselas con rigor y profundidad para poder situarnos de una manera reflexiva y auténtica en una sociedad capitalista posmoderna.

Juan Carlos Lago Bornstein