

Crítica de libros

BUENO, GUSTAVO: *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Mondadori, Madrid, 1989. 478 pp.

En la última década, desde que en 1985 publicó *El animal divino*, Gustavo Bueno ha prestado una gran atención al tema religioso. El contenido de este libro es muy variado, pero siempre tiene que ver con Dios y la religión. Nos ofrece en él reconstrucciones de doce conferencias o intervenciones, llevadas a cabo del año 1986 al 1989. Responde autobiográficamente, en primer lugar, a la pregunta de por qué quienes son ateos y no son religiosos pueden interesarse por Dios y por la religión. Luego analiza el conflicto entre la religión y la ciencia, y reflexiona sobre varios temas: «Dios de los filósofos», «nihilismo religioso», religación y religión, fetichismo, concepción de la experiencia religiosa en el libro de W. James *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, teología de la liberación, *Ciudad de Dios* de san Agustín, impuesto religioso, la religión en «la humanidad de los 5.000 millones». Termina con una serie de respuestas a los críticos de su obra *El animal divino*. En resumen, abarca todo el campo de lo que hoy se llama «filosofía de la religión», «crítica de la religión» y «ciencias de la religión».

Sin embargo este libro, a pesar de la aparente dispersión de su problemática, posee una unidad de fondo: la que le prestan las premisas de la filosofía materialista de Gustavo Bueno y, más en concreto, las premisas de la filosofía materialista de la religión expuestas con bastante amplitud en *El animal divino*. Lo cual significa que una crítica a fondo de las cuestiones aquí tratadas sólo puede hacerse enjuiciando esas premisas. Tarea con la que no renuncio a enfrentarme en un próximo futuro. Pero no quiero dejar de hacer ya alguna observación crítica.

El punto central de su planteamiento, la distinción entre religiones primarias, secundarias y terciarias, me parece lógico desde su perspectiva materialista, que reduce la verdad de la religión al contenido de las religiones primarias. Pero con esta manera de entender la verdad de la religión da la impresión de ser partidario del procedimiento de Proculo. Los fenómenos que no se acomodan a su concepción son ignorados, silenciados o reinterpretados en sentido no religioso o religioso-primario.

También debo añadir que no estoy de acuerdo con su afirmación de que las religiones terciarias sean «formalmente filosóficas» (p. 88). Al menos el Cristianismo, comprendido por Gustavo Bueno entre las religiones terciarias, no lo es en cuanto a su elemento más nuclear: la encarnación de Dios en un individuo humano. ¿No presta demasiado poca atención a la dimensión histórica de la religión cristiana? Una sencilla lectura de la Biblia y del Corán muestra su falta de razón. Su «idea del Dios terciario» me suena a construcción apriórica y arbitraria, por muy dialéctica que la considere.

Lo que más me sorprende en este mundo es un ateo convencido. Y Gustavo Bueno lo parece. ¿No resulta todo mucho más inteligible suponiendo que hay en

el fondo de lo real un Poder inteligente absoluto, con capacidad de poner en la existencia realidades autónomas, sin absorberlas en su Unidad, aunque no sepamos cómo? Sospecho que a Gustavo Bueno le falta una suficiente conciencia de los límites de la razón humana respecto al Misterio.

Ildelfonso Murillo

ROSMINI, Antonio: *Opere di Antonio Rosmini. Del divino nella natura*. Vol. 20; 306 pp. *Principi della scienza morale*. Vol. 23; 506 pp. Istituto di Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Rosminiani; Città Nuova Editrice, Roma 1990-1991.

Hoy nadie duda ya de la estatura intelectual, moral y religiosa de Rosmini, que sólo puede medirse leyendo sus obras en su complejo y orgánico entramado temático, dentro del cual nada escapa a su aguda inteligencia: desde la fundamentación del saber hasta las razones de esa dramaticidad radical de la existencia; desde la búsqueda de los principios que regulan la experiencia moral, psicológica, pedagógica, política, hasta el análisis crítico de las diversas formas que adoptan tales experiencias; desde la inserción crítica e innovadora, en la historia, de las tradiciones teológicas, hasta la expresión de la más elevada y rigurosa espiritualidad.

Una edición crítica y completa de las obras de Rosmini es mucho más que un simple acontecimiento editorial. Significa dar forma y figura críticas a un pensamiento que viene hoy a presentarse como original y hasta casi «inédito» y, por eso mismo, como un pensamiento que descubrir.

Están previstos nada menos que ochenta volúmenes de 15,8 por 24. Los aquí y ahora recensionados figuran como volúmenes 20 y 23. El rigor científico de los mismos, así como de los restantes, queda sobradamente garantizado tanto por el Instituto de Estudios Filosóficos, de Roma, como por el Centro de Estudios Rosminianos, de Stresa.

Tanto la concepción como la elaboración *De lo divino en la naturaleza* se inscriben en el último lustro de la vida de Rosmini. Y de hecho, la obra aparece como publicación póstuma en 1869. Pretendía ser una completa –pero quedó inacabada– filosofía de la religión, con notables y ricas anticipaciones de etnoantropología religiosa. Rosmini era muy consciente de la importancia y novedad de dicha obra. Dicha obra está estructurada sobre la *distinción* fundamental entre el concepto de *lo divino* y el concepto de *Dios*; distinción que no siempre ni por todos se tuvo suficientemente en cuenta, a pesar de haberla tan intencionadamente subrayado el mismo Rosmini. He aquí, a modo de ejemplo, un pasaje sobre el particular: «El ser intuido por el entendimiento humano merece el apelativo de *divino*; consiguientemente, el *concepto* de *lo divino* es distinto del *concepto* de *Dios*» (pp. 26-27; cf pp. 29-30, n. 12). Preterida, ignorada o alterada tal diferencia o distinción, se incurriría en posiciones erróneas, cabalmente esas mismas que le atribuían a Rosmini sus adversarios.

No obstante la novedad –tal vez, por eso mismo?–, la obra quedó en el olvido o intencionadamente ignorada. Desde 1869, en que se editara, han tenido que pasar más de ciento veinte años para su reedición después de aquella primera y úni-

ca hasta ahora, y que apareció como cuarto volumen de su *Teosofía*, hoy igualmente reconocida y estudiada por su valor e importancia.

La obra está dividida en tres «secciones»: la primera consta de nueve capítulos sobre la «Naturaleza de lo divino», el segundo de los cuales fija con toda precisión la «diferencia entre el concepto de lo divino y el de Dios»; la segunda sección, con sus cinco capítulos, es un estudio del «nombre de Dios»; y la tercera, con trece capítulos, estudia «Lo divino en la mitología».

El presente volumen lleva una introducción (pp. 9-16) de Pier Paolo Ottonello sobre la génesis y publicación de la obra, los manuscritos e inéditos y sobre la presente edición.

Los *Principios de la ciencia moral* y la *Historia comparativa y crítica de los sistemas en torno al principio de la moral* forman el contenido del volumen 23. Los *Principios* se publican por primera vez en 1831 y se reeditan después en 1837 juntamente con la *Historia comparativa y crítica*. Se sitúan entre las grandes obras proyectadas por Rosmini después del *Nuevo Ensayo sobre el origen de las ideas*, en 1830. Tal *Ensayo* se limita a «decir lo puro y simplemente necesario en torno a las verdades más sublimes, para suministrar leche a los hombres incapaces de sólido alimento», para decirlo con palabras del mismo Rosmini (*Epistolario completo de Rosmini*, III, 593).

Animado por la acogida y los favorables juicios sobre la obra, emprende Rosmini otros trabajos, que no hacían más que proseguir «la labor iniciada de restauración de la filosofía» (*Epistolario*, III, 704). ¿Dónde, concretamente, se enmarcarían según el *sistema filosófico* de Rosmini los *Principios* y la *Historia comparativa*? Rosmini divide las ciencias en tres sectores: ciencias de intuición (ideología y lógica), de percepción (psicología y cosmología) y de razonamiento. La *ética* pertenece a este sector último, y se presenta como una reflexión sobre los actos *tales* y *como deben ser*; dentro, pues, de las ciencias *deontológicas* (deontología general o ciencia de la perfección de los actos en general, y deontología especial o ciencia de la perfección de cada especie de seres).

Dentro de las diversas deontologías particulares, la ética es la ciencia «que establece la causa» o principio de la deontología humana o «ciencia de la humana perfección», *precedida* por la telética —que «describe al hombre perfecto como un arquetipo» al que cada uno debiera tratar de acercarse— y *seguida* por otras ciencias que se sirven de ella como de fundamento sobre el que desarrollarse —como el derecho, la pedagogía, la política, el gobierno familiar, la misma ascética, etc.—. Pues bien, en este marco se encuadran los *Principios* y la *Historia comparativa*, que ni agotan ni pretenden agotar el campo de la ética y que se limitan a la que podemos denominar ética general. Aunque unidas entre sí, Rosmini ha distinguido y quiere que se distinga adecuadamente entre una y otra. Los *Principios* definen los elementos del bien honesto como contenido de la ética general —voluntad, libertad, ley, conformidad de la voluntad y libertad con la ley— y clarifican la relación entre el ser, el bien y el bien moral; la esencia de la moralidad y la dignidad de la persona: ordenado todo a definir el *principio* de la moralidad. La *Historia comparativa* confronta y defiende tales principios frente a otros conceptos y principios más o menos afines de filósofos anteriores o contemporáneos de Rosmini pero que están en más o menos pleno desacuerdo con los del propio Rosmini.

También este volumen 23 lleva una amplia introducción (pp. 11-29), debida

Crítica de libros

ahora a Umberto Muratore, sobre Rosmini en los años de composición de estas dos últimas obras reseñadas, la génesis y composición de las mismas, el puesto de una y otra en el pensamiento rosminiano, su contenido y sus distintas ediciones, hasta llegar a la que hoy se nos ofrece.

No queda sino saludar gozosamente la publicación de las obras del famoso autor, tan criticado por algunos, tan desconocido por la mayoría, pero tan merecedor de figurar entre los grandes pensadores que han enriquecido los campos filosófico y teológico.

M. Díez Presa

USLAR PIETRI, ARTURO: *Medio milenio de Venezuela*. Monte Avila Editores, Caracas, 1991.

Se trata de una antología de 74 ensayos del autor, agrupados temáticamente y que representan en boca de su prologuista «una excelente muestra del vasto saber de Arturo UsLAR Pietri», uno de los intelectuales más prestigiosos de la América Hispana.

El libro, actual por su temática, contiene una reflexión filosófica, histórica y cultural sobre los sucesos que conforman no sólo la Nación venezolana, sino el mundo hispanoamericano en general, caracterizado por la homogeneidad cultural y lingüística. UsLAR Pietri no sólo otea el pasado, sino que traza las líneas maestras de un futuro esperanzador para el mundo que habla castellano. Hace una Filosofía de la Historia. Los asuntos tratados son variadísimos, fruto de un largo y esforzado trabajo intelectual.

Abre el libro con una cuestión, hoy quizás la más espinosa de todas: el descubrimiento de América como un hecho de conquista y el intento de justificarlo jurídica y moralmente por los españoles. Aspecto éste que, según el propio UsLAR Pietri, «honra a la Nación española».

El encuentro de dos diferentes culturas trae el problema de los derechos de los indios, recogidos en primer lugar en las leyes de Burgos de 1512 y resumidos posteriormente a través de un proceso jurídico que culminaría en el siglo XVII, en 1680, en la famosa Recopilación de las «Leyes de Indias». Estas Leyes repercutirían con su carácter normativo, idealista y trascendente en las propias Constituciones de la América Hispana, llenas de ideales programáticos, de propósitos éticos, que contrastan frontalmente con la realidad fáctica de los diferentes países que proclaman. Una verdadera paradoja.

Otra idea, quizás de las más interesantes desde el punto de vista filosófico que el autor trae a nuestra reflexión, es la necesidad de que Europa se mire en América para comprenderse. La afirmación de América como la raíz revolucionaria de todas las utopías históricas y filosóficas que se propagaron a lo largo de los siglos en la propia Europa y que luego a su vez se intentaron trasplantar sin más a América. Este embrión revolucionario no es otro que la «Carta de Colón» a los Reyes, en la que les dice que ha realizado el viaje, que está de regreso y lo que ha visto en este viaje: una sociedad de hombres desnudos como en el Paraíso, sin bienes, sin armas, generosos, felices. La imagen de la bondad natural del hombre que tan

hondamente iba a dejar su huella en todo el pensamiento occidental. Esta Carta se imprimió de inmediato y circuló por toda Europa, provocando una verdadera crisis en la conciencia europea. Quedaba así descubierta y descrita la utopía desde 1493.

La recogen los humanistas, el primero de ellos Tomás Moro, en 1516, en su famoso libro *Utopía*. La retoma a finales del siglo XVI, Montaigne, en los *Ensayos* en el capítulo que se llama «Sobre los caníbales» .

Uno de los que mejor asumió esa imagen del buen salvaje, de la igualdad, la libertad y la felicidad de los seres que viven cerca del estado de naturaleza fue el mismo Rousseau, defensor a ultranza, no sólo de la igualdad de todos los seres humanos, sino sobre todo de la bondad natural del hombre y su corrupción o degradación moral por obra de la civilización.

Esta utopía no acabaría aquí, sería la fuente de todo el pensamiento revolucionario europeo y la savia de sus revoluciones. En el propio pensamiento de Marx se halla la misma huella. En el siglo XVII (encontramos la extraordinaria experiencia de las reducciones de indígenas, levantadas por los jesuitas en el Paraguay. Los jesuitas mantuvieron durante siglo y medio una sociedad aislada, antítesis de la europea, e implantaron un orden comunitario y autoritario concebido de acuerdo con las ideas de *Utopía*. Fue un experimento social sin paralelo en el mundo.

La utopía o el pensamiento revolucionario regresa también a América bajo la forma de los derechos naturales del hombre. En la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, Jefferson enumera esos derechos. Y el mismo Congreso Constituyente de Venezuela de 1811, al sancionar la primera Constitución de Hispanoamérica, afirma: «El objeto de la sociedad es la felicidad común y los gobiernos han sido constituidos para asegurar al hombre en ella». Estos derechos son la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad.

Uslar Pietri tiene una honda preocupación por el futuro del mundo hispánico. De este modo, expone qué líneas deberían seguirse para que existiera una posible proyección activa de ese mundo hispano en el futuro inmediato de la Humanidad. Lo primero que destaca del mundo hispano es su homogeneidad cultural y lingüística, que sitúa a la comunidad hispana a la cabeza del mundo. Para el año 2.000 es posible que sea la primera lengua del mundo por el número de personas que la hablan, teniendo en cuenta que el chino no es hablado por todos los chinos, ni el ruso por todos los habitantes de la ex-URSS. Ni el propio inglés es lengua materna, sino auxiliar, de muchos de los países en los que figura como lengua oficial. No obstante, la primera lengua de comunicación en el mundo es el inglés y lo es por el predominio científico-tecnológico, económico y político-militar del mundo anglosajón. El mismo premio Nobel habla inglés, porque fuera del caso de los premios de Literatura, los premios científicos se dan en porcentaje abrumador a personas de países anglosajones o a personas de otros países que se han incorporado a la investigación y creación científica de la países anglosajones.

¿Cómo subsanar esta pérdida del español? En primer lugar, modernizando nuestra lengua, haciendo que con flexibilidad vaya incorporando términos científicos, creando neologismos; y, en segundo lugar, construyendo dos o tres grandes centros de investigación científica y tecnológica, en los que trabajen los mejores cerebros que tengamos. De este modo, quizás en un futuro cercano figuren en las listas del premio Nobel de Ciencias nombres como Sánchez, Pérez o Rodríguez. A

este mundo hispano podría incorporarse el mundo luso, del que nos separan tan pocas diferencias idiomáticas. Todo un desafío.

Siguiendo con su comparación del mundo anglosajón con el hispano, podemos señalar la diferente colonización que en ambos se llevó a cabo. Mientras en el primero no hubo propiamente fusión de culturas ni de razas, en el segundo se llevó a cabo un encuentro de dos culturas, más tarde de tres, con la incorporación del mundo negro, que acabó en un mestizaje cultural y racial y, por supuesto, en la formación de un Nuevo Mundo.

Uslar Pietri entra en directo en el tema del mestizaje y el de la identidad, este último, problema inquietante para los hispanoamericanos. El mestizaje es visto como un indeseable rasgo de inferioridad frente a la raza blanca pura. Esta idea de la raza blanca superior ya empezó a afirmarse en Europa en el siglo XIX con Gobinau. Por contraposición, Uslar Pietri señala que tanto el mestizaje racial como el cultural se han dado en Europa y en la propia España y han sido, precisamente, los causantes de la civilización occidental. Es el caso de Grecia, Roma, el imperio carolingio y de España. Europa es el fruto de las más increíbles mezclas y la racial no es la principal, sino sobre todo la cultural.

La América hispana es el resultado del mestizaje racial y cultural de indios, negros y españoles. Este rasgo le llevó a decir a Bolívar en su discurso al Congreso de Angostura en 1819: «No somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles... nosotros somos un pequeño género humano, poseemos un mundo aparte».

Este mestizaje se aprecia en las artes y especialmente en el movimiento del Modernismo latinoamericano: Darío, Silva, Gutiérrez Nájera, Casal, Herrera... De igual modo se aprecia en el mundo de las ideas.

Para Uslar Pietri, la gran época creadora del mestizaje en Europa ha terminado desde hace tiempo. Los mitos de la superioridad racial, del pasado histórico, de la pureza de la herencia nacional, actuaron como frenos y diques empobrecedores. En cambio, la América hispana es tal vez la única gran zona abierta en el mundo actual al proceso del mestizaje cultural creador. En lugar de mirar esa característica extraordinaria como una marca de atraso e inferioridad, hay que considerarla como la más afortunada y favorable circunstancia para que se afirme y extienda la vocación del Nuevo Mundo que ha estado asociada desde el inicio al destino americano.

Es sobre la base de este mestizaje fecundo y profundo, termina diciendo Uslar Pietri, donde puede afirmarse la personalidad de la América hispana, su originalidad frente a vasallajes extranjeros y su tarea creadora.

De una perspectiva general, pasa el autor a cuestiones venezolanas: su pasado histórico, su identidad, la masiva afluencia de extranjeros a Venezuela y especialmente a lo que supuso la aparición del petróleo en el país. A este último tema ha prestado especial interés. Una divisa harto conocida suya, todo un aforismo, dada la carga filosófica que conlleva, es la de «sembrar el petróleo», es decir, sacar la mayor productividad del negro elemento e invertirla en ayudas, facilidades y estímulos a la agricultura, la cría e industrias nacionales. No obstante, esta frase sugerente no tuvo el eco que su creador esperó. Si se hubiera seguido la consigna de Uslar Pietri, Venezuela sería en estos momentos uno de los países más prósperos, ricos e independientes del mundo.

Sin embargo, no se hizo así, sino sólo en una pequeña parte. Lejos de invertirse el petróleo para crear una sociedad en la que el cien por cien de los venezolanos participara de una mejora en su nivel de vida, el petróleo ha producido como primera consecuencia una ruptura traducida en dos Venezuelas. Una Venezuela que no ha salido, del pasado, con sus viejas casas, sus viejas tradiciones, sus primitivos sistemas económicos; y otra Venezuela, la del petróleo propamente dicha, de rascacielos, lujosos automóviles, instalaciones costosas de placer y lujo cosmopolita. Estas dos Venezuelas generan violentos contrastes y graves desigualdades que amenazan la estabilidad social y política.

Como segunda consecuencia, el petróleo que está en manos del Estado venezolano ha hecho que éste se convierta en árbitro incontrolable de la vida nacional, siendo uno de los más graves obstáculos para la implantación de un régimen verdaderamente democrático en Venezuela.

El reto reside aquí y las generaciones futuras de venezolanos se preguntarán qué han hecho los que les precedieron con la riqueza natural de la que tan generosamente estaba dotada Venezuela.

Termina el libro con un proyecto de futuro, con su fe en la empresa de hacer un país en Venezuela, realizando sin tregua todas las tareas materiales y morales para que haya pan sin amargura, trabajo sin rencor, abundancia sin injusticia, palabras sin miedo, esperanza sin engaño y verdad en los hombre, en los pensamientos y en las acciones.

Como pilar de esta tarea la buena nueva que Venezuela profesó sin reservas desde el 19 de abril de 1810: la de construir una sociedad de acuerdo con un ideal de justicia y de libertad para todos los hombres.

Uslar Pietri insta a los venezolanos a hacerse conscientes de que el futuro hay que hacerlo hoy y que es hoy cuando podemos escoger el mañana que queramos tener.

Todo un gran reto el que plantea Uslar Pietri en un momento crítico para Venezuela y en general para toda la América hispana.

María del Carmen Dolby Múgica

THIEBAUT, Carlos (ed.): *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991, 218 pp.

Este volumen es una compilación de diez trabajos que, como señala Thiebaut en la Presentación, recogen conceptos centrales del programa ético de la modernidad. La nota predominante de esos estudios es rescatar «esa herencia que constituye el trasfondo sobre el que construimos nuestra autocomprensión moral» a fin de habilitar sobre bases críticas una definición ética del presente.

La contribución de Fernando Savater es, ante todo, un ejercicio retórico en el que se van configurando los rasgos propios de lo que pueda entenderse por *humanidad*. Savater señala como lo más característico y en esto coincide con Rorty— la actitud compasiva frente a la crueldad, la piedad ante el sufrimiento humano, la disposición de comprender el dolor ajeno. Sin embargo, destaca tam-

bién una dimensión estratégica e incluso despiadada en la humanidad, y un tipo de piedad trágica consistente en la expresión espontánea de una solidaridad desolada pero vinculante.

Más pobre resulta la «investigación» de Jorge Martínez-Contreras acerca de la *naturaleza humana* en términos de antropología filosófica. En contraste y, en este caso, afortunadamente, Victoria Camps regresa a las tonalidades rortyanas con su vinculación de *solidaridad y justicia*. Es claro que, a pesar de sus pertinentes críticas a Habermas, Camps no ha tenido en cuenta los últimos escritos de éste sobre el mismo tema. Ello no impide que sus referencias a diversos tratamientos de la solidaridad, desde los filósofos ilustrados a la ética contemporánea y a los movimientos sociales que propugnan hoy una nueva política, esclarezcan con acierto los déficits heredados. Camps sitúa a la virtud pública de la solidaridad como mediadora entre los dos grandes valores de la filosofía práctica: la felicidad y la justicia. Tal enlace es planteado como una obligación moral y como el reto de la ética: «Pienso con Rorty que el sentimiento de solidaridad ha de convertirse en el deber fundamental si queremos que la ética no sea palabrería vacía... La función de la ética ha de ser hablar de esos agujeros que denigran y ensombrecen el nombre de la justicia y, sin duda, también el de la felicidad».

La solidaridad es una virtud emparentada con la amistad aristotélica y la benevolencia de Hume. Pero ha sido también uno de los tres ideales –sin duda, el menos favorecido– de la Ilustración. En los otros dos se centran los artículos de Albrecht Wellmer y Amelia Valcárcel, que son autores comprometidos con el proyecto ético-político de la modernidad. Wellmer confronta los modelos individualistas y comunitarios de la *libertad* en las teorías políticas modernas. Su opción por un comunitarismo ilustrado se apoya básicamente en las teorías habermasianas de la racionalidad y la modernidad, a la vez que se mantiene afín a las posiciones de Habermas respecto al problema de la mediación moralidad/eticidad. No obstante, el artículo trata de hacer plausible una crítica inmanente a los límites de la concepción habermasiana de la libertad comunitaria, a la hora de dar cuenta tanto del principio universal de libertad negativa como del concepto posconvencional de solidaridad. Con la apertura hacia un marco sensible a las utopías concretas y a las posibilidades de realización e integración indefinidas de libertades individuales y colectivas, negativas y positivas, Wellmer reivindica la libertad como un logro irrenunciable de la modernidad y como un horizonte normativo de nuestras condiciones de la vida buena. La libertad aparece como un ideal universal de autodeterminación individual y a la vez comunitaria, con una dimensión normativa irreducible en tanto vinculada a una racionalidad postmetafísica y de amplio espectro.

En la misma dirección aperturista apunta Valcárcel cuando, al final de su artículo, señala que el ideal moderno y progresista de la *igualdad* quizás pueda volver a activarse en nuevas construcciones capaces de engranarlo con la tradición individualista. Pero sus pesquisas sobre nuestra polémica herencia ético-política saben subrayar ante todo la enorme vergüenza, tan escandalosa como provocadora, de una igualdad que sigue siendo silenciada.

Carlos Thiebaut expresa un inconformismo parecido al señalar que la *emancipación* se ha tornado resistencia. Tal tesis se hace valer frente y junto al procedimentalismo ético-discursivo, representante actual de un proyecto moderno cons-

ciente de elaborar una estructura práctica contra las exigencias funcionales y sistémicas. De nuevo aparece en un primer plano el problema de las escabrosas relaciones entre moralidad y eticidad, traducido en términos de crítica y de distancia con respecto al presente. Tales ideas pueden permitir articular la propuesta de un programa ético débil o menor, no fundamentalista, que integre una moral de resistencia con propuestas emancipatorias de corto alcance.

La idea de emancipación ha venido asociada en el proyecto moderno –recuerda Thiebaut– a las ideas de crítica y autonomía. Al esclarecimiento de esas nociones se dedican otros dos artículos del volumen. Si emancipar es romper vínculos de dominación, criticar es desentrañar vínculos de cosificación. La inquisitiva mirada de Gerard Vilar hacia el estatuto de (las formas de) la *crítica* también se concentra en la obra de Habermas y en la revisión que éste ha hecho de la teoría marxista de la cosificación. Sin duda alguna, lo más interesante y creativo del estudio de Vilar es el último apartado, en el que plantea agudamente las insuficiencias –y quizás también la irrelevancia teórica– de la reconstrucción habermasiana de la cosificación.

El artículo de Carracedo, incorporado ahora a *Ética constructiva y autonomía personal* (Tecnos/Madrid, 1992), parte del reconocimiento –compartido con Muguerza– de que «la *autonomía* moral fue, mucho más que la universalidad, la conquista específica de la modernidad». A la vista de su último libro, creo que la más valiosa aportación del constructivismo ético de Carracedo es esta concepción de la autonomía moral madura o bien fundada entendida como construcción dialógico-deliberativa y como cualidad irrenunciable del sujeto moral. De nuevo se pone en cuestión la relación moralidad/eticidad en términos de una fundamentación segunda o, también, de una traducción y mediación fallibles de la metanorma a normas concretas, situadas histórica y socialmente e individualmente asumibles. Las críticas a las insuficiencias de los planteamientos consensualistas (en especial al fuerte carácter cognitivista y a la sobrepreocupación por la universalidad) sirven de base para exponer una autonomía auténtica, vinculada al pluralismo moral y afín al *ethos* democrático, en la que es central el momento de elección personal del sujeto como cierre del proceso discursivo (tanto interpersonal como intrapersonal). El protagonismo del sujeto, integrado en una noción de persona autónoma, abierta a revisión en la deliberación moral responsable y a la solidaridad, constituye la más clara contribución en favor de una ética del presente que ponga al día la fértil tradición ético-política de la modernidad.

Junto con Rousseau, Kant es el autor más presente en los intentos de apropiación crítica de la Ilustración y, en la misma medida, el autor a quien más se sienta en el banquillo de acusados de los tribunales que juzgan aquella gran empresa. ¿Por qué seguimos necesitando a Kant? ¿Cuál es nuestro actual interés por su obra? A responder estas preguntas dedica Javier Muguerza su ensayo y lo hace de manera al tiempo condescendiente y severa. El virtuosismo jocoso que derrocha Muguerza a propósito de Kant es una esmerada invitación a seguir soñando con la razón –dicho sea de paso: una razón impura e intrascendente– y a desarrollar nuestra conciencia moral sin hipotecas. Destaca así en el legado kantiano la perspectiva moral, preñada de progreso y abierta al futuro, de la autocomprensión de nosotros mismos como participantes y espectadores comprometidos con el presente. Como era de esperar, la lectura político-moral que se hace de Kant –sensi-

ble, por demás, a la realizada por Foucault queda en armonía con la actitud disidente que Muguerza reclama para sí.

Finalmente, una ráfaga de aires analíticos refresca con aromas antiguos los mobiliarios postmarxistas de la justicia. El lema que da título al artículo de Antoni Domènech (*summum ius summa iniuria*) muestra admirablemente lo que obtiene el marxismo analítico de una metodología llevada hasta las últimas consecuencias: los límites de la racionalidad estratégica nos sitúan ante una racionalidad imperfecta que pone encima del tapete, con valentía, sus propias conclusiones paradójicas. Lo más destacado de esa revisión de las clases de justicia heredadas, de las asimetrías informativas que lastran los criterios modernos de justicia, y del modo cómo el marxismo puede incorporar una visión integral de la justicia junto al tipo de justicia distributiva igualitarista, no excluyentemente meritocrática, es la interesante apropiación del potencial contenido en el modelo antiguo de justicia completa para una perspectiva claramente utópica, pero atendida a los problemas económicos (y se podría añadir también: ecológicos) actuales.

Un volumen colectivo de este calibre, que incorpora diversas perspectivas y ciertos aires de familia innegables, ayuda sin duda a seguir reflexionando sobre temas práctico-morales que no por venerables dejan de ser menos acuciantes, y vigoriza la discusión crítica desde varios flancos. Ciertamente, la limitada participación no agota la representatividad de quienes se dedican a tales temas. Pero ello no es problema muy grave si se dispone de otros trabajos colectivos de gran envergadura, como el también reciente *Ética comunicativa y Democracia*. Este volumen, indicativo del notable debate internacional e intercontinental y de la profesión cosmopolita que acompaña a los planteamientos ético-comunicativos, recopila traducciones de algunos textos cruciales y aglutina además una buena muestra de autores del foro hispano-argentino.

No obstante, se echan en falta algunas aproximaciones serias y más monográficas a temas aparentemente marginales, como son la solidaridad y responsabilidad ante las generaciones futuras o los diversos problemas que plantean hoy las éticas ecológicas. Ciertamente es que autores como Victoria Camps o Antoni Domènech se muestran sensibles a tales asuntos y que, de hecho, las éticas comunicativas parecen toparse con ellos, como ha puesto de relieve la discusión reiterada de Habermas con McCarthy. Pero, en ningún caso ocupan el centro de la discusión. A esas insuficiencias se añaden otras. Señalaré únicamente dos. Aún cuando de nuevo sean Camps y Domènech quienes más apuntan en esa dirección, también se echa en falta una tematización ajustada de los diversos sesgos sistemáticos de los modelos de nuestra racionalidad práctica, que atañen a problemas como la motivación moral y a cuestiones de la acción colectiva. Finalmente, y aquí hay que recordar la labor de Thiebaut al respecto, tampoco se analizan las interconexiones, tan cuestionables como subyugantes, entre la ética y los mecanismos textuales, especialmente los literarios. Creo que temas como esos están pendientes en la agenda de las propuestas éticas que, herederas del proyecto moderno, quieren plantear una mirada crítica y no distorsionada hacia el presente. Pues, como ha señalado Seyla Benhabib: *moral vision is a moral virtue*.

Francisco Javier Gil Martín

SEARLE, John R.: *The rediscovery of the mind*. (El redescubrimiento de la mente.) Massachusetts Institute of Technology. Cambridge, Massachusetts, 1992. xv+270 pp.

El último libro de John R. Searle quiere dar curso a algunas cuestiones suscitadas y no respondidas en la obra que el autor publicó en 1983 bajo el título *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. En este sentido, el libro debe ser leído como un trabajo que retoma algunos argumentos de aquella obra, corrige otros y, sobre todo, desarrolla lo que parece un complemento ineludible a la misma: el carácter fontal de la conciencia para el estudio de la mente y de los fenómenos mentales. En efecto, como dice el autor en la p. 132, «toda discusión sobre la intencionalidad que deje fuera la cuestión de la conciencia será incompleta». Sólo tenemos noción de lo mental a partir de la conciencia.

Afirmar la conciencia (*consciousness*) como fenómeno subjetivo y central es, pues, el hilo conductor que Searle propone para un *redescubrimiento de la mente*, el tejido conjuntivo que da unidad al libro y el tema específico de sus capítulos centrales. De él dependen los otros dos objetivos indicados por el autor, a saber, el de superar la doble tradición en el estudio de la mente —la materialista y la dualista— y el de dar la puntilla a la comprensión de la mente como un programa de ordenador instalado en el cerebro.

Para orientarnos en la maraña de la hodierna tradición materialista sobre la mente, Searle nos ofrece un elenco de posturas: desde el materialismo eliminativo —los estados mentales no existen—, hasta el funcionalismo informático o inteligencia artificial «fuerte» (*strong AI*) y la negación de la conciencia como fenómeno de carácter subjetivo y cualitativo. Igualmente diseña el autor una historia reciente del materialismo, oponiendo a las distintas teorías una única objeción «de sentido común»: que dejan fuera la realidad genuina de lo mental (conciencia, qualia, contenidos semánticos...). Desembarazarse de lo mental ha sido, desde los días del behaviorismo metodológico de Watson, la pasión secreta de los materialistas. Hasta el punto de que se ha llegado a la negación de los fenómenos mentales identificándolos con los estados cerebrales o arguyendo que no pueden ser idénticos a ellos.

Toda la tradición materialista, calificada de «masiva, compleja, ubicua y no obstante evasiva» (p. 10), coincide en tildar de superfluo el estudio de la conciencia y de sus formas, considerando a la mente como un fenómeno neutral, accesible a una ciencia objetiva, a observadores competentes guiados por un método objetivo o «de tercera persona».

El terror a la conciencia obedece a una asunción inadvertida del vocabulario forjado por el cartesianismo gnoseológico, el cual ha uncido lo físico y lo mental, la materia y el espíritu, como términos al opósito. Es decir, se ha llegado a un dualismo conceptual que subyace al materialismo y al dualismo, sea éste de sustancias o de propiedades. Frente a ello, Searle cree que «uno puede ser un «materialista cabal» y no negar en modo alguno la existencia de fenómenos mentales» (p. 54).

Para abordar la conciencia y el lugar que puede ocupar en nuestra visión científica del mundo, Searle nos prepara con un «rito de paso». Se trata de un capítulo festonado con juegos imaginativos según el modelo de los *Gedankenexperimenten* que Einstein usó en física y que luego han cundido en la ciencia y la filosofía. Todos ellos pretenden mostrar, frente al behaviorismo extremo, la irrelevancia

ontológica del comportamiento para el estudio de la conciencia: un sistema puede tener comportamiento sin conciencia y viceversa.

¿Qué es entonces la conciencia? Metafóricamente, es como un sistema de encendido y apagado –análogo a la alternancia entre sueño y vigilia– que admite una gradualidad semejante a la de un reostato (cfr. p. 83). Rigurosamente, la conciencia «es un aspecto biológico del cerebro humano y de ciertos cerebros animales» (p. 90).

¿Significa esto que todo en la conciencia puede ser reducido a microfenómenos del sistema neurofisiológico? Searle se apresura a afirmar que es la subjetividad de la conciencia aquello que la torna misteriosa y que hace recalcitrante su estudio. La ontología de la conciencia, repite el autor una y otra vez, es una ontología «de primera persona»; mi dolor es mío y no es accesible por igual a todos los observadores ni puede ser trasplantado o donado como un órgano. Pero esto no significa que la introspección sea el método áureo para el acceso a la conciencia, porque cualquier introspección que haga sobre mi propio estado consciente es ya un estado consciente, presupone lo que quiero observar y me incapacita para distinguir entre introspección y objeto inspeccionado.

La irreductibilidad de la conciencia, pues, no es de tipo causal, dado que la conciencia «está causada por procesos neurobiológicos y es una parte del orden biológico natural» (p. 90). Sin embargo, esta reductibilidad o «supervenencia» causal, que en la ciencia suele conducir a un reduccionismo ontológico, no conduce al mismo resultado en el caso de la conciencia. Una hipotética ciencia perfecta del cerebro no llevaría todavía a una reducción ontológica de la conciencia como la que realizamos al decir que el color rojo no es «nada sino» emisiones de fotones de 600 nanómetros (cfr. pp. 114-116). Es en este sentido ontológico –no causal– en el que podemos afirmar que la conciencia es irreductible a la realidad física.

Afirmada la realidad de la conciencia, Searle nos introduce en su estudio recogiendo una docena de aspectos estructurales, muchos de ellos de honda tradición psicológica o tomados de la fenomenología de la percepción.

Y la relación con la psicología conduce al careo con lo que muchos han invocado en este siglo como la clave del comportamiento humano: el inconsciente. Searle no alberga ninguna duda de que la noción de «inconsciente» es parasitaria, elaborada siempre –incluso por Freud– sobre el modelo de los estados conscientes (cfr. p. 152). La tesis que guía toda su argumentación es el «principio de conexión», según el cual los estados inconscientes intrínsecamente intencionales son accesibles al nivel de la conciencia, son lo que podría ser o podría haber sido consciente. Por ejemplo, aquello que sabemos lo seguimos sabiendo en el estado de sueño aunque no sea actualmente consciente. Hablar de mente inconsciente no es más que hablar de capacidades causales para causar estados conscientes.

No obstante, y sin ulterior explicación, el autor admite la existencia de estados en principio inaccesibles al grado de conciencia calificándolos como «inconsciente profundo» (p. 162). Es sorprendente que pocas páginas más adelante reitera que su existencia no sólo no es evidente sino contradictoria (cfr. p. 173).

Antes de afrontar el último de los objetivos del libro –la crítica del modelo computacional de la mente– el autor expone su postulado del Trasfondo, presente en sus publicaciones desde 1978, examinándolo a la luz de la relación entre conciencia, inconsciente e intencionalidad. El Trasfondo está constituido por aquellas capacidades no intencionales que habilitan a un estado mental para que

sea intencional y representacional sobre la base de una red intencional inconsciente. El argumento que apuntala este postulado es de tipo semántico, como el que leíamos en *Intentionality*. Una ruptura entre significado literal de las expresiones y trasfondo conduciría al escepticismo, porque no seríamos capaces de decir ni de significar nada.

También de carácter semántico, y en esto se revela su progeie intelectual, es el argumento que el autor opone al cognitivismo, o sea, a la afirmación de que el cerebro es un *computer* digital. Las computadoras están definidas en términos de asignación de ceros y unos, sus propiedades relevantes son puramente sintácticas. Más aún, la sintaxis no es intrínseca a lo físico, sino relativa a un agente u observador que asigna esa sintaxis a los fenómenos físicos. Si aceptásemos la computación como un aspecto intrínseco del cerebro tendríamos que admitir que dentro de él hay un operador usándolo como usamos un ordenador. La falacia del homúnculo, característica del dualismo, es endémica en el cognitivismo.

En definitiva, el libro de Searle reviste gran interés para la epistemología y el análisis del lenguaje. Es expresión de aquella convicción que el autor formuló en 1983 y que ahora repite: que la filosofía del lenguaje es una parte de la filosofía de la mente. No obstante, reconociendo su valor y que el propósito inicial de vincular intencionalidad y conciencia me parece correcto, quiero hacer algunas observaciones.

La primera se refiere a la presencia de algunas contradicciones. Además de la ya localizada acerca del inconsciente, el autor nos dice en la p. 131 que la conciencia es siempre conciencia de algo, donde el «de» de «conciencia de» es el «de» de la intencionalidad. Pero en la p. 84 nos dice que ese «de» no es siempre el «de» de la intencionalidad.

La segunda es que el autor califica el problema mente-cuerpo como tópico de discusión en los últimos 50 años y nos asegura en la primera página del libro que la solución es muy simple: los procesos mentales son causados por procesos neurofisiológicos en el cerebro y son aspectos o propiedades del cerebro; los eventos y procesos mentales son parte de nuestra historia natural como lo son la digestión, la mitosis o la sinapsis neuronal. El autor llama a esta postura naturalismo biológico o, en la p. 124, «emergentismo 1». La conciencia es una propiedad emergente del cerebro (p. 3) y todo lo que la conciencia causa puede ser explicado por el comportamiento causal de las neuronas. Ahora bien, esto nos indica que el problema mente-cuerpo no es tan superfluo, puesto que Searle ha adoptado ya una posición respecto a él. Posición, por otra parte, que requiere ulteriores análisis y que no parece tan simple como sugiere el autor.

Por último, evaluamos positivamente el análisis pormenorizado de las posiciones materialistas en los primeros capítulos del libro. Entre ellas descubrimos a Searle como ese «materialista cabal» que admite la realidad de lo mental en cuanto mental. Lo cual quiere decir que se admite un materialismo no reduccionista, que salvaguarda el carácter de «primera persona» de lo mental. Pero sorprende que el autor no haya tomado postura ante las posiciones dualistas contemporáneas del mismo modo que lo ha hecho frente a las materialistas. A esta carencia hay que sumar la ausencia de algunos nombres en la cibernética de primera hora, por ejemplo el de Norbert Wiener.

José Luis Caballero Bono.

MACINTYRE, Alasdair: *Tres Versiones Rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Ediciones Rialp, 1992, 294 pp. 15,5 x 23 cm.

En 1981 publicó Alasdair MacIntyre *After Virtue*, libro que provocó discusiones apasionadas. En él se describe el conflicto crucial que recorre la filosofía moral contemporánea como una oposición entre el individualismo liberal en sus distintas formas y la tradición aristotélica en sus diversas versiones. La tesis principal del autor no podía resultar más llamativa, si se piensa, sobre todo, que se debe a alguien que procede de las tradiciones marxista y de la filosofía analítica: «Mi propia conclusión es muy clara.» —escribe en la página 259 de la segunda edición de la obra, publicada en 1987 en las prensas de la Universidad de Notre Dame— «Es que, por una parte, a pesar de los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y de uno de sociología, carecemos todavía de una exposición coherente y defendible racionalmente de un punto de vista individualista; y que, por otra parte, la tradición aristotélica se puede volver a presentar de un modo que devuelva inteligibilidad y racionalidad a nuestras actitudes y compromisos morales y sociales». (De este libro hay traducción española, con el título *Tras la Virtud*, debida a Amelia Varcárcel, en Barcelona, Crítica, 1987).

En sus escritos posteriores MacIntyre ha dado nuevos pasos en el camino que señala esta conclusión (particularmente en *Whose Justice? Which Rationality?*, de 1988). Su andadura ha culminado por el momento con la publicación en 1990 de *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, que recoge las Conferencias Gifford dadas en la Universidad de Edimburgo en 1988. En esta obra se confrontan tres tradiciones rivales de investigación moral que tienen su origen respectivo en un texto seminal de las postrimerías del siglo XIX: la Novena Edición de la *Encyclopaedia Britannica*, *Zur Genealogie der Moral* de Nietzsche y la carta encíclica del Papa León XIII *Aeterni Patris*. La tesis del autor es también franca y sugestiva: en la resolución de los desacuerdos de estas tres tradiciones intelectuales, el mejor punto de vista lo proporciona la manera en que Tomás de Aquino entendió la investigación moral. Al decir de MacIntyre, es necesario aprender, en las discusiones de hoy en día, del modo en que el Aquinate, en su época, fundió en una sola dos tradiciones de pensamiento hasta ese momento independientes: la concepción agustiniana de la investigación moral y la filosofía aristotélica. Tal es, en esencia, el proyecto intelectual al que invita en esta obra el polémico profesor de filosofía moral.

Y este es precisamente el libro que ahora publica en español Ediciones Rialp. La traducción aparece firmada por quien esto escribe. Sin embargo, debo denunciar un hecho muy grave: en la traducción que entregué en su día a la editorial se han introducido numerosísimas alteraciones, que no sólo no han contado con mi conformidad, sino ni siquiera con mi conocimiento previo. Sólo muy pocas frases han escapado indemnes del prurito «revisor» de la persona a la que el editor ha encomendado la tarea de modificar mi trabajo; ocurre en esta revisión con dichas frases como en tiempos de guerra con esos edificios que, inexplicablemente, permanecen intactos tras caer sobre la ciudad intensos bombardeos; con la diferencia, claro es, de que los edificios en pie pueden verse y mis frases yacen ocultas entre innumerables retoques ajenos.

De las modificaciones mencionadas no se ha librado, por de pronto, ni el títu-

lo del libro. Donde el autor escribía «Moral Enquiry» y yo traducía «Investigación Moral» aparece ahora el término «Ética». Esta sustitución es especialmente impropia en el caso de MacIntyre, como sabe cualquiera que conozca algo de lo que escribe este autor. Pero el responsable de este cambio de título podría haberse percatado él mismo, sin mayores estudios, de lo injusto de su alteración con sólo haber proseguido la lectura del libro que edita hasta la página 25. Este pequeño esfuerzo le hubiera hecho conocer esta declaración de MacIntyre: «Cuando hablo de investigación moral, me refiero a algo más amplio que lo que se entiende convencionalmente, al menos en las universidades americanas, por filosofía moral, puesto que la investigación moral se extiende a cuestiones históricas, literarias, antropológicas y sociológicas».

Las alteraciones que ha padecido mi traducción son principalmente de dos especies. La primera engloba innumerables sustituciones de esta índole: donde yo había escrito «ciertamente», se lee ahora «es cierto»; donde puse «hubo», aparece ahora «existió»; donde traduje «desde este punto de vista», se escribe ahora: «de este modo», etc., etc. No cansaré al lector con una lista que sería interminable. Sólo le pediré que compare en un solo caso, tomado al azar, lo que yo traduje con lo que ahora se publica. Yo había traducido: «Naturalmente, según Tomás de Aquino, hay una forma de conocimiento moral que no es, a su vez, teórico. La práctica de las virtudes y la experiencia de que las virtudes han dirigido la voluntad de uno depara un conocimiento por modo de lo que el Aquinate llama "connaturalidad"». Estas frases debieron resultar inaceptables al editor, que las ha hecho sustituir por estas otras: «Por supuesto, según Tomás de Aquino, hay una forma de conocimiento moral que no es, a su vez, teórica. La práctica de las virtudes y la experiencia de que las virtudes han dirigido la voluntad de uno, genera un conocimiento por la vía de lo que el Aquinate llama "connaturalidad"» (pág. 168). Todavía me pregunto en qué mejora esta y otras muchísimas alteraciones de parecida naturaleza el texto que yo presenté.

Pero las modificaciones que ha sufrido mi versión son también de otra condición mucho más grave. Al pretender mejorar mi texto, se han sustituido algunos vocablos de los que puse por otros, acaso sinónimos, y luego, en la concordancia posterior de la frase, no se ha advertido el cambio de género gramatical de las palabras reemplazadas (véase, por ejemplo, el comienzo de la página 59). Al querer aligerar mis frases, se ha cambiado incorrectamente los tiempos verbales o la posición de los adverbios en la frase, de tal modo que ésta adquiere un significado distinto del que ha de tener (¿Es lo mismo decir esto que escribí: «No obstante, sin duda esta no es únicamente la condición de quienes han dado series de conferencias Gifford», que lo que ahora se lee en la pág. 36: «No obstante, sin duda no es únicamente esta la condición de quienes han dado series de Conferencias Gifford?»). Se me hace decir expresiones sin sentido (por ejemplo, en la página 64, líneas 13-14) o se suprimen oraciones que yo había puesto por la simple razón de que estaban en el original (por ejemplo, en la página 65 tendría que leerse: «Esta acción creativa tiene dos aspectos. No está exenta de las obligaciones que...», pero se lee: «Esta acción creativa no está exenta de las obligaciones que...»).

Toda traducción, aun la que se pretende muy fiel, es un intento de aproximarse al sentido y al estilo del original y, como toda obra humana, es susceptible de mejora. Me parece muy bien que una editorial compruebe las traducciones que

va a publicar y, en mi caso, nunca me he negado a una revisión, pues soy el primero que quiere que sus trabajos salgan sin defecto. Sólo pido que los cambios que se introduzcan cumplan dos condiciones, que me parece que son la justicia misma. La primera es que supongan la corrección evidente de un error o el patente mejoramiento de una expresión; la segunda, que cuenten con mi aprobación expresa, si es que es a mí a quien va a hacerse responsable de la versión publicada. Estas dos condiciones no se han cumplido en este caso: a mi pesar y sin haberlo podido evitar, se me ha atribuido públicamente la autoría de una versión de la que no soy ya responsable y que reputo como cosa ajena.

Pero el responsable de esta edición no sólo ha considerado la traducción como res nullius, que cualquiera puede modificar a su antojo. Se ha permitido también anteponer al texto una «Nota del Editor». De ella se infiere claramente tanto que el profesor MacIntyre no sabe expresarse en un buen inglés cuanto que yo no sé traducir de dicho idioma ni escribir el mío correctamente. El daño que con una nota y una revisión como estas se hace a cualquier traductor, es fácilmente comprensible.

Véase, en fin, el aprieto ante el que me pone el editor español de esta obra. Por una parte, debo recomendar sin reservas la lectura del libro de MacIntyre: el autor ha tomado muy en serio la existencia de discrepancias en el seno de la investigación moral, se ha preguntado con rigor por las características y los fundamentos de dichos conflictos y propone un modo de enfrentarse a los debates sobre la naturaleza de la vida moral que merece la consideración detenida de todos los que se interesan por estas cuestiones. Por otra parte, debido a lo que acabo de denunciar, no puedo hacerme responsable en absoluto de la traducción española de este libro, que, sin embargo, aparece con mi nombre. Sólo a la desconsideración y falta de respeto del editor hay que achacar el que esta traducción, sin ser mía, figure como mía, hecho del que me quejo amargamente y del que sólo puedo ya lamentarme.

Rogelio Rovira

PIKAZA, Xabier y SILANES, Nereo (dirs.): *El Dios cristiano. Diccionario teológico*. Salamanca, 1992, Secretariado Trinitario, XXXIX-1539 pgs.15 x 21.

Presentamos una obra singular en el panorama editorial español. Por varias razones. Representa el resultado de largos años de trabajo y de esfuerzo editorial por parte del Secretariado Trinitario. Su dedicación a profundizar preferentemente en la fe en la Trinidad, su labor coordinadora que, a través de las Semanas de Estudios, ha permitido contactar con numerosos especialistas, españoles y extranjeros, dándolos a conocer o acercándolos al horizonte teológico español, encuentran en este diccionario un fruto en sazón. La obra se caracteriza por una participación mayoritaria de notables teólogos y filósofos españoles de entre los 70 colaboradores. Aunque el núcleo fundamental gire en torno a los profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca y los centros vinculados, está presente, con alguna rara excepción, lo más granado de la teología española de hoy. Pero también hay una presencia significativa de especialistas de otras naciones. Conviene resaltar la variedad en la orientación teológica. No es una obra intelectualmente

«le dirigida», aunque prevalece un estilo de teología más sistemática e histórica que fundamental o pastoral, sin que, por otra parte, falten estas orientaciones.

Es muy destacable la cuidada metodología, un riquísimo y muy detallado índice analítico, que permite acceder directamente a temas específicos sin tener que rebuscar en diversos artículos, así como la original propuesta de una lectura sistemática, que no es corriente en un diccionario de este estilo y que permite al lector no iniciado ver de una ojeada las diversas voces que configuran la constelación en torno a cada tema concreto.

Gracias a los índices resulta fácil saber quién es el autor de cada voz, un detalle positivo en comparación con otras obras, en las que uno se ve obligado a una minuciosa búsqueda para alcanzar este objetivo.

En cuanto al tipo de artículos se ha seguido una vía intermedia entre los diccionarios introductorios que suelen ofrecer múltiples voces de breve extensión y los diccionarios enciclopédicos, caracterizados por recoger pocas voces pero tratadas muy extensamente. De las 170 voces presentadas hay algunas muy amplias (entre 25/30 pgs.), otras «mayores» (entre 10/15 pgs.) y otras «menores» (entre 5/7 pgs.). Todos los artículos, salvo alguna lamentable excepción, presentan una bibliografía actualizada y, en algunos casos, muy extensa.

Como indica el título, es un diccionario prevalentemente teológico, abordando la realidad de Dios desde el seno de la revelación cristiana. Y su enfoque teológico es, en línea con el estilo de publicaciones de la editorial, «llamativamente trinitario» decir representa un rotundo desmentido a la clásica afirmación de Rahner de que «si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría casi inalterada» (*Mysterium Salutis, III*, p. 362). No obstante, dado que la revelación cristiana no puede abordarse aislada, sin raíces, el diccionario aborda también el hecho religioso, tanto desde la fenomenología de la religión como desde una introducción a las interpretaciones filosóficas de la apertura del hombre hacia la transcendencia. El contenido, aun dentro de la diversidad, es de calidad. Los estudios históricos y dogmáticos sobre cuestiones tradicionales de la Trinidad son, en general, de altura, síntesis buenas y técnicas, de gran ayuda para el estudio de la teología. Loable el esfuerzo por recoger la teología ortodoxa que no es habitual. Los artículos sistemáticos, por su parte, reflejan más la diversidad de orientaciones, pero se sitúan mayoritariamente en la interpretación más actual de doctrina trinitaria, en esa mirada hacia las perspectivas de los Santos Padres de Oriente que está fecundando la actual teología occidental sobre la Trinidad, hasta hace poco bastante anquilosada.

La orientación trinitaria que marca todos los artículos, hace que, desde el punto de vista filosófico, el diccionario sea más bien introductorio y global ya que, salvo en el caso de Hegel, los autores se presentan en trabajos sistemáticos, por fuerza concisos. Sin embargo a través del índice analítico se pueden recuperar las inevitables referencias que aparecen en los otros artículos. No faltan voces en clave pastoral, relectados por primeras figuras que ayudan a conectar trinidad y vida cristiana.

El juicio global sobre el diccionario no puede ser sino muy positivo desde el punto de vista teológico. Por lo que representa para la teología española y para la doctrina cristiana sobre Dios se configura como obra de obligada consulta.

Carlos García Andrade