



Recensiones





Thomas F. TORRANCE, *Senso del divino e scienza moderna*, traducción e introducción de Giuseppe del Re, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 395 pp., 16 x 23,5.

Thomas F. Torrance es profesor emérito de teología dogmática en la Universidad de Edimburgo. Fue Moderador de la Iglesia reformada de Escocia. Es miembro de la British Academy, de la Royal Society de Edimburgo y de la Academia Internacional de Filosofía de las Ciencias de Bruselas. Autor de numerosas publicaciones que giran especialmente en torno a las relaciones entre ciencia, filosofía y teología, recibió el premio Templeton en 1978 por sus trabajos en ese área.

La presente obra comprende siete ensayos y conferencias publicados previamente y recogidos, en su casi totalidad, en el libro *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge*, de 1984. Los temas son muy variados: el realismo científico y la teología, la formación de la mente moderna desde Descartes hasta Kant, las relaciones entre ciencia y teología en la obra de Michael Polanyi y James Clerk Maxwell, los fundamentos de la ciencia, el impacto de los cambios científicos en la teología cristiana. Sin embargo, la unidad del libro es clara, ya que las ideas de Torrance responden a unas líneas de fuerza bien definidas, tanto respecto a los problemas como a sus soluciones.

La idea directriz es la armonía entre ciencia y teología cristiana, a través de una aproximación tanto histórica como sistemática. En la línea de Stanley Jaki, Torrance afirma que el cristianismo tuvo una influencia decisiva en el desarrollo de la ciencia moderna, gracias a las perspectivas que abrió acerca de la contingencia, el orden y la racionalidad de la naturaleza. Sin embargo, esos nuevos horizontes se mezclaron más tarde con ideas mecanicistas y positivistas que han oscurecido durante largo tiempo el verdadero significado de la ciencia y su relevancia en otros ámbitos humanos, incluida la teología. Torrance analiza el desarrollo de estos problemas en la época moderna y muestra que el progreso científico permite superar las graves dificultades que esa situación planteaba no sólo a la filosofía y a la teología, sino a la ciencia misma. Aunque repasa múltiples áreas científicas y filosóficas, Torrance dedica una atención especial a tres destacadas figuras: James Clerk Maxwell, Albert Einstein y Michael Polanyi.

Maxwell abrió una brecha decisiva en la concepción mecanicista mediante sus trabajos acerca del electromagnetismo, que se basan en los campos de fuerzas. Torrance muestra con detalle que las geniales contribuciones de Maxwell respondían a unas profundas convicciones cristianas que le proporcionaron sólidos puntos de apoyo para una filosofía realista. El caso de Maxwell, sin duda uno de los físicos más destacados de todos los tiempos, es un buen ejemplo no sólo de una armonía externa entre ciencia y cristianismo, sino de la influencia positiva de las ideas cristianas en una visión de la naturaleza y del hombre que hacen posible el desarrollo de perspectivas fecundas para la ciencia. Esto puede parecer un tanto forzado cuando se contempla la ciencia de acuerdo con los clichés positivistas; sin embargo, la ciencia verdaderamente creativa, que no se limita a realizar avances rutinarios en líneas ya abiertas, depende de ideas que se relacionan con la filosofía y la teología.

Si Maxwell es un excelente ejemplo de estas implicaciones en la segunda mitad del siglo XIX, Einstein continúa la misma línea en el siglo XX. Las ideas de Einstein no eran directamente cristianas, pero correspondían de modo profundo a la perspectiva implicada por el cristianismo. Para Torrance, la revolución científica y filosófica de Einstein es crucial, sobre todo porque significa la superación del mecanicismo, del positivismo y del empirismo en el terreno estrictamente científico.

Fuera del ámbito de los especialistas en epistemología, menos conocido es el pensamiento de Polanyi, que además, con cierta frecuencia, se presenta de modo un tanto distorsionado. Las ideas de este ilustre químico, que en 1948 dejó su brillante carrera científica para dedicarse a la filosofía, tienen un impacto decisivo en Torrance. Polanyi subrayó con gran fuerza la importancia de lo que denominó «dimensiones tácitas» en la ciencia y en el conocimiento humano en general. No todo es expresable ni formalizable. Más aún: el conocimiento reposa siempre sobre unas bases que no pueden demostrarse pero que exigen un compromiso personal con el realismo ontológico y gnoseológico. Torrance utiliza con profusión las ideas de Polanyi para analizar los supuestos e implicaciones realistas de la actividad científica.

El telón de fondo que sirve de marco a las reflexiones de Torrance es la concepción mecanicista, que intenta explicar la naturaleza de acuerdo con una perspectiva analítica y reduccionista. Frente a ese planteamiento, que con demasiada frecuencia ha acompañado a la ciencia moderna y a no pocas reflexiones filosóficas sobre su alcance, Torrance destaca que el progreso científico se apoya en una filosofía realista que tiene raíces cristianas. A diferencia de las cosmovisiones paganas de la antigüedad y de las filoso-

fías de tipo empirista, racionalista y positivista de la modernidad, la «matriz cultural cristiana» contempla la naturaleza como obra de la libre creación divina y, por tanto, como poseyendo un orden racional y contingente al mismo tiempo, que explica la posibilidad de una ciencia que, si bien utiliza construcciones racionales, debe recurrir a la realidad misma por medio de la experiencia y consigue penetrar en el modo de ser de las realidades que estudia.

En este contexto tiene gran importancia la idea de la «inteligibilidad contingente». Orden y contingencia son dos nociones básicas que dan razón de la naturaleza, permiten su estudio científico y proporcionan la clave para integrar la ciencia natural, las humanidades y la perspectiva teológica en una síntesis que es el objetivo perseguido por Torrance. La importancia de esa síntesis resulta patente en nuestra época, marcada por fuertes tendencias reduccionistas, pragmatistas y subjetivistas.

La obra de Torrance tiene un gran interés para todos los interesados en la integración de los logros científicos dentro de una perspectiva más amplia que incluya la filosofía y la teología, y proporciona muchos elementos valiosos para conseguir esa síntesis desde un realismo filosófico y un enfoque netamente cristiano. Se sitúa en el ámbito de la teología de la creación que ocupa un lugar central en la reflexión teológica actual. Aporta una vasta erudición y una gran variedad de ideas interesantes acerca de muchos problemas actuales.

Es evidente, tal como Torrance lo subraya con fuerza, que en la actualidad nos encontramos ante una revolución científica de largo alcance, cuyas consecuencias todavía se están desarrollando. El progreso de las ciencias naturales se ha efectuado de modo parcial, en función de las posibilidades conceptuales y experimentales disponibles en cada momento, y con frecuencia ha ido acompañado por interpretaciones filosóficas y teológicas que, al no disponer de una base suficientemente completa, eran demasiado estrechas. En la actualidad, por vez primera en la historia, disponemos de una cosmovisión que, aun permaneciendo abierta en muchos aspectos, sin embargo es bastante completa, puesto que abarca los diferentes niveles de la naturaleza y sus relaciones mutuas. Torrance conoce bien esta situación, y la analiza a la luz de profundas reflexiones filosóficas y teológicas que ayudan a captar su significado.

El lector quizás podrá pensar, en algunas ocasiones, que Torrance atribuye demasiada importancia a sus héroes, que además de Maxwell, Einstein y Polanyi, incluyen a Duns Scoto y a la teología reformada. En cualquier caso, las ideas fundamentales de Torrance fácilmente pueden ser

compartidas por cualquier filósofo realista y por cualquier teólogo cristiano. Así lo advierte Giuseppe del Re en su amplio estudio introductorio, presentando la obra de Torrance como básicamente coincidente con sus puntos de vista que se sitúan en una línea netamente católica y tomista. No está de más subrayar la importancia ecuménica de este tipo de estudios, que tienen un gran interés en la actualidad y constituyen una plataforma común de entendimiento entre todos los cristianos.

Las ideas básicas de Torrance se prestan incluso a desarrollos ulteriores. Por ejemplo, sin poner en duda la gran importancia de los logros de Einstein, las perspectivas recientes acerca de la organización de la materia, tanto en su aspecto sincrónico como diacrónico, contribuyen a realzar el carácter central del orden y la existencia de una inteligibilidad de la naturaleza que es, a la vez, real y contingente. A la luz de estos avances, quedan realzadas las ideas de Torrance acerca de la estructuración de la naturaleza en niveles abiertos y jerárquicamente relacionados, del sentido realista de la investigación científica, de las dificultades insalvables que encuentra el reduccionismo, y de la existencia de una «inteligencia inconsciente» en la naturaleza que equivale a una racionalidad contingente cuya explicación fundamental remite a una causalidad trascendente.

La filosofía de la ciencia, después de su desarrollo moderno fuertemente condicionado por las ideas positivistas, se encuentra en un momento crucial en el que se abren paso nuevas perspectivas realistas estrechamente relacionadas con la metafísica. Algo semejante sucede con la filosofía de la naturaleza, cuya defunción fue decretada por el positivismo pero que en la actualidad, gracias al progreso mismo de las ciencias, suscita un enorme interés que incluso llega con frecuencia al gran público. La reflexión filosófica sobre la naturaleza y las ciencias encuentra su complemento adecuado en la teología de la creación, que proporciona el marco para abordar los problemas filosóficos con toda su profundidad. En esta línea, la obra de Torrance tiene un interés indudable, proporciona muchas indicaciones para detectar los problemas actuales y abordarlos adecuadamente, y enfoca las relaciones entre ciencia, filosofía y teología con una gran originalidad.

M. ARTIGAS

Umberto ECO, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, («Colección Palabra en el Tiempo», 196), ed. Lumen, Barcelona 1990, 364 pp., 21 x 14.

La trayectoria intelectual de Umberto Eco es bien conocida entre los estudiosos de la filosofía del lenguaje contemporáneos. Su formación pri-

mera responde al estructuralismo francés de la escuela de Roland Barthes. Posteriormente entra en contacto con el pensamiento semiótico centroeuropeo para concluir en la actualidad en un reconocimiento cada vez más explícito del pensamiento semiótico norteamericano, concretamente de Charles S. Peirce.

El presente volumen recoge los artículos que el autor escribió entre los años 1976 y 1980, corregidos y recopilados posteriormente en un único volumen bajo el título *Semiotica e filosofia del linguaggio* (Einaudi, Torino 1984), trabajo recientemente traducido al castellano y publicado por la editorial Lumen.

La idea central sobre la que Eco vertebra el contenido de estas páginas descansa en una original propuesta semiótica —heredera de la de Peirce— que supone la revisión de la concepción del lenguaje como «diccionario» (estructura cerrada de diversos sentidos codificados de manera estable), sustituyéndola por el modelo de «enciclopedia», es decir, una estructura abierta a continuas reinterpretaciones por parte del sujeto atendiendo a los diversos contextos. Como el mismo autor afirma, se propone sustituir el modelo de semiosis limitada por unos significados precisos e institucionalizados (modelo de «diccionario») por la noción de «semiosis ilimitada», que intenta integrar en un modelo «enciclopédico» la pragmática y la semántica.

En efecto, Eco plantea de modo claro las dos opciones posibles a la hora de entender el proceso comunicativo: «a) una semántica, como representación sistemática de L (lengua particular), sólo se refiere a los significados convencionales, que dependen del significado léxico del enunciado pero no de todos los significados situacionales o indirectos que pueden inferirse a partir de ellos, y entonces la semántica de L se construirá como un *diccionario* y sólo explicará un 'significado literal' mientras que los otros significados dependerán de un complejo de conocimientos del mundo que ninguna teoría puede representar o prever; o bien b) no existe un significado literal de los términos, de los cuales los significados complejos de las expresiones serían una función, y el supuesto significado literal de un enunciado depende siempre de los contextos y de los supuestos fundamentales, que no son ni codificables ni semánticamente representables» (pp. 89-90).

Frente a estas dos posturas, Eco propone que «debe postularse una lengua L que, de alguna manera, contenga entre sus reglas de significación instrucciones pragmáticamente orientadas (...). Una teoría del significado supera esta contradicción si logra formular un modelo capaz de integrar,

en parte o totalmente, semántica y pragmática. Pero eso supone que L se entienda no como un conciso *diccionario*, sino como un sistema complejo de *competencias enciclopédicas*» (pp. 90-91).

Con este hilo conductor expondrá en cada uno de los cinco extensos capítulos su teoría del signo y del significado, la metáfora, el símbolo y el código. En primer lugar, Eco propone la sustitución del modelo biplanar del signo («a igual o equivalente a b») por un modelo triádico de tipo inferencial («si a, entonces b»). En efecto, según nuestro autor, «la idea original de signo no se basaba en la igualdad, en la correlación fija establecida por el código, en la equivalencia entre expresión y contenido, sino en la inferencia, en la interpretación, en la dinámica de la semiosis, en donde interviene un tercer elemento: el sujeto, el interpretante» (p. 13). En apoyo de su propuesta aduce numerosos textos de Aristóteles en los que se refleja con claridad este punto, junto con las propuestas de otros lingüistas contemporáneos como Segre, Malberg, Harman, Hjelmslev, etc... Como conclusión, Eco acabará afirmando que el fundamento común a todos los tipos de signos es que ese signo no está en lugar de sí mismo, sino que está en lugar de lo que está fuera de él (p. 30).

La misma idea central subyace en el segundo capítulo en el que explica más claramente su propuesta de la lengua tipo «enciclopedia» frente a la estructuración cerrada del «diccionario». La «enciclopedia» es capaz de proporcionar no sólo reglas semánticas sino también pragmáticas. De esta forma se posibilita la inclusión del sujeto como elemento central del proceso comunicativo; sujeto que en la propuesta estructuralista desaparece absorbido por el texto. Lo que late en el pensamiento semiótico de Eco es una concepción dinámica del lenguaje como actividad (*praxis*) frente al lenguaje como producto, característica de las lingüísticas estructuralistas.

El tercer capítulo se centra en la metáfora y en la semiosis. De nuevo Eco acude a la teoría del lenguaje aristotélica para rescatar la idea de la metáfora como forma de conocimiento basado en las semejanzas y analogías reales (pp. 189-192). Eco va más allá, e interpreta el conocimiento metafórico como un tejido de relaciones culturales, ya que, en efecto, la analogía se entrelaza con el modo de conocer humano, inserto siempre en un contexto cultural del que no podemos abstraernos a la hora de conocer e interpretar la realidad.

De modo semejante aborda en el capítulo siguiente las relaciones de la semiótica con el modo de expresión simbólico; para Eco, el modo simbólico es el instrumento de revelación de una trascendencia. Pero, a diferencia de la metáfora, el modo simbólico —abierto a infinitas interpretacio-

nes posibles— es capaz de ser leído sin un valor epistemológico; es decir, que el símbolo ya no se lee para entender una verdad situada más allá del discurso. La verdad está en el juego mismo de la deconstrucción (p. 265). Desde esta perspectiva simbólica analiza el lenguaje místico y sagrado, el lenguaje teologal y el artístico.

Por último, llevará a cabo una revisión de la noción lingüística de código. De nuevo subrayará la importancia de sustituir la noción de código cerrado como lista de equivalencias, por una concepción más abierta, enriqueciéndose con las reglas contextuales conocidas y manejadas por un sujeto (p. 316). Pero en este último capítulo la propuesta de Eco no se limita a una interpretación lingüística, sino que concluirá por «enfocar la vida de la cultura como un tejido de códigos, y como una continua y mutua referencia entre esos códigos» (p. 338).

La filosofía del lenguaje de Eco está impregnada de una defensa del alcance ontológico de nuestro lenguaje: «Todos los filósofos comprendieron hasta qué punto el análisis de la lengua y de los otros sistemas de signos es fundamental para entender otros problemas, desde la ética a la metafísica» (p. 8). Esta premisa nos puede servir de guía para comprender en qué medida Umberto Eco se resiste a una visión totalizante de la semiótica con la que se pretenden resolver problemas propios de diversas disciplinas, desde de la física o psicología, hasta la biología o la historia (p. 21). Al mismo tiempo, subrayará con energía la necesidad de proceder a un riguroso análisis semiótico de las diversas realidades humanas a fin de contrarrestar una posible actitud escéptica con la que se suele decretar la muerte del signo (p. 20).

En esta misma línea hay que destacar la acertada crítica que se dirige de modo muchas veces explícito, y siempre de modo latente, a la concepción postestructuralista. En efecto, la idea fundamental que vertebra la propuesta semiótica de Eco es la mencionada sustitución del modelo de «diccionario», sistema textual fijo y cerrado que puede ser interpretado sin contar con el sujeto, por un modelo «enciclopédico» gracias al cual se entiende el proceso semiótico como un proceso radicalmente humano, en el que el sujeto es productor dinámico de sentido.

No obstante, encontramos en la exposición de Umberto Eco, algunos aspectos marginales que revelan interpretaciones filosóficas y teológicas que requerirían una más completa fundamentación. Así, por ejemplo, cuando Eco propone la interpretación triádica del signo, aduce abundantes citas aristotélicas. Sin embargo, silencia un texto clásico (*Refutaciones Sofísticas* 165a 5-13) en el que Aristóteles de modo explícito reconoce el valor

sustitutivo de nuestras palabras por las cosas, concibiéndose así el signo, no como una estructura triádica, sino biplanar.

Por otro lado, en la exhaustiva enumeración de los distintos tipos de signos nos extraña no encontrar un tipo peculiar de signo: el signo formal o concepto, que cumpliría de modo propio el carácter de puro signo. En efecto, en la tradición semiótica medieval se concibe al concepto como el tipo principal de signo pues toda su realidad se agota en su función sgnica de una realidad distinta a sí mismo. El concepto en sí mismo no es nada sino un puro remitir a la cosa, y en este sentido cumple acabadamente la noción de signo.

Por otro lado, al tratar del modo simbólico aplicado a la interpretación de las Escrituras, afirmará que éstas, al leerse de modo simbólico, están abiertas a infinitas interpretaciones. «Pero la Escritura no puede decir todo y no puede permitir que cada uno diga lo que quiera: el pensamiento teologal funda a la Iglesia como autoridad que vigila la interpretación y garantiza el pensamiento teologal mismo. Por tanto, la tradición debe poner freno a la proliferación de las interpretaciones, y la Iglesia es la que garantiza esa tradición» (p. 270). De este modo, el contenido mismo de la Sagrada Escritura pasa a un segundo plano: todo su sentido se resuelve en una interpretación arbitraria por parte de la Iglesia para autofundamentarse. Pocas páginas después, Eco es más explícito: «Parece como si en el modo simbólico se produjera un consenso de hecho: no hay acuerdo sobre lo que quiere decir el símbolo, pero sí sobre su capacidad semiótica (...) Lo importante es reunirse en torno a la bandera (símbolo) porque se sabe que quiere decir algo» (p. 273). La interpretación de Eco resulta atractiva, pero realiza, en nuestra opinión, una lectura reductiva de las Escrituras desligándolas de su índole específica, esto es, trasmitir un contenido de salvación. Sin este elemento fundamental, las Escrituras quedan sometidas a una lectura meramente histórica o literaria que necesariamente las distorsionan.

Por otra parte, algunas interpretaciones filosóficas pensamos que deben ser sometidas a una explicación más detallada y rigurosa. Así por ejemplo, resulta ambigüo el tratamiento que hace del sujeto en el proceso comunicativo. Después de insertarlo como elemento activo en la producción de dicho proceso, aparece después como elemento pasible al estar determinado por el lenguaje mismo, cuando afirma que «la ciencia de los signos es la ciencia de la constitución histórica del sujeto» y cita en apoyo de esta tesis un discutido texto de Peirce que finaliza con esta afirmación: «Así mi lenguaje es la suma total de mí mismo, porque el hombre es el pensamiento» (p. 74). La reducción antropológica del hombre a su pensamiento posee un sabor racionalista que no está, a nuestro entender, suficientemente justificado.



En el capítulo segundo realiza un agudo análisis del árbol de Porfirio, altamente interesante, destacando la inconsistencia de la división entre género y especies meramente formales. Esto le llevará a afirmar que los géneros no son más que una conjunción de diferencias; por eso, la sustancia, género supremo, no es más que una matriz vacía de un juego de diferencias: «Géneros y especies son fantasmas verbales que encubren la verdadera naturaleza del árbol y del universo que éste representa: un universo de puras diferencias» (p. 125). Esta interpretación le sirve para afirmar que «en un árbol compuesto sólo por diferencias, éstas pueden ser reorganizadas continuamente según la descripción conforme a la cual se considera determinado sujeto. El árbol es una estructura sensible a los contextos, no un diccionario absoluto» (p. 126). De nuevo la interpretación parece interesante, pero Aristóteles mismo afirma que no es posible un conocimiento basado en la pura diferencia: si algo me hace posible el conocimiento de nuevas realidades es precisamente su relación de semejanza con las otras realidades: sobre esa base común podemos establecer las diferencias que me harán comprensible el objeto.

En cuanto al conocimiento metafórico, Eco señala que viene siempre mediatizado por el tejido cultural, ya que es precisamente a través de ese tejido cultural tal como el hombre entra en contacto con la realidad circundante. Las explicaciones y ejemplos aducidos por el semiótico italiano son concluyentes, aunque pensamos que es excesivo afirmar que las propiedades conocidas mediante la metáfora se deben más al tejido cultural mediatizador, que a una realidad ontológica subyacente (p. 194), para afirmar a continuación que la *analogia entis* «sólo habla del conocimiento que los hombres tienen de la realidad; del modo de nombrar los conceptos, no de la realidad misma» (p. 195). Aceptando el papel mediador de la cultura en el proceso metafórico, no podemos negar que el fundamento último se encuentra en una realidad ontológica que sirve de base a la analogía en cuanto forma de acceso a la realidad. Sin semejanzas reales no habría lugar a la analogía.

El conjunto del trabajo resulta sugente y atractivo, al tiempo que presenta algunas carencias de las que ya hemos hecho mención. Desarrolla planteamientos interesantes, pero algunas interpretaciones, a nuestro modo de ver, requieren una mayor fundamentación filosófica. Es un trabajo importante de uno de los máximos conocedores de la filosofía del lenguaje; todo ello parece especialmente dirigido para profesores y alumnos de últimos años de filosofía, así como a todos aquellos interesados en cuestiones de hermenéutica actual.

J. A. GARCÍA CUADRADO

Jorge Vicente ARREGUI, *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, ed. Tibidabo, Barcelona 1992, 405 pp., 16 x 23,5.

La meditación sobre la muerte ha sido siempre piedra de toque de la filosofía; ella es, sobre todo, cuestión clave de toda antropología. Este libro del prof. Jorge Vicente, publicado a continuación de su filosofía del hombre (cfr J. Vicente y J. Choza, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Madrid 1991) en el que ya se dedicaba un sustancioso capítulo a diversos aspectos de la muerte humana, se inserta en esta gran tradición filosófica y antropológica. En efecto, el Autor es bien consciente de que «toda reflexión sobre la vida que oculte la muerte futura es trivial, porque nuestra existencia es realmente mortal. Vivir de espaldas a la muerte es vivir en el engaño; puesto que no se trata sólo de que vayamos a morir en el futuro, es que somos mortales ya» (pp. 10-11).

El prof. Vicente Arregui coloca gráficamente el contenido de su estudio bajo el título «el horror de la muerte», quizás queriendo decir con ello que a lo largo de estas páginas se va a poner de relieve lo que la muerte tiene de sin-sentido, de horror, de misterio tremendo que provoca vértigo. Nos encontramos así con un libro que supera una etapa anterior en la que muchos pensadores han intentado «escamotear» la muerte erradicándola de nuestro campo visual, o, al menos, presentarla desprovista de su aguijón al omitir la consideración de aquellos aspectos de la muerte que son directamente contrarios a los íntimos deseos de inmortalidad que alberga el corazón humano. En este aspecto, el libro de Jorge Vicente Arregui se nos aparece como de una gran actualidad, como perteneciente a una etapa cultural nueva, en la que se pretende mirar a la muerte de frente, sin eludir los graves interrogantes que plantea.

El haber elegido como clave para acercarse a la muerte la faceta de «horror» que le es inseparable, permite al Autor plantearse a fondo esas preguntas que a algunos pueden parecer nuevas y que, sin embargo, son perennes: «La cuestión clave no es sólo que la muerte horroriza; el asunto capital es por qué nos horroriza la muerte. ¿Qué hay en el ser humano que choca tan frontalmente con la realidad de la muerte? Si la muerte es ley de vida, si es perfectamente *natural*, ¿por qué horroriza? (...) Cuanto más se piensa en ella, más patente se hace que nunca deberíamos morir, que hay algo en la muerte que contradice radicalmente nuestra más profunda naturaleza. Por eso, el horror ante la muerte hace patente el enigma que somos ante nosotros mismos» (pp. 11-12).



Ese fue el gran descubrimiento de San Agustín ante la muerte del amigo: el del enigma humano. Como observó Gabriel Marcel, enamorarse significa decirle a alguien: «tú no debieras morir nunca». En efecto, el descubrimiento de la singularidad irrepitable y valiosa de una persona conlleva la clara conciencia de que ese ser no debiera ser «destruido» por la muerte. Cada generación se plantea a fondo esta grave cuestión, si no rechaza el miedo a investigar la verdad. El Concilio Vaticano II diagnosticó el horror que el hombre siente ante la muerte como una muestra de la especial disonancia con respecto a la naturaleza completa del hombre que la muerte lleva consigo: el hombre «juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte» (*Gaudium et spes*, n. 18).

Y esta es la cuestión que se plantea primordialmente el profesor Jorge Vicente, que intenta contestar desde el punto de vista filosófico, y que da unidad a todo el libro: qué nos está diciendo el horror de la muerte sobre la misma naturaleza de la muerte. Comienza el estudio con un oportuno capítulo en el que se responde a una pregunta actual e importante: «¿No es morboso pensar en la muerte?» (pp. 15-69). Es oportuno el planteamiento y respuesta de esta cuestión, porque en el «escamoteo» de la reflexión en torno a la muerte subyace con frecuencia el error de creer que el pensamiento de la muerte es un pensamiento paralizante. Se trata de un malentendido. Como hace notar el A., «pensar en la muerte no tiene por qué suponer ningún lastre para la vida (...) más bien, por el contrario, le confiere un apasionante dramatismo: sólo se vive una vez. Darse cuenta de que el tiempo a nuestra disposición es limitado no debe llevar a reflexiones pesimistas sobre la vacuidad de la vida; más bien tendría que conducir a un esfuerzo constante por colmarla de sentido, por aprovecharla máximamente (...) Por ello, reflexionar en la propia muerte es saludable y no mortífero. Lo verdaderamente letal es el intento de ocultarla» (pp. 12-13).

El capítulo segundo responde a la siguiente pregunta: «¿Biología o biografía?». La cuestión es de suma importancia y en su respuesta se revela la antropología subyacente. En efecto, quien no llega a captar la irrepitable y en cierto modo infinita dignidad de la persona humana se acercará peligrosamente a considerar la muerte como un simple problema biológico, en definitiva, como una cuestión química. Y no es que la muerte del hombre no sea un suceso biológico, sino que además es el final de una biografía. «La descripción del deceso humano en términos exclusivamente biológicos —se dice en la página 87—, resulta de todo punto insuficiente y es preciso considerarlo también desde la perspectiva biográfica, que es la específica-

mente humana». En este capítulo, el Autor lucha con el lenguaje por encontrar formulaciones que, sin menoscabo de la rica variedad constitutiva del ser humano, permitan poner de relieve su íntima unidad. En este sentido, este capítulo muestra un esfuerzo personal, convergente con el de muchos otros autores contemporáneos, por librar las consideraciones sobre la muerte humana del dualismo cartesiano.

El título del capítulo tercero es verdaderamente elocuente: «¿Qué puedo hacer con mi muerte? Fundamentos y límites de una poética del morir». A lo largo de todo el libro, el A. muestra un gran conocimiento de la literatura, especialmente de la contemporánea. Este conocimiento le facilita el acceso a un riquísimo campo de pensamiento, intuiciones y experiencias. Su manejo resulta especialmente oportuno en este capítulo, donde se analizan con cierto detenimiento autores como Hölderlin y Rainer María Rilke, o corrientes de pensamiento como la tradición luterana o la fenomenología existencial. En este aspecto, son especialmente sugerentes las páginas en que se contesta a la cuestión: «¿Es la muerte buena y natural?» (pp. 206-223). Conviene subrayar aquí que el Autor, que conoce perfectamente las virtualidades y las coordenadas propias del quehacer filosófico, sin abandonar el campo que le es propio, se muestra abierto a tomar en consideración todo hecho y todo pensamiento en torno a la muerte en el que se revele alguna dimensión humana, también el pensamiento situado en el ámbito de las religiones.

El capítulo cuarto está dedicado a un tema sobre el que el profesor Jorge Vicente viene reflexionado desde hace tiempo: las relaciones entre sexualidad y muerte. «Precisamente —concluye el Autor—, cuando se piensa en la inmortalidad del amor, la muerte resulta más misteriosa que nunca y muestra su faz más repugnante. Vista desde la inmortalidad del amor, la muerte muestra todo su aguijón y contradice más que nunca la naturaleza humana. La sexualidad en cuanto que modo de la reproducción engloba la muerte de los individuos en la vida de la especie, pero en cuanto que el amor humano es una afirmación radical de una particularidad remite a la inmortalidad» (p. 307). Los pensamientos del profesor Jorge Vicente, precisamente por valorar oportunamente la singularidad metafísica del amor aparecen en claro contraste con la conocida posición de Feuerbach que reduce el horror a la muerte a mero instinto de conservación, sin advertir en él ninguna dimensión metafísica.

El capítulo quinto se abre con una pregunta —«¿por qué enterramos a los muertos?»—, y está dedicado al análisis de los conceptos de inmortalidad, reencarnación y resurrección. El Autor aborda estas cuestiones apoyado en el hecho de que existe «una triple constante en la relación del hom-



bre con la muerte: la capacidad de anticipar la muerte futura, el horror o la conmoción profunda ante la desaparición de la propia individualidad, y la creencia en la inmortalidad» (p. 319). Las tres cuestiones a que nos estamos refiriendo son tratadas aquí con honestidad desde la ladera filosófica. Desde aquí se analizan en su vertiente de pensamiento humano, se valora la coincidencia de los hombres de todos los tiempos —prácticamente universal— los puntos fundamentales como la creencia en la inmortalidad, y se oye con respeto lo que dicen hombres pertenecientes a ámbitos de saberes diversos, mostrando la coherencia existente en su pensamiento.

Todo esto da como resultado que este libro del profesor Jorge Vicente resulte verdaderamente interesante. En efecto, se abordan en el cuestiones capitales en torno a la muerte sin prejuicios, con sinceridad y con mente abierta a todos los ámbitos del saber, también al ámbito teológico.

Lucas F. MATEO-SECO

