

El estilo ágil y directo, hace que esta obra se diriga a un amplio público, no especializado.

J. A. García Cuadrado

**Ildefonso MURILLO (ed.)**, *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, Diálogo Filosófico/Nossa y J. Editores, Madrid 1995, 648 pp., 15 x 21

Recoge este volumen las Actas de las I Jornadas organizadas por la revista «Diálogo Filosófico» en enero de 1994 para discutir la situación de la filosofía en la Europa de nuestros días.

El editor de la obra ha agrupado ponencias y comunicaciones en cuatro Partes. La primera se centra en las «Concepciones filosóficas de Europa» y reúne diversos estudios sobre la idea de Europa que han forjado pensadores como Fichte (A. Ciría), Nietzsche (L. Jiménez) y Husserl (A. García-Marqués) entre otros. El resto de las colaboraciones se polarizan por una línea más especulativa (así M. Álvarez, M. Jaglowski, D. Innerarity, etc.).

La segunda Parte agrupa ensayos sobre las relaciones entre «Filosofía y religión en Europa»; además de las ponencias de A. Torres-Queiruga y V. Possenti que abordan el tema en toda su generalidad, cabe destacar las comunicaciones de F. J. Martín sobre Simone Weil, la de J. M. Odero que replantea el sentido de la filosofía de la religión y la J. M<sup>a</sup> Barrio sobre las relaciones fe/cultura.

La tercera Parte se titula «Filosofía y ciencia en Europa» y contiene un análisis del actual estado de la filosofía de las ciencias (G. Fourez), estudios monográficos sobre el tema en Zubiri (G. Díaz) y G. Marcel (J. M. Seco), además de otros ensayos.

La última Parte —«Filosofía y política europea»— aparece encabezada por las ponencias de Adela Cortina («¿Qué puede aportar la filosofía a una presunta política europea?») y de D. Negro («Situación de la filosofía política y de la inteligencia política europea»). Entre las comunicaciones cabe destacar la de M<sup>a</sup> Carmen Dolby sobre la necesidad de una «filosofía pública», la de Carmen Segura, acerca de las raíces helénicas de Europa, y la de M. Fontán, que analiza la situación intelectual creada por la caída del marxismo.

Quizá una de las contribuciones más características de esta obra sea la de Andrés Torres-Queiruga sobre «Filosofía y religión en Europa». Habiendo sido presentada como ponencia es lógico que abarque una amplia extensión temática, suscitando aquí y allá cuestiones que apenas son esbozadas. Sin embargo, cabe decir que el hilo fundamental del discurso es la dialéctica fe/razón que parece recorrer la historia entera de Europa y que, sin duda, es una de las bases más importantes de la cultura occidental. En un primer momento, citando a Hegel, Torres-Queiruga parece aceptar el tópico de una razón esclavizada por la fe hasta que se libera finalmente de ésta; sin embargo, más tarde insistirá en que «razón y religión nacieron de la misma cuna» (p. 199) y que la religión ha sido «matriz fecunda» del logos. A su vez —afirma este Autor— la fe cristiana «encontró las categorías que le permitieron universalizarse» gracias a la «razón griega» (p. 201).

El hecho histórico aludido —una cultura cristiana helenística— es innegable, aunque quizás podía ser formulado con más precisión: la fe tiene una intrínseca dimensión intelectual, de ahí su constante querencia de cultura; en un periodo que se extiende varios siglos antes y después de Cristo los creyentes judeocristianos asimilaban aquellos ele-

mentos del helenismo que se prestaban a esclarecer su fe. También se sirvieron de ellos para hacer más accesible el kérigma en ambientes helenizados, pero esta función catequética es secundaria respecto a la primera, teórico-mística. En cualquier caso, la fe cristiana siempre tiene sed de cultura en general, ya sea griega, germánica o celta. Por otra parte la razón sólo extrínsecamente puede calificarse de *griega*; en realidad la inteligencia no conoce patria particular alguna. Finalmente, la hipótesis según la cual el universalismo de la fe cristiana no hubiera sido posible sin el helenismo no sólo es históricamente discutible sino intrínsecamente contradictoria: ¿cómo el supuesto compromiso de la fe cristiana con una cultura *particular* puede ser la garantía del universalismo de la misma? Por otra parte, el Autor mismo plantea en las primeras páginas de su ponencia el problema de si la evangelización no habrá estado lastrada por dicho compromiso.

Pero la intención última de Torres-Queiruga es hacer un llamamiento a «la fecundidad de la convivencia» entre la fe y la cultura (p. 202). Aunque es posible que se muestre demasiado optimista al afirmar que «la actual preocupación del pensamiento cristiano más vivo confluye con los esfuerzos de la razón crítica» (p. 207). No dudo que Torres-Queiruga y otros representantes de la teología «más viva» —Metz, Martín Velasco, Mardones, Mate y otros autores que cita— tengan una decidida voluntad de coincidir con la razón crítica, pero es dudoso que los filósofos actuales siquiera presten atención a sus escritos (no ya Heidegger, sino incluso Sádaba, Savater o Bueno); y para hablar de *confluencia* es preciso que los dos factores en acción tengan cierta voluntad de convergencia.

Torres-Queiruga es indudablemente optimista al pensar que las condiciones

actuales posibilitan «un nuevo diálogo» entre fe y razón. Él constata que «ha habido siempre de hecho un diálogo» (p. 210) y señala que tanto la fe como la razón habrían llegado modernamente a ciertas aporías; la conciencia de la misma les impulsaría a abrir nuevos caminos... No es tan optimista por lo que respecta a la Iglesia Católica, pues opina que «su estructura jerárquica y autoritaria la hace muy apegada al pasado tradicional y más resistente al cambio» (p. 203). Esta visión hipercrítica resulta sorprendente en alguien que, citando repetidamente a Metz, considera que el recuerdo (anámnesis) —el acto que por excelencia nos religa al pasado— es la esencia de la fe cristiana. En cualquier caso, el principal motivo de esperanza para el diálogo con la razón consiste para Torres-Queiruga en su propia teología de la revelación, de la cual ofrece en las páginas finales un sustancioso resumen; pero en otro lugar ya hemos tratado de dialogar con ella (cfr. J. M. ODERO, *Experiencia y revelación. Reflexiones sobre la teología de la revelación*, «Scripta Theologica» 21 [1989] 185-195). Baste ahora con apuntar que parece como si por el mero hecho de no concebir la revelación como «dictado que cae» sino como palabra «que no cae del cielo, sino que nace en la entraña más radical de la realidad cósmica y humana» (p. 212), por ese hecho la fe cristiana resultaría más convincente. Sería interesante que Torres-Queiruga nos ofreciera una reflexión que explicitara esta misteriosa relación causa/efecto

Volviendo al tema central que estamos discutiendo, Torres-Queiruga parece estar demasiado preocupado en exorcizar unos demonios familiares —cuya incidencia en la inmensa mayoría de los católicos es mínima— para advertir un hecho elemental: la teología sólo tiene posibilidades de dialogar con hombres que amen la fe, bien porque son cre-

yentes bien porque han percibido cierto destello de la belleza de Cristo. Es decir, la evangelización es una tarea prioritaria al diálogo con la cultura; la teología puede y debe cooperar en la evangelización, pero no es su protagonista ni mucho menos su condición de posibilidad. Por estas razones la renovación teológica no puede considerarse sensatamente como razón suficiente para ser optimistas respecto al diálogo fe/cultura; mientras no haya más intelectuales creyentes, los teólogos tendremos que conformarnos en muchos casos a mantener un diálogo de sordos, porque muy pocos son los que tienen interés en aprender u oírnos. Ciertamente, aunque estemos aislados —¿quién negará esta realidad sociológica?—, hemos de mantenernos atentos a las voces múltiples que se hacen oír en el mundo de la cultura, esperando que, trabajando en esa modesta actitud, el Espíritu de vez en cuando se sirva utilizarnos como instrumentos de salvación.

J. M. Odero

**Ada LAMACCHIA**, *Mounier. Personalismo comunitario e filosofia dell'esistenza*, Levante Editori, Bari 1993, 351 pp., 15,4 x 21,2

La Profesora Lamacchia, conocida por sus estudios kantianos, ha reunido en este volumen diez ensayos acerca del pensamiento de E. Mounier (1905-1950), iniciador de lo que se ha denominado «personalismo cristiano», un estilo característico de afrontar algunas de las cuestiones claves de nuestra época.

El personalismo de Mounier —subraya la Autora— no era una forma de individualismo: se trata de un personalismo esencialmente comunitario, porque el hombre es para él capacidad de acogida y de don en la comunidad; a su

vez la comunidad sólo puede surgir de la persona que descubre frente a ella un *tú*. De esta forma la comunidad existe allí donde se ha diluido el anonimato de la masa.

La filosofía personalista de Mounier, sin llegar a ser una reflexión teológica plena, tiene sin duda una fuerte inspiración cristiana. Él mismo afrontó este tema en «Personalismo y cristianismo» (1939). Siendo consciente del valor permanente de los valores judeo-cristianos, Mounier percibe que éstos no están ligados a ninguna cultura nacional; es más, la fe cristiana propone abiertamente la libertad y la historicidad del hombre. La fe, pues, no genera de suyo *una* filosofía ni una política. Son algunos cristianos singulares quienes deciden dedicarse al empeño filosófico; en ese empeño, que es tan pluralista como cualquier otro, sería inauténtico dejar de lado la fe. En este sentido Mounier hablaría años más tarde de que existen «más personalismos» junto al suyo. Para todos ellos prefiere la denominación *personalismos de inspiración cristiana*, más bien que *personalismos cristianos*; en efecto, sería un grave error olvidar que las tesis personalistas han sido conquistadas mediante el esfuerzo de la inteligencia y de la investigación, es decir, mediante una labor formalmente filosófica que está en diálogo con otras filosofías.

Además de estos temas, la Autora analiza otros puntos de la filosofía de Mounier: la relación del personalismo con el existencialismo, la libertad y la objetividad. Finalmente estudia la actualidad del pensamiento personalista en nuestro momento cultural, la recepción de Mounier en Italia y el paralelismo que existe entre el concepto de *comunidad* que mantienen Mounier y D. Bonhoeffer.

En definitiva, nos hallamos ante una importante aportación al estudio de