

bre 'DEUS' que apareció en el capítulo 1 y no volvió a ser usado desde entonces.

Retomándolo, lo despliega en dos momentos: un primer momento que podría llamarse de lo *divino*, y otro de lo *inefable*.

El Monologion ha mostrado *una esencia sobreeminente* mostrando, así, que en su constitución trinitaria lo divino es lo inefable. Lo divino que es inefable es único; su inefabilidad 'expresa' su unicidad: el *nombre es Deus*.

Tercer texto: "Vere igitur hic est non solum deus, sed solus deus ineffabiliter trinus et unus."

M, c. 80, lin. 12-13, pág. 87.

## RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

J. M. R. Tillard, *El obispo de Roma*, Sal Terrae, Santander, 1986, 244 págs.

*Estudio sobre el papado*, reza el subtítulo. El autor se propone una "relectura", a la luz de la gran Tradición, de las enseñanzas de los Concilios Vaticanos I y II sobre el Primado del Papa.

Como conclusión de su estudio Tillard expresa su convicción de que "el primado romano pertenece al misterio de la Iglesia peregrina en la tierra. No se puede prescindir de él sin atentar contra el plan de Dios. Sin embargo, hay que preguntarse si, a pesar de generosas y sinceras afirmaciones, la realización de dicho 'primado' no sigue haciéndose a costa de otro atentado, esta vez contra el episcopado. El obispo de Roma es el centinela que 'vela' por el Pueblo de Dios —y en esto consiste su función propia—, pero que muchas veces, en lugar de poner sobre aviso a los obispos, los auténticos pastores de la Iglesia de Dios, prefiere actuar como si fuera él el único verdadero responsable. El Vaticano II reafirmó el papel insustituible que corresponde al obispo. Pero las instituciones jurídicas puestas en marcha a partir de entonces no han conseguido que las afirmaciones conciliares se plasmaran totalmente en los hechos. El obispo de Roma sigue actuando en una cierta 'soledad': la misma que propiciaron los *Dictatus papae* de Gregorio VII" (pp. 243-244).

Tillard apoya estas conclusiones en una abundante documentación, aunque incompleta y unilateral. Por otra parte, su aversión al ultramontanismo le hace perder, tal vez, un poco de objetividad.

¿Por qué, por ejemplo, al traducir, *propter potentioorem principalitatem* (Ireneo), opta por "más poderoso origen", en lugar de "a causa de su superior preminencia", o "por su más poderosa principalidad"? (pp. 104-105).

¿No acentúa demasiado el primado de la Sede Romana con detrimento de su Obispo, sucesor de Pedro, cuando dice, "su primado le viene del de su iglesia... No tiene la autoridad que le es propia sino a causa de las prerrogativas (presbeia) de su iglesia local"? (p. 118).

No nos satisface esta *relectura*, pues para el Concilio Florentino, al Romano Pontífice, en la *persona* de Pedro, le fue entregada por el mismo Cristo plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia Universal (*Decreto para los griegos*, Denz. 694).

Y el Vaticano I define que Cristo instituyó el Primado en Pedro, y que éste lo sigue ejerciendo en sus sucesores (*Pastor aeternus*, Denz. 1824), y que el Romano Pontífice es sucesor de Pedro en el mismo Primado (ibid. 1825).

El munus primacial fue dado a una persona (Pedro) y no a una sede, y sigue siendo ejercido por una persona (el Romano Pontífice, sucesor de Pedro).

Contrariamente a lo que pretende Tillard no es la sede la que trasmite su autoridad al que se sienta en ella, sino que por el contrario la sede tiene autoridad porque el que está en ella es el sucesor de Pedro. El lugar del Rey está donde se sienta el Rey.

La sede tiene el valor indicativo de mostrar dónde acontece la sucesión de Pedro, en la Sede Romana. Pero la autoridad no le viene al Papa de la sede, sino de la sucesión de Pedro en el Primado instituido por el mismo Cristo. E. L.

M. White, *Was ist und was getan werden sollte. Ein Essay über Ethik und Erkenntnistheorie*, Alber, Freiburg, 1987, 228 págs. (Alber-Broschur Philosophie).

El libro que estamos comentando es la traducción alemana del célebre libro de Morton White *What is and what ought to be done*, que podría traducirse *Qué es y qué debería ser hecho*, de una manera muy literal que mantenga la ambigüedad del original inglés. En efecto, Morton White sostiene que en toda argumentación moral se combinan enunciados normativos (que incluyen expresiones como *hay que* o *habría que*) y enunciados descriptivos. Tomemos un ejemplo muy simplificado por razones de espacio: *No hay que mentir* (enunciado normativo), *Juan dijo que se portó bien, lo cual es una mentira* (descriptivo), *Juan no debería haber dicho que se portó bien* (normativo). Una de las tesis centrales de White es justamente el rechazo de la idea de que los enunciados normativos no pueden mezclarse con enunciados descriptivos, p. ej. que *Bruto no debería haber matado a César* no debe mezclarse con *Bruto mató a César* o *Dios no quiso la muerte de César por Bruto* (Ahora podemos explicarnos el título del libro: Lo que se hace de hecho y lo que debería hacerse, la descripción y la norma). Este rechazo del dualismo descripción-norma tiene un destinatario muy preciso dentro del pensamiento sajón: la afirmación de los filósofos analíticos de que *bueno* no es un atributo natural, o sea que no es un concepto analizable como los que se usan en las distintas ciencias. Otro destinatario sería el naturalismo ético que sostiene que *bueno* carece de valor cognitivo y que su significación es emotiva. White rechaza ambas posiciones por considerar confusas las definiciones de *no-natural* y de *emotivo*. Pasemos ahora al centro del libro: ¿Cómo se controla una argumentación moral del tipo de la presentada arriba? White nos dice que no hay sensibles diferencias entre la manera en que se somete a prueba una afirmación de las ciencias positivas y una afirmación moral. En el primer caso lo que decide la aceptación o rechazo de una conclusión es su coincidencia o no con la experiencia sensible. Si un experimento da un resultado distinto del esperado debo rechazar o modificar las premisas. Hay aquí lo que Quine llama una "experiencia recalitrante" que obliga a una revisión de lo aceptado hasta ese momento. En el caso del razonamiento moral una conclusión se acepta o rechaza en la medida en que coincida o no con el *sentimiento de obligación* (*feeling of obligation*) o, expresado en otros términos, con el sentido del deber, el cual no tiene valor cognitivo como no lo tiene la experiencia sensible de un gusto o un color (Aquí se trata de que tengo un sentimiento de obligación y no de que siento que estoy obligado, así como en el plano sensible conozco el azul cuando lo veo, es decir que el sentimiento de obligación, como la percepción de un color, es ocasional, se da en una ocasión determinada). En el ejemplo de la mentira citado arriba la conclusión es aceptada porque coincide con el sentimiento de obligación de un hombre normal en una situación normal. Pero observemos este ejemplo: *No hay que mentir. El soldado prisionero dio una información falsa sobre la posición de sus compañeros, lo cual es una mentira. El soldado no debería haber informado falsamente sobre la posición de sus compañeros*. Aquí se produce un desacuerdo entre el sentimiento y la conclusión. Es necesario por ende producir una acomodación modificando las partes descriptivas o normativas de las premisas o rechazándolas completamente. En el primer caso puedo partir de otras premisas, por ejemplo una que diga: *Toda acción dirigida a preservar la vida de compatriotas en combate debe ser ejecutada*. Esta nueva norma me llevaría a la conclusión de que el soldado obró bien. Si observamos atentamente este ejemplo, lo que en realidad hemos hecho es reinterpretar la cláusula descriptiva, hemos hecho

una relectura de la realidad, de *informó falsamente a salvó a sus compatriotas*. Pues bien, la afirmación central de White es que nuestros sentimientos morales influyen sobre nuestra descripción del mundo y que cuando juzgamos moralmente una acción estamos constantemente armonizando nuestras experiencias y nuestros sentimientos. Por otro lado el rechazo de una conclusión nos obliga a modificar un cuerpo de creencias tanto descriptivas como normativas y no una creencia aislada. Esta idea de que las creencias se dan interrelacionadas es lo que White llama *corporatismo*. En ulteriores desarrollos White sostiene que el rechazo de una conclusión por no concordar con el sentimiento puede llevar también al rechazo de principios metafísicos, como el determinismo (en caso contrario, la idea de que todo ocurre por necesidad impediría juzgar moralmente las acciones humanas).

Las objeciones más serias que se le han formulado a esta obra son, primero, la idea de que un mero sentimiento pueda servir de piedra de toque para decidir sobre la aceptabilidad de una conclusión moral (obsérvese de paso que ese sentimiento no es para White un "a priori" y que la determinación de su origen es tarea de la psicología) y, segundo, que si bien nuestros sentimientos pueden influir sobre la modificación de una premisa o movernos a la reinterpretación de un hecho, no es menos cierto que también lo contrario ocurre: el conocimiento de los principios morales y de los hechos modifican nuestros sentimientos del deber y la responsabilidad.

Notemos finalmente que el traductor ha tenido la buena idea de indicar los equivalentes ingleses de las palabras claves traducidas al alemán, lo cual permite una comprensión mejor del texto.