

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXX



Fasc. 2

MAYO - AGOSTO
1995

SUMARIO

ARTÍCULOS

D. ÁLVAREZ CINEIRA, <i>Los sacrificios en la Carta a los Hebreos 10,1-18</i> .	207
B. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, <i>Algunas exigencias culturales de la Nueva Evangelización</i>	239
L. VELÁZQUEZ CAMPO, <i>Consideraciones en torno al a priori del conocimiento</i>	281
LIBROS	337

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID



Vol. XXX

Fasc. 2

MAYO - AGOSTO
1995

S U M A R I O

ARTÍCULOS

D. ÁLVAREZ CINEIRA, <i>Los sacrificios en la Carta a los Hebreos 10,1-18.</i>	207
B. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, <i>Algunas exigencias culturales de la Nueva Evangelización</i>	239
L. VELÁZQUEZ CAMPO, <i>Consideraciones en torno al a priori del conocimiento</i>	281
LIBROS	337

DIRECTOR: Pío de Luis
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez
ADMINISTRADOR: José Vidal González Olea

CONSEJO DE REDACCIÓN: Pío de Luis Vizcaíno
Tomás Marcos Martínez
Jesús Álvarez Fernández
Mariano García Ruano
Luis Resines Llorente

DIRECCION Y ADMINISTRACION

Editorial Estudio Agustiniiano
Paseo Filipinos, 7
Teléfs. (983) 30 68 00 y 30 69 00
Fax (983) 39 78 96
47007 VALLADOLID (España)

SUBSCRIPCIÓN

España: 3.500 ptas.
Extranjero: 35\$ USA
Número suelto: 1.000 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07
49080 Zamora, 1994

Los sacrificios en la Carta a los Hebreos 10,1-18

(Continuación)

5. INOPERANCIA DE LOS SACRIFICIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

5.1 TEORIAS SOBRE EL ORIGEN DE LOS SACRIFICIOS

La institución del sacrificio está profundamente enraizada en el AT, aunque no es explicada racionalmente. “La institución es aceptada como una ordenanza divina segura y el único principio está en que la sangre es el símbolo de la vida”¹¹⁹. Diversas han sido las teorías sobre los sacrificios, de las cuales haré un resumen de las más significativas¹²⁰:

a) Las ofrendas o las víctimas serían el alimento de la divinidad. Pero esta hipótesis no es sostenible pues el AT va más allá (Cfr. Num 28,2). Tenemos textos donde podrían inducir a pensar en dicha interpretación (Juc 6,19-24; Lv 3,11; Mi 1,7.12), pero si la Biblia menciona esta interpretación popular del sacrificio como alimento para los dioses es para reírse de ella¹²¹. Tal concepción aparece claramente criticada en el Sal 50,13 y en Dan 14.

b) Otra teoría más difundida fue presentada por Robertson Smith y apoyada por Wellhausen, según la cual la esencia del sacrificio es la comida en comunión con la divinidad¹²². La idea directora de los sacrificios de los animales entre los semitas no era la de un don ofrecido a la divinidad, sino un acto de comunión en el que dios y sus adoradores se unían tomando parte de la carne y la sangre de la víctima sagrada. Según Smith, se pueden diferen-

119. Abba, R., The Origin and Significance of Hebrew Sacrifice, *BulTheoBib* 7 (1977) p. 123.

120. Un estudio amplio se puede encontrar en Moraldi, L., *Espiazione sacrificiale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, AnBib 5, Roma 1956, p. 3-76.

121. Cfr. Sabourin, L., *Op. Cit.*, 1484.

122. Smith, W.R., *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1894, p. 226-227. Tomado de Abba, R., *Op. Cit.*, p. 123.

ciar 3 etapas que corresponden cada una de ellas a un tipo de sacrificio: El sacrificio de comunión, donde el dios come con su pueblo; el sacrificio expiatorio, donde el animal muere para expiar al hombre culpable; y el sacrificio místico, en el que dios mismo es sacrificado y comido por los adoradores.

Esta teoría no ha carecido de críticas ¹²³, por lo que Sabourin concluye que “la historia de la evolución del sacrificio -de la comunión a la expiación-desarrollado por J.Wellhausen y W.R.Smith no corresponde al conjunto de los textos” ¹²⁴.

c) Otros autores como Taylor y Gray consideran el sacrificio como un don. Para ello se apoyan en la terminología usada, como son los conceptos קָדַשׁ y הִקְדִּישׁ .

Pero hoy, la mayoría de los estudiosos coinciden que no es posible atribuir a una sola teoría todos los textos sacrificiales del AT y las teorías presentadas no se excluirían entre sí sino que se complementarían. Por tanto, el sacrificio es un concepto complicado que no se puede explicar con teorías simplistas ¹²⁵. Otros autores distinguen entre ofrendas y sacrificios, siendo la inmolación la diferencia específica que hace de la ofrenda un sacrificio.

El sacrificio es, mediante un acto solemne humano, la expresión de la idea que todo pertenece a Dios y el reconocimiento de este derecho, al mismo tiempo que es una indicación del deseo humano de acercarse a la divinidad.

5.2 CRITICA DE LOS SACRIFICIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El tema de la crítica profética en relación con el culto, y por tanto en relación con los sacrificios, es complejo y en la historia de la exégesis se han dado multitud de opiniones. Desde quienes afirman que hay un rechazo total por parte de los profetas, pasando por los exégetas moderados hasta llegar a afirmar que los profetas apoyaban el culto. Todo depende de la perspectiva

123. Así para R.J.Thompson, la teoría de Smith no es verificable en la Biblia, ya que en el relato Yahwista, los sacrificios patriarcales son ritos que inspiran un terror respetuoso y no alegría. También los sacrificios descritos por el Elohista pertenecen a la categoría de ritos donde la motivación solemne es asociada a la purificación de los pecados. Lo mismo sucede en otros libros del AT. Sólo algún texto apoya la teoría de Smith.

124. Sabourin, L., *Op. Cit.*, 1487.

125. Según R. de Vaux: “El sacrificio es un acto con muchos aspectos y nos debemos abstenir de teorías simples. El sacrificio no es meramente un don, ni tampoco significa una unión con Dios, ni siquiera un medio para expiar el pecado: hay varios motivos que aplicados al mismo tiempo satisfacen algunos instintos imperativos de la consciencia religiosa”. Tomado de Abba, R., *Op. Cit.*, p. 124s.

que se tome, pues se encuentran textos para apoyar distinta posturas. La cuestión se puede definir como caleidoscópica. Un estudio amplio acerca de las posturas nos la muestra L. Ramlot¹²⁶. A pesar de ser difícil hacer un balance de las posiciones, frecuentemente contradictorias y enmarañadas en múltiples problemáticas, este autor llega a unas conclusiones que me parecen importantes:

a) La crítica del culto por parte de los profetas concerniría sea las contaminaciones cananeas, sea la hipocresía de los adoradores o sacerdotes, para quienes el culto era una coartada para la inmoralidad o para la injusticia social.

b) Es reconocido el carácter profético de algunos salmos, e inversamente, aparecen manifiestas afinidades litúrgicas en los profetas.

c) La noción de culto es totalizante... Es la expresión de un reencuentro con Dios, donde se recuerda que Dios tiene la iniciativa de la salvación, pero que supone realizadas todas las condiciones de la alianza y así de la ética política, social y personal.

d) ...Retenemos como razonable una vocación de Isaías en el Templo de Jerusalén...es decir, consideramos la presencia y la predicación de los profetas en el Templo y su misma predicación en el trascurso de las liturgias. Pero no habría el status de 'un profeta cultural' comparable a éste del rey"¹²⁷.

126. Ramlot, L., *Prophétisme. La Bible, DBSup VIII*, 909-1222, pero especialmente 1121-1166. Por una parte estarían quienes afirman un rechazo total del culto por parte de los profetas, para lo cual se apoyan en textos que aíslan del contexto. Destacan los textos: Am 4,4; 5,21ss; Os 6,6; Is 1,10ss; 29,13; Miq 6,6-8; Jer 6,20; 7. Los iniciadores de esta corriente fueron Wellhausen y Volz. Los profetas contraponen culto y Dios. Es un culto profundamente ateo, por lo que Dios no tiene otro remedio que abolirlo. Según Hertzberg, era insanable la discrepancia existente entre la acción litúrgica cumplida con las manos y los labios y una vida vacía de contenidos éticos.

Otros autores como H. Gunkel y S. Mowinckel apoyan una revalorización cultural. Así subrayan la importancia de la presencia de ciertos profetas junto a los sacerdotes en los santuarios y que habría incluso profetas del Templo como Joel y Abacuc.

Engnell distingue un doble profetismo: uno de inspiración y otro de institución. Para él, las críticas al culto hechas por los profetas se no tratarían más que de una polémica contra las distintas desviaciones. Admite como profetas culturales a Joel, Nahum, Abacuc, Ageo, Zacarías, incluso los grandes profetas estaban ellos mismos en relación positiva con los lugares culturales. Para S. Kapelrud, los profetas se habrían levantado contra los orígenes no yahwistas del culto y afirma que el trasfondo de los profetas habría que buscarlo en el culto. También Adam Welch ve en los profetas la crítica al culto popular que estaba inspirado en prácticas cananeas, lo que es muy distinto de una condenación del culto en sí.

Una postura más radical la tenemos en Hentsche para quien los profetas han condenado rigurosamente el culto que tenían ante sus ojos, amenazado de cananeización y de formulismo hipócrita o casi mágico. Si hay que abstenerse de una generalización, los profetas manifiestan, en su conjunto, muy poca estima por el culto y la crítica dirigida contra el culto iría mucho más allá de los abusos existentes, criticando el culto como medio de unirse a Dios y proponiendo una religión interior de fe.

127. Ramlot, L., *Op. Cit.*, 1145-1146.

Hay que mirar con reservas la tesis que afirma la existencia en Israel de un movimiento importante de profetismo cultural¹²⁸. Pero para ver la actitud de los profetas, nada mejor que ver los rasgos fundamentales de varios de ellos en relación al culto.

Amós no condenaría el culto sino sus desviaciones. Los sacerdotes no son criticados porque son sacerdotes, sino porque no lo son como deben serlo. Pero ante lo dicho, ¿Amós 5,25 no afirmaría lo contrario? ¿Condenaría Amós toda la liturgia sacrificial? Este versículo se debe colocar en el conjunto del libro donde Amós no se opone más que a los sacrificios mal celebrados. Según Monloubou, “Amós no expresa ni una afirmación histórica ni un juicio de valor sobre los sacrificios, sino que en su deseo de purificar la liturgia corrompida, él se toma la libertad de elegir una fórmula que será tanto más eficaz cuanto más absoluta sea ella”¹²⁹. De Vaux al estudiar este texto junto con Jer 7,21, hace hincapié en la gramática hebrea y en las formas de negación usadas en dicha gramática, lo que él llamará la “negación dialéctica”¹³⁰. Afirma: “Crean unos dichos sapienciales, los cuales no eran dirigidos contra el culto en sí, sino contra el culto material y exterior que era practicado por sus contemporáneos”¹³¹.

Pero el texto más citado respecto a la crítica profética del culto es Jer 7,21ss donde a simple vista tenemos una condena de los sacrificios y una valorización de la ética. “Acerca de los sacrificios, Dios no había ordenado nada...” Esta expresión parece una bofetada al código Sacerdotal que describe todos los detalles de los sacrificios.

Weinfeld ha explicado este texto de la siguiente manera: “La intención de Jeremías es que los 10 mandamientos, considerados como si fueran la primera constitución de Israel, no decían nada acerca de los sacrificios”¹³².

128. Un representante de esta teoría es Gonzáles, A., *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid 1969. Este autor nos presenta las distintas posturas de exégetas al respecto. Esta teoría intenta hacer del profeta un funcionario litúrgico, cuya misión sería la de pronunciar los oráculos en nombre de Yahwé.

Según Alonso Schöckel, A.,- Sicre Díaz, J.L., *I Profetá*, Roma 1989, p. 46: “La teoría del profetismo cultural tiene razón cuando considera al profeta incorporado a la vida religiosa de su tiempo; cuando investiga el influjo del culto sobre sus géneros del lenguaje profético. Pero tiene sus puntos débiles: el uso general del término ‘profeta’, la identificación de las funciones del profeta y del sacerdote, la elevación a categoría probante de todo contacto de un profeta con el santuario”. Concluye diciendo que “El profetismo cultural es una hipótesis de trabajo: clarifica algunos puntos y oscurece otros”.

129. Monloubou, L., *Prophètes*. Amos, *DBSup* VIII, 723.

130. Vaux, R. de, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, II, Freiburg 1962, p. 306. Un estudio sobre la negación dialéctica la encontramos en Kruse, H., *Die dialektische Negation als semitisches Idiom*, *VT* 4 (1954) p. 385-400.

131. Vaux, R. de, *Op. Cit.*, II, p. 275.

132. Weinfeld, M., *Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel*, *ZAW* 88 (1976) p. 53.

Jeremías implica en este texto que la alianza original no incluía tal mandamiento de sacrificar. Esta parece que es una interpretación muy benevola del texto de Jeremías.

Por su parte, Milgron hace una interpretación personalista o de ámbito individual, lo cual no aparece en el texto: “Jeremías no tiene nada que decir acerca de los sacrificios fijos del templo, tales como el tamíd. Mas bien se dirige a la gente y les instiga a renunciar a sus sacrificios individuales porque su piedad ritual está viciada por su comportamiento inmoral”¹³³. Para hacer esta afirmación, considera que tanto הַזְבֵּחַ como הַזְבָּח eran sacrificios personales e individuales, lo cual no es cierto. De Vaux expresa el mismo juicio que para el texto de Amós visto anteriormente.

Tenemos otros textos de Jer 17,26; 33,18; 30,17-24 donde hay una aceptación de los sacrificios. Pero los exégetas concuerdan en afirmar que estos textos no son del propio Jeremías.

El tema del sacrificio también lo encontramos en los profetas exílicos y post-exílicos (hay que tener presente la reformā cultural de Josías). El Dt-Is nos presenta dos textos sobre los sacrificios. En el primero, Is 40,16, no hay un rechazo de los holocaustos sino que el autor reconoce los límites que comporta el mejor de los sacrificios, pero no los rechaza de antemano. “Se puede ver allí mismo un dar coraje, aunque siempre bajo la reserva que las condiciones de un culto auténtico sean cumplidas”¹³⁴. El segundo texto, Is 43,22-24, se encuentra en la línea de los profetas promotores de una religión espiritual. “El no rechaza el culto más que Jeremías o Amós lo hayan rechazado, sino que él pide la espiritualización”¹³⁵. Se puede afirmar por tanto, que el Dt-Is no es muy crítico con los sacrificios y que éstos no eran un tema que le preocupara en exceso.

El Trito-Is nos habla de la glorificación de Dios por medio de los sacrificios (Cfr. Is 56,7; 60,7), pero no pierde de vista las exigencias de la pureza y de la lealtad. Protesta contra quienes piensan en una eficacia mágica de los sacrificios o el mezclar prácticas ortodoxas y paganas (Is 63,3; 66,3) o quien confía en el templo (Is 66,1-2).

En Ezequiel, como sacerdote y profeta, encontramos los sacrificios clásicos הַזְבֵּחַ , זְבִּיחַ , זְבִּיחַ Ez 40,39. El término זְבִּיחַ es muy frecuente en Ez (42,19.21; 43,22.25...), y esta insistencia prepara la legislación del código Sacerdotal sobre los sacrificios expiatorios. “Ezequiel se distingue por su

133 Milgron, J., Concerning Jeremiah's Repudiation of Sacrifice, *ZAW* 89 (1977) p. 274.

134. Chary, Th., *Les prophètes et le culte à partir de l'exil, autour du second Temple. L'idéal cultuel des Prophètes exiliens et post exiliens*, Tournai 1955, p. 87.

135. Chary, Th., *Op. Cit.*, p. 89.

conocimiento del templo y por su preocupación por el culto, así como también por su atención a las reglas de la pureza legal (4,4) y a las faltas contra el culto”¹³⁶.

En Zacarías, “aunque el profeta esté ocupado continuamente con el templo y con el culto, pero él no nos muestra casi nada de las actividades culturales propiamente dichas”¹³⁷. Sólo el ayuno es la práctica que nos describe, pero la práctica externa debe ser unida a una vida religiosa interior auténtica (Zac 7,8-14).

Para Malaquías hay una incompatibilidad total entre el pecado y el culto y prefiere la abstención total del culto a una apariencia falsa de un culto puramente formalista (Mal 1,10).

La brevedad de Ageo no nos permiten aclarar su actitud cultural. En cuanto a Joel, sólo nos menciona dos elementos estrictamente sacrificiales זָבַח y זָבַח־זָבַח (Joel 1,9.13; 2,14).

De toda esta presentación de los profetas se puede concluir que sus críticas antisacrificiales habrían sido dirigidas sobre todo contra las ofrendas o inmoluciones puramente maquinales y ponen el acento en el espíritu que debe acompañar a estas ofrendas. Cuando rechazaban en nombre de Dios los sacrificios rituales, se guardaban mucho de atacar la ley. Por tanto no se pueden tomar al pie de la letra sus declaraciones sobre la exclusión de los sacrificios, ya que la ley exigía formalmente ese género de sacrificios. Con razón concluye A.Vanhoye, “que lo que criticaban ante todo no eran los propios ritos, sino la falta de las disposiciones requeridas en los que participan de ellos. Por tanto, la actitud justa parecía ser la de seguir ofreciendo los sacrificios rituales, pero esforzándose en tener unas disposiciones interiores dignas de Dios”¹³⁸. La palabra profética es el remedio a todo ritualismo mágico y actualizan las exigencias sociales y personales de la alianza divina, y se oponen a la monótona repetición de liturgias estereotipadas. Sería impensable para los profetas el sacrificio con efecto *opere operato*. Estas actitudes proféticas influyen decisivamente en el NT.

5.3 CRITICA A LOS SACRIFICIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

El NT dice sorprendentemente poco acerca de los sacrificios porque el cristianismo se desarrolló más en la línea nomista del pensamiento religioso

136. Auvray, P., *Prophètes. Ézéchiel*, DBSup VIII, 780.

137. Chary, Th., *Op. Cit.*, p. 143.

138. Vanhoye, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el nuevo testamento*, Salamanca 1984, p. 226.

judío (especialmente la tradición farisea) que en la línea cúllica (representada por los sacerdotes y los saduceos). Una excepción a esto lo constituyen el Apocalipsis (centrado en el culto de la Nueva Jerusalén) y Heb que intenta explicar cómo la Nueva Alianza completa y sobrepasa el culto sacrificial del AT.

Una lectura de los evangelios nos permite constatar que Jesús nunca repudió formalmente el sacrificio, pero adoptó una actitud profética, según la cual la moralidad era mucho más importante y actuó consecuentemente.

De la enseñanza y actividad de Jesús se puede ver que algunos textos implican una actitud favorable hacia los sacrificios. Entre estos textos se pueden citar: Mt 5,23-24; Mc 1,44; 12-41-44. Su dura crítica al abuso del “κορβαῖν” (Mc 7,9-13 par) tiene sentido sólo en el contexto de una actitud positiva hacia el sacrificio.

Otros textos, por su parte, expresan una crítica sobre los sacrificios o el templo (Mc 11,15-19) donde Jesús ve el templo como casa de oración y no para ofrecer sacrificios (Mc 14,58) o sobre el sábado (Mt 12,1-8). También la parábola del Buen Samaritano implica una crítica mordaz contra la institución sacerdotal (Lc 10,29-37).

Resumiendo, se puede decir que “algunos dichos de Jesús indican la aprobación, pero los autores sinópticos generalmente presentan a Jesús como un crítico en relación al sistema sacrificial. Su venida ha sustituido el culto del AT con un servicio litúrgico de amor. Este tema, lejos de ser una nueva invención cristiana, estaba ya incipientemente presente en el pensamiento religioso judío del tiempo del NT”¹³⁹.

La idea del sacrificio de Cristo es central en el NT. Así la forma en que Pablo habla de la Eucaristía en 1 Cor 10 y 11 tiene sentido sólo cuando se concibe la cena y pasión de Jesús como sucesos sacrificiales (Mc 14,12-17 par). La institución de “hacer esto en memoria mía” (Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25) parece hacer alusión al recuerdo de la Pascua. “Mi sangre de la nueva Alianza” (Mc 14,24; Mt 26,28) se refiere a Ex 24,3-8, al sacrificio de la Alianza. “Derramada por muchos para el perdón de los pecados” (Mt 26,28) indica el significado de la expiación. De este modo, las palabras de la institución muestran claramente la muerte de Jesús como cruenta, sacrificial y expiatoria. En los Hechos de la Apóstoles, el carácter sacrificial y expiatorio de la muerte de Jesús no parece ser particularmente enfatizado por Lucas. Pero aquí recibe especial atención el templo, que como en los sinópticos, es tratado positiva y negativamente. Así los cristianos rezan en el templo (2,46; 3,1-

139. Daly, R.J., *The Origins of Christian Doctrine of Sacrifice*, Philadelphia 1978, p. 56.

4; 21,26; 22,17). La crítica al mismo la encontramos en el episodio de Esteban (cap 6 y 7).

5.3.1 Teología paulina del sacrificio¹⁴⁰

Su teología sacrificial se puede dividir en tres puntos:

a) El sacrificio de Cristo

Los textos que contienen esta teología de autoentrega por nosotros son 2 Cor 5,14-15; Rom 5,6-11; 8,23; Gal 2,20; Ef 5,2.25; Col 1,24; 1 Tim 2,5-6; Tit 2,13-14. En 1 Cor 5,7 leemos: “Cristo nuestro cordero pascual ha sido sacrificado” lo que hace suponer que Pablo considera la muerte de Jesús dentro del contexto de la Pascua judía. La idea de Cristo como ofrenda por los pecados la encontramos en 2 Cor 5,21¹⁴¹ y Gal 3,13. “La muerte redentora de Cristo ha sido vista por Pablo como cumplimiento tanto del sacrificio pascual como del sacrificio por los pecados”¹⁴². Así Pablo se coloca en el contexto de la tradición judía relacionando la muerte de Jesús con las fiestas religiosas judías de la Pascua y del Yom Kippur.

b) Los cristianos como nuevos templos

La idea del cristiano como nuevo templo nos la presenta Pablo en 1 Cor 3,5-17 (Cfr. 1 Cor 6,15.19; 2 Cor 6,16) donde nos describe la comunidad cristiana como planta, como edificio en construcción y, finalmente, la llama templo de Dios o del Espíritu. Pero será en Ef 2,19-22 donde encontramos la imagen de la construcción-edificio ampliamente desarrollada. La figura de la comunidad como templo es descrita como un proceso interno de crecimiento hacia la santidad para ser verdaderos templos. En Ef 4,11-16 usa la metáfora del cuerpo.

c) El sacrificio de los cristianos

Pablo y otros textos del NT comparan, explícita o implícitamente, la vida del cristiano con la muerte sacrificial de Cristo. Son los textos denomi-

140. Cfr. Daly, R.J., *Op. Cit.*, p. 59-67 y en The New Testament Concept of Christian Sacrificial activity, *BulTheoBib* 8 (1978) p. 100-105.

141. Cfr. Sabourin, L., *Rédemption sacrificielle: Une Enquête Exégétique*, Studia 11, Montreal 1961. Ver también “Christ made ‘sin’ (2 Cor 5,11); Sacrifice and Redemption in the History of the Formula”, en Lyonnet, S.-Sabourin, L., *Sin, Redemption and Sacrifice; a Biblical and Patristic Study*, AnBib 48, Rome 1970, p. 187-296.

142. Daly, R.J., *Op. Cit.*, p. 100.

nados “liturgia de la vida”, tales como Rom 12,1-2; 15,15-16¹⁴³; Fil 2,17-18; 1 Pe 2,4-10; Heb 10,19-25; Heb 12,18-13,16.

Una fuerte crítica a los sacrificios rituales nos la presenta Pablo en 1 Cor 10,19-21, donde califica los sacrificios del antiguo Israel como idólatras y por tanto no dirigidos a Dios. Por eso el cristiano no puede seguir participando “de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios”, lo cual nos indican que había cristianos que participan en ambos sacrificios.

Uno de los textos más ricos para la teología del sacrificio en el NT lo tenemos en 1 Pe 2,4-10. Este texto desarrolla el tema del templo paulino, así como el concepto de sacrificio de los cristianos. “Teológicamente, la nueva imagen de piedras vivas no sólo enfatiza la importancia de las disposiciones internas, sino que refuerza el mensaje central de Rom 12: el verdadero sacrificio cristiano significa ponerse uno mismo totalmente, cuerpo y alma, a disposición de Dios y del vecino”¹⁴⁴. En este pasaje destaca la forma cristiana de culto espiritual y la mediación de Cristo dentro de una teología de la aceptación.

Pero será sin lugar a dudas en Heb donde tengamos infinidad de textos sobre el sacrificio de Cristo contrapuesto a los sacrificios del AT.

5.4 LOS SACRIFICIOS EN HEBREOS

El autor de Heb, poniendo en tela de juicio que la sangre de animales no es un sacrificio adecuado, estaba aceptando una idea que era ampliamente aceptada en el mundo helenista. Ya hemos visto que incluso dentro de la tradición judía, en los salmos y en los profetas, había una corriente que condenaba la creencia en la eficacia automática de los sacrificios, pidiendo en su lugar un sacrificio de acción de gracias y obras de misericordia (Cfr. Am 5,21-24; Miq 6,6-8; Is 1,10-17; Sal 50,7-15).

En Qumran¹⁴⁵, la creencia en la contaminación del templo, les llevó a renunciar a tomar parte del culto y a reinterpretar el lenguaje sacrificial, de modo que los sacrificios apropiados incluían la oración y la alabanza.

143. En Rom 15,15-16, Pablo concibe su misión apostólica como un servicio sacrificial de anuncio del evangelio de Dios para que las ofrendas de los gentiles puedan ser aceptadas.

144. Daly, R.J., *Op. Cit.*, p. 66.

145. Fiorenza, E.Sch., *Cultic language in Qumran and in the New Testament*, CBQ 38 (1976) p. 165: “La secta de Qumrán no rechazó las instituciones cúlticas porque cuestionaran fundamentalmente la validez del culto de Jerusalén, sino porque esta secta tenía la pureza y la santidad cúltica de Israel en gran estima”. Bibliografía sobre este tema, cfr. Baugarten, J.M., *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarials of the Dead Sea (Qumran) Scrolls*, HTR 46 (1953) p. 141-159; Hengel, M., *Judentum*, p. 407-414; Haag, H., *Das liturgische Leben der Qumrangemeinde*, *ArLtgW* 10 (1967) p. 83-85.

Después de la destrucción del templo en el año 70¹⁴⁶, los judíos volverán a la tradición profética para justificar el reemplazo del viejo culto por los actos de misericordia. El iluminismo helenista había extendido la creencia que un verdadero sacrificio no necesitaba ni sangre de animales ni un templo físico¹⁴⁷.

La tendencia hacia la “espiritualización” o reinterpretación del concepto de sacrificio es el trasfondo para analizar el marco intelectual del autor de Heb.

La actitud de Heb con relación a los sacrificios ha sido vista de distintas maneras. Para Loewenich¹⁴⁸ el concepto de sacrificio en Heb es un desarrollo de la crítica profética del culto. Otto Michel¹⁴⁹ ha negado cualquier tipo de relación entre Heb y la filosofía helenista en el tema sacrificial.

La discusión sobre el tema de los sacrificios lo encontramos en Heb 9-10, donde aparece en un contexto cúllico (Cfr. sección 7,1-10,18). A pesar de haber usado ya términos cúllicos en 2,17; 4,14-16; 5,1-10; 6,19-20, será en nuestra sección donde discuta el culto detalladamente. Su método, se puede decir que es la comparación para mostrar a sus oyentes que el sacrificio de Cristo es superior y eficaz frente a la ineficacia de los sacrificios de la ley. Esta confrontación está expresada filológicamente con la adversativa $\mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\tau$, $\delta\epsilon$ (9,1.11), donde se comparan a Moisés y la ley (9,19.22), el sumo sacerdote (9,25) y Cristo (9,24.28). En nuestra sección el autor contrapone la ineficacia de los sacrificios antiguos (10,1-10) a la eficacia del sacrificio de Cristo (10,11-18).

Heb 9 es el centro teológico de la doctrina de nuestro autor referente a los sacrificios¹⁵⁰. Su valoración negativa de los sacrificios de la antigua alianza la tenemos en tres textos fundamentales: 9,1-10; 10,1-4; 10,11.

La alianza del Sinaí poseía aparentemente todo lo que necesitaba para funcionar: un “santuario” que, en principio constituía un lugar de encuentro

146. Guttman, A., The End of the Jewish Sacrificial cult, *HUCA* 38 (1967) p. 148, nos da tres razones de la desaparición de los sacrificios públicos: “La destrucción del Templo fue sólo una de las causas que determinaron el fin del culto sacrificial. Una segunda fue la reluctancia de los líderes rabínicos de reavivar el poder de la casta sacerdotal. Una tercera fue el cambio de la política romana pues el proponer ellos al sumo sacerdote no había sido eficaz, por lo que no propusieron ni aceptaron ningún otro sumo sacerdote”.

147. Cfr. Young, F., Temple, Cult and Law in Early Christianity, *NTS* 19 (1973) p. 325-338.

148. Loewenich, W. von, Zum Verständnis des Opfergedankens im Hebräerbrief, *TBL* 12 (1933) p. 167-172.

149. Michel, O., *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen 19666, p. 328.

150. Un estudio detallado del capítulo 9 lo encontramos en Thompson, J.W., Hebrews 9 and Hellenistic concepts of Sacrifice, *JBL* 98 (1979), p. 567-578.

con Dios, y unos “ritos” que debían permitir al sacerdote entrar en contacto con Dios.

El autor recuerda brevemente cómo estaba organizado el lugar santo (Heb 9,2-5) para pasar posteriormente a las reglamentaciones de las ceremonias que allí se realizaban (Heb 9,6-7). La entrada del Sumo Sacerdote en el santo de los santos constituía la cumbre hacia la que tendía todo el culto del AT. El énfasis de 9,1-10 está en mostrar los defectos del culto levítico como nos sugieren las partículas μήπω, μή (9,8,9) μόνον (9,10). El autor hace una crítica metódica y mordaz, una constatación de impotencia y de fracaso: “Todo ello es una figura del tiempo presente, en cuanto que allí se ofrecen dones y sacrificios incapaces de perfeccionar en su conciencia al adorador, y sólo son prescripciones carnales, que versan sobre comidas y bebidas y sobre abluciones de todo género, impuestas hasta el tiempo de la renovación” (Heb 9,9-10).

En esta frase se indica una imposibilidad, el medio empleado (“dones y sacrificios”), así como el objetivo que tendrían que alcanzar: una transformación profunda de la persona mediante el perfeccionamiento de su conciencia. El resultado del sacrificio debe ser ante todo transformar a quien lo ofrece, hacer al hombre digno de presentarse ante Dios. La crítica que hace Heb a los sacrificios antiguos se puede concretar en la palabra ineficacia, dado que no alcanzan su objetivo de transformar al hombre. Esto se debe al carácter externo y material que tienen dichos sacrificios, así como a las víctimas y a los sacerdotes que los ofrecen. Una demostración de dicha impotencia es la continua repetición de los mismos. Estos sacrificios en vez de alcanzar su finalidad, lo que hacen es crear en el hombre una conciencia de angustia, por lo que nuestro autor llega a la conclusión que dichos sacrificios deben ser suprimidos por el nuevo sacrificio de Jesús. Ahora desarrollaré estas ideas.

La institución cültica antigua centraba sus esfuerzos en conseguir lo que se expresa con el término: τελείωσις, que conllevaba el perdón de los pecados. Uno de los aspectos más significativos para la comprensión de la crítica de Heb sobre el culto es la purificación de los pecados. El autor repite que el antiguo culto no la podía conseguir (10,4; 10,10) e incluso que la iteración de los sacrificios tenía un efecto contraproducente (10,2-3); en cambio, no deja de acentuar que el Nuevo Sacerdote consigue la remisión de nuestro pecado. Siguiendo la corriente del AT, el autor sabe que esta perfección, entendida como remisión de los pecados, no puede conseguirse sino en el culto y, concretamente, en el sacrificio.

Como dice Heb 9,9-10, éstos no pueden dar la perfección, dando a la vez la razón de esta impotencia: el hombre precisa de una “perfección de conciencia” mientras que los sacrificios eran “observancias de carne” que no

podían pasar más allá de una cierta pureza de la carne¹⁵¹ (9,13) o una purificación cultural, es decir, exterior e independiente de la condición interior del oferente. Pero es en la conciencia del hombre donde radica su pecado y es ella quien debe ser purificada y llevada a la perfección o transformada¹⁵², cosa que no se puede hacer con sacrificios externos. Los defectos de este culto se deben a que son materiales, es decir se trata de disposiciones materiales (9,10b) que se refieren a las bebidas, alimentos y las distintas purificaciones (9,10c) a las que el autor reconoce sólo la función de otorgar una purificación cultural. “Porque se trata de disposiciones materiales, su eficacia es material y no puede alcanzar la interioridad de la conciencia y purificarla de los pecados”¹⁵³. Esta materialidad la tenemos expresada en los términos κοσμικός (9,1) y δικαιώματα σαρκός (9,10). A pesar de hablar de materialidad, no creo que el juicio del autor dependa de un dualismo metafísico que oponga el mundo material al mundo espiritual, sino que derivaría directamente de la consideración de la experiencia del AT.

Frente a esta materialidad opone (δὲ 9,11) el sacrificio y santuario de Cristo (9,11-14). Aquí encontramos un suceso εἰσῆλθεν (9,12) y el significado del evento para la salvación ἀγιάζει (9,13) καθαρῶν (9,14). “La sección 9,11-14, como un contraste con 9,1-10, intenta contrastar el nuevo evento y sus efectos con esos que ocurrían en el culto levítico. El suceso, como 9,11-12 indica (Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς ... εἰσῆλθεν... εἰς τὰ ἄγια) es la exaltación de Cristo”¹⁵⁴.

Este evento es descrito con un balance quiástico de afirmaciones positivas y negativas en 9,11-12:

διὰ τῆς μείζονος
 οὐ χειροποιήτου
 οὐδὲ δι' αἵματος
 διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος

151. Según Mora, G., *Ley y sacrificio en la carta a los Hebreos, RCatalT 1* (1976) p. 9: “La razón última del juicio de Heb sobre los sacrificios antiguos y, por ello, sobre todo su mundo, radica en la distancia entre “συνείδησιν” y “σάρξ” por lo que toda prescripción de la carne nunca puede alcanzar la conciencia del hombre, su realidad específicamente humana”.

152. Vanhoye, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el nuevo Testamento*, p. 196: “En ese plano el culto antiguo no disponía de ninguna mediación eficaz. La víctima ofrecida sufría ciertamente una transformación, pero en el sentido de una destrucción. En cuanto al que la ofrecía, permanecía forzosamente fuera del sacrificio...Por consiguiente, no había más remedio que reconocer la impotencia del culto, su ineficacia radical”.

153. Casalini, N., *I sacrifici dell'antica alleanza nel piano salvifico di Dio secondo la lettera agli Ebrei, RivB 35* (1987) p. 447.

154. Thompson, J.W., *Op. Cit.*, p. 569.

La superioridad de la ofrenda de Cristo está en la naturaleza de su santuario y de su sacrificio; las dos frases negativas indican que la obra de Cristo no tiene los defectos del culto levítico mientras que las frases positivas describen la trascendencia de Cristo.

La impotencia de los sacrificios antiguos no se debe a una simple “falta de poder purificador”, como si su diferencia con el de Cristo fuera sólo de grado; su ineficacia se jugaba en su misma esencia y naturaleza. Precisamente, en la medida que eran ofrendas más allá del que hacía el culto, eran por definición inútiles. Semejantes ritos simbolizaban una transformación, pero sin poder alguno para llevarla a cabo. Todo se quedaba a nivel superficial.

La purificación del pecado conlleva la liberación de su angustiada conciencia; por ello, el hecho de repetir los sacrificios por el pecado ilimitadamente, demuestra que éste no ha sido todavía purificado y en ello está implícito su fracaso e inoperancia, pues quiere decir que no alcanzan su objetivo. Es más, en esta repetición de los sacrificios hay un “recuerdo de los pecados cada año” (10,3).

Por las razones aducidas, Mora concluye que “una institución que intenta la purificación del pecado no sólo es impotente para ello, sino que, precisamente por esta causa y en los mismos ritos que utiliza, produce el recuerdo, la reactivación y el afincamiento del mismo pecado. La antigua institución por ser ineficaz era contraproducente... pues conseguía la renovación del pecado (10,1-4)”¹⁵⁵.

En Heb 9,8 nos induce a pensar que, según el autor, la ineficacia salvífica de los sacrificios del AT tiene una razón teológica: Dios no había revelado todavía el camino del santuario, es decir, el modo para acceder a El.

Unido a lo dicho sobre los sacrificios en sí mismos, hay que añadir que la ley establece como sumos sacerdotes a hombres afectados por la debilidad. Heb no reflexiona sólo sobre las ofrendas de los sacerdotes o sobre sus funciones, sino sobre las “personas” de los sacerdotes en sí mismas. Así subraya que ellos eran “personalmente” pecadores y que precisaban de sacrificios por sus propios pecados, ofreciendo sólo después por los del pueblo.

La misma impotencia referida a los sacrificios en general, la encontramos referida a la sangre. En Heb 9,12 encontramos el contraste entre αἵματος τράγων καὶ μόσχων y ἰδίου (Χριστοῦ) αἵματος. Entre las dos ofrendas hay una distinción cualitativa. Es un texto similar a 10,4 donde los califica con ἀδύνατον¹⁵⁶, “es imposible que la sangre de toros y machos

155. Mora, G., *Op. Cit.*, p. 12.

156. La palabra ἀδύνατον distingue Heb de la petición profética de unir sacrificio y misericordia. Aquí es una abrogación total de la multitud de sacrificios.

cabríos borre pecados”, lo cual indica la impotencia de los ritos culturales, de ahí que se deban repetir cada año (10,1 κατ' ἐνιαυτόν), cada día (κατ' ἡμέραν), frecuentemente (πολλάκις 10,11). A la sangre de toros de contrapone διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος, donde Cristo es a la vez la ofrenda y el Sumo Sacerdote. “El lenguaje a través del capítulo 9 indica que la sangre de Jesús fue ofrecida en el tabernáculo celeste. Este hecho da al sacrificio de Cristo una superioridad metafísica respecto a la sangre de toros y cabras... El sacrificio de Cristo es superior porque no es material”¹⁵⁷.

El contraste del templo lo hallamos en 9,11 donde la tienda más grande y más perfecta es superior a la antigua tienda. Esta superioridad es expresada mediante los términos οὐ χειροποιήτου, οὐ ταύτης τῆς κτίσεως. El santuario terrestre, por su parte, es caracterizado como material χειροποίητος (Cfr. 9,11.23; 8,2) con un significado peyorativo, pues todo lo creado no puede traer la salvación.

Pero a pesar de todas las críticas expuestas, hay que ver un elemento positivo en la instituciones del antiguo testamento: “el autor les reconoce un valor importante, el de manifestar en concreto las exigencias de la situación y el de intentar responder a ellas. La institución sacerdotal revelaba a través de las acciones repetidas la necesidad en que se encontraban los hombres para responder plenamente a su vocación de encontrar la justa relación con Dios. Pero esta institución era impotente para satisfacer la aspiración que se expresaba por medio de ella”¹⁵⁸.

El tema del culto antiguo no aparece en Heb más que en función del nuevo y verdadero sacrificio de Jesucristo¹⁵⁹, quien realizó una transformación del hombre a través de una muerte santificante que establece una nueva relación con Dios. Es desde este punto de partida, la fe en Jesús resucitado, como se comprende que el autor de Heb haya podido formular las críticas expuestas. Por eso, pasaremos a estudiar ahora el tema central de la carta, el sacrificio de Cristo, como contraposición y culminación de los sacrificios antiguos.

6.- EL SACRIFICIO DE CRISTO

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, nuestro autor se sitúa en la línea sacrificial del AT, aunque a otro nivel, por lo que presentará también a

157. Thompson, J.W., *Op. Cit.*, p. 572.

158. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 218.

159. Así bien dice Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 227: “El rechazo de los sacrificios rituales no es aceptable más que si uno es capaz de presentar a los hombres, como contrapartida, un acto de mediación eficaz”.

Cristo en términos sacrificiales. Hemos visto sumariamente, que este sacrificio se oponía a los efectuados en el AT, y si en el capítulo anterior calificábamos a dichos sacrificios como inoperantes, ineficaces e impotentes, por su parte el sacrificio de Cristo será el cumplimiento de todo lo que intentaban alcanzar aquéllos. Será el verdadero y único sacrificio capaz de dar al hombre la τελείωσις.

En cuanto que presenta la figura de Jesús dentro del ámbito sacrificial, tiene que tener presentes los elementos que formaban parte de los sacrificios rituales según la ley, es decir, una víctima, un sacerdote...

6.1 ELEMENTOS DEL SACRIFICIO DE CRISTO

6.1.1 La víctima

“Todo sumo sacerdote es tomado de entre los hombres y está puesto en favor de los hombres en todo aquello que se refiere al servicio de Dios, a fin de ofrecer dones y sacrificios por los pecados” (Heb 5,1). Pero los sacrificios que ofrecían los sacerdotes levíticos eran cosas de este mundo, como la sangre de chivos y toros (9,12; 10,5). Es decir, se trataba únicamente de observancias exteriores, válidas transitoriamente y que no podían “transformar en su conciencia al que practica el culto” (9,9). De ahí su ineficacia.

Frente a estos sacerdotes levíticos, nuestro autor nos propone la actividad sacrificial de Cristo, “porque todo sumo sacerdote está instituido para ofrecer dones y sacrificios; de ahí que necesariamente también él tuviera que ofrecer algo” (8,3). Esta nueva víctima será la ofrenda sacrificial de Cristo: “penetró en el santuario... con su propia sangre” (9,12). Su ofrenda viene presentada como una oblación total de la persona oferente, que se entrega enteramente ofreciendo su propia vida y su propia sangre. Fue a la vez activo y pasivo, el que ofrecía y el que era ofrecido, el sacerdote y la víctima. Al ofrecerse a sí mismo, el sumo sacerdote de la nueva alianza ofreció el sacrificio perfecto que no necesita ser repetido.

Según lo visto en los sacrificios del AT, se exigía que la víctima fuera sin tacha o mancha. Esto se cumplía en Cristo: “Cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia para rendir culto a Dios vivo” (9,14). Los sacerdotes israelitas no eran dignos de ofrecerse a sí mismos, ya que eran pecadores y tenían que ofrecer sacrificios por sus propios pecados (9,7; 10,11). No eran capaces de realizar un sacrificio personal perfecto.

Cristo, por el contrario, era una víctima digna de Dios, puesto que era sin tacha (9,14). Esto se entiende en cuanto que está libre de pecado y de mal. “Como era sin tacha, Jesús no tuvo ninguna necesidad de buscar fuera de sí una víctima sacrificial, ni recurrir a la sangre de cabras ni de novillos”¹⁶⁰.

El “ofrecerse a sí mismo” es un rasgo nuevo y específico que no se encontraba en el AT. La primera novedad consiste en el carácter personal de la ofrenda, dado que se sirvió de su propia sangre. Esta dimensión personal resalta mejor las relaciones de semejanza y de diferencia que hay entre la actividad sacrificial de los sumos sacerdotes israelitas y la de Jesús. Tanto por una parte como por otra, hay sacrificio y sacrificio sangriento, pero en el caso de Cristo se trata de un sacrificio personal, existencial y no de un sacrificio ritual. “En esta afirmación, el autor sintetiza dos elementos de la catequesis del NT, la presentación de Cristo como víctima sacrificial por una parte, y por otra, el aspecto de abnegación voluntaria que caracteriza a la pasión de Jesús”¹⁶¹. La expresión de “ofrecerse a sí mismo” es creación de nuestro autor, con la cual no quiere decir que la muerte de Cristo haya sido un suicidio.

Un elemento de la víctima sacrificial importante en muchos sacrificios era la sangre. Este término, αἷμα, tiene un puesto importante en la epístola a los Heb. De 97 veces que aparece en el NT, 21 se encuentra en nuestra carta. En la sección central de Heb, la sangre viene considerada en sí misma, siguiendo así su uso dentro de la liturgia del AT. En los sacrificios rituales del culto antiguo, el uso de la sangre era de primera importancia, especialmente en el sacrificio fundamental de la alianza sinaítica y también en el sacrificio anual más solemne de todos, aquel de la gran expiación. Sin sangre sacrificial, el sumo sacerdote no podía entrar en el santuario (9,7; Lev 16). Al igual que para establecer la primera alianza (Ex 24,3-8)¹⁶² se usó la sangre en el sacrificio, sangre de novillos y machos cabríos (9,18-21), en la segunda alianza¹⁶³ también se necesitaba el derramamiento de sangre para la purificación: “según la ley, casi todas las cosas han de ser purificadas y sin efusión de sangre no hay remisión” (9,22). El acontecimiento del calvario cumplió con esta exigencia, por lo que será el fundamento de la nueva alianza, siendo ésta de un orden distinto.

160. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 207.

161. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 207.

162. Nuestro autor estaba influido por la teología judía, según la cual se debe restablecer la alianza rota de parte de los hombres mediante el rito de la sangre, así Heb une expiación y alianza.

163. Puesto que pone la sangre de Cristo en relación con el sacrificio de la alianza, nuestro autor adopta una perspectiva que es la del relato de la última cena, en la que Jesús presentó su sangre como la sangre de la alianza (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25).

El autor constata que esta exigencia del ritual antiguo se ha cumplido en Cristo, quien se ha servido de su propia sangre para efectuar la expiación de los pecados (9,14-15) y para fundar una nueva alianza (9,15-23), para entrar en el santuario y presentarse delante de Dios (9,12,24). En esto vemos una semejanza con los sacrificios antiguos, pero a la vez deja claro que existe una diferencia cualitativa entre ambos sacrificios dado que la sangre de Cristo es eficaz.

Según A. Vanhoye la “eficacia de la sangre de Cristo no se funda en la idea antigua de la eficacia expiatoria de los ritos de sangre, pues esta sangre según 10,14 ‘está incapacitada para borrar los pecados’...La eficacia de la sangre de Cristo, que purifica las conciencias, se debe a que Cristo ‘se ofreció a sí mismo, inmolándose a Dios por medio del Espíritu Santo’”¹⁶⁴. Esta eficacia de la sangre de Cristo, Vanhoye la funda en una triple relación:

- Relación de la sangre con la ofrenda de sí mismo a Dios.
- Su relación con la integridad personal de Cristo.
- Su relación con un impulso dado por el Espíritu.

G. Mora subraya el aspecto personal y existencial de la ofrenda de Cristo durante su vida, sin el cual el derramamiento de sangre no hubiera servido: “Para Heb el elemento decisivo de la cruz de Cristo, lo que le da su valor radical, no es la sangre vertida materialmente sino la donación interior y total a la voluntad de Dios. Heb subraya en su teología que Jesús se entregó todo él, como persona, interior y libremente a Dios... No tiene una ‘obsesión de sangre’ propia de la mentalidad de los antiguos sacrificios; si se puede hablar así, tiene una ‘obsesión de auto-oblación’ existencial a Dios”¹⁶⁵. Los sacrificios antiguos eran nulos, porque no eran el sacrificio del hombre mismo, no eran una autodonación a la voluntad de Dios (10,4-10).

Todavía Heb hace una reflexión teológica sobre la sangre en 13,20: “Dios ha hecho subir de entre los muertos al gran Pastor del rebaño en virtud de la sangre de la alianza eterna”. Se ve una cierta relación entre la sangre y la resurrección. La sangre de Cristo es una sangre que resucita.

164. Vanhoye, A., *Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei, Atti della [I] Settimana. Sangue e antropologia Biblica (Roma 10-15 marzo 1980)*, p. 824.

165. Mora, G., *Op. Cit.*, p.40-41. Este autor critica distintas exposiciones ambiguas de algunos autores: “Creo inadecuadas algunas exposiciones que hablan del sacrificio de Cristo como de una realidad cuasi-material que consistió en el derramamiento de la sangre de Cristo y cuyo valor radicó en la dignidad y nobleza de la víctima o en su filiación divina; y junto a este hecho habla de la entrega interior de Jesús a la voluntad de Dios como consideración piadosa de una realidad distinta y marginal... Estas visiones no saben integrar la dimensión óntico-estática, en definitiva la filiación divina de Jesucristo, con la dimensión existencial-dinámica, su entrega personal al Dios vivo, en una síntesis coherente y viva” p. 41.

6.1.2 El sacerdote¹⁶⁶

Pero no basta con presentar una víctima digna de ser ofrecida a Dios (aspecto pasivo del sacrificio) sino que se requiere un sacerdote capaz de ofrecer dicha víctima, es decir, de hacer subir la víctima hasta Dios (aspecto activo del sacrificio). Cristo fue ese sacerdote capaz porque tuvo en él al Espíritu Eterno, que será quien haga subir la víctima hasta Dios.

Es mérito de Heb haber tratado el tema del sacerdocio de Cristo en profundidad. Para ello nos sirve simplemente ver las concordancias y observar dónde se aplica el vocabulario sacerdotal a Cristo o a los cristianos. Así tenemos que el término sacerdote (ἱερεὺς) aparece 7 veces en Heb de las 10 que encontramos en el NT. Del mismo modo, todas las citaciones del término sumo sacerdote (ἀρχιερεὺς) que se encuentran en el NT refiriéndose a Cristo, aparecen en Heb. No obstante, es claro que el autor no los ha inventado, sino que tiene sus fuentes en el término ἀρχιερεὺς del AT, pero sobre todo en la tradición evangélica, en las declaraciones de Cristo mismo. El maestro había citado el salmo 110 para expresar su cualidad mesiánica (Mc 13,36) y había asociado la noción de sacerdote a aquella de mesías. Para Spicq se debe tener en cuenta el influjo de la concepción alejandrina; en “su reflexión sobre la mediación de Cristo como sacerdote soberano, Heb ha sido influenciado, puede ser por la concepción alejandrina del logos intermediario entre Dios y el mundo y su papel de intercesor”¹⁶⁷.

El sacerdocio antiguo estaba ligado de tal forma al culto y al santuario que si estos últimos son abolidos, el sacerdocio levítico desaparece ipso facto. Es en este principio donde encuentra su fuerza la argumentación de Heb: porque hay un sumo sacerdote instituido por Dios para ejercer un nuevo culto, es necesario que sea unido a un santuario nuevo y que desarrolle su actividad cultural.

Ya desde el principio, nuestro autor nos presenta en la exposición doctrinal 3,1-6 y 5,1-10 una relación de semejanza entre el sacerdocio de Cristo y aquél del AT. Pero será en la parte central de la obra 7,1-10,18 donde se pase de una relación de semejanza a relaciones de diferencia y de superación, poniendo de manifiesto los caracteres específicos de Jesucristo. Con una relación de continuidad y semejanza hace posible que se pueda hablar de

166. Ver al respecto la gran obra monográfica de Vanhoye A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el nuevo testamento*, p. 81-285 de la que haré aquí un resumen.

167. Spicq, C., *L'Épître aux Hébreux*, II, p. 128. Por su parte Rissi, M., *Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*, WUNT 41, Tübingen 1987, p. 59 encuentra un dualismo como influjo de “vivencias carismáticas” y “entusiasmos místicos”.

cumplimiento. Pero al mismo tiempo tenemos una ruptura radical, lo que demuestra que no se sitúan al mismo nivel. Se tiene que pasar del nivel inferior de las prefiguraciones, de los límites e imperfecciones al nivel superior de una realidad perfecta.

Mediante el salmo 110,4 el autor muestra en 5,6.10 que hay una semejanza fundamental entre Aarón y Cristo, “dado que el sacerdocio no se basa en una pretensión personal, sino en una llamada de Dios”¹⁶⁸. En Heb 5,9-10 escribe: “Y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, proclamado por Dios Sumo Sacerdote a semejanza de Melquisedec”. Nos presenta la eficacia y el valor salvífico de la ofrenda de Cristo que posteriormente volverá a tratar.

Pero pasemos al centro de la carta, donde cada una de las secciones tiene su tema claramente definido, aunque a la vez están íntimamente relacionados entre sí:

- 7,1-28 la posición personal del sacerdote
- 8,1-9,28 su actividad sacrificial
- 10,1-18 los frutos de esta actividad

En 7,1-3 nuestro autor intenta hacer resaltar los rasgos específicos del sacerdocio de Cristo glorificado: el sacerdocio eterno del Hijo de Dios. “Entre las tres etapas sucesivas de la revelación (Gen 14, Sal 110 y glorificación de Cristo) descubre una coherencia perfecta; sólo Cristo, Hijo de Dios, podía hacerse realmente el ‘sacerdote para siempre’ anunciado en el Salmo 110 y por ese mismo hecho presentarse como aquél que había sido prefigurado misteriosamente en Gen 14 con los rasgos de Melquisedec”¹⁶⁹. Las características que nos presenta la Biblia de Melquisedec son la ausencia de genealogía humana y ausencia de límites temporales, por lo que se puede decir que tenemos una filiación divina que se manifiesta de forma negativa, haciendo de él imagen de sacerdote e hijo de Dios. De esta filiación divina (3,5; 4,15; 5,5.8; 7,3.28) se deduce la eternidad del sacerdocio.

Haciendo patentes las diferencias y la superioridad existente del sacerdocio de Melquisedec sobre el de los sacerdotes hebreos (7,4-10), prepara así la confrontación entre el sacerdocio levítico y el de Jesucristo (7,11-19): el sacerdocio de Cristo no se basa en una pertenencia genealógica y es eterno. “El sacerdocio judío estaba regulado por la ley de ‘prescripción carnal’, es decir, por una ley de transmisión hereditaria, que lo vincula a la genealogía y también, por tanto, a las limitaciones de la existencia carnal. Al contrario, el

168. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 148. Hace un amplio estudio donde expone las semejanzas de los dos sacerdocios apoyándose en paralelismos de estructura.

169. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 164.

nuevo sacerdocio se base en la ‘fuerza de una vida indestructible’, es decir en el poder de vida de la resurrección”¹⁷⁰.

Del mismo modo, en 7, 26-28 vienen tratados los dos sacerdocios en el aspecto existencial-personal, en su relación con su propio pecado o santidad personal, respectivamente. Los contraponen: “no tiene necesidad de ofrecer cada día sacrificios primero por sus propios pecados porque ésto lo hizo de una vez para siempre ofreciéndose a sí mismo” (7,26). Por su parte, ellos “tienen necesidad cada día de ofrecer sacrificios primero por sus pecados” (7,27). Heb subraya así que eran “personalmente pecadores”¹⁷¹. Así nuestro autor deduce claramente que el sumo sacerdote ideal supera evidentemente a todos los sacerdotes de la ley de Moisés.

En Heb 7,11 encontramos el término técnico “τελειώσις” que se usa para el sacrificio de consagración sacerdotal, según el cual debía llevar a cabo una transformación en el sacerdote, de modo que lo hiciera digno de entrar en contacto con Dios (Cfr. Lev 7,37; 8,22.26.8.29.31.33). Pero como ya hemos visto anteriormente, estos sacrificios resultaban inoperantes pues no transformaban interiormente al ser humano. Lo único que hacían, era simbolizar una transformación que no podían dar.

Ante esta situación era necesario que apareciera un sacerdote diferente, en quien la τελειώσις fuera una transformación real de su naturaleza, de modo que pudiera ofrecer un sacrificio que afectara a toda su existencia, que fuera aceptado por Dios y que renovara a la humanidad. Lo que había sido un ideal en la antigua alianza o una prescripción litúrgica se ha convertido en realidad en Cristo, quien es perfectamente santo, tanto en el orden religioso como moral (Heb 7,26) y sin necesidad de expiar sus propias faltas. La transformación de Cristo nos la señala el autor en Heb 2,10 diciendo que se trata de una transformación profunda, realizada por Dios “mediante el sufrimiento”. En Heb 5,7-9, “Cristo fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia”.

Será en Heb 8,1-9,28 donde el autor compare de forma amplia el misterio de la pasión y la glorificación de Cristo con el desarrollo del culto antiguo. El esquema que nos propone Vanhoye¹⁷² es el siguiente:

170. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 173.

171. Cfr. Mora, G., *Op. Cit.*, p. 25: “La doble situación ético-existencial de los sacerdotes (unos pecadores, otro perfecto) tiene una radical razón de ser que se expresa en 7,28: unos son ‘hombres’, Jesucristo es ‘Hijo’. La filiación de Jesucristo, entendida como una vida totalmente en Dios, es la raíz de su santidad absoluta, de su total oblación a él. El valor del único sacerdote radica propiamente en su ‘perfección’ personal”

172. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 184.

- I a) Nivel del culto 8,3-6
- b) Cuestión de la alianza 8,7-13
- c) Descripción del culto antiguo 9,1-10
- II c') Descripción del culto de Cristo 9,11-14
- b') Fundamentación de la alianza 9,15-23
- a') Nivel final del culto 9,24-28

La estructura concéntrica le permite mostrar el tema del que depende todo lo demás: la acción sacerdotal decisiva, el sacrificio. El contraste expresado entre los sacrificios antiguos (c) y el de Cristo (c') sirve para poner de relieve el valor original y definitivo del cumplimiento realizado por Cristo. Las subdivisiones (a) y (a') intentan mostrar el nivel alcanzado en la celebración del culto y se encuentran por tanto en relación directa con el tema de la situación del sacerdote respecto a Dios. En cuanto a (b) y (b'), su función es la de expresar los vínculos que existen entre el culto y la alianza.

Hacen referencia a los beneficios que comporta el sacrificio para el pueblo, tema que será tratado en Heb 10,1-18.

En Heb 9,24ss Cristo aparece como el verdadero mediador, trazando un camino que establece una relación efectiva entre el hombre y Dios. Aquí se revela como auténtico sacerdote, ya que la función del sacerdote consiste en abrir esa posibilidad de encuentro con Dios. La insistencia en la filiación divina de Cristo por parte del autor se comprende porque quiere demostrar el valor inigualable de su sacerdocio, pues constituye el vínculo más estrecho que se puede concebir entre Dios y una persona. Le asegura a Cristo una mejor posición posible para cumplir el papel de mediador.

Hablando de la estructura retórica de la sección que estudiamos, ya vimos que 10,11-14 presenta una oposición entre dos situaciones de sacerdotes, situaciones que resultan del sacrificio ofrecido y del grado de eficacia.

Se pueden resaltar algunos interrogantes que suscita el tema del sacerdocio. Así parecería que habría una contradicción entre la “no necesidad de ofrecer sacrificios” que se dedujo antes de la santidad del sacerdote (7,26-27) y por otra parte se argumenta por la existencia de un único sacrificio (7,27). Es como si tuviera necesidad de ofrecer un sacrificio¹⁷³. Esto se explica porque el autor quiere mantener una ofrenda privilegiada, como hace también mediante la transformación sutil del Sal 40, sustituyendo el singular por el

173. Mora, G., *Op. Cit.*, p. 19-20 la soluciona diciendo que tanto “la santidad personal religioso-moral y el sacrificio de sí mismo, son exactamente lo mismo. Su pureza consiste precisamente en su ofrenda a Dios...Precisamente en el hecho de ofrecerse a si mismo a Dios, realizó él su santidad y su alejamiento del pecado”.

plural (10,5.8). Así ya no trata del sacrificio en sí, sino de la multiplicidad de sacrificios, por lo que deja un lugar para la ofrenda de Jesús.

¿En qué momento y mediante qué fuerza ha llegado Jesucristo a su realización y entronización como sacerdote? Se han dado varias posturas, pues para algunos es sacerdote desde toda la eternidad, como característica del verbo preexistente. Otros hablan simplemente de la consagración sacerdotal en el momento de la encarnación. Muchos la ven en su ascensión y entrada en la gloria después de su muerte en la cruz. Otros dicen que como enraizada en su carácter de Hijo hecho hombre, la consagración sacerdotal de Jesús tuvo lugar en la encarnación pero no llegó a ser entronizado de manera más perfecta sino en su glorificación. Según Mora, Jesús llega a ser sacerdote en el ofrecimiento de toda su vida a Dios¹⁷⁴. Para Vanhoye, no hay una vinculación inmediata entre filiación divina y sacerdocio, pues en varios pasajes de la carta se nos dice que Cristo “fue hecho” sumo sacerdote (2,17; 5,5; 6,20), por lo que Jesucristo es sacerdote en su glorificación gracias a su pasión¹⁷⁵.

6.1.3 La tienda

El término σκηνη lo encontramos 20 veces en el NT con distintos significados o referido a distintas realidades. Así tenemos la tienda en su acepción ordinaria (Mt 17,4; Mc 9,5; Lc 9,33; Heb 11,9). También aparece la “tienda de David” (Hech 15,16), la “tienda de Moloc” (Hech 7,43) a la que opone la “tienda del Testimonio de Moisés” (Hech 7,44; Heb 8,5; 9,21). Se pueden entender dentro de un contexto cúltilo refiriéndose al santuario, como aparece con el concepto de “la primera tienda” (Heb 9,2.3.6.8) o “los que dan culto en la tienda” (Heb 13,10), que se refiere a la parte interior del santuario mosaico. Si habla de una “primera tienda”, es que nuestro autor quiere hacer referencia a una segunda “tienda mayor y más perfecta” (9,11) o a la “tienda verdadera” (8,2). Lc 17,9, por su parte, usa la expresión “en las eternas moradas”.

Si nos centramos en el cap 9, vemos que entre 9,1-10 y 9,11-12 se establece un contraste en cuanto a la tienda: la primera tienda y los ritos antiguos

174. Mora, G., *Op. Cit.*, p. 32 : “Jesús llegó a ser sumo sacerdote en y por su entrada ante Dios; pero es preciso entender esta entrada, no como algo más allá de su sacrificio, sino como algo idéntico a él. Jesús llegó a ser sumo sacerdote en su ofrecimiento a Dios de toda su vida, en su sacrificio, y precisamente por ello. Su ‘consagración’ por arte de Dios -dimensión pasiva- se identifica con su propia entrega a El -dimensión activa-”.

175. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 168: “El sacerdote al que prefigura Melquisedec no es el hijo de Dios en su preexistencia, ni Jesús en su vida terrena, sino Cristo, el Hijo de Dios, glorificado como consecuencia de su pasión”.

no donan el acceso a Dios, mientras que la tienda nueva y la sangre de Cristo permiten la entrada definitiva en el santuario. En 9,11 la tienda será “más grande y más perfecta”, lo que indica que la primera era limitada y deficiente, “no hecha por manos de hombres, es decir, no de este mundo” indicando que la primera había sido hecha por manos de los israelitas (9,2; 8,5) y por tanto de este mundo.

El autor piensa en esta tienda verdadera ya en 8,2 “tenemos un sumo Sacerdote que se sentó ... al servicio del santuario y de la tienda verdadera, erigida por el Señor no por un hombre”, distinguiendo entre el santuario y la tienda, esta última como medio de acceso. Pero será 9,11 donde nos aclare el término.

¿Cómo se ha de entender el término σκηνη de 9,11, en sentido concreto o metafórico? El P.Vanhoye¹⁷⁶ nos hace un estudio específico de este versículo difícil por las distintas interpretaciones que se han dado. En primer lugar, tenemos la explicación que entiende la tienda como una imaginación mitológica de un templo celeste concebido materialmente a imagen del templo terrestre y dividido en dos partes. Pero esta postura no encuentra apoyo en el texto y no está en la línea de pensamiento de nuestro autor.

La interpretación cosmológica considera la tienda como un espacio: así como el sumo sacerdote atravesó la primera tienda para llegar al Santo de los Santos, también Cristo atravesó un espacio, llamado metafóricamente tienda para presentarse delante de Dios. Las objeciones que plantea Vanhoye son debidas al paralelismo existente entre la sangre de Cristo y la tienda. No siendo la tienda de esta creación (9,11), ésta no se puede identificar con los cielos intermedios, los cuales forman parte de lo creado. “Diciendo que la nueva tienda no es de esta creación, el autor excluye no solamente una interpretación terrestre, sino toda interpretación cosmológica”¹⁷⁷.

Otras interpretaciones merecen nuestra atención pues se apoyan en la carta y en la catequesis primitiva. Sin embargo, son incompletas o confusas. Según G. Mora, “σκηνη se refiere con toda probabilidad al cuerpo de Cristo en el sentido más amplio de su humanidad. Inclinan a esta lectura, en primer lugar, el binomio intentado por el paralelismo interno de 9,11-12: tienda (cuerpo)-sangre; además del paralelismo de nuestro pasaje con 10,19-21 (binomio sangre-carne); también la importancia soteriológica que el texto atribuye al tabernáculo”¹⁷⁸. Pero decir que la tienda es el cuerpo de Cristo no es suficiente, pues del cuerpo de Jesús no se puede afirmar que no sea de

176. Vanhoye, A., “Par la tente plus grande e plus parfaite” (Heb 9,11), *Bib* 46 (1965) p. 1-28. Aquí expondré su tesis y sus argumentos.

177. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 8.

178. Mora, G., *Op. Cit.*, p. 28.

esta creación. Tampoco conviene identificar la tienda con la iglesia, pues esto implicaría que Cristo depende de la iglesia para llegar a Dios.

Por su parte Vanhoye propone la teoría que se refiere al cuerpo resucitado de Cristo: “Si se precisa que la tienda designa el cuerpo resucitado, entendido en toda su profundidad y toda la extensión de su misterio, entonces desaparecen las objeciones y todo se aclara. Cada uno de los elementos del texto recibe su valor; la estructura del desarrollo se explica sin dificultad; las otras afirmaciones de la epístola pueden ser integradas y los distintos aspectos de la tradición bíblica y de la catequesis primitiva referente al tema del templo... lejos de excluirse se insertan cada uno en su lugar dentro de un conjunto armonioso”¹⁷⁹.

Así la tienda verdadera es el templo reconstruido en tres días (Mc 14,58; 15,29), no hecho de manos humanas, ni de esta creación y está en paralelo con la sangre (9,12). Ésta interpretación está apoyada por 10,19-20.

Esta teoría también ha sido criticada¹⁸⁰ aunque hasta ahora queda como la más aceptable. Por su parte J. Swetnam, partiendo de los estudios de A. Vanhoye y A. Adam¹⁸¹ y estudiando los pasajes de 9,11-12; 8,2 y 10,19-20, concluye que la “tienda” de 9,11 se entiende como la Eucaristía, cuerpo glo-

179. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 28. Esta misma idea la desarrolla en su libro *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el nuevo Testamento*, p. 198-205, donde además de lo dicho anteriormente, presenta este evento de la resurrección como una nueva creación para el hombre, p. 204: “La resurrección se presenta como una renovación completa de lo humano en Cristo, renovación tan profunda que es preciso hablar de nueva creación y de hombre nuevo. Su resultado consiste ante todo en hacer a la humanidad capaz de una comunicación perfecta con Dios”.

180. Así Loader, R.G.W., *Sohn und Hoherpriester. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, WMANT 53, Neukirchen-Vluyn 1981, para quien “la tienda” significaría el santuario celeste: “Mediante las palabras del verso (9,11) es claro que aquí se piensa en primer lugar en la antítesis entre el templo celeste y el terrestre... La frase no significa que habría ido de una tienda a otra, sino que Cristo fue a través del santuario celeste cuando entró en el santo de los santos” p. 166-167. Este autor declara que no son convincentes los argumentos que presentan 9,11 significando alegóricamente a Cristo o a la Iglesia. “No es legítimo atribuir aquí imaginariamente interpretaciones de otros lugares del NT, como el templo visto como cuerpo de Cristo en Jn 2,19 (Cfr. Mc 14,58) (Vanhoye, Swetnam). El problema que se crea con el texto habla por sí mismo contra tal especulación. Tales tentativas de ver el cuerpo terrestre de Jesús como celeste... son acríticas, así como las tentativas de entender el cuerpo como el cuerpo resucitado (Vanhoye, Smith), o el cuerpo de la Iglesia (Ungeheuer, Westcott), o el cuerpo eucarístico (Swetnam). Para tal empleo de la presentación del santuario no se puede tampoco apelar a una presunta regla, que “δυσά” tiene que tener el mismo significado que el término en conexión “ἀμματος” (Vanhoye) y que por tanto σκηνή se debe entender como “ἀμματος”” p. 183.

181. Adam, A., Ein vergessener Aspekt des frühchristlichen Herrenmahles. Eine Beitrag zur Geschichte des Abendmahlsverständnisses der Alter Kirche, *Theologische Literaturzeitung* 88 (1963) p. 9-20.

rificado de Cristo¹⁸². Aporta cinco argumentos¹⁸³ para defender su postura. Creo que su propuesta se basa en una identificación de la “sangre” de 9,12 con la “sangre eucarística” de los relatos de la pasión, por lo que la tienda, siendo el otro elemento unido a la sangre para entrar en el santuario, tendría que corresponder al cuerpo eucarístico.

6.2 CRISTO, UNICO Y SOLO SACRIFICIO

El autor subraya el aspecto decisivo y definitivo del sacrificio de Cristo. Como Cristo llegó y completó el sacrificio prefigurado desde antiguo, siendo este perfecto y teniendo una eficacia total y real, no tiene porque repetirlo, como hacían hasta entonces los sumos sacerdotes, que renovaban cada año su empeño (9, 25; 10,1). Frente a la repetición continua de los sacrificios del AT, nuestro autor opone el verdadero y único sacrificio de Cristo. No es un sistema repetitivo y cíclico, pues con este verdadero sacrificio se obtiene la abolición de los pecados, abriendo para los hombres perspectivas de salvación: “Para ello habría tenido que sufrir muchas veces desde la creación del mundo. Sino que se ha manifestado ahora una sola vez, en la plenitud de los tiempos, para la destrucción del pecado mediante su sacrificio” (9,26).

El autor pone especial énfasis en la unicidad de la ofrenda de Cristo y que es imposible repetirla. La terminología que usa refiriéndose al sacrificio de Cristo no deja dudas. Así usa 4 veces el término ἅπαξ (9,7.26.28; 10,2) y 3 veces ἐφάπαξ (7,27; 9,12; 10,10). Esto es subrayado con el uso del numeral μία que aparece dos veces (10,12.14) en contraste con εἰς τὸ διηνεκές (10,1) y πολλάκις (10,11) del sacerdocio de Aarón.

Pero no simplemente el uso de la terminología indica la unicidad de dicho sacrificio, sino que ésto viene reforzado mucho más mediante el uso cuidadoso de los tiempos griegos¹⁸⁴. Así “refiriéndose a la acción del sumo sacerdote de la casa de Aarón usa invariablemente el tiempo presente (5,1.3; 8,3a.4; 9,7; 10,1.2.8, nunca de la ofrenda de Cristo) lo que muestra su carácter

182. Swetnam, J., “The Greater and more Perfect Tend”. A contribution to the Discussion of Hebrews 9,11, *Bib* 47 (1966) p. 91-106.

183. Cfr. Swetnam, J., *Op. Cit.*, p. 104, su argumentación se base principalmente en el primer argumento que da: “La forma en que el autor de Heb ha puesto en paralelo la tienda con la sangre (eucarística) de Cristo (9,11-12; 10,19-20; 10,29)”. Para apoyar su tesis dice “que no es posible diferenciar o delimitar claramente entre el cuerpo resucitado de Cristo y el cuerpo eucarístico de Cristo” p. 105.

184. Para ver la diferencia de los aspectos verbales griegos (aoristo, presente o imperfecto), se puede consultar Zerwick, M., *Biblical Greek*, Rome 1963, nº 241.242.247.270.

continuo. Por el contrario, cuando habla de la ofrenda de Cristo, usa invariablemente el aoristo (8,3b; 9,14; 10,12)”¹⁸⁵. El contraste más claro lo encontramos en 8,3: “Porque todo sumo sacerdote está instituido para ofrecer (προσφέρειν presente) dones y sacrificios (ambos términos en plural)”, mientras que para Cristo usa el término προσενέγκη (aoristo).

Para nuestro autor, el sacrificio de Cristo fue hecho una sola vez en la cruz y lo categoriza como único y simple, pues su efecto, dado que obtenía la τελείωσις, ha suplantado y erradicado el pecado, motivo por el que se ofrecían sacrificios en la antigua alianza. En Cristo, un único sacrificio vale al mismo tiempo para el sacerdote y para todo el pueblo. En un mismo y único acto de ofrenda, Cristo recibe la consagración sacerdotal y asocia estrechamente a ella a todos los fieles.

En este sacrificio hay que entender dos aspectos indisociables, la pasión y la glorificación. Este acto superó infinitamente a los sacrificios antiguos, por lo que éstos ya no pueden considerarse como válidos, dado que son ineficaces, siendo formas vacías, simples prefiguraciones del verdadero sacrificio, y por dicho motivo las instituciones antiguas serán sustituidas por una nueva realidad que cumpla mejor sus funciones.

6.3 LA EFICACIA DEL SACRIFICIO DE CRISTO

La cuestión clave sobre el sacrificio de Cristo será el sentido y el alcance de este eficacia. ¿Concibe Heb el sacrificio de Cristo únicamente en función de la purificación de los hombres pecadores o ve también en él algo fundamental respecto a Cristo mismo? ¿La sangre derramada está en función salvadora de su sacerdocio o concibe la perfección sacerdotal de Jesús como algo fundamentalmente personal? La cuestión de la eficacia del sacrificio en favor de los hombres aparece claramente en nuestra sección 10,1-18. No obstante, antes ya anticipa las ideas que después desarrollará en dicha sección. Así en 9,11-12 afirma la eficacia del sacrificio: Cristo consiguió una redención eterna, entrando en el santuario mediante su sangre. En la frase 9,13-14 se esfuerza por tener cuenta esta eficacia y señalar concretamente su alcance: la dimensión espiritual de la ofrenda de Cristo asegura a su sangre el poder de actuar en lo más profundo del hombre, purificando las conciencias, y de establecer así una comunicación auténtica con Dios. Según G.Mora las dos frases constituyen dos perspectivas distintas del único sacrificio de

185. Stott, W., The conception of ‘Offering’ in the Epistle to the Hebrews, *NTS* 9 (1962-63) p. 65.

Cristo. En ambas el sujeto es Cristo, pero en la primera el movimiento del verbo termina en El mismo (entró), mientras que en la segunda pasa a los que están fuera de El (purificará). Por tanto tenemos una dimensión personal y salvífica. Según este exégeta, “el análisis gramatical inclina a considerar como central lo que he llamado la dimensión personal (entró es el verbo principal), viniendo a su luz la dimensión salvífica (encontrar la redención, es frase secundaria coordinada)”¹⁸⁶.

Pero debemos afirmar que la muerte de Jesús es un acto solidario en favor de los hombres. Como sumo sacerdote, con su muerte entró en el santuario verdadero, pero ese acontecimiento no puede reducirse a una eficacia personal pues entonces ya no sería sacerdotal, sino que extiende sus consecuencias decisivas a la existencia de todos los hombres. Esto lo explica el autor en nuestra sección (10,1-18)

Conocedor de la dialéctica de contrastes como ya hemos visto, nuestro autor en 10,1-18 contrapone a la ineficacia de los sacrificios antiguos la perfecta eficacia de la ofrenda de Cristo. Para ello se sirve de textos escriturarios como son el Sal 40 (10,5-9), Sal 110 (10,12-13) y las palabras de Jeremías (10,16-17). Es ante la impotencia de los sacrificios del AT, vista en el capítulo anterior, que hace necesaria la venida de Cristo y su único sacrificio eficaz: “¡He aquí que vengo!” (10,5-7). “La eficacia del sacrificio de Cristo la encontramos en dos frases que utilizan el perfecto griego¹⁸⁷, el cual expresa el resultado duradero de una acción pasada: ‘Hemos sido santificados, merced a la oblación de una vez para siempre del cuerpo de Cristo’ (10,10); ‘mediante una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados’ (10,14)”¹⁸⁸.

¿Qué efectos tiene el acto sacrificial de Cristo? El resultado es la transformación del hombre para poder acercarse y entrar en contacto con Dios, “pues dan la perfección a los que se acercan” (10,1). Era lo que pretendían los sacrificios antiguos. Pero éstos al ser totalmente exteriores, no afectaban para nada al hombre, siendo rechazos por Dios (10,7-9; Cfr. Sal 40). Frente a la exterioridad de dichos sacrificio tenemos una nueva ofrenda personal de

186. Mora, G., *Op. Cit.*, p. 27. Esta sección la define “la eficacia del sacrificio de Cristo en El mismo”. Afirmando el aspecto personal de la eficacia de la ofrenda, dice que Vanhoye “limita excesivamente, desenfocando su real perspectiva, al entender aquella salvación exclusivamente como obra más allá de Jesucristo: la santificación de la Iglesia” p. 29.

187. Una forma más complicada de explicar el perfecto nos la presenta Zerwick, M., *Op. Cit.*, nº 285: “En esencia...el tiempo perfecto griego corresponde a uno inglés, el cual no es un tiempo pasado, sino uno presente, indicando no una acción pasada como tal, sino el resultado presente de ‘estado de hechos’ de una acción pasada”.

188. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 222.

Cristo, la cual Dios no puede rechazar y tiene incidencia en la conciencia de pecado de los que ofrecen ese culto (10,2), por lo que les libraré de dichos pecados haciendo que no se renueve su recuerdo o memoria (10,3).

Otro indicio de la eficacia es el aspecto ya visto de la unicidad del sacrificio de Cristo: alcanzado su objetivo, no necesita repetirlo, pues “ha llevado a la perfección para siempre a los santificados” (10,14). Hay que subrayar el adverbio ‘siempre’ indicando en sí mismo la perfección del sacrificio.

Esta eficacia viene corroborada mediante la profesión de Jeremías que la coloca en los labios del Espíritu Santo: “Y de sus pecados e iniquidades ya no me acordaré” (10,17). La conclusión a la que llega el autor, después de haber expuestos sus argumentos es clara: ante la eficacia del sacrificio de Cristo, los hombres ya no necesitan la repetición de sacrificios pues “donde hay remisión de estas cosas ya no hay remisión por el pecado” (10,18). El hombre por medio de Cristo ha vencido el pecado, por lo que ha quedado transformado.

El hacer la voluntad del Padre por parte de Cristo, obtiene, por una parte, que Cristo se siente a la diestra de Dios para siempre (10,12) y por otra, obtiene para los hombres el perdón, la santificación (10,10.14) y la perfección (10,14). Cristo, como sujeto, comunica dicha perfección. El estar a la diestra de Dios y el comunicar la perfección nos muestra que el hombre no está al mismo nivel que Jesucristo. En el hombre la transformación llevada a cabo mediante el sacrificio de Cristo es quitarle el pecado, mientras que en Cristo no le quita los pecados, dado que ya era puro y sin tacha desde el inicio.

El único y verdadero sacrificio vale al mismo tiempo para el sacerdote y para todo el pueblo.

La eficacia del sacrificio de Cristo tiene unas repercusiones para la vida del cristiano como nos describe 10,19-25, donde se señala una fuerte conexión entre la situación religiosa creada por Cristo (los tres primeros versículos) y la invitación a adoptar las actitudes correspondientes (los 4 últimos versículos).

La eficacia para los cristianos está en la novedad de las relaciones entre los cristianos y Dios, pues han quedado suprimidas las barreras que los separaban, “teniendo pues, hermanos, plena seguridad para entrar en el santuario”, mientras que este hecho se limitaba anteriormente al sumo sacerdote, quien podía entrar solamente una vez al año.

La ofrenda de Cristo hace que los cristianos se conviertan en sacerdotes, por lo que tienen el privilegio de presentar a Dios ofrendas en sacrificio. Estas ofrendas serán evidentemente distintas de aquellas ofrecidas en el ritual del antiguo culto, pues deben transformar la propia existencia por medio de la caridad divina. El culto cristiano tiene que modelarse según el

sacrificio de Cristo, es decir, conlleva la adhesión y entrega personal a Dios y la donación a los demás seres humanos (13,16).

Es la humanidad glorificada de Cristo la que nos abre el camino nuevo y vivo para entrar en el santuario, quien será el guía en este camino hacia Dios y al final nos presentará ante Dios, dado que es “un gran sacerdote”.

Pero para que los efectos de la ofrenda de Cristo sean eficaces, en el cristiano se necesitan unas actitudes que vienen descritas en 10,22-25, consistiendo en la adhesión, en plenitud de fe, a Cristo sacerdote. Frente a la ley (10,1) opone la fe fundamentada en la eficacia del sacrificio de Cristo, que introduce a los hombres en comunión con Cristo. Otra virtud es la esperanza de alcanzar esta meta, dado que Cristo, pionero, también la ha alcanzado. La tercera es la caridad manifestada en la ayuda mutua y en las buenas obras.

Unidas a las actitudes espirituales, el autor evoca los medios concretos para unirse a la mediación de Cristo por medio de los sacramentos. Tenemos una alusión al bautismo (10,22), a la eucaristía (10,19-20) pues la frase corresponde a la realidad de una celebración eucarística¹⁸⁹. Esta interpretación eucarística viene apoyada por Heb 13,10: “Tenemos un altar del cual no tienen derecho a comer los que dan culto en la tienda”. Es un pasaje que evoca la eucaristía y el culto sacrificial cristiano¹⁹⁰.

El cuerpo de Cristo y su sangre están disponibles actualmente porque se hacen presentes en la existencia de los cristianos de una forma sacramental.

CONCLUSION

La epístola nos insinúa que algunos cristianos participaban en los ritos del AT y en el altar (13,10)¹⁹¹, lo cual indicaría que algunos de dicha comunidad añoraban los sacrificios veterotestamentarios. Ante esto, el autor intenta responder a la pregunta: ¿Es la comunidad cristiana una comunidad sin

189. Tal vez fuera este el Sitz im Leben originario de nuestra carta-sermón.

190. Sin embargo, no todos los exégetas interpretan este texto en un ambiente eucarístico. Para ello basta ver la bibliografía que nos presenta Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 239, nota 47. Loader, R.G.W., *Op. Cit.*, p. 179, comentando este versículo, y en concreto el altar, nos dice que “si no se quiere totalmente espiritualizar, entonces se entendería con él seguramente la celebración eucarística. Ello no significa que el altar se refiera a la mesa de la eucaristía, sino solamente que nosotros tenemos nuestro propio culto en un nivel espiritual, en el cual nosotros comemos en la celebración litúrgica y celebramos el significado de la cruz”.

191. Este problema ya había surgido en la comunidad de Corintio, pues allí se trataba de inmolaciones a los ídolos (1 Cor 8-10). San Pablo ve la incompatibilidad entre los sacrificios y la participación a la eucaristía, “no podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios” (1 Cor 10,21).

sacrificios? El escritor quiere dejar bien claro que los cristianos tienen un auténtico sacrificio, que es aquél de la muerte de Cristo. Para él, la nueva liturgia no consiste en ceremonias sino en un hecho real, la muerte de Cristo, ofrenda que transforma al ser humano y le hace digno de entrar en la presencia de Dios. Así los cristianos tienen que superar la concepción antigua de culto y adaptarse a la nueva situación creada por la nueva liturgia cristiana, donde la sangre de las víctimas no corre.

Para convencer a sus oyentes, el autor nos expone en primer lugar el funcionamiento de la institución sacrificial del AT y su finalidad. Estos vienen tratados ampliamente en el cap. 9, siendo la síntesis central de la obra. Nuestra sección continúa con esta temática tomando la imagen del día de la expiación (10,1-3) para la interpretación sacrificial de la muerte de Cristo. Para ello contrapone a los sacrificios de los animales la ofrenda personal de Cristo que sustituirá todo el sistema ritual precedente. Se servirá en 10,4-10 de una utilización habilísima de los textos de la Escritura para la confrontación de los dos cultos y mostrar así que la multiplicidad de sacrificios ya era rechazada por las Escrituras. Ante esto, propone su sustitución por la dedicación de Cristo de hacer la voluntad del Padre, que era el verdadero sacrificio que proponían los textos bíblicos.

Para confirmar y subrayar el rechazo de esos sacrificios, opone dos situaciones de sacerdotes, el sacerdocio levítico y el de Cristo (10,11-14). Frente a los sacerdotes que ofrecen siempre los mismos sacrificios sin obtener el perdón de los pecados, antepone la única ofrenda personal y existencial del nuevo sacerdote, que entregándose a sí mismo, ha llevado a la perfección a los que él santifica. Para finalizar, el autor confirma su tesis con la citación de Jeremías, por lo que el Señor no se acordará de los pecados. Cristo, así, ha alcanzado el objetivo que se proponían los sacrificios antiguos, y las prefiguraciones, por tanto, han de ser sustituidas por el sacrificio real. Esta crítica hace imposible considerar las realidades de la nueva Alianza como una mera continuación de la antigua economía y del antiguo aparato sacrificial.

Mediante este razonamiento lógico, afirma que la ofrenda de Cristo es el único y verdadero sacrificio, excluyendo todo otro tipo, pues los antiguos ritos no constituían verdaderos sacrificios, eran simples tentativas impotentes, pues, dado que eran ritos exteriores, no podían alcanzar a la conciencia del hombre para transformarlo. No eran agradables a Dios, porque las víctimas eran impuras y los sacerdotes eran hombres pecadores que intentaban ser una figuración del verdadero sacerdote. Por el contrario, en la muerte de Cristo se encuentran realizadas de forma perfecta todas las condiciones de un sacrificio auténtico.

Habiendo reelaborado la noción de sacrificio, nuestro autor ha hecho posible la interpretación sacerdotal de numerosas afirmaciones de la fe en Cristo, que no eran sacrificiales en el sentido antiguo del término. La nueva noción de sacrificio ofrece un fundamento sólido y seguro a la concepción sacrificial de la existencia cristiana (13,15-16).

¿Cómo ha presentado el autor la muerte de Cristo? La presenta bajo distintos aspectos. En primer lugar, mediante la antítesis del sistema ritual antiguo y refiriéndose a la fiesta del Yom Kippur, Cristo viene presentado como una víctima expiatoria que obtiene el perdón de los pecados y la perfección para siempre de los santificados (9,28; 10,12-14), por lo que anulará los sacrificios expiatorios, dado que “donde hay remisión de estas cosas, ya no hay más obligación por el pecado” (10,18).

También viene presentada como un sacrificio de Alianza, pues Cristo sella con su sangre la nueva Alianza, siendo su mediador (8,6-7). “Al decir nueva, declaró anticuada la primera, y lo anticuado y viejo está a punto de cesar” (8,13). Algunos textos bíblicos preparaban esta sorprendente fusión, ya que unían alianza y expiación.

Su muerte es también condición para entrar en el Nuevo Testamento, “pues donde hay testamento, se requiere la muerte del testador” (9,16).

D. ALVAREZ CINEIRA, OSA

Estudio Teológico Agustiniانو
Valladolid

Algunas exigencias culturales de la Nueva Evangelización

¡La nueva evangelización! Es una bonita expresión salida hace años de la boca del actual Papa, Juan Pablo II. Pronunciada por primera vez en un país de América española y mirando a la celebración del V Centenario del Descubrimiento, encontró muy pronto un horizonte más amplio, al contemplar el mismo Papa la des-cristianización de países tan empapados de cristianismo como la vieja Europa. El punto de mira es ahora el año 2000, aniversario significativo, según el cómputo actual, del nacimiento de Cristo. Se trata, como se puede ver fácilmente, de una llamada urgente, que tiene muchos visos de ser una llamada bastante dramática.

Los frentes primarios de esta nueva evangelización no son ya las naciones no cristianas. Son las naciones en otro tiempo llamadas cristianas y que están sufriendo los embates de una cultura que ha dejado de ser cristiana, por el hecho de haber dejado de ser religiosa. Como si religión y cultura estuvieran condenadas a no entenderse. Incluso, a excluirse.

El hecho es grave. Y es interpelador tanto para la cultura como para el cristianismo, en cuyo seno se ha lanzado el reto de la *nueva evangelización*. Una y otro deben realizar el esfuerzo necesario para superar el posible enfrentamiento y encontrar caminos de acercamiento. Al fin y al cabo, una y otro tienen la misión de servir a la persona humana y de servirla de la forma más adecuadamente posible.

Como creyente cristiano y miembro de la iglesia católico-romana, en cuyo seno ha surgido el lema de la *nueva evangelización*, siento la obligación de llevar a cabo una reflexión serena sobre el delicado tema de la *nueva evangelización*. La iglesia, que ha lanzado el lema de la nueva evangelización por boca de su máximo dirigente, es una institución secular con características muy peculiares. Ella es, ante todo y sobre todo, portadora de un mensaje religioso o, mejor, salvífico, que debe transmitir fielmente. Se le impone, pues, la *fidelidad* como algo inapelable. Ese mensaje, cuya acuñación más representativa y cualificada es la así llamada Sagrada Escritura, no ha caído del cielo, como si fuera un aerolito, sino que ha estado sometido a los vaive-

nes de la historia y a la influencia de las culturas. Que es lo mismo que afirmar que el mensaje está envuelto por una serie de revestimientos culturales, que están sometidos a la precariedad de los tiempos. Y ello es aplicable tanto a la Sagrada Escritura como a las formulaciones dogmáticas hechas por la iglesia. Una y otras están sometidas a una reinterpretación que las haga más acordes con las conquistas científicas de la humanidad y así alcanzar ese nivel de competencia necesario para ser aceptadas por una mentalidad que ya no es pre-científica, como lo fue la cultura que las vio nacer, sino científica como es nuestra cultura. Todo ello se hace no por inadecuado afán científico, que lo quiera entender todo, sino por respeto a las nobles exigencias de la razón humana.

En fuerza, pues, de estos datos o modos nuevos de ver las cosas, la iglesia, que se propone llevar a cabo una nueva evangelización, debe ser consciente que pesa sobre ella la no pequeña tarea de poner al día contenidos y formulaciones de lenguaje, que han estado marcados por determinadas culturas. De no hacerlo, la nueva evangelización quedará en una bonita expresión, sin encontrar eco en el ámbito de nuestro mundo. Lo que se diga estará marcado por la cruda realidad de la esterilidad, sin encontrar la necesaria acogida. Más aún: se recibirá con disgusto y rechazo. Lo cual no hace sino confirmar lo que ya, según datos incuestionables, está sucediendo con mensajes del magisterio actual. Y ello no es ni mucho menos una buena señal.

La fidelidad, que la iglesia debe al mensaje, no puede quedar aprisionada por los grillos de una cultura envejecida. Debe ser una fidelidad viva, atenta al soplo del Espíritu Santo y en diálogo con la cultura de nuestro tiempo. Una cultura que, entre otras características, tiene la de ser dinámica y no estática. El trabajo, que presento, quiere responder a esta forma de ver las cosas. Es un campo amplio, excesivamente amplio, para los márgenes de un trabajo. Por ello, se impone la elección de algunos puntos que, por su significado, tienen carácter fundamental.

Inicio, pues, la tarea de hablar de algunas exigencias culturales, importantes por cierto, para que la nueva evangelización sintonice con la sensibilidad y la cultura de nuestro tiempo.

1.- PRESENTAR EL MENSAJE CENTRAL DE LA SALVACION COMO OBRA DE AMOR Y NO DE JUSTICIA.

Estamos en la cresta de la ola. Es decir, en el centro del mensaje cristiano. Cristo es, por encima de todo, *el Redentor*. Entendemos que el Papa Juan Pablo II pueda escribir en su encíclica programática *Redemptor hominis* estas sugestivas palabras: «El redentor del hombre, Jesucristo, es el cen-

tro del cosmos y de la historia. A El se vuelven mi pensamiento y mi corazón en esta hora solemne que está viviendo la iglesia y la entera familia humana contemporánea. En efecto, este tiempo en el que, después del amado predecesor Juan Pablo I, Dios me ha confiado por misterioso designio el servicio universal vinculado a la cátedra de San Pedro en Roma, está ya muy cercano al año 2000... Nos estamos acercando ya a tal fecha que - aún respetando todas las correcciones debidas a la exactitud cronológica - nos hará recordar y renovar de manera particular la conciencia de la verdad-clave de la fe, expresada por San Juan al principio de su evangelio: *Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros* (Jn 1,14). Y en otro pasaje: *Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna* (Jn 3,16)»¹.

Insistiendo sobre el tema, Juan Pablo II escribe en su última carta-encíclica *Redemptoris missio*: «Remontándonos a los orígenes de la iglesia, vemos afirmado claramente que Cristo es el *único Salvador de la humanidad*, el único en condiciones de revelar a Dios y de guiar hacia Dios. A las autoridades religiosas judías que interrogan a los apóstoles sobre la curación del tullido realizada por Pedro, éste responde: *Por el nombre de Jesucristo, el Nazareno, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos; por su nombre y no por ningún otro se presenta éste aquí delante de vosotros... Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos* (Hech 4,10.12). Esta afirmación, dirigida al Sanedrín, asume un valor universal, ya que para todos -judíos y gentiles- la salvación no puede venir más que por Jesucristo»².

Ciertamente así suenan las cosas desde la Biblia y desde las instancias magisteriales. Mas en este momento surge una pregunta, que, por otra parte, está suscitada por los nuevos avances en el conocimiento tanto de la historia de las religiones como de sus valores reconocidos a la luz de su significado salvífico. La pregunta se formula así: ¿Se puede seguir manteniendo, sin más ni más, es decir, sin las convenientes matizaciones, el mensaje de las frases anteriores? La pregunta, así formulada, no puede recibir más que una respuesta negativa. Las religiones no cristianas reciben hoy un reconocimiento salvífico que se les fue negado en el pasado. Hoy nadie se atrevería a afirmar que fuera del nombre de Jesús, así como suena, no hay salvación posible para el hombre. Los caminos de salvación, ofrecidos por Dios al hombre, desbordan los cauces del mensaje cristiano. Y se entiende con facilidad. Más de las tres cuartas partes de la humanidad desconocen a Cristo. Lo que,

1. Juan Pablo I. RH. 1.

2. Juan Pablo II. RM. 5,14a.

según el presupuesto anteriormente formulado, supondría que más de las tres cuartas partes de la humanidad estarían fuera del horizonte salvífico. Si esto fuera así, habría que cuestionar muy seriamente la voluntad universal salvífica de Dios.

Todo ello nos lleva como de la mano a una formulación nueva del problema de la salvación del hombre, que, en definitiva, es lo que está en juego en todas las religiones. Todas las religiones son, de una forma o de otra, caminos de salvación para quienes las profesan. Esta nueva forma de ver las cosas, este nuevo estilo de presentar el tema de la salvación ha encontrado eco en los mensajes del concilio Vaticano II. «La iglesia no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar a Cristo, que es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas (cf. 2 Cor 5, 18-19).

Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen»³.

Hechas estas matizaciones, y retomando el mensaje de Juan Pablo II, es oportuno ahora recordar algunas afirmaciones de la Teología ecuménica. La Comisión evangélico-luterana/católico-romana elaboró años atrás un documento de gran valor teológico titulado *El Evangelio y la Iglesia*. En ese documento se aborda la cuestión de descubrir cuál es el centro del evangelio (Mitte, en lenguaje alemán), cosa que agrada especialmente a los evangélicos, mientras los católicos se inclinan más bien por una jerarquía de verdades, cuando se refieren al tema en cuestión. Pues bien, sobre el tema encontramos esta espléndida declaración: «El esfuerzo hecho para mantener la única verdad permanente entre el pluralismo de las tradiciones lleva a preguntarse cuál es el fundamento y el centro del Evangelio, fundamento y centro con referencia a los cuales las múltiples y diversas declaraciones de la fe de la iglesia pueden ser consideradas como un testimonio y desarrollo. Este fundamento y este testimonio no pueden ciertamente ser aprisionados en una fórmula teológica: consisten sobre todo en el hacer escatológico de Dios

3. Concilio Vaticano II. NA. 2b.

obrando la salvación mediante la cruz y la resurrección de Jesús y que toda predicación tiene por intención poner de manifiesto»⁴.

Hay en este espléndido párrafo, elaborado en ambientes ecuménicos y, por ello, desprovisto de toda carga dogmática confesional, referencias dignas de retener. Se nos dice que el centro del mensaje cristiano se halla en «el hacer escatológico de Dios, obrando la salvación mediante la cruz y la resurrección de Jesús». En ello se nos anuncia que Jesús es, por encima de todo, nuestro Salvador. Y nos dice que la salvación no es un hecho cerrado totalmente. La tensión entre el «ya y todavía no» se esconde tras las palabras del «hacer escatológico de Dios obrando la salvación mediante la cruz y la resurrección de Jesús». De ahí que la interpretación del hecho salvífico es siempre un paréntesis sin cerrar. El mismo texto lo dice, cuando nos recuerda que el hecho salvífico no puede ser aprisionado en una fórmula teológica.

Se comprende así que el misterio salvífico haya sido objeto de múltiples y diversas declaraciones a lo largo de la historia. Incluso ello se puede afirmar de las mismas Escrituras. Algunas de ellas han quedado ya fuera de combate por responder a categorías de pensamiento estrictamente místicas. La preocupación por intentar re-formular el contenido de la salvación conseguida por Jesús está así plenamente justificada. Renunciar a ello sería entender mal el plan de Dios sobre la salvación del hombre.

Uno de los caminos a seguir en esta formulación es el que queda expresado en el enunciado del apartado: presentar el misterio central de la salvación como obra de amor y no de justicia. Seguramente el concepto de justicia, presente en la interpretación paulina de la obra salvífica de Cristo, visto desde la perspectiva del derecho romano, ha deformado de forma tal su contenido que ha llegado la hora de decir no a tal interpretación. Y hay que decir no, porque una tal interpretación resulta repugnante no sólo a la mentalidad moderna, sino también injuriosa para la misma representación de Dios.

Oigamos un texto sobre el tema desgarrador. «Hay un Jesús que no acaba de convencerme: es el Jesús crucificado, mártir. Desde niños nos han dicho que había muerto por nuestros pecados. Pero esto ya no se puede soportar. Es algo que nos desborda. Nos han mostrado a un Jesús, un hombre inocente, que paga por los demás; paga, se trata de una deuda; y ¿a quién paga? A Dios. Se trata de un padre enérgico, que exige la muerte de su hijo, la castración... Y Dios saca una doble ganancia del Gólgota: se ve finalmente satisfecho en sus sentimientos de padre ofendido y pone a los hombres, sus hijos, en un estado de inferioridad para siempre respecto a él:

4. Comisión evangélico-luterana/católico-romana. *El evangelio y la iglesia*. nr. 24.

que Cristo haya muerto de ese modo, por voluntad del Padre, condena a los hombres, nos condena a nosotros, bien a obedecerle ciegamente, bien a ver-nos absolutamente culpabilizados, o incluso a las dos cosas a la vez»⁵.

La interpretación de la salvación como obra de justicia ha tenido, entre otros, un actor de primera línea: **Anselmo**. Su pensamiento en el tema alcanzó tal influencia que prácticamente canalizó toda la reflexión teológica católica. Anselmo escribe un libro famoso, si los hay, cuyo título es toda una revelación: *Cur Deus homo*. ¿Por qué Dios tiene que hacerse hombre? De este libro escribe el teólogo Sesboüé: «Si ningún libro ha ejercido tanta influencia en la doctrina de la redención en Occidente como el *Cur Deus homo* (¿por qué Dios se tiene que hacer hombre?) de San Anselmo, tampoco hay ningún teólogo de la tradición que sea un signo tan grande de contradicción. Se puede hablar de un proceso intentado contra San Anselmo, después de las críticas de V. Aulen, en el que acusadores y defensores se cruzan sus argumentos»⁶.

Según indica el título ¿Por qué Dios tiene que hacerse hombre?, Anselmo intenta dar una respuesta al interrogante propuesto. Es una respuesta racional, es decir, que intenta satisfacer a interrogantes que puedan surgir sobre el tema. En nuestro caso, una respuesta que dé razón del hecho de la encarnación del Hijo de Dios. Al articular su respuesta, Anselmo se mueve por el sendero que habían seguido la mayoría de los Padres de la Iglesia. «Si el hombre no hubiese perecido, dice Agustín, el Hijo del hombre no hubiera venido. Porque había perecido el hombre, vino Dios hombre, y se encontró siendo hombre. Había perecido el hombre en fuerza a su libre voluntad, vino Dios hombre en razón de su gracia liberadora». El dato encuentra eco muy subido en el llamado Pregón Pascual: «¡Oh feliz culpa -dice la iglesia llena de alborozo- que nos mereció tal y tan grande Redentor!». La plasticidad del mensaje es tal que sólo una situación sentimental puede llegar a calificar de feliz una culpa que traía entre sus brazos el alejamiento del hombre en relación a Dios y, como derivación, un cúmulo de males.

San Anselmo acepta este presupuesto e intenta dar una respuesta en el libro antes citado. Respuesta que estará inficionada de un marcado mal jurídicista. «Lo que domina en esta teoría de la redención, dice el teólogo Hans Küng, no es la gracia, la misericordia y el amor, como en el Nuevo Testamento, sino, como en el derecho romano, una justicia concebida muy a lo humano (*justitia commutativa*) e incluso la lógica del derecho. En razón de esta lógica la muerte de cruz queda aislada del mensaje y la vida de Jesús al

5. SIX. J. F. *Refus différents de Jésus-Christ: Unité des Chrétiens* 15(1974), 21.

6. SESBOUE. B., *Jesucristo el único mediador*. Ed. Secretariado trinitario, Salamanca, 1990, 353.

mismo tiempo que de su resurrección: Jesús, en el fondo, vino para morir. El anuncio concreto, la actitud, el sufrimiento y la nueva vida del Jesús de Nazaret proyecta un mortal “juego de sombras chinescas entre el Padre y el Hijo”, desarrollado según los cánones jurídicos; más aún, una pugna mortal entre la naturaleza divina y la naturaleza humana del Hijo. Y, a la vez, los hombres concretos, a quienes todo esto debe servir, desaparecen tras el Hijo de Dios casi por completo, no son interiormente afectados, ni, sobre todo, consolados en orden a la vida del más allá»⁷.

Toca ahora exponer, aunque sea brevemente, el pensamiento de Anselmo sobre la redención. Lo voy a hacer en cuatro tiempos, siguiendo la exposición magistral de Sesboüé.

1.- *Primer tiempo: todo debe ir seguido de una satisfacción o de una pena.*

Este principio general del derecho sugiere a Anselmo algunas reflexiones sobre el tema de la redención. Anselmo hace un análisis del pecado, presupuesto necesario para la redención según categorías del honor ofendido, violado y robado. Se entiende perfectamente desde la perspectiva descrita que el pecado tenga una malicia infinita, por aquello de que la ofensa se mide por la categoría del ofendido. En el caso, Dios.

Con ello se deja bien a las claras que quien repare la ofensa infinita tiene que poseer una categoría divina, pues sólo Dios tiene capacidad de hacer algo que tenga valor infinito. Aprovechando Anselmo el concepto de pecado como robo del honor de Dios, y siempre en la línea del derecho, dice: «El que no da a Dios este honor debido, quita a Dios lo que es suyo y le deshonra; y esto es precisamente el pecado. Y, mientras no devuelva lo que ha quitado, permanece en la culpa. Ni basta el que pague sólo lo que ha quitado, sino que, a causa de la injuria inferida, debe devolver más de lo que quitó»⁸.

Al texto original de Anselmo añade Sesboüé el comentario siguiente: «El análisis se basa en una transferencia analógica entre el orden de la justicia en el mundo y el orden de la justicia divina, que exige la supresión del desorden causado por el pecado. La vuelta al orden exige por tanto que Dios reciba satisfacción del pecador, o bien, si éste se niega, que sea castigado. Dios recobrará así su honor de grado o por fuerza. Porque ni él puede perderlo, ni el hombre puede escaparse de Dios: o bien se someterá a Dios en la obediencia, o bien será puesto bajo su voluntad que castiga. Al final de estas reflexiones interviene la fórmula conocida: “es necesario que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena”»⁹.

7. S. AGUSTIN. S. 174, 2,2; ML 38, 940.

8. KUNG. H., *Ser cristiano*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1977, 538.

9. SESBOUE. B., *Jesucristo, el único Mediador*. Sec. trinitario, Salamanca, 1990, 357.

Segundo tiempo: El hombre pecador es radicalmente incapaz de satisfacer.

Aquí está el centro de la cuestión planteada. Y Anselmo no duda en enfrentarse con el mismo, para decirnos sin tapujos que el hombre pecador no puede satisfacer por sí mismo. Formula, de entrada, dos principios. «Tampoco, dice a Bossón su interlocutor, dudarás, creo yo, de que la satisfacción debe estar en proporción del pecado»¹⁰. Y, para que no quede duda sobre el tema, eso tiene que ser así, porque Dios lo quiere. «Es evidente que Dios exige la satisfacción según la gravedad del pecado»¹¹. Incapacidad del hombre para dar la satisfacción y voluntad de Dios pidiendo satisfacción, sólo pueden conjugarse en la praxis, acudiendo a un tercero. A un Mediador, que no puede ser más que el Hijo de Dios hecho hombre. Pero, antes de llegar aquí, es necesario recoger la razón que fuerza a Anselmo a decir que el hombre es incapaz de ofrecer por sí mismo la satisfacción debida por el pecado. Tras una serie de reflexiones, Anselmo viene a decir «que el hombre no puede satisfacer, porque ha sido concebido y ha nacido en pecado como consecuencia del primer pecado»¹². El hombre pudo pecar y pecó. Pero el hombre no puede salir del pecado por sí mismo o apoyado en sus fuerzas. «Esta reflexión constituye un retorno a la perspectiva patrística: el hombre es parecido a uno que, a pesar de las advertencias, hubiera caído en una profunda fosa y no pudiera ya salir de ella. La segunda razón está de hecho ordenada a la primera. Anselmo vuelve a orientar según la perspectiva de la satisfacción el antiguo dato doctrinal: el hombre caído en el pecado no puede encontrar la salvación por sus propias fuerzas»¹³.

Tercer tiempo: la satisfacción es necesaria para completar el diseño de Dios sobre el hombre.

Establecido el principio que el hombre pecador es radicalmente incapaz de satisfacer, Anselmo se enfrenta con el problema de que la satisfacción es necesaria, para que se lleve a efecto el plan primitivo de Dios sobre el hombre. La argumentación, que aplica, es muy sencilla. Sigue al pie de la letra lo que la teología de entonces decía sobre la situación del hombre antes y después de la caída. Antes de la caída el hombre estaba libre de la muerte y sus acompañantes (dolor, enfermedad) y destinado a la vida eterna, sin pasar por la muerte. Todo este plan había quedado sin efecto por el pecado del

10. S. ANSELMO. *Cur Deus homo?*. I,20.

11. S. ANSELMO. *Ib.* I,21.

12. S. ANSELMO. *Ib.* I,22.

13. SESBOUE. B., *Jesucristo, el único Mediador*. Secr. trinitario, Salamanca, 1990, 358.

hombre. Si no se corrige el defecto y ello sólo es alcanzable en base a una satisfacción adecuada, el plan de Dios sobre el hombre fracasaría. Tal hipótesis, posible ciertamente, no entra en los planes salvíficos de Dios. Se impone, por ello, la satisfacción adecuada, para que el designio de Dios sobre el hombre no quede anulado por el pecado del mismo. Anselmo es claro en el tema que nos ocupa. Oigamos sus propias palabras: «De aquí es fácil colegir o que Dios completará en la naturaleza humana lo que empezó o que en vano destinó tan elevada naturaleza a tan gran bien. Pero, si se reconoce que Dios no hizo cosa más grande que elevar a la naturaleza humana hasta la posesión de sí mismo, muy impropio es de él el permitir que perezca cualquier ser dotado de la naturaleza humana...

Es, pues, necesario que complete en la naturaleza humana lo que ha empezado; pero esto no se puede hacer, como dijimos, sino por la perfecta satisfacción del pecado, lo que ningún pecador puede realizar»¹⁴.

Cuarto tiempo: sólo Dios puede cumplir la satisfacción que salva al hombre.

Es la consecuencia lógica, si se tienen en cuenta los presupuestos que Anselmo usa a la hora de hablar del tema. Oigamos su argumentación: «Esto no puede realizarse más que dando a Dios por el pecado del hombre algo mayor que todo lo que existe fuera de Dios...

Es también conveniente que aquél que pueda ofrecer a Dios algo superior a todo lo que está debajo de Dios, sea mayor que todo lo que no es Dios...

Pero no hay nada que está por encima de lo que no es Dios más que Dios mismo...

Y nadie puede dar esta satisfacción más que Dios mismo...

Pero es que no debe hacerla más que un hombre, de lo contrario no satisface el hombre...

Si, pues, como se ha demostrado, es necesario que la ciudad celestial se complete con hombres, y esto no puede hacerse más que por la dicha satisfacción, que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios»¹⁵.

Anselmo ha llegado al punto que, desde el principio, se había fijado. Con ello da respuesta al título del tratado: *Cur Deus homo*. Dios se ha hecho hombre para poder ofrecer a Dios la satisfacción que el pecado del hombre exigía y, de este modo, conseguir que el plan primitivo de Dios sobre el hom-

14. S. ANSELMO. O. Cit. I, 2, IV.

15. S. ANSELMO. O. Cit. I, 2, VI.

bre siguiera en pie y lograra la meta prevista. «A partir de esta conclusión, Anselmo deduce la encarnación, es decir, recobra la coherencia de los datos nuevos de la cristología tradicional. Lo mismo que los Padres habían construido esta cristología con ayuda del argumento soteriológico, también Anselmo muestra, a partir de esta nueva forma de exigencia soteriológica, la necesidad de las dos naturalezas en Cristo y de la unidad de su persona, dentro de una perspectiva muy calcedoniana. Con este mismo espíritu *deduce* la alta conveniencia de la concepción original y analiza el valor ante Dios de la muerte de Jesús. Cristo es sin pecado y, por tanto, no está sometido a la ley de la muerte, que no afecta al hombre más que en virtud de su pecado. Pero, si Cristo no está sometido a la muerte, puede morir, si lo quiere, voluntariamente. De esta situación es de donde nace su capacidad para satisfacer: por una parte, puede ofrecer a Dios algo mayor que todo lo que no sea Dios y, por otra, puede hacerlo sin que sea *una cosa exigida y debida*»¹⁶.

Se han expuesto los puntos de vista de Anselmo sobre el tema de la redención. Y se ha hecho básicamente, porque esos puntos de vista se constituyeron en herencia intocable para la posterior reflexión teológica en Occidente. La redención, y todo lo que se mueve a su alrededor, se presentó en la línea anselmiana. Hoy la respuesta anselmiana al tema no sólo no resulta convincente, sino que hasta se considera incompatible con lo más significativo de la revelación. Más aún: ofrece una imagen de Dios francamente repugnante. Se han citado algunos textos crudos en contra de esta forma de ver las cosas relativas a la redención. Oigamos ahora a uno de la casa, al teólogo F. Varone: «La satisfacción deforma el rostro de Dios, haciendo de él un monstruo o una máquina jurídica. En su último libro, *L'Affaire de Jésus*, Henri Guillemin enumera tres obstáculos que el cristianismo tradicional habría opuesto al mensaje de Jesús y, entre esos tres obstáculos, cita la teoría de la satisfacción, cuya descripción subraya perfectamente el desastroso efecto producido en el rostro de Dios: "sólo una víctima perfecta, -es decir, divina-, podía compensar lo infinito de la deuda. El Hijo, como había sido previsto en los planes de Yahveh, iba a ser matado por los hombres, por más que éstos añadieran a su primera falta de indisciplina otra de muy distinta gravedad: un homicidio. Pero ¿qué importa, si quedan salvados, gracias a la heroica sustitución por un inocente que carga sobre sus hombros con la culpa general? El precio del *rescate* debía ser inexorablemente pagado a ese dios contable e incapaz de perdonar. El asunto ha quedado cerrado y los cielos han quedado nuevamente abiertos a la posteridad de Adán"»¹⁷.

16. SESBOUE. B., O. Cit. 359-360.

17. VARONE. F., *El Dios sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Sal Terrae, Santander, 1988, 17-18.

«La “satisfacción” reduce a Jesús al papel de víctima expiatoria, privándolo de toda densidad histórica, que es la única que da sentido y virtud salvífica a su muerte. Sus obras y sus enseñanzas no sirven, en el fondo, sino para excitar aún más al verdugo...

La tesis negativa de este libro no es, pues, una exageración, sino que es realmente fruto de mis análisis y de mi manera de sentir: La “satisfacción” es al cristianismo lo que el triángulo de las Bermudas a la navegación; y es en este espacio mortalmente devastador donde el cristianismo se hunde en la religión»¹⁸.

El texto citado es crudo y bien se puede ver al fondo la respuesta anselmiana al tema de la redención. Lo cual significa que dicha respuesta tiene sus aspectos negativos, rechazados no sólo por la sensibilidad moderna, sino también no muy acordes con la revelación. La equivocación fundamental de Anselmo estuvo en haber llevado al campo de lo jurídico una obra de amor. Esto es lo que hay que recuperar y así hay que presentar el tema de la redención. Se impone, pues, el cambio de horizonte ideológico. Sólo desde el amor de Dios, que no tiene que ver nada con el concepto de satisfacción, se puede entender en la fe la obra llevada a cabo por Cristo en favor del hombre.

En confirmación de lo que estoy diciendo es necesario traer aquí el famoso y hermoso texto del evangelio de Juan: *Tanto amó Dios al mundo, que no dudó en entregarle su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna. Pues no envió Dios a su Hijo para dictar sentencia de condenación contra el mundo, sino para que por medio de él se salve el mundo* (Jn 3,16-17).

La redención, que tiene como finalidad suprema la vida eterna, es, por tanto, secuencia del amor de Dios. Y el amor no entiende de matemáticas, ni las exige. No es un *do ut des*. Me das una satisfacción y te perdono. Es simplemente un *do* sin retorno. Sin contrapartida. Un *do* que llega hasta el límite, que no es otro que hacerse en todo semejante al amado. Dios-Padre, por medio de su Hijo, que se hace hombre, se ha acercado al hombre sin límites y ha aceptado la condición humana en todos sus aspectos, excepto en el pecado. Del Hijo de Dios, hecho hombre, afirma la carta a los Hebreos: *Pues no es él un sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades; todo lo contrario, ya que, excepto en el pecado, ha pasado por la mismas pruebas que nosotros* (4,15).

El Hijo de Dios, al hacerse hombre en la plenitud de los tiempos, se ha sometido a la muerte, al igual que todo hombre tiene que someterse a ella por el simple hecho de ser hombre. Morir es consubstancial a la condición

18. VARONE. F., O. Cit. 91-92.

humana. El hecho de morir para Jesús se sitúa en la misma línea que el de cualquier hombre. Otra cosa es el género de muerte que sufrió. La muerte en la cruz no es un hecho pre-establecido, como tantas veces se ha dicho.

Pensar así es quitar a la muerte de Jesús su sentido y colocarla bajo el signo de lo mágico. El estilo de muerte de Jesús no es, por tanto, un hecho *a priori*. Es un hecho *a posteriori*. La muerte en cruz es una consecuencia de la opción hecha por Jesús en fidelidad a su misión. Jesús podía haber evitado la muerte en cruz. Hubiera sido suficiente para ello haber claudicado en su misión. Por tanto, si tuvo que padecer la muerte de cruz, fue porque su persona y su mensaje no se plegaron a los poderes religiosos y civiles de su tiempo. En pocas palabras, porque denunció sin tapujos todo aquello que, bajo diverso ropaje, se hacía para esclavizar al hombre. La muerte de cruz fue, en definitiva, consecuencia de la injusticia humana más que designio pre-establecido de Dios. La persona de Jesús, y lo que decía y hacía, no encajaban en el esquema de una sociedad construida sobre el atropello de los derechos humanos y la injusticia. «La muerte, dice F. Varone, será necesaria, y Jesús es lo bastante lúcido para saberlo y decírselo a sus amigos. Pero no se trata de una necesidad derivada de un trágico contrato, ni se trata tampoco de una fatal exigencia del dios de los sacrificios. Se trata de una necesidad *histórica*, no trascendental ni eterna, de *dar testimonio de la verdad* (Jn 18,37) hasta el final y al precio que sea. El contexto en que Juan nos hace saber esta última motivación de Jesús frente a la muerte es un contexto sumamente significativo: Jesús está negando los subversivos proyectos de realeza de los que el poder religioso -con habilidad, pero también con perfidia- le acusa ante Pilato. No será posible ocultar la verdad: no es la búsqueda del poder lo que precipita a Jesús a la muerte, sino su praxis diferente, con la que revela las mentiras del poder, a la vez que revela también a ese Dios diferente del segregado y utilizado por el poder religioso»¹⁹.

El signo de esta muerte, a primera vista catastrófico y sin esperanza, cambió de sentido a causa de la resurrección. La resurrección del Hijo por el Padre convirtió la muerte de Jesús en la cruz en fuente de vida para los hombres. Estos no tienen que ofrecer nada como contrapartida. Lo único que tienen que hacer es aceptar el dinamismo del amor. Que no es otro que acoger el don de Dios. Abrirse al don de Dios. Ello acontece por la *fe*. Seguramente que ahora nos queda más fácil entender lo que Pablo afirma sobre la justificación: *Estamos convencidos, sin embargo, que Dios restablece en su amistad al hombre por medio de la fe en Cristo Jesús y no por el mero cumplimiento de la ley* (Gál 2,16a). Vistas así las cosas, no hay nada que resulte humillante para el hombre e indecoroso para Dios. Dios es fiel a su misma condición de ser AMOR y al hombre se le respeta su capacidad de cerrarse al don de Dios.

19. O. Cit. 91-92.

En fuerza del amor, motor de la encarnación y de la redención, se alcanza a comprender frases y conductas que no sería posible desde otra perspectiva y que revelan actitudes fundamentales de Jesús. Alcanza uno a comprender, por ejemplo, que Mateo aplique a Jesús una frase del Deutero-Isaías y que lo haga después de narrarnos una jornada agotadora en favor de los necesitados. Con ello indica el evangelista hasta dónde llega la identificación de Jesús con el hombre sufriente. *Tomó sobre sí nuestras debilidades y cargó con nuestras enfermedades* (3,17b). Movido del amor al hombre, Jesús hace realidad en su vida lo que él presentó a sus discípulos como la mayor prueba de amor: morir por el amigo. *El amor supremo consiste en dar la vida por los amigos* (Jn 15,13). Y, si recordamos el mensaje paulino, todavía tenemos que dar un paso adelante. Un paso, por cierto, sorprendente. *Incapaces como éramos de salvarnos, Cristo, en el momento oportuno, murió por los culpables. Difícil cosa es afrontar la muerte, aunque sea en favor de una persona buena; no obstante, por una persona buena de verdad, tal vez alguien estaría dispuesto a morir. Pues bien, Cristo murió por nosotros, que éramos pecadores: ¿puede haber prueba mayor del amor que Dios nos tiene?* (Rom 5,6-8).

Siguiendo en la línea de inspiración paulina, no se puede pasar por alto uno de los textos más espléndidos sobre el tema. Se trata de un texto precioso de la carta a los Efesios, carta que pertenece al *corpus paulinum*. *“Pero la piedad de Dios es grande e inmenso su amor hacia nosotros. Muertos como estábamos en razón de nuestras culpas, Dios nos hizo revivir a una con Cristo —¡vuestra salvación es pura generosidad de Dios!—. Nos resucitó y nos sentó con Cristo Jesús en el cielo. Desplegó así, ante los siglos venideros, toda la riqueza impresionante de su gracia, hecha bondad para nosotros en Cristo Jesús. La bondad de Dios os ha salvado, en efecto, mediante la fe. Y eso no es algo que provenga de nosotros; es un don de Dios. No es, pues, cuestión de obras humanas, para que nadie pueda presumir. Lo que somos, a Dios se lo debemos”* (Ef 2,4-9).

Espléndido texto que desprende un chorro intenso de luz sobre el sentido de la redención. Una redención que hunde sus raíces en el amor sin contrapartida por parte del hombre. Es el mejor regalo, sin duda, para el hombre que, a pesar de sus conquistas técnicas, siente que su corazón tiene aspiraciones que nada de eso puede llenar. El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo ha salido al encuentro el hombre, para ofrecerle su amor y su bondad y su vida. En su ser y en su hacer el hombre, que se abre al don de la gracia, puede encontrar respuesta para los acuciantes interrogantes de su vida. Seguramente que encuentran aquí eco especial las hermosas palabras

de Agustín al principio de sus Confesiones: «Nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti»²⁰.

En perfecta sintonía con lo que acabo de recordar Juan Pablo II escribe en su última carta-encíclica lo siguiente: «El anuncio tiene prioridad permanente en la misión: la iglesia no puede sustraerse al mandato explícito de Cristo; no puede privar a los hombres de la *Buena noticia* de que *son amados y salvados por Dios*. La evangelización también debe contener siempre como base, centro y a la vez culmen de su dinamismo una clara proclamación de que en Jesucristo se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios (EN.27). Todas las formas de la actividad misionera están orientadas hacia esta proclamación que revela e introduce el misterio escondido en los siglos y revelado en Cristo. (cf. Ef 3,3-9; Col 1,25-29), el cual es el centro de la misión y de la vida de la iglesia, como base de toda evangelización»²¹.

2.- VALORAR LAS DEMAS RELIGIONES COMO CAMINOS DE SALVACION Y CONTEMPLAR LA REALIDAD DE LA MISION DE LA IGLESIA EN ESTE CONTEXTO.

Estamos ante un punto nuevo en el tema de la evangelización. Un punto que supone un quiebro en el tema, hasta el extremo que hoy ya no se puede mantener el mismo paradigma que ha servido de base al tema de la evangelización. Las mismas palabras de Juan Pablo II, antes citadas, por demás recientes, padecen la influencia de una visión del texto bíblico hoy insostenible. Ciertamente, según la versión mateana del tema, el recién resucitado se aparece a los Once en Galilea y les manda ir por todo el mundo, predicar el evangelio a toda criatura y hacer discípulos suyos de todos los pueblos. Con todo, y a pesar de la rotundidad del texto, hoy ya no se puede interpretar como se ha hecho tradicionalmente, apoyando un estilo de misión que imponga, por así decirlo, el mensaje de Jesús con carácter absoluto. El nuevo mapa religioso pide otra interpretación. El tema es delicado, ciertamente. Mas los nuevos avances en el estudio de las religiones impone la tarea de superar las simples formulaciones pasadas y ofertar nuevas concreciones del tema de la evangelización. El cristianismo ya no puede seguir manteniendo un clima de superioridad frente a las demás religiones, hasta el extremo de querer presentarse como el único camino de salvación. Ha llegado la hora del diálogo y no de la imposición. Como el tema es delicado, voy a tratarlo

20. S. AGUSTIN. *Confesiones*. I,1,1.

21. JUAN PABLO II. RM. 44, 69-70.

con sumo cuidado. Eso sí: superando posturas preestablecidas en favor de algunas manifestaciones concretas religiosas.

Comienzo por un texto programático: «Hoy podemos partir de que la religión es consubstancial a la naturaleza humana originaria y, por consiguiente, duradera para siempre. Nunca ha habido un “ser-hombre-en sí” al que luego se le añadiera, por algún motivo, como complemento, lo religioso. El origen de la religión coincide con el origen del hombre, por lo cual cabe esperar que pervivirá mientras perviva la naturaleza humana...

Esto lo han reconocido, sobre todo, los grandes historiadores de la religión. Por eso, pudo decir Mircea Eliade (1973,10) que es sin duda el hombre que, en conjunto, tiene una visión más amplia de las manifestaciones religiosas de la humanidad: “Ser hombre o, mejor, devenir hombre significa ser *religioso*”»²².

Reconocido el hecho religioso como algo sustancial al hombre, abordo ahora el *tema central* de toda forma de creencia religiosa. ¿Cuál es el tema? No es otro que *la salvación*. Todas las religiones se ofrecen al hombre como camino de salvación. La vida del hombre, por más logros técnicos conseguidos, se ve amenazada por una serie de inconvenientes que tocan lo más profundo del ser humano. He aquí los más significativos: el dolor, la enfermedad, el desorden moral, la muerte. Nada de esto ha desaparecido del horizonte humano. Por ello, el hombre se pregunta y lo hace hasta con angustia: «¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía?... ¿Qué hay después de esta vida temporal?»²³.

Todas las religiones, con tonalidades diversas y música de fondo común, se esfuerzan por dar respuesta a esos graves e insoslayables interrogantes que el hombre tiene ante sí. Creo que se alcanza a ver ahora con cierta facilidad por qué lo religioso significa tanto para el hombre. Al fin y al cabo, lo religioso hunde sus raíces en lo más profundo del ser humano. En este contexto el concilio Vaticano II dibuja con palabras espléndidas la misión de la iglesia y de la fe que la configura como comunidad religiosa. «Cree la iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su máxima vocación, que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que puedan los hombres alcanzar la salvación. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se hallan en su Señor y Maestro. Afir-

22. WELTE. B., *Cristianismo y religiones del mundo*. En *Fe cristiana y sociedad moderna*. Ed. SM. Madrid, 1989, 61.

23. CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. 10a.

ma además la iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, que existe ayer, hoy y para siempre. Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época»²⁴.

La misión de la iglesia ha sido, es y será, y así lo recuerda el concilio Vaticano II, anunciar a Cristo y lo que se mueve alrededor de su persona como camino de salvación. Incluso, y puestas todas las salvedades posibles, como *único camino de salvación*. *Ningún otro puede salvarnos, pues en la tierra no existe ninguna otra persona a quien Dios haya constituido autor de salvación* (Hech 4,12). «La iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser “sacramento universal de salvación”, por exigencias íntimas de su catolicidad y obedeciendo al mandato de su Fundador (cf. Mc 16,16), se esfuerza en anunciar el Evangelio a todos los hombres. Porque los apóstoles mismos, en quienes está fundada la iglesia, siguiendo las huellas de Cristo, predicaron la palabra de la verdad y engendraron las iglesias. Obligación de sus sucesores es dar perennidad a esta obra, para que *la palabra de Dios sea difundida y glorificada* y se anuncie y establezca el reino de Dios en toda la tierra (2 Tes 3,1)»²⁵. La iglesia no puede olvidar el cumplimiento de la misión encomendada. De hacerlo, dejaría de ser la iglesia de Cristo. La iglesia vive para la misión. Debe vivir, al menos. En ello está su razón de ser.

A la hora de llevar a cabo su cometido, la iglesia ha seguido modos diversos. Durante mucho tiempo su actuación apostólica estuvo impulsada por un principio eclesiológico, que respondía rígidamente a una forma absolutista de ver su misión. Tal principio se formulaba así: «fuera de la iglesia no hay salvación». Oigamos un texto del gran maestro Agustín: «Fuera de la iglesia católica se puede *alcanzar todo menos la salvación*. Puede haber honor, puede haber sacramento, puede cantarse el Aleluya, se puede responder amén, puede existir el evangelio, puede darse la fe en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo y puede ser predicada; pero sólo en la iglesia católica puede encontrarse la salvación»²⁶. El famoso principio se tomó tan a la letra que resultaba normal ver la misión de la iglesia conseguir que todos los hombres llegaran a formar parte de la misma, recibiendo el bautismo. *Adoctrinar por encima y bautizar cuanto antes* podría resumir este estilo de misión.

24. Ib. 10b.

25. CONCILIO VATICANO II. *Ad Gentes*. 1a.

26. SAN AGUSTIN. *S. Ad Caesar. Eccl. pleb.* 6; ML 43, 695.

Un ejemplo elocuente de este estilo de misión fue la actuación misionera durante el siglo XVI y siguientes. Acción misionera que ha sido, sin lugar a dudas, la más fructífera tras la llevada a cabo en los orígenes. Es significativo al respecto el contenido de la famosa carta que S. Francisco Javier, el más grande de los misioneros, dirige desde el extremo oriente a S. Ignacio de Loyola. «En estos lugares, cuando llegaba, bautizaba a todos los muchachos que no eran bautizados; de manera que bauticé una gran multitud de infantes que no sabían distinguir la mano derecha de la izquierda»²⁷.

El tiempo y la reflexión descubrieron las limitaciones del adagio teológico en cuestión. ¿Cómo seguir manteniendo sin más «fuera de la iglesia no hay salvación», cuando la mayor parte de la humanidad está de hecho fuera de la iglesia? Ello suponía un atentado de lesa majestad contra la universalidad de la salvación acaecida en Cristo y de la que la iglesia es sólo sacramento, y sacramento no único. Para solventar los inconvenientes que llevaba consigo una tal interpretación, ahora a todas luces excesivamente rígida, se pensó en dar un cierto giro al principio. Un principio que se consideraba todavía intocable. Se habló entonces de una pertenencia al alma de la iglesia. Todos los que no pertenecían a la iglesia como tal, podían pertenecer al alma de la iglesia. Para lo que bastaba sin más seguir los postulados de la conciencia, a la hora de obrar. Quien era fiel a tales postulados se encontraba en caminos de salvación, ya que, por ello, pertenecía al alma de la iglesia.

La fórmula pareció, de momento, afortunada. Se mantenía así el principio, que lógicamente se consideraba intocable, y se abría al mismo tiempo un amplio camino de salvación para quienes desde la mirada exterior no pertenecían a la iglesia. Pronto aparecieron los inconvenientes y las incoherencias en dicha formulación. ¿Cómo se podía pertenecer al alma de la iglesia, sin pertenecer al cuerpo, pues el alma sólo actúa en el cuerpo?. Alma y cuerpo, si se tiene en cuenta la imagen de fondo, son dos realidades que se cruzan en vida y en actividad. No se puede pertenecer a una sin pertenecer a otro.

La fórmula dejó de ser adecuada, al tiempo que comenzaba ya a vislumbrarse por el oriente una nueva luz en el firmamento religioso. Todas esas formas convivían con una concepción descalificadora de cualquier creencia religiosa que no fuera la cristiana. La única religión verdadera era sin más la cristiana. Todas las demás eran erróneas sin paliativos. El horizonte en cuestión va a cambiar. Y va a cambiar en razón de un mejor conocimiento de los demás credos y vivencias religiosos. Tales credos tienen también *su verdad* y pueden ser, y son de hecho, caminos de salvación para sus confesantes y

27. SAN FRANCISCO JAVIER. *Cartas a San Ignacio*. Breviario romano. En su fiesta, 3 de diciembre.

practicantes. Oigamos sobre el tema un largo texto del concilio Vaticano II: «Ya desde la antigüedad, y hasta nuestros días, se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el reconocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y conocimiento penetra toda su vida con un íntimo sentido religioso. Las religiones, al tomar contacto con el progreso de la cultura, se esfuerzan por responder a dichos problemas con nociones más precisas y con un lenguaje más apropiado. Así, en el hinduismo, los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con penetrantes esfuerzos de la filosofía y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición, ya sea mediante las modalidades de la vida ascética, ya sea a través de la profunda meditación, ya sea buscando refugio en Dios con amor y confianza. En el budismo, según sus varias formas, se reconoce la insuficiencia radical de este mundo mudable y se enseña el camino por el que los hombres, con un espíritu devoto y confiado, pueden adquirir ya sea el estado de perfecta liberación, ya sea la suprema iluminación, por sus propios esfuerzos o apoyados en un auxilio superior. Así también las demás religiones, que se encuentran en el mundo, se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados.

La iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces refleja un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas (cf. 2 Cor 1,18-19).

Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante *el diálogo* y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y de la vida cristiana, reconozcan y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen»²⁸.

Después de escuchar este mensaje, salido de una asamblea tan representativa como es un concilio ecuménico, ya no pueden quedar dudas acerca de la postura de la iglesia católica para con las demás religiones. La actitud de esta iglesia frente a las demás religiones ya no es la apologética defensiva de

28. CONCILIO VATICANO II. NA. 2a, b, c

tiempos pasados. Ya no es sostenible afirmar que los católicos tienen la verdad sin más y que las demás expresiones religiosas son llanamente erróneas. La iglesia católica reconoce valores y signos de salvación en otras religiones. Más aún: tales religiones son, de suyo, caminos de salvación para quienes viven responsablemente sus exigencias.

El reconocimiento de los valores salvíficos existentes fuera del tejido eclesial contribuye mucho a perfilar el nuevo rostro de la misión. La iglesia, es cierto, debe seguir anunciando el evangelio, es decir, la buena noticia de que Dios ha salvado al hombre por la persona y la obra de Jesucristo. Esto lo tiene que hacer con el mismo fervor y la misma ilusión de siempre. Como Pablo, la iglesia debe repetir: *Pues de anunciar el mensaje de salvación no puedo enorgullecerme. Esto es una necesidad que se me impone, y pobre de mí si no lo anunciase* (1 Cor 9,16). El concilio Vaticano II habla del tema con palabras sugestivas y con ese estilo tan cercano al corazón que le caracteriza. «La iglesia, enviada por Cristo para manifestar y comunicar la caridad de Dios a todos los hombres y pueblos, sabe que le queda por hacer todavía una labor misionera ingente. Pues los dos mil millones de hombres, cuyo número aumenta sin cesar, que se reúnen en grandes y determinados grupos con lazos estables de vida cultural, con las antiguas tradiciones religiosas, con los fuertes vínculos de las relaciones sociales, todavía nada o muy poco oyeron del evangelio; de ellos, unos siguen algunas de las grandes religiones, otros permanecen alejados del conocimiento del mismo Dios, otros niegan expresamente su existencia, incluso a veces la persiguen. La iglesia, para ofrecer a todos el misterio de la salvación y de la vida traída por Dios, debe introducirse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a ciertas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió»²⁹.

Juan Pablo II presenta el tema en su última carta-encíclica de la forma siguiente: «El Señor Jesús envió a sus apóstoles a todas las personas y pueblos y a todos los lugares de la tierra. Por medio de los apóstoles la iglesia recibió la misión universal que no conoce confines y concierne a la salvación en toda su integridad, de conformidad con la plenitud de vida que Cristo vino a traer (cf Jn 10,10); ha sido enviada *para manifestar y comunicar la caridad de Dios a todos los hombres y pueblos*»³⁰.

Por coherencia con su propia naturaleza la iglesia no puede ceder nada en su fervor misionero. Vista así la urgencia del hecho, no queda otro remedio que aceptar y reconocer con agrado que la visión positiva del valor salví-

29. CONCILIO VATICANO II. *Ad Gentes*. 10

30. JUAN PABLO II. RM. 31a.

fico de otras religiones no puede quedar reducido al ámbito de lo teórico. Debe tener, y de hecho tiene, resonancias prácticas. Resonancias de índole muy diversa. Debe desdramatizar la misma realidad de la misión. Ya no puede existir la urgencia casi morbosa que se dio en el pasado. Urgencia que convertía la misión en una labor precipitada y heroica. Con una preparación mínima era suficiente, buscando más el número que la calidad. Es necesario matizar más el valor o la necesidad de la misión cristiana. Hay que rehuir aquí de cualquier tono absolutista. Si la revelación y la salvación de Dios tienen en la persona y la obra de Jesucristo su peculiaridad y universalidad únicas, los caminos a recorrer para hacerla efectiva son variados. La persona y la obra de Jesucristo desbordan el marco eclesial. Si Jesucristo ejerce una capitalidad eclesial, también tiene una capitalidad cósmica. Esta última hace que su actuación salvífica tenga dimensiones cósmicas y alcance, en base a ello, a las demás religiones.

Las fórmulas religiosas sufren también el impacto de la nueva realidad. Por ser Dios lo que es, es decir el inefable y el ininteligible, toda expresión relativa a El padece limitaciones, al tiempo que tiene características peculiares. Ello hace que la misión cristiana evite el inconveniente de creer que sus expresiones sobre Dios y todo lo que a El se refiere son las únicas válidas o, tal vez, las mejores. En algunos aspectos concretos otras religiones habrán formulado mejor la realidad divina. Y ello hay que reconocerlo en fidelidad a la verdad.

Finalmente, hay que tener presente que la misión cristiana debe cambiar su estilo tradicional. No se pueden seguir los caminos de antaño. Hay que renunciar a cualquier atisbo de conquista y entrar por el camino del *diálogo*.

El diálogo es el instrumento único de la misión moderna. «El Sínodo de los obispos de 1971 insistió en que la promoción de la justicia y la participación en la transformación del mundo son “una dimensión comunitaria” de la misión evangelizadora de la iglesia. Se puede y se debería decir lo mismo del diálogo interreligioso. Más que de partes distintas, se trataría de elementos o dimensiones diversas, o mejor aún, de formas, modalidades o expresiones diferentes de la misión, que es una “realidad unitaria, pero compleja y articulada”. Las formas concretas que revista en la práctica la misión evangelizadora dependerá mucho de las circunstancias de tiempo y lugar y del contexto humano –social, económico, político y religioso– en el que se realice. En el contexto de una rica variedad de tradiciones religiosas que aún hoy siguen siendo fuente de inspiración y de valores para millones de fieles, el diálogo interreligioso tendrá que ser naturalmente una forma privilegiada de evangelización. Pueden darse circunstancias en las que, al menos temporalmente, el diálogo sea el único camino abierto para la misión»³¹.

31. DUPUIS, J. *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Ed. Paul. Madrid, 1991, 318.

Aceptado el hecho de la necesidad de la misión para la Iglesia y dibujado el camino a seguir, que no es otro que el camino del diálogo, resta aún retratar algunos detalles que hagan viable la andadura del camino del diálogo. Es absolutamente necesario ponerse *en pie de igualdad*. Ningún interlocutor del diálogo puede dar la impresión de que lo que dice está por encima, es más verdadero, de lo que dice su otra parte. Es indispensable conocer lo que el otro cree y lo que el otro vive. Y hay que evitar siempre la descalificación de lo que el otro dice.

El diálogo verdadero no puede caer en *las componendas*. Se trataría de un eclecticismo mal entendido. Y, por lo tanto, incapacitado de entrada para poder dar frutos auténticos. «La integridad de la fe impide, por el mismo motivo, toda componenda o reducción. El diálogo auténtico no puede aceptar los compromisos. No admite el sincretismo que, buscando un terreno común, trata de superar las oposiciones y contradicciones entre las experiencias religiosas de las distintas tradiciones; ni el eclecticismo que, buscando un denominador común entre las distintas tradiciones, escoge de entre los elementos dispersos para combinarlos después en una amalgama informe e incoherente. Para ser auténtico el diálogo no puede ir buscando lo fácil, que, por otra parte, sería ilusorio; sin querer disimular las posibles contradicciones entre las distintas experiencias religiosas, debe asumirlas con paciencia allí donde aparezcan.

Las diferencias o las posibles contradicciones no pueden esconderse ni disimularse; sino que deben ser respetadas mutuamente por los interlocutores del diálogo y asumidas de manera responsable. En efecto, la sinceridad en el diálogo exige que tanto una parte como la otra se comprometa en él en la integridad de su propia fe. Disimular las diferencias y las posibles contradicciones equivaldría a falsearlo y el diálogo mismo dejaría de tener sentido. Pues el diálogo busca la comprensión en la diferencia, la estima sincera de convicciones distintas de las convicciones personales; de este modo consigue que los interlocutores se cuestionen sobre las implicaciones para su propia fe de las convicciones personales de los otros»³².

Como se ve, las exigencias de un diálogo auténtico son grandes. Hasta se produce la sensación de que son prácticamente inalcanzables. Por lo que puede sobrevenir la tentación del desaliento y del abandono. Con lo que se cerrarían todos los caminos. La solución no puede ir por ahí. La solución tiene que marchar por el único camino que puede hacerlo: seguir empeñados, como creyentes en Cristo, en «*anunciar a los gentiles (palabra con un sentido universal), la inescrutable riqueza de Cristo y esclarecer cómo se ha*

32. DUPUIS, J., O. CIT. 324.

dispensado el Misterio escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las cosas, para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora manifestada a los Principados y a las Potestades en los cielos, mediante la iglesia, conforme al previo designio eterno que realizó en Cristo Jesús, Señor nuestro, quien, mediante la fe en él, nos da valor para llegarnos confiadamente a Dios. Por lo cual os ruego que no os desanimáis a causa de las tribulaciones que por vosotros padezco, pues ellas son vuestra gloria (Ef 3,8-13). Quien habla aquí es el apóstol Pablo, insigne modelo de propagador del evangelio. Su figura y su trabajo pueden servir de modelo y orientar siempre la labor apostólica de la iglesia, que, si tiene que cambiar de tono y, en ocasiones, de contenido, no debe perder nunca su conciencia misionera.

A la luz del diálogo los cristianos descubriremos que mucho de lo que queremos presentar como evangelio de Jesucristo no lo es. Se trata de formulaciones acontecidas en el marco de un tiempo y de una cultura determinados. Por lo que no quedará otro camino que prescindir de ellas. Y seguramente también descubriremos que «las semillas del Verbo» se encuentran en el fondo del terreno de otras religiones y han dado y siguen dando verdaderos frutos de salvación. Lo que hace que el campo común sea frecuentemente mucho más amplio de lo que a primera vista pueda aparecer. Ello hará posible que, huyendo siempre de los triunfalismos amenazantes, el encuentro dialogal termine en abundante cosecha de bien. Lo demás, es decir, todo lo que mira a la respuesta concreta personal queda en manos del único que tiene el secreto de los corazones humanos. En última instancia, el Espíritu de Dios es el que tiene que llevar el protagonismo de toda obra que, a la larga, no debe quedar en aceptar un nuevo credo religioso, sino en transformar la vida de una persona. «Esta es la confianza que tenemos delante de Dios. No que por nosotros mismos seamos capaces de atribuirnos cosa alguna, como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios, el cual nos capacitó para ser ministros de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu. Pues la letra mata, más el Espíritu vivifica» (2 Cor 3,4-6).

Termino este apartado con una hermosa cita de Roger Garaudy. Un personaje que, dada su categoría mental, hace de la cita todo un símbolo. «Sólo hay diálogo verdadero, si, de entrada, cada uno admite que tiene algo que aprender del otro y que, por tanto, está dispuesto a cuestionar algunas de sus certezas. Por eso, el que se compromete a este auténtico diálogo aparece, a veces, como un disidente en potencia ante los ojos de su propia comunidad.

Este diálogo de la fe sólo es posible entre hombres y mujeres para quienes su propia fe no pertenece al ámbito de las respuestas, sino de las preguntas.

Este diálogo sólo es posible, si cada uno es consciente de que, si Dios es *trascendente*, es decir, que está muy por encima de nuestras categorías, ideas y palabras, ningún hombre, ni ninguna comunidad puede pretender encajarle en sus definiciones, en sus ritos o en sus dogmas. Tal “suficiencia” es lo contrario de la “trascendencia”.

Esta superación de todas las “ideas” y de todas las “imágenes” que los pueblos se pueden hacer de Dios, se manifiesta en que en *todas las religiones reveladas*, Dios habla a los hombres en parábolas, utilizando experiencias humanas, para sugerir lo que trasciende toda experiencia y todo concepto. Además, la fe de los que han vivido más en profundidad la presencia divina reconoce que sólo se puede decir lo que Dios no es en una especie de teología negativa. Los grandes místicos de todas las religiones sólo hablan de Dios en metáforas y, en ningún caso, pretenden poder aprehenderle. A lo máximo que aspiran es a intentar acercarse a El a través del lenguaje poético, que, al contrario del conceptual, no pretende encasillar la realidad en una definición, ni explicar su contenido. Ibn Arabí y san Juan de la Cruz, Rabi’a de Bassorah y santa Teresa de Avila intentaron traducir, a través de poemas y de símbolos, una experiencia que no se puede plasmar en conceptos.

Esta conciencia humilde de lo que le falta y siempre le faltará a nuestra fe para alcanzar lo divino, es la primera condición para poder establecer un diálogo de fe»^{33b}.

Hermoso mensaje que sirve de broche de oro a un tema apasionante y complicado como es el que se acaba de ofrecer.

3.- VENCER LA TENTACION DE VUELTA AL PASADO.

Es una tentación muy humana y, sobre todo, es una tentación muy propia de grupos religiosos. El hombre busca seguridad o seguridades. No quiere correr riesgos. Y, para ello, lo mejor es refugiarse en el pasado. Cuando se habla de vencer la tentación de vuelta al pasado no se quiere defender una postura que signifique romper a lo bruto con el pasado. Tan sólo se quiere llamar la atención sobre uno de los peligros más frecuentes en la vida del hombre y, en particular, en la vida del creyente. Es el peligro de la absolutización del pasado, de forma que se mire con recelo todo lo que pueda conllevar cambio tanto de ideas como de praxis.

La tendencia involucionista, que tal actitud conlleva, amenaza de forma especial a las instituciones religiosas, sobre todo cuando éstas han estado

33b. GARAUDY. R. *¿Tenemos necesidad de Dios?* PPC; Madrid 1993, p.149-150.

marcadas por un peso dogmático y jurídico. Tal es el caso del cristianismo. Y más en concreto, del catolicismo. ¿En base a qué?. Muchas son las respuestas que pueden darse a la pregunta. Prefiero fijarme en tres:

- a.- Los escritos inspirados.
- b.- La acuñación dogmático-práctica que de ellos se ha hecho.
- c.- El magisterio eclesiástico

a.- Los escritos inspirados

El cristianismo se apoya en unos escritos a los que concede la categoría de *libros inspirados* y a los que mira como norma de su fe y de su actuar. Son libros escritos hace muchos años. No venidos del cielo, como durante tanto tiempo se creyó. Con influencias de culturas diversas y de formas de pensamiento religioso en ocasiones extrañas. Ello hace que, en muchos de sus mensajes, se encuentren muy alejados de nuestra cultura, tanto por su contenido, como por su estilo.

Su carácter de libros inspirados, expresión muy general y muy poco precisada, hace que se les conceda un matiz de intocables. Para lo que se ha acuñado la expresión *palabra de Dios*, expresión a todas luces exagerada. Ello hace que exista en el cristianismo una tendencia natural a mirar al pasado por la necesidad de mirarse en el espejo de tales libros. A lo que hay que añadir algunos aspectos concretos del catolicismo. El catolicismo ha crecido en un clima fuertemente dominado por una cultura romana. Que es lo mismo que decir, por una cultura construida alrededor del derecho. De ahí que tenga una gran dosis de carga jurídica. Lo jurídico suele estar en el polo opuesto de la vida. Es más estático que dinámico. Mira más al pasado y siente cierta repugnancia por lo nuevo.

La Biblia no deja de ser un libro con su carga humana. Está también sometida al vaivén de los tiempos y encuentra en la historia su mejor intérprete. Es decir, lo que la humanidad vive en un momento determinado es la mejor clave para interrogar a la Biblia y encontrar en ella indicadores que puedan ayudar al hombre a ser un ser futurizo. No un ser petrificado.

b.- La acuñación dogmático-práctica que de ellos se ha hecho.

Los libros, llamados inspirados, han sido el motivo de una acuñación dogmático-práctica ingente. A su embrujo o por su causa se ha construido una literatura tanto teórica como práctica de proporciones gigantescas. Padres de la Iglesia, doctores, teólogos, escritores de diverso signo han intentado construir un *corpus doctrinae*, que, de una forma o de otra, ha querido ser reflejo de lo dicho en las Escrituras. El peso de muchos autores ha sido

tal que sus enseñanzas se aceptaron y se siguen aceptando como una herencia intocable. Y, en algunos casos, sin el ejercicio de un discernimiento adecuado. Lo dijo el Santo tal o cual, el teólogo tal o cual y ya es suficiente. Ello ha producido, además de tendencias abusivas de mirar siempre al pasado, un recelo cuasi-natural sobre todo lo que pueda tener estampa de nuevo. El cambio ha caído siempre mal en ambientes crudamente dogmáticos como es el catolicismo. Machaconamente se repiten las fórmulas y los conceptos, sin pararse a pensar si tienen o no ya sentido. La cantidad de temas, que padecen este mal, es tan grande, que apenas hay espacio para recoger algún tema. Procuraré que sea importante.

Fórmulas, por otra parte, que con etiqueta cristiana, tienen muy poco o nada de cristianas. ¿No es esto lo que sucede con un tema tan decisivo para el creyente cristiano como es el de la espiritualidad?. ¿Y no sucede lo mismo también en un tema tan humano como es el de la sexualidad?. Ni la espiritualidad, ofrecida por el cristianismo, ni la doctrina acerca de sexualidad, presentadas con tarjeta cristiana, son llana y simplemente cristianas. La afirmación es dura. Pero es verdadera. Y, aunque duela, hay que reconocerla.

Es vano, y conlleva la conducta del avestruz, querer ignorar hechos tan evidentes como los reseñados. No es correcto seguir invocando autoridades del pasado, para mantener doctrinas que las investigaciones de nuestro tiempo están dejando en ridículo. Seguir esta consigna es lo mismo que perder el tren de la historia. O, lo que es lo mismo, es vivir a des-tiempo. Si la iglesia y quienes la forman quieren ser una realidad viva y operante, no queda otra alternativa que despojarse del vestido viejo, trasnochado, y vestirse del nuevo, del actual. Ya se sabe que ello lleva un despojo. Y el despojo es doloroso. Pero es el tributo que hay que pagar, si se quiere vivir del Espíritu y salir del recinto amurallado de un pasado, que ya no conecta con el presente y se despreocupa del futuro.

c.- El magisterio eclesiástico.

Es, de hecho, una realidad eclesial. Y una realidad eclesial que está marcada por unas características muy peculiares en nuestro tiempo. De forma machacona las instancias superiores de la iglesia hablan del tema. Y formulan la necesidad de obedecer ¿ciegamente? a dicho magisterio. El hecho o, mejor, las circunstancias que lo rodean, no dejan de llamar la atención. Uno tiene la impresión de que en la iglesia católica no se puede alcanzar la mayoría de edad. Es decir, la capacidad de pensar por sí mismo y de tomar decisiones responsables por sí mismo. En la raíz de esta impresión se encuentra el ejercicio de un magisterio a todas luces exagerado.

El magisterio eclesiástico es, sin lugar a dudas, una rémora en la tarea de vencer la tentación de la vuelta al pasado. Tiene un apego cuasi-sacral al pasado. Una y otra vez repite respuestas de antaño a problemas de hoy, sin tomar nota que los problemas, por más que tengan un denominador común, nunca tienen la misma fisonomía. Aplicar soluciones del pasado a problemas del presente es un desacierto. Y esto es lo que está sucediendo en muchos campos del magisterio eclesiástico.

El excesivo apego al pasado es, con toda seguridad, el responsable de esos aires restauracionistas que soplan en la iglesia de hoy. Ejemplos sobresalientes son *El Catecismo de la Iglesia Católica* y la carta-encíclica de Juan Pablo II *Veritatis splendor*. En estos documentos se respira un ambiente cultural propiamente escolástico. Terminología y formas de enfocar y solucionar problemas tienen una impronta marcadamente neo-escolástica. Nos encontramos de nuevo ante una moral **objetivista**. Y se abandona el camino legítimo de una moral de cuño **personalista**.

Buena muestra de este estilo viejo, revivido ahora por el magisterio eclesial, son unas largas palabras de Pedro Miguel Lamet. «Cuando vinieron los aires nuevos del posconcilio, algunos cristianos respiramos. Los moralistas pusieron el acento en el personalismo. La decisión moral, decían, brota del núcleo autónomo de la persona. Únicamente tiene sentido una decisión ética, cuando es **responsable**, es decir, cuando es una respuesta del **yo** ante las exigencias de su propia realización. En una palabra, ya no te podías condenar así, como así por un pecado mortal. (Hace aquí referencia a la forma tradicional de hablar del tema: un pecado mortal bastaba para ir al infierno). Lo que importaba era el estilo global de vida, no unos actos concretos. El discernimiento ético se instalaba entonces preferentemente en la opción fundamental de lo íntimo del ser humano, desde donde se orienta todo el dinamismo de la persona. No son las leyes exteriores de la iglesia las que imponen la moral.

La verdad es que la semana pasada, por si me quedara alguna duda de que hemos retomado el legalismo y el objetivismo moral, Elías Yanes me las quitó. El trato que dio el arzobispo en sus artículos y declaraciones a los homosexuales me devuelve a los oscurantistas tiempos de mi infancia. Si alguno nace con tendencias homosexuales que se fastidie: está condenado de por vida a vivir en castidad perfecta, convertirse en un fraile o en una monja a la fuerza. Sus actos de por sí son intrínsecamente malos, van contra la ley natural. Y lo que la conciencia moral de ese ser humano decida importa un bledo. Detrás, uno no puede dejar de ver el nuevo *Catecismo* y la encíclica *Veritatis splendor*, que, como acaba de defender Marciano Vidal, son dos textos restauracionistas que nos retrotraen a los planteamientos de la vieja

escolástica. “El objetivismo moral se traduce en una moral controlada por el Magisterio eclesiástico”, escribe, donde la creatividad de los teólogos queda muy mermada, la visión de los laicos no se hace presente, y se regresa a la fixista “moral de actos”»³⁴.

La cita ha sido larga. Ha merecido la pena. Su precisión y valentía hacen de ella una cita modélica para el tema. Efectivamente, nos encontramos hoy en nuestra iglesia católica con un estilo de magisterio que da la espalda al presente y al futuro y mira, no ya con nostalgia, sino con crudo realismo al pasado, empeñado en revivir modelos culturales que poco o nada dicen al hombre de nuestro tiempo. A todo esto hay que añadir la tendencia innata de los agentes del magisterio a acudir a voluntades divinas o crísticas, a la hora de dar respuesta a temas de actualidad. Es un recurso fácil. Pero es un recurso que la piqueta del tiempo desmorona, como si se tratara de un castillo de naipes. Es imposible marginar en el momento la declaración solemne de Juan Pablo II sobre el tema del mal llamado acceso de la mujer al sacerdocio. La declaración, hecha en un tono inusitado, no deja de producir sorpresas. Y está tocada de la tendencia que antes apuntaba. Se quiere ver en el tema una supuesta voluntad de Cristo, que confió, según se dice, a solo varones el ministerio sacerdotal o, sin más, el sacerdocio. Es sorprendente decir esto en los tiempos en que estamos y con los conocimientos históricamente ciertos que se dan al respecto. Pero el dato está ahí. Y vendrá con seguridad a engrosar ese número de declaraciones magisteriales hechas por el Papa u otros estamentos eclesiales y deshechas después por otro Papa o por otros estamentos eclesiales. La historia del magisterio eclesiástico, desde esta perspectiva, no es muy boyante. Al contrario. Es escasamente boyante. Y produce más que respeto y aceptación desinterés y rechazo. El *Syllabus*, la encíclica de S. Pío X *Pascendi*, condenando sin más el Modernismo, la encíclica *Humani generis* de Pío XII, rechazando la Nueva Teología, la encíclica de Pablo VI *Humanae vitae*, condenando los anticonceptivos, y, entre otras, la encíclica *Veritatis splendor*, que revive la moral objetivista, son unos buenos ejemplos en el tema que me ocupa. Y manifiestan la tendencia cuasi-innata del magisterio eclesiástico a desconfiar del sentido dinámico de la vida humana y a aplicar soluciones del pasado en contenido y en lenguaje a temas del presente. Si esta tendencia no se supera, la posibilidad y la eficacia de una nueva evangelización serán, desde el punto de vista humano, una insulsa utopía.

34. LAMET. P. M., *Los homosexuales y el pecado mortal*. La *Crónica* 16, Lunes 27 de junio de 1994. p. 23.

4.- SUPERAR LA INCOHERENCIA.

Es uno de los temas que más me llaman la atención. He reflexionado con muchísima frecuencia sobre él. Y siempre he llegado a la misma consecuencia: el magisterio eclesial es incoherente en bastantes de sus afirmaciones. Habla, por ejemplo, de que los cristianos tienen que ser personas maduras, para lo que es indispensable poder tomar decisiones personales, y luego te impone una serie de obligaciones, normalmente nacidas en supuestas voluntades divinas, que ahogan y asfixian la iniciativa personal. Un caso modélico en el tema lo tenemos en lo que mira a la natalidad. Resulta que la enseñanza de la Iglesia está llamando a que se dé en el campo matrimonial una paternidad y una maternidad responsables, lo que me parece estupendo, pero inmediatamente vienen las cortapisas. Tal paternidad o maternidad responsables se ven coaccionadas por una serie de cortapisas que, con toda seguridad, uno concluye que todo ese bonito mensaje se queda en meras palabras. Ya no son los padres responsables los que poseen el derecho de decidir sobre el número de hijos a tener responsablemente y los modos de conseguirlo, si no es la autoridad eclesiástica la que marca el camino. La incoherencia es dramáticamente gorda. Y así no se puede llegar a la gente y ofrecerle con una pequeña garantía humana un mensaje que además se quiere presentar como mensaje liberador. El cristianismo, acuñado de esta forma, no deja de ser un instrumento de dominio en manos de unos pocos. Un instrumento, por lo demás, tanto más repugnante, cuanto se quiere ofrecer como cosa querida por Dios.

El tema, que me ocupa, ha tenido una exposición aguda y fuerte en un artículo aparecido en *Selecciones de Teología* 116 (1990) pp. 302-308, cuyo título es de suyo sorprendente: ***Adhesión a los derechos humanos; desconocimiento de los «derechos cristianos»: la incoherencia romana***. Su autor es Bernard Quelqueyeu. Como resumen del contenido del artículo se pueden considerar estas palabras: «El contraste que se da entre el compromiso actual de la iglesia romana por el respeto y la promoción de las libertades y derechos del hombre en los campos civiles, sociales y políticos, y la capacidad de las autoridades romanas para respetar y promover la libertad cristiana dentro de la iglesia, es algo que produce asombro»³⁵.

Tras esta síntesis, que va confirmando con datos históricos, datos, por lo demás, que cualquiera puede detectar, si tiene la paciencia de estudiar la historia, el autor organiza su reflexión alrededor de una serie de puntos. Ellos

35. QUELQUEJEU. B., *Adhesión a los derechos humanos: desconocimiento de los «derechos cristianos»: La incoherencia romana*, en *Selecciones de Teología* 116 (1990) p. 302.

son:

- 1.- **El derecho de los fieles en el nuevo Código de Derecho Canónico.**
- 2.- **El procedimiento de la Congregación para la doctrina de la fe.**
- 3.- **Procedimientos y criterios para el nombramiento de los obispos.**
- 4.- **Elaboración de la doctrina moral católica.**
- 5.- **Lugar de las mujeres en la iglesia** ³⁶.

Como se puede apreciar todos los puntos son de enorme interés y tienen una incidencia muy directa en la sensibilidad humana moderna. Ante la imposibilidad de detenerme en cada uno de los puntos, tomo la opción de fijarme en el que habla de «la elaboración de la doctrina moral católica». Ni que decir tiene que se hace con la mayor delicadeza posible y con el máximo respeto. Se interpretaría erróneamente lo que se va decir, si se pensara que hay en ello algún mínimo atisbo de aversión o antipatía. Lo que sí hay es el derecho a una crítica, al que nunca se debe renunciar, si se quiere vivir en madurez y en responsabilidad la condición de creyente en Cristo.

«Un cuarto ejemplo, dice Bernard Quelqueyeu, de la incapacidad de la iglesia para extraer, en su práctica interna, las consecuencias de su reconocimiento de los derechos humanos y libertades modernas lo proporciona la elaboración de la doctrina moral.

Los ejemplos son numerosos y recientes. Hay que recordar el largo proceso de reflexión llevado a cabo en tiempos de Juan XXIII y Pablo VI para llegar al dramático resultado de la *Humanae vitae*. Pone en escena a todos los actores eclesiales: los laicos, los diversos expertos y especialistas, los teólogos moralistas y pastorales, los obispos, las comisiones pontificias, los cardenales, el concilio, el papa. Pone en evidencia la sistemática desposesión del derecho a dar su opinión de abajo arriba, cuando se trata de doctrina moral, de los fieles, de los expertos, después de los obispos y por fin de los cardenales. La lógica de esta desposesión es implacable.

Más reciente, basta con evocar la historia de la *Donum vitae* de 1987 sobre el respeto a la vida humana que nace y la dignidad de la procreación. Aunque se habla de una amplia consulta, se sabe que los expertos solicitados fueron cuidadosamente seleccionados; que no se tuvo en cuenta la opinión de numerosos obispos, ni la propuesta de consulta emanada del Presidente de la Federación Internacional de las Universidades Católicas, a pesar de estar éstas especialmente afectadas debido a los hospitales católicos.

La incapacidad de la iglesia simplemente para *entender* la experiencia moral y cristiana de los fieles desemboca en la negación del derecho de los fieles a buscar y adoptar, en la libertad responsable de su conciencia, com-

36. Ib. 305-306.

portamientos morales en materia de vida individual y colectiva. El resultado es el dramático alejamiento entre las posiciones oficiales en materia de doctrina y el estado real de las conciencias vivas y de las prácticas de millones de cristianos, alejamiento que ha adquirido en algunos casos las dramáticas dimensiones de un abismo»³⁷.

Seguramente que los párrafos citados producen extrañeza y, en ocasiones, hasta escándalo. ¿Cómo es posible que instituciones con vitola tan alta de santidad como es la iglesia católica pueda llegar a extremos como los que refleja Bernard Quelqueyeu?. Sí, sí, la cosa tiene todos los visos de llamativa. Produce una sensación de sorpresa desagradable. Y uno pudiera caer en la tentación de calificar lo recordado como una especie de rabieta e, incluso, de algo totalmente infundado. Sería una reacción irracional. Los datos históricos pasados y presentes confirman lo apuntado por el autor. No hay coherencia en muchas ocasiones en lo que la iglesia afirma en niveles diversos. La metodología que usa para hacer frente a posibles desviaciones de teólogos es una metodología impropia de situaciones históricas como las que vive el mundo moderno. Todos los Derechos reconocen a los ciudadanos derechos que la iglesia pasa por alto. Y todo esto lo hace en nombre de un Dios, del que se considera representante directo, y del que ofrece, sin más, una imagen antipática y fea. Lo que el autor afirma en los párrafos anteriores es una pequeña muestra nada más de un estilo en el ejercicio del magisterio y de la autoridad que se halla a años luz de lo que acontece en el mundo.

Una vez expuestos los distintos puntos en lo que aparecen las incoherencias de la enseñanza romana, el autor aborda el tema sugestivo de explicar el fenómeno. Las cosas no suceden sin más ni más. «Una contradicción tan manifiesta, dice, deriva sin duda de condicionamientos profundos, de causas que actúan de forma muy poderosa y en gran parte sin que lo sepan los mismos interesados, *de una inconsciencia institucional inveterada desde hace siglos*, y que sigue produciendo sus efectos aún cuando la conciencia en sí, al menos de modo superficial, se ha modificado un poco»³⁸.

Los temas de fondo, que originan tal cantidad de incoherencias, son éstos:

- 1.- La iglesia guardiana de una cristiandad amenazada.
- 2.- Adhesión a los derechos del hombre, pero ¿a cuáles?.
- 3.- Obsesión de la salvaguarda institucional y de poder.
- 4.- Sexualidad y poder.

Tal vez hay en estos enunciados algunos que nos resultan extraños. De

37. Ib. 305.

38. Ib. 306.

los que no alcanzamos a descubrir su contenido. En razón de este dato, voy a recoger aquí lo que el autor citado dice acerca del primero y del cuarto. «La actitud contradictoria de la autoridades romanas es, según los historiadores, el resultado de una historia plurisecular.

El mensaje de Jesús y de la iglesia primitiva había ayudado poderosamente a los hombres a tomar conciencia de la verdadera dignidad de la persona. Durante los primeros siglos no dejó de reivindicar lo que hoy llamamos los derechos de la conciencia en contra de las pretensiones del poder imperial. A partir de 313 la iglesia se encuentra investida del liderazgo social y cultural de Occidente... y las consecuencias de ello serán inmensas. Se asiste al despliegue de los apologistas de la violencia de Estado al servicio de la ortodoxia doctrinal... Del anuncio de *la verdad, que hace libre* se pasa a la defensa de la cristiandad contra todo lo que la amenaza; esto supone adoptar, de manera muy profunda, pronto legitimada teóricamente, la ideología del orden establecido. Desde esta perspectiva, la reivindicación de los derechos del individuo no podía dejar de aparecer como subversiva. Pío IX en 1864 condena sin apelación la libertad de elegir la propia religión. El lenguaje del anatema se imponía en una iglesia que dedicaba gran parte de sus fuerzas a la defensa de una cristiandad amenazada.

La profundidad de esta herencia hace que la iglesia sea capaz de denunciar *ad extra* las patologías del poder social y político, pero no de modificar la conciencia que la iglesia tiene de sí misma para que aprenda a ver enfermedades de la institución eclesial». ³⁹.

Sobre el cuarto punto, *sexualidad y poder* el autor ofrece unos datos muy elocuentes. «Cuando se supo en el concilio Vaticano II que por voluntad del Papa se había retirado de la competencia del Concilio el tema de la regulación de la natalidad, Máximos IV exclamó: “Ciertas posiciones oficiales... son tributarias de concepciones superadas y, quizás también, de una psicosis de celibatarios ajenos a este sector de la vida”. Es digno de interés el hecho de que las tres cuestiones sustraídas -regulación de la natalidad, celibato de los sacerdotes, ordenación de mujeres- afecten a la sexualidad. El proceso de la *Humanae vitae* está en la misma línea. ¿Qué tema produce tal bloqueo de las instituciones, tal psicosis colectiva? ¿Un tema dogmático? No. La licitud de un método anticonceptivo. Sobre un asunto de control normativo de un comportamiento sexual, la autoridad romana compromete todos sus recursos; este hecho da mucho que pensar. Hay que llegar a creer que, para ella, se trata, en definitiva, de su poder mismo. Uno empieza a sospechar con Máximos IV, que la situación exclusivamente masculina y celiba-

39. Ib. 306.

taria del clero católico podría pesar mucho en este asunto. Y que el problema crucial invocado cada vez - el carácter irreformable de la doctrina- deja entrever que el deseo de omnisciencia, de omnipotencia y de infalibilidad, que obsesiona a tal aparato, se debería a lazos ocultos, pero rigurosos, que unen sexualidad y poder»⁴⁰.

Creo que lo recordado es más que suficiente para mostrar incluso demostrar, que la iglesia, en sus instituciones superiores, presenta bastantes lagunas en el campo de la coherencia. Ello supone un grave, gravísimo inconveniente para la nueva evangelización. Si no se corrige, todo quedará en luces de Bengala. Se producirá un gran resplandor, pero será tan pasajero que luego no quedará más que una nueva noche oscura.

La superación de la incoherencia es una necesidad para cualquier mensaje o contenido ideológico. En el caso del mensaje cristiano tal necesidad se hace más perentoria, debido a sus características tan peculiares. Se afirma de él que es un mensaje venido del cielo. El Dios-verdad está por medio. También se dice que es un mensaje con aspiraciones universales. Lo cual acentúa a más la necesidad de coherencia. Ello exige que se borre del mensaje cristiano todo lo que pueda oler a humo de esclavitud. La iglesia tiene que ser la institución que más favorezca la libertad. Si, por una u otra causa, no lo hace, entonces compromete seriamente el mensaje que tiene que transmitir.

Por ser labor eclesial es labor de todos los creyentes. Nada se adelanta con lamentaciones inútiles y menos con posturas inhibicionistas. No es uno mejor creyente, cuando dice amén a todo lo que viene de arriba, es decir, de las instituciones superiores eclesiales, sin aceptar el reto de hacer una crítica constructiva al respecto. Siguiendo esta línea, me he permitido criticar doctrinas, actuaciones dentro del tejido de la iglesia, que, según todos los indicadores, no responden a la verdad y a la coherencia evangélicas. Esa fue la línea seguida por Máximos IV, el gran Patriarca de los Maronitas y una de las grandes figuras del concilio Vaticano II, según queda reseñado en los párrafos anteriores.

5.- DIALOGAR CON EL MUNDO Y NO LUCHAR CONTRA EL MUNDO.

El mundo, del que hablo aquí, es el mundo de la cultura. Se trataría en este tema de un diálogo entre fe y cultura, cultura y fe, superando el enfrentamiento entre ambas. Enfrentamiento que no puede traer más que resultados negativos.

40. Ib. 307-308.

La fe y la cultura son dos fuentes de información, que, si tienen campos muy definidos y diversificados, también se entrecruzan mutuamente. Ni la fe puede hacer oídos sordos de lo que la cultura investiga, ni la cultura puede marginar temas de la fe. Y ello, porque una y otra están al servicio del hombre, en el que encuentran su razón de ser. Más aún: frecuentemente, por no decir siempre, ambas tienen como punto de referencia al hombre. O, si se quiere dar una imagen sugestiva, ambas son como dos ríos que terminan, después de un cierto recorrido, uniéndose sus caudales. En base, pues, a que una y otra están al servicio del hombre, se impone la necesidad de un diálogo entre ambas.

La relación entre iglesia, espacio en el que la fe vive y se desarrolla, y el mundo, lugar en donde la ciencia encuentra su campo de cultivo, no ha sido, en general, muy boyante. El problema alcanza un nivel muy alto en los tiempos modernos y logra su máxima cota a finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX y gran parte del XX. La revolución francesa, acontecida a finales del siglo XVIII, marca el inicio de una lucha abierta y despiadada entre la iglesia y el mundo. Históricamente, la revolución francesa constituye el final del «antiguo régimen». Es decir, del régimen feudal, en el que la sociedad estaba configurada por dos estamentos bien definidos: uno, reducido, el de los dominadores; otro, amplio, el de los dominados o explotados. La iglesia se estanca en su constitución feudal y se opone frontalmente a las nuevas ideas. La alta temperatura de este clima de oposición está reflejada en esta frase del *Syllabus*. «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la investigación moderna»⁴¹. Es bien claro que esta proposición se condena. Por lo que la contraria es la verdadera. Y suena así: «El Romano Pontífice **no** puede **ni** debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna».

¡Asombroso! Pero ahí está el hecho y lo que tras él se esconde. Porque si el Romano Pontífice debe estar divorciado, irreconciliado con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna, dada la relevancia de su persona en la iglesia y lo que simboliza, el contenido de la proposición afecta a toda la iglesia. La iglesia tampoco debe reconciliarse con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna. En una tal textura no puede haber más que ruptura o enfrentamiento entre iglesia y mundo cultural. Entre lo que acontece en el mundo y lo que la iglesia alimenta en su seno. No estamos ante dos realidades hasta cierto punto diversas, sino ante dos realidades enfrentadas y distanciadas. Enfrentamiento y distanciamiento que irán creciendo con el

41. DENZINGER, *El magisterio de la iglesia*. Herder, Barcelona, 1963, n. 1780.

correr del tiempo. Mientras el mundo avanza, y avanza por medio de una cultura cada vez más caudalosa, la iglesia se esclerotiza bajo la coraza de una dogmática repetitiva y alejada de la vida. Lo más grave del problema está en que todo este conjunto de cosas, mezcla de irracionalidad y contradicciones, se construye sobre las ruinas de una víctima, que siempre paga las consecuencias negativas: *el hombre creyente*. Sobre todo, el creyente perspicaz, que tiene inquietud, que se pregunta por lo que cree, que quiere tener razones de su esperanza, que no se contenta con una fe incorrectamente llamada ciega. El tal creyente no puede marginar un sentimiento de vergüenza, cuando se siente miembro de una institución que oficialmente se ha declarado irreconciliada con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna. Y que, fruto de esa actitud de base, sigue tratando problemas nuevos con fórmulas viejas. Como si la ciencia se hubiera estancado en tiempos de los Padres de la iglesia, de los teólogos del siglo XIII y las últimas soluciones las hubieran dado el concilio de Trento o el Vaticano I.

La consigna, marcada por el *Syllabus*, permaneció casi virgen hasta los umbrales del concilio Vaticano II. Casi toda la literatura católica padeció el síndrome del retrogradismo. La iglesia católica fue calificada de *oscurantista y retrógrada*. Calificativos que se ganó a pulso. Da grima leer hoy documentos de Papas, cartas pastorales de obispos del siglo XIX y parte del XX, en los que aparece una fobia irracional a todo lo que sonara a liberalismo o marxismo. Las obras de algunos pocos autores, que intentaron romper el muro acordonado de una ortodoxia petrificada, terminaron en ese nefasto catálogo de libros prohibidos, llamado *El Índice*.

Hasta tanto se llegó en el clima de desconocimiento o enfrentamiento que la iglesia, encerrada cada vez más en los muros impermeables de su realidad, se aisló casi al completo de todo lo que acontecía en el mundo de la cultura. Sobre todo, la iglesia desconfió siempre de cualquier movimiento humano que implicara reconocimiento de libertades o derechos humanos. Se entiende muy bien que, fruto de esa actitud ultraconservadora, la iglesia no reconociera la *Declaración de los derechos humanos*, hecha por la ONU en 1948, hasta el Pontificado de Juan XXIII. Una repetitiva señal de que la iglesia prefiere modelos de sociedad o esquemas de convivencia claramente autoritarios. Mal que todavía le afecta, a pesar de haber tenido en su seno un concilio tan simpatizante con el mundo moderno como el Vaticano II. Las formas de actuación de las Congregaciones romanas en temas de acusación y judiciales están alejadas de lo que acontece en el mundo. Son, en el fondo, formas que se pasan por alto los derechos fundamentales de la persona. Hay, al respecto, entre otros, un libro del P. Bernard Häring, el moralista más ilustre del siglo XX, que constituye todo un símbolo. Se titula: *Mi experien-*

cia con la iglesia. Todo el libro es un testimonio elocuente de las vejaciones que, bajo capa de la necesidad de una ortodoxia a ultranza, se cometen contra las personas. En tales procesos los derechos humanos brillan por su ausencia. El acusado no tiene otra alternativa que plegarse a lo que se le inculpa, aunque ello conlleve claudicar a la propia conciencia, o tirarlo todo por la borda y alejarse de una iglesia oficial, que usa en sus procedimientos estilos des-humanizados y hasta anti-humanos.

He recordado líneas atrás al concilio Vaticano II. Voy a detenerme un tanto en este acontecimiento eclesial, el más grande y significativo del siglo XX. El concilio Vaticano II supuso en su tiempo y, si se siguen sus líneas maestras, supone en nuestro tiempo un cambio de actitud. La magna Asamblea aborda el tema de las relaciones entre iglesia y mundo en la gran Constitución *Gaudium et Spes*. Se caracteriza este gran documento por el tono de cercanía y acogida a y de la cultura moderna.

El clima de simpatía por la cultura moderna, presente vivamente a lo largo de la Constitución, alcanza su nivel más en los nn. 40-42. Merece la pena recoger aquí, si no todo, sí una parte muy sustanciosa, de lo que el concilio Vaticano II dice sobre el tema. «Todo lo que llevamos dicho sobre la dignidad de la persona humana, sobre la comunidad humana, sobre el sentido profundo de la actividad del hombre, constituye el fundamento de la relación entre iglesia y mundo, y también la base para su mutuo diálogo. Por tanto, en este capítulo, presupuesto todo lo que ya ha dicho el Concilio sobre el misterio de la iglesia, va a ser objeto de consideración la misma iglesia en cuanto que existe en este mundo y vive y actúa con él»⁴².

Tras este párrafo programático, el concilio Vaticano II entra de lleno en el tema. Y comienza por constatar y definir qué es lo que la iglesia puede aportar a cada hombre. «El hombre contemporáneo camina hoy hacia el desarrollo pleno de su personalidad y hacia el descubrimiento y afirmación crecientes de sus derechos. Como a la iglesia se ha confiado la manifestación del misterio de Dios, que es el fin último del hombre, la iglesia descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser del hombre. Bien sabe la iglesia que sólo Dios, al que ella sirve, responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano, el cual nunca se sacia plenamente con solos los elementos terrenos. Sabe también que el hombre, atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, nunca jamás será totalmente indiferente ante el problema religioso, como lo prueban no sólo la experiencia de los siglos pasados, sino también múltiples testimonios de nuestra época. La presencia misma de la iglesia le recuerda al hombre

42. CONCILIO VATICANO II. GS. 40a.

tales problemas; pero es sólo Dios, quien creó al hombre a su imagen y lo redimió del pecado, quien puede dar respuesta cabal a estas preguntas, y ello por medio de la revelación en Cristo, su Hijo, que se hizo hombre. El que sigue a Cristo, hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre.

Apoyada en esta fe, la iglesia puede rescatar la dignidad humana del incesante cambio de opiniones que, por ejemplo, deprimen excesivamente o exaltan sin moderación alguna el cuerpo humano. No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la iglesia. El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan en última instancia del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión; advierte sin cesar que todo talento humano debe redundar en servicio de Dios y bien de la humanidad; encomienda, finalmente, a todos a la caridad de todos. Esto corresponde a la ley fundamental de la economía cristiana. Porque, aunque el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada.

La iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud, cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por esa vía, la dignidad humana no se salvaría, más bien perecería»⁴³.

Tras expresar con un alto tono humanístico que es lo que la iglesia puede ofrecer a una visión digna del hombre, superando así visiones incorrectas del hombre, ya sea por defecto, ya por exceso, el concilio Vaticano II pasa a tratar el tema a un nivel ya de humanidad. ¿Qué puede y debe dar la iglesia a la sociedad humana? «La unión de la familia humana cobra sumo vigor y se completa con la unidad, fundada en Cristo, de la familia constituida por los hijos de Dios.

La misión propia que Cristo confió a la iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan tareas, luces y energías que

43. Ib. 41a,b,c y d.

pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina. Más aún, donde sea necesario, según circunstancias de tiempo y lugar, la misión de la iglesia puede crear, mejor dicho, debe crear, obras al servicio de todos, particularmente de los necesitados, como son, por ejemplo, las obras de misericordia u otras semejantes.

La iglesia reconoce, además, cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización civil y económica. La promoción de la unidad concuerda con la misión íntima de la iglesia, ya que ella es «en Cristo como sacramento o señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano». Enseña así al mundo que la genuina unión social exterior procede de la unión de los espíritus y de los corazones, esto es, de la fe y de la caridad, que constituyen el fundamento indisoluble de su unidad en el Espíritu Santo. Las energías que la iglesia puede comunicar a la actual sociedad humana radican en esa fe y en esa caridad, aplicadas a la vida práctica. No radican en el mero dominio exterior ejercido con medios puramente humanos...

El Concilio aprecia con el mayor respeto cuanto de verdadero, de bueno y de justo se encuentra en las variadísimas instituciones fundadas ya o que incesantemente se fundan en la humanidad. Declara, además, que la iglesia quiere ayudar y fomentar tales instituciones en lo que de ella dependa y pueda conciliarse con su misión propia. Nada desea tanto como desarrollarse libremente en servicio de todos, bajo cualquier régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona y de la familia y los imperativos del bien común»⁴⁴.

Se entretiene todavía el Concilio en presentar aspectos positivos que la iglesia por medio de su hijos puede aportar a la familia humana. Pero me parece que lo recordado es más que suficiente para tomar buena nota de las disposiciones eclesiales a la hora de colaborar con el mundo en la tarea de alcanzar niveles verdaderamente altos en la visión del hombre y en la forma en que debe orientar sus tareas terrenas. De ahí que toca ahora abordar el segundo aspecto del problema: ver qué es lo que la iglesia reconoce haber recibido del mundo. Con ello se completa el diálogo que ambas entidades deben mantener para mejor servicio del hombre. «La iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano».

La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la iglesia.

44. Ib. 42a,b,c y e.

Esta, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo, y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios, en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, se fomenta un vivo intercambio entre la iglesia y las diversas culturas. Para aumentar este trato, sobre todo en tiempos como los nuestros, en que las cosas cambian tan rápidamente y tanto varían los modos de pensar, la iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes, por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden claramente la razón íntima de todas ellas. Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestros tiempos y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada.

La iglesia, por disponer de una estructura social y visible, señal de su unidad en Cristo, puede enriquecerse, y de hecho se enriquece, también con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos. La iglesia reconoce agradecida que, tanto en el conjunto de su comunidad como en cada uno de sus hijos, recibe ayuda variada de parte de los hombres de toda clase y condición. Porque todo el que promueve la comunidad humana en el orden de la familia, de la vida económico-social, de la vida política, así nacional como internacional, proporciona no pequeña ayuda, según el plan divino, también a la comunidad eclesial, ya que ésta depende asimismo de las realidades eternas. Más aún, la iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aún la persecución de sus contrarios»⁴⁵.

Han sido largas las citas. Pero creo que están justificadas. Su estilo, su contenido, su tono son de tal calidad que casi es imposible superarlos. El concilio Vaticano II ha expresado bellamente cómo debe ser la relación entre iglesia y mundo. No puede ser otra que la plasmada por un diálogo sincero y abierto. Un diálogo que haga posible la colaboración mutua, con el fin de que una y otro contribuyan lo mejor posible a que el hombre alcance su

45. Ib. 44a,b y c.

verdadera y legítima estatura humana. El concilio Vaticano II deja bien a las claras cuáles son sus intenciones frente al mundo de la cultura. Ha pasado ya la hora del enfrentamiento o del desconocimiento. Quiere, ante todo, dialogar. Quiere «auscultar, discernir e interpretar» lo que una fórmula afortunada ha llamado *signos de los tiempos*. Entre los cuales, indiscutiblemente, se encuentra el fabuloso avance científico responsable de muchas rectificaciones en campos diversos. Nuestra visión del hombre ha cambiado en aspectos muy significativos. Tanto a nivel de estructura, como a nivel de relación. El cuerpo y la materia, tan denigrados en antropologías pasadas, han logrado colocarse en su justo punto. Se han superado también visiones del hombre que lo anulaban frente a Dios y que exigían un tutelarismo absurdo por parte de la autoridad eclesiástica. En ello se apoya ese nuevo humanismo, del que habla el Concilio, y en el que la responsabilidad humana ya no se apoya en Dios, sino en el mismo hombre.

Entre los fines, que el Concilio asigna a este diálogo con el mundo, se halla el que «la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada de forma más adecuada». Se trata de una bonita y necesaria tarea. Bonita, porque marca un camino dinámico a seguir. Necesaria, porque los contenidos de la revelación han llegado al hombre revestidos de formas culturales y en lenguajes tributarios del tiempo. Muchas de esas formas culturales y mucho de ese lenguaje han dejado de ser significativos para el hombre de nuestro tiempo. Necesitan recibir el aliento vivificador de lo nuevo. Y así poder encontrar acogida en el hombre de nuestro tiempo. Una tarea difícil. Sí. Pero indispensable. Nada se gana con seguir repitiendo mensajes que no entroncan con la forma de ser del hombre moderno.

El concilio Vaticano II ha dejado bien claro cuál es su postura frente al mundo de la cultura. La mira con simpatía. Y quiere mantener un diálogo abierto con ella. Todo ello buscando un servicio más adecuado al hombre, ya que el hombre es la razón o el camino de la iglesia.

Han pasado ya bastantes años desde que aquella magna Asamblea se pronunciara en la forma que acabo de recordar. Podemos preguntarnos ahora: ¿Sigue la iglesia de hoy en sus instancias magisteriales el camino marcado por el concilio Vaticano II? ¿Hay de verdad hoy un diálogo abierto entre iglesia y mundo, mundo e iglesia? Síntomas hay de que ese diálogo se ha enfriado. Aquella bocanada de aire fresco y limpio se está enrareciendo. El magisterio vuelve a hablar un lenguaje objetivista y des-historizado. Los contenidos, por lo demás, están en la calle. Las soluciones ofrecidas por las instancias mundanas y las instancias eclesiásticas se hallan absolutamente alejadas. Un buen ejemplo, se pueden multiplicar, de este clima de lejanía lo constituye el tema de la sexualidad. Un tema de profundas raíces humanas.

Un tema englobante. Por lo que, de alguna manera, prolonga su sombra sobre todo o casi todo lo que afecta a una visión correcta del hombre. Por revestir tales características, me voy a permitir detenerme un poco en él. Ya en líneas anteriores recordé algunos pensamientos de Miguel Lamet sobre una parte de este tema. Ahora me voy a servir de un artículo aparecido en *Selecciones de Teología*, nº 131, 1994. El título del artículo es éste: *Sexualidad e institución. Hacia una nueva moral sexual*. El título, como se ve, es ya significativo: *Hacia una nueva moral sexual*. Lo que indica que ya no sirve la antigua moral. Es necesario romper el cerco y marcar nuevos caminos en un tema tan fundamental para el equilibrio de la persona humana.

El artículo de *Selecciones de teología* está tomado y resumido de la Revista *Encrucijada*, revista gallega de pensamiento cristiano. Su autor es Carlos Domínguez. Comienza el resumen con estas palabras: «La distancia es cada día mayor entre lo que los fieles piensan, sienten y experimentan sobre la sexualidad y lo que se desprende del discurso eclesial, cada día *más obsoleto* y más distante del objetivo prioritario de orientar la conducta moral del pueblo de Dios. Aumenta el número de creyentes practicantes que, incluso desde posturas conservadoras, prescinden en este tema de las orientaciones morales de la jerarquía, sintiéndose absolutamente libres para conformar su conducta sexual según su propia conciencia.

El problema es grave. Por un lado, se ve afectado el sentido de la eclesialidad y de la comunión del pueblo de Dios: la distancia entre la institución jerárquica y los fieles -por las importantes ramificaciones personales y sociales- puede llegar a convertirse en una distancia generalizada que ya parece mostrar síntomas auténticamente esquizoides. Por otro lado, la misión evangelizadora de la iglesia sufre graves repercusiones: con su discurso sobre la sexualidad la institución eclesial se sitúa en una onda cada día más difícil de ser captada por una sensibilidad que ha sufrido, en torno al sexo, transformaciones radicales»⁴⁶.

Las palabras citadas formulan una situación enormemente grave. Es preciso reconocerla. Nada se adelanta con cerrar los ojos a la realidad y, si se quiere, menos, con decir que todo ello acontece porque estamos en una sociedad des-cristianizada o que ha perdido el sentido religioso. Las salidas de este estilo son frecuentes. Mas no resuelven nada. Se nos habla de un distanciamiento entre lo que la jerarquía dice acerca de la sexualidad y lo que los creyentes hacen en su vida. Situación que compromete de hecho la comunión eclesial. Un dato de importancia trascendental y al que no se puede

46. DOMINGUEZ, C., *Sexualidad e institución. Hacia una nueva moral sexual*, en *Selecciones de Teología*, 131 (1994) p. 231.

mirar con indiferencia. Todos sabemos lo que conlleva el llamado argumento teológico de la «recepción» a la hora de valorar una enseñanza eclesial. Cuando falta tal «recepción», la enseñanza por muy solemne que sea queda en agua de borrajas. No recibe, por así decirlo, el espaldarazo del pueblo de Dios. Esto es lo que está sucediendo con muchas o, al menos, varias de las enseñanzas oficiales de la iglesia. El magisterio sigue insistiendo machaconamente en ciertos temas y los creyentes hacen caso omiso de lo que dice.

Retomo el mensaje del autor citado. «Las diversas investigaciones psico-sociológicas, tanto sobre el comportamiento sexual de la población en general como de los que se consideran a sí mismos como practicantes, no dejan lugar a dudas sobre la situación que comentamos. Los datos sobre el sentido de la evolución de los creyentes en torno a las cuestiones sexuales indican direcciones coincidentes en otros ámbitos culturales diferentes de España y tan diversos entre sí como pueden ser Estados Unidos o la católica Polonia (la nación católica donde más se practica el aborto y en donde –según datos de 1991– un 81 por ciento de la población se pronuncia en contra de la doctrina de la iglesia sobre anticonceptivos y un 71 por ciento en contra de la doctrina sobre el aborto).

La impresión general que se saca es plenamente coincidente con la que recibimos desde otro ángulo más reducido, pero más profundo: el de la observación clínica en el campo de la psicoterapia. Estamos ante un modo nuevo de pensar y de sentir la propia experiencia sexual.

El pensar y el sentir del discurso eclesiástico y el de la sociedad, en la cual este discurso se presenta con intención configurante, pertenecen a dos mundos, a dos sensibilidades, a dos modos de valorar radicalmente distintos. Más grave todavía. Si las estadísticas nos hablan de una progresiva transformación de valores y conductas sexuales, (entre católicos y no católicos), la relectura de un número de la revista *Concilium*, aparecido en 1974 y dedicado al tema *La sexualidad en el catolicismo contemporáneo*, nos demuestra que, después de veinte años, la posición de la iglesia respecto de los grandes temas que preocupan a la conciencia moral de los creyentes permanece siendo exactamente la misma e incluso se muestra con un carácter más represivo todavía en sus últimos pronunciamientos. Es el caso del nuevo Catecismo universal»⁴⁷.

Me parece que lo dicho es más que suficiente para probar el tema de fondo: el distanciamiento e incluso el enfrentamiento que hay entre doctrina eclesial, aquí en el tema concreto de la sexualidad, pero extensible a otros muchos temas, y lo que acontece en el mundo. El diálogo, que el concilio

47. Ib. 232.

Vaticano II propuso como camino a seguir entre iglesia y mundo, ha quedado muy deteriorado. Las instituciones eclesiales hablan un lenguaje inaceptable para el mundo de hoy. Las posturas se sitúan cada vez a mayor distancia. No parece que en el momento actual se está llevando a cabo lo que se proponía como enunciamiento de este apartado: ***dialogar con el mundo y no luchar contra el mundo***. A la larga y a la corta, quien está por medio, el hombre, es el que sufre las consecuencias. Como creyente cristiano se ve afectado por decisiones magisteriales que le resultan inaceptables. No entiende cómo las instituciones superiores de la iglesia, que tanto blasonan de su cometido magisterial, sigan ofreciendo doctrinas y prácticas morales alejadas de lo que el hombre vive en la calle. Nota el distanciamiento entre lo que la iglesia dice por medio de sus jerarcas y lo que las instituciones sociales, de signo muy diverso, afirman. Y, como la vida se impone siempre a la enseñanza que la desconoce, el cristiano termina por arrinconar lo que se le dice a nivel oficial y seguir los imperativos de la vida. ¿Es un capricho? ¿Una falta de obediencia a quienes afirman representar directamente al Señor?. Ni lo uno, ni lo otro. Por lo menos, en teoría. Puede darse una verdadera responsabilidad en quienes optan por el camino indicado. Lo que conduce a pensar que el problema está en otra parte. Se halla ciertamente en la fuente. Las instituciones eclesiales están en la obligación de ejercer un estilo de magisterio que conecte con las inquietudes que se viven en el mundo. El diálogo iglesia-mundo, que propuso el concilio Vaticano II, es el camino a seguir. La iglesia debe «auscultar, discernir e interpretar con la ayuda del Espíritu Santo las múltiples voces de nuestro tiempo».

Ahí está la tarea. Una tarea ineludible. Una tarea antecedente a la magna tarea de ***la nueva evangelización***. De no cumplirla, la iglesia se condena a ser una voz que nadie o muy pocos escuchan. Y ***la nueva evangelización*** terminará por ser una frase bonita que no tendrá resultado alguno.

Benito DOMINGUEZ SANCHEZ, O.S.A.
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

Consideraciones en torno al a priori del conocimiento

“Todos creemos vivir directamente inmersos en el mundo que nos rodea, sentir sus objetos y acontecimientos con precisión, y vivir en el tiempo real y ordinario. Afirmo que todo eso no es más que una ilusión perceptiva, dado que todos nosotros nos enfrentamos al mundo desde un cerebro que se halla conectado con lo que está “ahí fuera” a través de unos cuantos millones de fibras nerviosas sensoriales. Esos son nuestros únicos canales de información, nuestras líneas vitales con la realidad. Estas fibras nerviosas sensoriales no son registradoras de alta fidelidad, dado que acentúan ciertas características del estímulo, mientras que desprecian otras. La neurona central es un contador de historias, por lo que respecta a las fibras nerviosas aferentes, y nunca resulta completamente fiable, permitiendo distorsiones de cualidad y de medida en una relación espacial forzada aunque isomórfica entre “fuera” y “dentro”. La sensación es una abstracción, no una réplica del mundo real”. (Mountcatle [1975]; en J.Eccles, *El yo y su cerebro*, pág. 285).

I.- INTRODUCCION *

Resulta siempre apasionante, cuando tratamos de comprender la aventura del pensamiento a lo largo de los siglos, detenerse en sus orígenes, en el surgir del pensamiento racional con los presocráticos.

Frente a lo que pudiera ser aquella sociedad cerrada con sus cuadros de referencia basados en el mito, surge el filósofo, surge la *racionalidad* como pregunta crítica y como intento de comprender el mundo y comprendernos a nosotros mismos. Como dice Julián Marías en su Hª de la fª, “este mundo del hombre griego es *inteligible*. Se puede comprender; y esta comprensión consiste en *ver* o contemplar esa realidad y *decir* lo que *es*: *teoría*, *logos* y *ser* son los tres términos decisivos del pensamiento helénico y se fundan en esa actitud primaria ante el mundo. La consecuencia de ello es que el mundo aparece como algo ordenado y sometido a ley; esta es la noción de *cosmos*”.

Sin duda no es todo tan claro como esta línea de pensamiento nos puede dar a entender (Está presente también la visión dionisiaca), pero sí el punto de arranque de lo que será el pensamiento de occidente.

En este largo intento de comprensión de la realidad surgen dos maneras de afrontar los problemas, que recorrerán toda la historia del pensamiento: *racionalismo* y *empirismo*.

* Agradezco las sugerencias de los profesores M. Fartos Martínez y Antonio Mª Revilla.

Pese a todas las diferencias que encontramos entre los miembros que agrupamos en una u otra de estas corrientes, podemos establecer ciertas notas definitorias de cada una de estas posturas. El empirismo afirma como núcleo de su naturaleza que todo conocimiento humano procede, en último término, de la experiencia sensible.

Por el contrario, el racionalismo acentúa la función de la razón como fuente de conocimiento, radicalmente diferente a la función de los sentidos, que, para unos no tienen una función válida, y, para otros, aunque afirmen la falta de fiabilidad de los sentidos, admiten la necesidad de la experiencia sensible para el conocimiento.

En el racionalismo se defiende que el conocimiento es *a priori* (antes de la experiencia o independientemente de la experiencia) y que este conocimiento no se refiere sólo a las tautologías, sino que, las proposiciones que usa expresan contenidos referidos a la realidad.

El apriorismo, a su vez, está vinculado al innatismo (se explique como se explique) y acepta que nuestra mente está dotada de ciertos esquemas o conceptos o, incluso, con ciertas verdades previas.

En este estudio hemos querido analizar si los *a prioris* kantianos pueden encontrar justificación en el momento actual, sobre todo, desde la biología del conocimiento y desde la metodología popperiana. Procedemos haciendo unas consideraciones históricas, para en un segundo momento referirnos a algunas teorías actuales que parecen justificar los *a prioris* incluyendo el punto de vista de la neurobiología. Concluiremos estableciendo ciertos resultados, derivados de las consideraciones anteriores.

II.- Consideraciones históricas

Si quisiéramos simplificar mucho las cosas, podríamos decir con Rorty¹ que la filosofía antigua y medieval trataba acerca de las cosas, la filosofía del siglo XVII al XIX sobre las ideas, y la contemporánea sobre las palabras. No deja de ser una simplificación; pero, por lo que se refiere al tema que nos va a ocupar puede servirnos para comprender la evolución de los problemas y de las ideas relativos al conocimiento humano y a la relación entre el pensamiento y el objeto. Podríamos decir que la evolución ha sido: conocimiento de la realidad (esencia), análisis de las condiciones formales y necesarias del sujeto (transcendental) y análisis de las condiciones formales del lenguaje. Siempre se ha pretendido comprender y explicar cómo es posible el fenómeno del conocimiento humano. En este estudio pretendo sobrevolar aquellos

1. R.Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ed. Cátedra.

autores que considero más significativos sobre el asunto que nos ocupa refiriéndome también a la neurobiología y a las teorías cognitivas y del procedimiento de la información.

2.1.- Platón

Puesto que la revisión histórica no pretende ser exhaustiva, comenzamos con **Platón**. A Platón le interesa la verdad ontológica, verdad que podría identificarse con la lógica.

Nos referiremos al concepto de la **anámnesis**². Este tema lo estudia Platón, además de en el *Menón* (81b), que es el texto que nosotros vamos a considerar, en el *Fedón* (72 c y ss.), en el *Fedro* (249 b y ss.), y en el *Filebo* (34 a y ss.). Se encuentran también referencias a la *anámnesis* en *Leyes* (732 a y ss.) y en *República* (604 d).

Dejando al margen el asunto general del diálogo, nos detenemos sólo en la *anámnesis*. Una de las tesis que aquí se defienden es que el saber y la ciencia misma son recordar, son una reminiscencia. ¿Cómo se puede interpretar esto?

Una de las posibilidades de interpretación y, a la vez, más común, es la que vincula la *anámnesis* a la preexistencia del alma. Y, en efecto, Platón comienza la exposición de este problema (81 b) refiriéndose a Píndaro, a los poetas y a los sacerdotes:

“Sócrates :- Cosas verdaderas, a mi modo de ver, y bellas.

Menón: - ¿Qué cosas? ¿Y quiénes son los que las decían?

Sócrates: - Se trata de sacerdotes y sacerdotisas llenos de interés por dar razón de las funciones que desempeñan; se trata también de Píndaro y de gran número de otros poetas, todos los que son realmente divinos. Y he aquí lo que ellos dicen: mira si su forma de hablar te parece exacta.

Dices, en efecto, que el alma del hombre es inmortal y que unas veces abandona la vida, que es lo que se llama morir, y otras veces entra de nuevo en ella, pero que nunca se destruye; y que, por este motivo, hay que llevar en esta vida, hasta el fin, una conducta tan santa como sea posible:

*Así pues, el alma, inmortal y diversas veces renacida, al haber contemplado todas las cosas, tanto en la tierra como en el Hades, no puede menos que haberlo aprendido todo...”*³.

2. Sigo la interpretación de E. Lledó, *La memoria del logos*, Taurus, Madrid, 1984. Para el fin que me propongo considero que no es necesario detenerse en todas las discusiones de los especialistas.

3. Platón, *Menón*, Obras Completas, Aguilar, Madrid, 1972, pág. 445- 446.

Es evidente que aquí Platón se mueve en un transfondo mítico-religioso que puede constatarse también en los otros diálogos que cito al principio de este capítulo. Habría, por tanto, un primer nivel mítico⁴ junto con un segundo nivel de interpretación que es el que nosotros queremos señalar, y que es el que se refiere a la perspectiva racional de la *anámnesis*:

*“Al ser homogénea toda la naturaleza y al haberlo aprendido todo el alma, nada impide que un solo recuerdo, que los hombres llaman saber, le haga encontrar de nuevo todo lo demás, si uno es valiente y tenaz en la búsqueda; porque la investigación y el saber no son en definitiva más que reminiscencias”*⁵.

Podemos distinguir con Lledó⁶ diversos supuestos y tesis en este texto:

- “1) Hay una íntima concatenación y dependencia en la naturaleza.
- 2) El alma ha tenido experiencia de todas las cosas.
- 3) Sobre la base de esta interdependencia de la naturaleza, el recuerdo de una cosa puede llevarnos lógicamente al conocimiento de otra.
- 4) Identificación del hecho de recordar algo con lo que suele llamarse aprendizaje: .
- 5) Apelación a un elemento personal, radicado en la esfera moral más que en la intelectual.
- 6) Como resumen, una identificación no sólo de aprender y recordar sino también de saber”.

A su vez, es necesario, a nuestro juicio, partir de lo que Platón entiende por pensar y por conciencia, para desarrollar el segundo significado de la *anámnesis* al que ya nos hemos referido.

En el *Teeteto* (189 e), al preguntarle éste a Sócrates a qué llama pensar, Sócrates responde:

*“Para mí el pensar es una especie de discurso que desarrolla el alma en sí misma acerca de las cosas que examina... Así se me aparece el alma en el acto de pensar: esto y no otra cosa es el diálogo o las preguntas y respuestas que el alma se dirige a sí misma, unas veces afirmando y otras negando”*⁷.

Así pues, pensar es diálogo del alma consigo misma. La conciencia tiene una estructura dialógica y en este diálogo se expresa la verdad. Elemento

4. P. Friedländer, *Platon*, Berlín, De Gruyter, 1954, pág. 347, n. 13, hace referencia al doble nivel mítico y racional de la “anámnesis”. (Citado por E. Lledó, op. cit. pág. 125).

5. Platón, *Menón*, Aguilar, Madrid, 1972, pág. 446.

6. E. Lledó, op. cit. pág. 126 y ss.

7. Platón, *Teeteto*, O. C., Aguilar, Madrid, 1972, pág. 926.

fundamental para el diálogo es el lenguaje ⁸. A través del lenguaje se trasciende la soledad de la conciencia. ¿Qué es, por tanto, en este contexto, la *anámnesis*?

Al citar anteriormente el texto *81 b*, especificábamos una serie de tesis que se expresan en él. Se habla de la homogeneidad de la naturaleza, de la “coherencia sistemática de la naturaleza, de la que el hombre es elemento esencial”, necesaria para que pueda darse el conocimiento. “Parece aludir a la posibilidad de relación cognoscitiva sobre una base empírica imprescindible entre el hombre y su mundo”⁹.

Esta homogeneidad, a nuestro juicio, podría interpretarse de la siguiente manera: Tenemos el mundo de las Formas que es el mundo de la auténtica realidad (nivel ontológico); Su jerarquía real coincide con su estructuración lógica; Este mundo es el que copia el mundo sensible de la forma menos imperfecta posible. De ahí que se de la homogeneidad de la naturaleza. El alma, de naturaleza afín a las ideas, posee una estructura lógica que le permite representarse, a través del recuerdo, el mundo de las formas. De ahí también la homogeneidad entre el alma y la naturaleza.

La otra afirmación se refiere al proceso asociativo: ... “Nada impide que un solo recuerdo, que los hombres llaman saber, le haga encontrar de nuevo todos los demás”...¹⁰.

Se trata aquí, por una parte, de la relación entre el recuerdo que está en nosotros y un posible conocimiento futuro. En la *anámnesis* se supera lo ya sabido. Y, por otra, se proyecta hacia el futuro. El texto al que me estoy refiriendo concluye: “porque la investigación y el saber no son en definitiva más que reminiscencias”¹¹. Al decir de Lledó, quedaría superado claramente el carácter mítico del que parte la *anámnesis*: se define como aprendizaje e investigación.

El otro pasaje del Menón en el que queremos detenernos es el del esclavo¹². Lo que pretende con este experimento Platón se lo plantea Sócrates a

8. Sigo utilizando la obra citada de E. Lledó, pág. 120 y ss.

9. E. Lledó, op. cit., pág. 127. La expresión de Aristóteles es que “el alma es, en cierto modo, todas las cosas”. (*De An.* III, 431 b 21). En la epistemología evolucionista se dirá que aplicamos nuestras leyes al mundo porque antes (a lo largo de la evolución) éstas han sido transcritas en nuestro aparato cognoscitivo). Conviene a este respecto también tener en cuenta la idea que ya puede detectarse en Parménides y en Heráclito del replegarse del hombre en un esfuerzo sobrehumano a lo profundo de la naturaleza (somos naturaleza), de forma que, entre ella y nosotros existe *isonomía* (Cfr.: al respecto, M. Fartos, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Universidad de Valladolid, 1992).

10. Platón, *Menón*, O. C., pág. 446.

11. Ibidem.

12. Platón, *Menón*, O. C., pág. 446 y ss.

Menón:” Examina si parece recordar o si parece aprender de mi”¹³. El lenguaje es el primer requisito para que se verifique la anámnesis, para que el esclavo traiga a la conciencia el conocimiento (recuerdo): “¿es griego y habla griego?”¹⁴.

Pero quisieramos insistir todavía en otros dos requisitos que se presuponen: lo que realmente hace Sócrates a través de sus preguntas es situar al esclavo, primero, en la órbita de la lengua conocida (común) y, en segundo lugar, presuponer que mediante ella, se penetra en una lógica universal de la que el esclavo participa estructuralmente, lo que a su vez le permite conocer las formas impresas en su alma. Con ello se alcanza el nivel ontológico. “Sabrá, pues, sin haber tenido maestro, gracias a simples preguntas, habiendo vuelto a encontrar en sí mismo por sí mismo su ciencia”¹⁵.

Vemos, pues, cómo en Platón el a priori presentaría un aspecto ontológico y otro lógico, que a su vez, serían localizados en el alma humana (racional), como copias del auténtico mundo de las esencias. El mundo sensible y el lenguaje vienen a ser los instrumentos que despiertan la anámnesis.

2. 2.- El a priori de Santo Tomás¹⁶

Si bien Santo Tomás pretende seguir el modelo aristotélico, es bien sabido que en las cuestiones más candentes no siempre supera el sistema platónico como en lo referente a la teoría del conocimiento.

En la obra de Tomás de Aquino se advierte una clara evolución que pasa, en lo referente al conocimiento, de la explicación aristotélica a adoptar en su época madura fórmulas neoplatónicas.

La pregunta que se plantea es ¿cómo es posible el conocimiento de la realidad, de la esencia?.

Siguiendo las líneas aristotélica, *el entendimiento agente inmanente en el hombre* ilumina la imagen sensible y mediante el proceso de abstracción obtiene el universal del objeto que se expresa mediante el concepto.

Sin embargo, en la fase madura de su pensamiento recurre a la iluminación por parte de un *Intelecto superior*. Veamos esta evolución.

Santo Tomás se refiere al conocimiento en varias obras. Algunas de estas son las siguientes: *Comentario a las sentencias, In Johannem, 1ª Parte de la Summa theologiae y en la Quaestio de veritate*, además de otros pasajes.

13. Ibidem.

14. Ibidem.

15. Ibidem.

16. Sigo en este apartado la exposición de L. Cencillo, *Conocimiento*, ed. Syntagma, Madrid, 1968, pág. 81- 98.

Elemento clave de este análisis es el “*Verbum mentis*”, que en un principio no se distingue realmente de la intelección y que al final se transforma en algo independiente: “porque el verbo se comprende como proviniendo de una acción inteligible” (I q. 28, a 4 ad 1). Esta separación es la que parece impedir el contacto directo del entendimiento con la esencia.

Ahora bien, la cuestión es esta: ¿Puede el entendimiento humano, por sí mismo, captar la esencia de un objeto? ¿O necesitamos la acción externa de algún tipo de inteligencia?.. Téngase en cuenta además, que, siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás afirma la necesidad de poner en el alma misma “alguna virtud (capacidad) participada por el mismo entendimiento superior, mediante la cual el alma humana realice en acto los inteligibles” (q. 16, a. 7 c). Esta necesidad se sigue del hecho de que cada naturaleza al tener un fin propio, debe estar dotada también de los medios propios e intrínsecos para conseguirlo.

Estas capacidades, sin embargo, “se derivan de agentes universales” (q. 16, a. 7 c). ¿Dónde se localizan? El alma participa su capacidad intelectual del Intelecto divino: “Puesto que sólo el entendimiento divino es eterno, en él sólo encuentra la verdad su eternidad” (Ibidem).

Pero, tampoco soluciona mucho santo Tomás con esto: O bien la participación se hace mediante el propio entendimiento del hombre por su propia naturaleza, o bien se trata de un influjo de Dios en cada intelección. En el primer caso, no se necesitaría otra explicación que el propio entendimiento. En el segundo caso, no se ve la necesidad de un agente externo al entendimiento, si ya éste podría explicar la intelección.

Para explicar la influencia del intelecto divino en el entendimiento humano santo Tomás recurre a dos metáforas: el espejo y la luz. El alma para conocer se sirve (q. 16, a 6 ad 1) como principio de conocimiento de la verdad absolutamente primera, que es *el contenido de la mente divina* y que se convierte en principio lógico del conocimiento natural “en cuanto *que se encuentra en ella* como en un espejo, como los primeros inteligibles”.

No parece válida esta metáfora en cuanto que el espejo *sólo refleja* y nos llevaría a consecuencias no deseadas por santo Tomás.

La metáfora de la luz se expresa sintéticamente de la siguiente manera: “El juicio de la mente humana se realiza como la fuerza de la luz intelectual” (II, II, q. 173, a. 2 c).

Santo Tomás se plantea la fundamentación de los principios lógicos y nuevamente recurre al esquema neoplatónico. El “*intellectus principiorum*” fundaría toda certeza en las razones eternas:

“Es preciso decir que el alma humana conoce todas las cosas en relación a las razones eternas, mediante la participación de las cuales conocemos todas las cosas”... (q. 84, a. 5 c).

No es que la mente capte directamente las razones eternas; pero influyen en ella como “medium quo” o “sub quo” .

Ahora bien, volvemos al dilema si queremos precisar qué sea esto: o el entendimiento humano posee estas razones en sí mismo por naturaleza o por un acto libre de Dios. Si lo primero, nos sobra la “iluminación” ; si lo segundo, caeríamos en el voluntarismo, lo que no admitiría santo Tomás. No parece suficiente la metáfora de la luz.

Santo Tomás afirma que el entendimiento humano posee los principios por su propia naturaleza:

“En la razón especulativa existen ciertas cosas naturalmente conocidas, de las que existe intelección” (II, II, q. 49, a. 2 c y 47, a. 6 c.).

Además, *las especies inteligibles* nos llegan también de las cosas materiales, a través de los sentidos, para que podamos conocerlas (I, q. 84, a 5 c.). El entendimiento en acto es informado por la misma forma del objeto y el conjunto de estas formas constituye el mundo inteligible, como contenido de la ciencia (q. 85, a. 1 ad 4)¹⁷.

Si esto fuese así, no se precisaría ningún a priori lógico, sino solamente un proceso psicológico de *desmaterialización* y la ciencia sería conocimiento de la realidad esencial:

“Así pues, se debe afirmar que la especie inteligible se posee para comprender como aquello por lo que el entendimiento comprende. Es manifiesto (...) que la forma según la cual proviene la acción que permanece en el agente es la semejanza del objeto (...) y que la semejanza de la cosa comprendida, que es la especie inteligible es la forma según la cual el entendimiento comprende”¹⁸.

¿A qué viene entonces la necesidad de que para un conocimiento absoluto precisemos de las razones eternas? ¿Qué papel desempeña la *iluminación* del entendimiento humano en el “intelecto de los principios”? Santo Tomás no lo aclara.

Sea que se trate de una intuición de los primeros principios del ser, sea que se trate de la desmaterialización, ninguna de estas dos posiciones parecen requerir la apelación a las “verdades eternas”.

17. Cfr.: Cencillo, op. cit., pág. 92.

18. Lo contrario sería la posición de Ockam y la del mismo Kant, a saber, que lo que conocemos es lo que está en el alma y no en las cosas fuera del alma. Cfr.: q. 85, a. 2c y ad 1.

La tercera posibilidad que analiza el profesor Cencillo¹⁹ nos parece también la más apropiada: se trataría de una reelaboración de las especies recibidas de los objetos materiales.

Con lo cual se pretende, por una parte, conocer la estructura real del mundo, pero no simplemente, sino que, para conseguir el valor absoluto de todo conocimiento, se precisa, por otra, la aplicación de modelos que la mente constituye a partir de la estructura real y de acuerdo con unos principios a priori (lógicos) que dimanen de la propia mente. Y aquí es donde santo Tomás recurre a las *razones eternas* participadas por el entendimiento humano del Intelecto divino como garantía que salve la posible relatividad del conocimiento humano.

De este breve análisis podemos resumir la posición de santo Tomás. Nos encontramos con un a priori lógico-ontológico que se especifica en un triple movimiento: Un Intelecto superior con las razones eternas por contenido, un entendimiento agente inmanente al espíritu humano en su doble función de desmaterializar las formas sensorialmente aprehendidas y de participar por el *intellectus principiorum* de las razones eternas, y, principalmente, de parte del objeto, el *eidos* inteligible en potencia.

2. 3.- G. de Ockam²⁰

Ya con la teoría de la abstracción de Scoto había comenzado el distanciamiento de lo que podría entenderse como la intuición directa de la esencia. Tal distanciamiento culminará en Ockam y posteriormente en el empirismo y en Leibniz y en Kant.

Según Ockam nuestro conocimiento parte de la intuición intelectual. Nuestro entendimiento está en relación directa con los objetos sensibles y capta su existencia actual:

“Cognitio intuitiva est illa per quam cognosco rem esse, quando est, et non esse, quando non est” (II Sent. q. 15 E.).

Existe también un conocimiento abstractivo que capta el objeto como objeto sin tener en cuenta si existe o no. Lo que diferencia ambos tipos de

19. L. Cencillo, op. cit., pág. 96.

20. Para este breve resumen de Ockam puede consultarse: T. de Andrés, *Actividad del entendimiento y formación del universal en la psicología de Guillermo de Ockham*, “Miscella Comillas”, 1967 (47-48), pág. 267-297. -*La significación “representativa” en Guillermo de Ockham*, en “Pensamiento”, 24 (1968), pág. 375-381. -*El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1969.

-A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham, Vita e pensiero*, Milano, 1980. No entro en las discusiones técnicas. En estos autores existe una amplia bibliografía.

conocimiento es que el conocimiento intuitivo enuncia juicios sobre lo que existe (contingentes), mientras que el conocimiento abstractivo no²¹.

El conocimiento intuitivo puede, a su vez, ser perfecto o imperfecto; en el primer caso hablamos de algo que existe actualmente; en el segundo, se trata de proposiciones referidas al pasado (este segundo caso se asemeja al conocimiento abstractivo).

El conocimiento abstractivo puede ser también de dos tipos: uno, el que acaba de ser citado; otro, el conocimiento conceptual o conocimiento del universal²².

Nos importa analizar el origen y la naturaleza de los conceptos universales, en este segundo sentido.

Concepto es “aquello que se puede predicar de la realidad”²³. Sus características se relacionan con su función y con su naturaleza. Considerando que el concepto es una realidad individual, su función consiste en que se predica de varias cosas.

La diferencia de la concepción de Ockham respecto a la de santo Tomás radica fundamentalmente, en que a diferencia de éste, que admite el fundamento del universal en la esencia común, para Ockham lo que existe es el individuo, y que la realidad individual como tal, es inteligible. Todo esto significa que el principio de individuación carece de vigencia; pero a la vez, que, detrás del universal, no existe ningún resto metafísico y que, por tanto, lo único que importa de ellos, es su origen en nuestra mente y su propia naturaleza. El universal sólo existe en nuestro pensamiento.

Ockham distingue dos tipos de universales: los orales y escritos como signos convencionales, y los conceptos propiamente dichos, como signos naturales²⁴. Ambos son signos: están en el discurso en lugar de los objetos (suppositio), si bien “*suponen*” o convencionalmente (los primeros) o naturalmente (los segundos). Aquí nos importan los segundos.

21. “Non quod aliquid cognoscatur per notitiam intuitivam quod non cognoscitur per notitiam abstractivam, sed idem totaliter et sub omni eadem ratione cognoscitur per utramque notitiam. Sed distinguuntur per istum modum: quia notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae... Notitiam autem abstractiva est illa virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit. Et per istum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia, quia nec per ipsam potest evidenter sciri de re existente quod existit, nec de non existente quod non existit, per oppositum ad notitiam intuitivam”. (In I Sent. , Prol. 1).

22. G. de Ockham, *In I Sent.* , Prol. 1.

23. G. de Ockham, *Summa Logicae*, I, 14, pág. 44-45.

24. *Ibidem*.

En relación a la naturaleza del universal Ockham expone tres concepciones diversas²⁵:

1ª Teoría del “*fictum*”: Entiende el universal como algo distinto del acto intelectual, dotado de una existencia ideal que sería el “*esse obiectivum*”: representación mental [“*fictum*”] o imagen mental del objeto. La semejanza entre la imagen y el objeto justifica la “*suposición*”.

2ª Teoría de la “*Qualitas mentis*”. La teoría del “*fictum*” era criticada por W. Chatton, crítica que afecta cada vez más a Ockham, hasta llevarlo a abandonar la posición anterior sustituyéndola por la teoría que considera que el concepto en cuanto a su naturaleza es “una cualidad de la mente dotada de un “*esse subiectivum*”.

3ª Teoría de la “*intellectio ipsamet*”: Sin embargo, la teoría que acepta definitivamente es la que identifica el concepto con el propio acto de conocer: el concepto es el signo natural del objeto individual (No hay esencias, no hay individuación; y todo ello para salvaguardar la omnipotencia divina).

La teoría del concepto como signo es estudiada sobre todo por T. de Andrés en la obra citada, distinguiendo dos niveles: uno, *significativo-representativo* (imagen-vestigio) y otro, *significativo-lingüístico*, que procura una intelección primaria.

Por lo que se refiere al primer caso, el signo tiene la capacidad de significar un objeto en cuanto que hace surgir en la mente el recuerdo de lo que está representado en la mente o de lo que ha dejado el vestigio. Es recuerdo de lo que antes se había conocido.

La interpretación significativo-lingüística la resume de Andrés de la siguiente manera. (pág. 173) :

“En virtud de aquella preordenación estructural de nuestra facultad cognoscitiva a abordar significativamente la realidad exterior, esta facultad reacciona espontáneamente frente a la presencia activa de la realidad exterior, realizando el acto de conocer, la “*intellectio ipsamet*” que es (en cuanto reacción espontánea) un signo natural lingüístico, capaz de ser envió a muchas, e incluso a infinitas cosas; Pero “*pro statu isto*” (como diría Ockham) el campo de objetos significados queda limitado por el hecho de la mayor o menor semejanza meramente fáctica y no basada en la presencia, siquiera potencial, de una “*natura*”.

25. Cfr. : A. Ghisalberti, op. cit. , pág. 72. T. de Andrés., op. cit. , pág. 120.

2. 4.- El a priori cartesiano²⁶

En relación a Descartes nos importa destacar aquellas novedades que realmente nos permiten hablar de filosofía moderna sobre todo en el ámbito de la teoría del conocimiento.

Podemos decir, en general, que el pensamiento se orienta no a buscar el fundamento ontológico de la realidad, sino más bien, un método que posibilite la deducción matemática a partir del a priori puramente lógico.

El a priori de Descartes es complejo, pero, podemos sintetizarlo en una especie de triple juego: el Cogito, las ideas innatas y Dios, sumamente veraz, que garantiza nuestras ideas acerca del mundo.

Ya no existe aquella forma del objeto, sino que, todo lo que podemos conocer ha de ser derivado de nuestras ideas innatas de un modo lógico-formal.

Descartes parte de la duda metódica: es preciso rechazar todo aquello sobre lo que tengamos alguna duda, tanto respecto a Dios, como a la existencia de los cuerpos, como sobre nosotros mismos. Pero, mientras hacemos este ejercicio, se nos presenta la verdad indubitable de nuestro yo: no podemos dudar de que existimos mientras dudamos (*“Repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere”*). El **ego cogito, ergo sum** se convierte en la verdad primera e indubitable y en criterio de cualquiera otra verdad.

La originalidad cartesiana reside, no tanto en la formulación (puesto que existen precedentes históricos, (G. Fraile destaca 8.), sino en “el carácter problemático que en virtud del *cogito* pasa a asumir toda realidad distinta del yo”²⁷.

El pensamiento piensa ideas. Y entre estas, las hay de tres tipos: *innatas* (“me parecen nacidas conmigo”); *adventicias*, (“extrañas y procedentes de fuera”); y *facticias*, (“hechas o inventadas por mi mismo”).

Nos importa la doctrina de las ideas innatas. Aunque estas se interpretaron como si tuviesen una existencia *actual*, la verdad es que Descartes se refería a la facultad innata de formar esas ideas (por tanto, *virtualmente* innatas): tales como substancia-mente, Infinito-Dios; extensión, duración y número. Sobre esta aclaración conviene tener en cuenta el texto siguiente:

“La doctrina del artículo doce no parece distinguirse de lo que yo opino en relación con este problema sino en cuestión de palabras. Cuando éste

26. R. Descartes, *Oeuvres* de Descartes. Publiées par Ch. Adan et P. Tannery, Paris, Libraire Philosophique, J. Vrin, 1969, *Discours de la méthode*, VI. *Meditationes de prima Philosophia*, VII. *Principia Philosophiae*, VIII-I. *Metitations*, IX-I. *Principes*, IX-I.

27. N. Abbagnano. Historia de la Filosofía, 3 V, Montaner y Simón, Barcelona, 1964.

afirma que la mente no necesita ideas, o nociones, o axiomas innatos y, al mismo tiempo, atribuye a ésta la facultad de pensar (esto es, una facultad natural innata), está defendiendo una doctrina igual a la defendida por mi, aunque parece negarlo con sus palabras. En realidad nunca he escrito o pensado que la mente precise de ideas innatas, que fuesen algo diverso de su propia facultad de pensar. Más bien, advirtiendo la existencia en mi de algunos pensamientos que no procedían de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad sino de la facultad de pensar que poseo, con el fin de distinguir las ideas o nociones que son las formas de estos actos de pensar de aquellas otras que son adventicias o construidas, he decidido llamar a las primeras innatas. Uso este término en el mismo sentido que cuando afirmamos que la generosidad es innata en algunas familias y que en otras lo son algunas enfermedades como la gota o el cálculo, pero no en el sentido de que los hijos de esas familias padezcan esas enfermedades desde el vientre de sus madres, sino en el sentido de que nacen con cierta disposición o facultad para adquirirlas²⁸.

A partir de la idea de Infinito se demuestra su existencia mediante los argumentos *ideológico, cosmológico y ontológico*.

Con la demostración de la existencia de Dios, infinitamente bueno y veraz, se abre el camino para la demostración de la existencia del mundo como extensión y movimiento.

Así pues, el apriori cartesiano del conocimiento se mueve en el triple juego.

El *cogito* como experiencia primaria y original; las *ideas innatas* (*razones eternas* de santo Tomás, juntamente con su *intellectus principiorum*); y, la veracidad de Dios.

Ningún contenido es recabado del objeto, sino que todo procede de las ideas: el orden de la razón será el orden de la realidad.

2. 5.- Leibniz y las ideas innatas²⁹

Un autor clásico del innatismo es Leibniz que desarrolla su apriorismo lógico frente a la concepción sicogenética de Locke.

Nuestro autor pretende averiguar “si, como piensan Aristóteles y el autor del tratado, el alma está en sí y por sí absolutamente vacía como un

28. Descartes, *Obsevaciones*, en Explicación de la mente humana o del alma racional, que incluye la exposición de lo que es y de lo que puede ser; en Cuadernos Teorema, 1981, pág. 20-21. Cfr. : M. Fartos Martínez, op. cit. , pág.307.

29. Utilizo la obra de Leibniz, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, Aguilar, Buenos Aires, 1970.

papel en el cual no se ha escrito nada (*tabula rasa*), y de si todo lo que en ella se graba procede de los sentidos y de la experiencia, o si, por el contrario, el alma contiene originariamente las razones iniciales de diferentes conceptos y doctrinas, que sólo con ocasión de los objetos exteriores se despiertan en ella”...³⁰.

De esta primera investigación nace otra cuestión: “la de si todas las verdades dependen de la experiencia, es decir, de la inducción o de los ejemplos, o si entre ellas hay algunas de tal naturaleza que es necesario señalarles otro origen”³¹.

Para Leibniz, los sentidos nos son necesarios para el conocimiento real, pero no suficientes para justificar la generalidad y universalidad de la verdad: “las verdades necesarias... deben apoyarse en principios cuya demostración no dependen de los ejemplos, ni por consiguiente del testimonio de los sentidos, si bien es verdad que sin los sentidos nunca llegaríamos al conocimiento de estas verdades”³².

Estos principios en los cuales se sustentan los principios de las matemáticas, de la lógica, de la metafísica y de la moral, son los que se llaman principios innatos.

En relación a Locke, cuando acepta que hay ideas que provienen de la reflexión, Leibniz se pregunta: “¿Se podrá negar luego que hay en nuestro espíritu mucho de innato puesto que, por decirlo así, somos innatos a nosotros mismos, y que el ser, la unidad, la sustancia, la duración, el cambio, la actividad, la representación, el gusto y otros mil objetos de nuestro intelecto son en cierto modo innatos?”³³.

Recorre Leibniz a la metáfora del mármol veteado conteniendo la figura de Hércules antes que otra, independientemente del esfuerzo que se requiere para descubrir y destacar esas vetas. “En este sentido, las ideas y las verdades son innatas en nosotros como inclinaciones, disposiciones, capacidades o facultades naturales; pero no como actividades o funciones, si bien dichas facultades van siempre acompañadas de ciertas correspondientes actividades imperceptibles”³⁴.

Leibniz establece la distinción entre percepción y apercepción en relación a la actividad constante de toda sustancia y, por tanto, del alma. Habla

30. Leibniz, op. cit. , pág.29. Ver Aristóteles, *Del alma*, III, 4, 429 a 15, 429 b 30.

31. Leibniz, op. cit. , pág. 30.

32. Leibniz, op. cit. , pág. 31.

33. Leibniz, op. cit. , pág. 34.

34. Cfr.: Leibniz, op. cit. , pág. 36-37. Según B. Russell, “Leibniz, en realidad, tomaba por una sola cuatro cosas aparentemente diferentes, a saber, 1) la percepción inconsciente, 2) la percepción confusa, 3) la percepción infinitesimal y 4) la disposición psíquica”, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, siglo veinte, Buenos Aires, 1977, pág. 184.

de una multitud de percepciones que no van acompañadas de apercepción ni reflexión, sino que representan variaciones del alma o demasiado débiles y numerosas, o demasiado uniformes para hacernos conscientes de ellas, pero que unidas producen su efecto y se dejan sentir, como sucede con el ruido de las olas. No percibimos claramente el ruido de cada gota de agua, sino del conjunto, pero no percibiríamos el todo sin la percepción imperceptible de cada gota³⁵: “Y hasta puede decirse que en fuerza de estas pequeñas percepciones el presente está preñado de porvenir y repleto del pasado, que todo se relaciona..., y que una mirada tan penetrante como la de Dios podría leer en la más humilde sustancia la historia entera del universo”³⁶.

En el libro I comienza el diálogo entre Filaletes, (Locke) y Teófilo, (Leibniz).

Leibniz tiene que responder a la posición de Filaletes: “No hay ni ideas ni principios innatos. Para refutar semejante error basta, como luego veremos, demostrar que no se necesitan y que los hombres pueden adquirir todos sus conocimientos sin necesidad del concurso de ninguna impresión innata”³⁷.

Teófilo comienza haciendo una declaración de principios: Cree en la idea innata de Dios y cree también en otras ideas innatas; incluso cree “que todos los pensamientos y actividades de nuestra alma provienen de su propio fondo y no de las impresiones sensibles”³⁸.

A partir de aquí comienza la “exposición-discusión” entre el innatismo y el empirismo³⁹.

Aunque en el mismo prólogo de Leibniz se encuentran las tesis fundamentales, vamos a referirnos brevemente también a este capítulo primero para destacar los puntos básicos que Leibniz establece. No se trata de justifi-

35. Cfr.: Leibniz, op. cit. , pág. 36-37. Según B. Russell, “Leibniz, en realidad, tomaba por una sola cuatro cosas aparentemente diferentes, a saber, 1) la percepción inconsciente, 2) la percepción confusa, 3) la percepción infinitesimal y 4) la disposición psíquica”, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, siglo veinte, Buenos Aires, 1977, pág. 184.

36. Leibniz, op. cit. , pág. 38-39.

37. Leibniz, op. cit. , pág. 73.

38. Ibidem.

39. En la teoría de las ideas innatas Leibniz presupone, como es obvio, sus concepciones metafísicas; en especial, me refiero a su concepción de las mónadas y a la armonía preestablecida: cada mónada es una representación, un punto de vista sobre el universo. La percepción de las mónadas es de la totalidad del mundo: en ellas está todo, si bien, en unas, de forma más confusa, y, en otras de forma más clara, pero dentro de lo que es la armonía preestablecida. Esto significa que en el fondo hay acuerdo perfecto, aunque éste no sea claro ni para Teófilo ni para Filaletes. Lo sería, sin embargo, para quien pudiese penetrar en esa armonía profunda, es decir, Dios. Cfr.: La *introducción* de J. Echevarría Ezponda a *Los Nuevos ensayos...* ed. Nacional, Madrid, 1983.

car los principios innatos por la aceptación unánime de los mismos, pero esta aceptación es ya un indicio de su existencia. Incluso, si no fueran conocidos “serían innatos, porque los reconocemos y acatamos en cuanto los formulamos”⁴⁰. Lo cual no sería contradictorio (un conocimiento no conocido) como puede verse con recuerdos almacenados en la memoria pero no presentes a la conciencia de modo actual. De forma virtual e innata existen en nuestra alma toda la aritmética y la geometría y puede actualizarse a través de la atención y el orden sin necesidad de nociones adquiridas por la experiencia y la tradición⁴¹.

Existen dos clase de verdades: verdades necesarias o de razón y verdades de hecho; pero la razón es la fuente de las primeras y sólo a través de la razón se justifica la necesidad de las mismas⁴².

Que el entendimiento sea la fuente de estas verdades no significa sólo la capacidad de comprenderlas, “sino de una disposición, de una aptitud, de una preformación que determina nuestra alma y hace que esta pueda extraerlas”⁴³. (Cfr.: el ejemplo del mármol vetado).

E insiste Leibniz en su tesis: “las ideas que proceden de los sentidos son confusas, y lo mismo puede decirse, por lo menos en parte, de las verdades que de ellas dependen; mientras que las ideas intelectuales y las verdades de ellas dependientes son precisas y claras, y ni unas ni otras deben su origen a los sentidos, aunque es cierto que sin los sentidos no pensaríamos nunca en ellas”⁴⁴.

A la objeción que hace Filaletes en relación a la mayor dificultad de conocer las ideas abstractas y generales que las especiales, Leibniz, después de reconocer este hecho, responde que efectivamente vamos de lo más sencillo a lo más complejo. Pero que “los principios generales penetran en nuestro entendimiento y forman, por decirlo así, su constitución. Son, pues, necesarios, como lo son los músculos y los tendones, aunque no nos demos cuenta de ello. El espíritu se apoya en cada momento en estos principios”⁴⁵.

Y no se trata de oponer la naturaleza de las cosas al espíritu. Ambos concurren en el conocimiento. Pero por lo que se refiere a la luz natural “supone un conocimiento claro, y a menudo, la consideración de la naturale-

40. Leibniz, op. cit. , pág. 77.

41. Cfr.: Leibniz, op. cit. , pág. 78-79; La referencia es al esclavo del *Menón* de Platón. Véase nuestro apartado 2. 1.

42. Cfr.: Leibniz, op. cit. , pág. 83. Sobre la distinción de las dos clases de verdades, Cfr.: Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990, pág. 6 y ss.

43. Leibniz, op. cit. , pág. 84.

44. Leibniz, op. cit. , pág. 85.

45. Leibniz, op. cit. , pág. 89-90.

za de las cosas no es más que la consideración de la naturaleza de nuestro espíritu y de aquellas ideas innatas que no se necesita buscar en el exterior”⁴⁶.

Por otra parte, “los principios innatos sólo aparecen cuando la atención se fija en ellos... Sólo se adquieren a costa de noble esfuerzo”⁴⁷.

Una vez especificado el innatismo de Leibniz queremos precisar el tema del a priori. El planteamiento de Leibniz consiste en aceptar los elementos lógicos y la demostración adquirirá una certeza indubitable. Importa la rectitud formal de la lógica.

No se trata, por tanto, ya de un a priori ontológico, ni solamente de un método, sino de un “proceso continuado de conquista mediante la verificación de sus consecuencias”⁴⁸.

Esto nos lleva a constatar que el a priori de Leibniz, a priori lógico se especifica mediante el principio de no contradicción (para los elementos abstractos) y el de razón suficiente (para las realidades físicas), el cual incluye, a su vez, el de continuidad o precontinencia del efecto en la causa⁴⁹.

Pero, si partimos de la conciencia y de la conciencia cerrada, que lleva en sí todas las representaciones, ¿quién nos garantiza la veracidad real de estas representaciones? ¿Se da adecuación o correspondencia entre la representación y el mundo?. Para Leibniz este problema se resuelve por el procedimiento lógicamente espúreo de la armonía preestablecida⁵⁰.

2. 6.- El a priori kantiano

Kant representa un hito importantísimo en el problema del conocimiento, quien recogiendo ciertos elementos anteriores, va a elaborarlos, dentro del contexto de la ilustración, con nuevas y originales aportaciones.

Nosotros nos vamos a referir básicamente a la *Crítica de la razón pura*, si bien consideramos importante aludir a los resultados anteriores obtenidos por Kant, en relación a los problemas planteados desde la ciencia y la filosofía sobre los que Kant va a establecer su sistema innovador.

De cuanto llevamos dicho en los apartados anteriores, podemos advertir ciertas evoluciones en la relación entre el pensamiento y el ser y en la explicación de esta captación. Tal vez los hechos más llamativos pudiesen ser: la búsqueda en y desde la conciencia del posible conocimiento de las cosas;

46. Leibniz, op. cit., pág. 90-91.

47. Leibniz, op. cit., pág. 95.

48. L. Cencillo, op. cit., pág.121.

49. Véase *La monadología*, párrafos 31-32-33.

50. Cfr.: nuestra nota 39.

búsqueda del origen (en Kant, transcendental) del conocimiento; y la consideración del saber científico como modelo del saber (en el racionalismo, la matemática, la física de Boyle en Locke y la física-matemática en Kant).

Hemos aludido anteriormente a la polémica entre Locke y Leibniz. Se discute el concepto de alma y en la época de Rousseau asistimos a la reivindicación del concepto que tiene Leibniz frente a la psicología de Locke.

En el fondo se trata de defender la autonomía del espíritu (contra el asociacionismo) y la libre creación del mismo. Se invoca la fuerza poética como expresión de la potencia fundamental del alma y de sus leyes y juicios, en cuya actividad juega un papel significativo la *voluntad*.

Uno de los psicólogos de la época que insistió en el desarrollo de este concepto fue Tetens⁵¹ (si bien sufrió una evolución importante en su obra desde el asociacionismo hasta el activismo de la conciencia). Tanto en el arte como en la ciencia existe una síntesis creadora que no se reduce a la pasiva asociación de sensaciones, ni a la simple observación inductiva de los hechos. Se parte de las sensaciones, pero “a ellas viene a añadirse un razonamiento, una actividad interior y autónoma del entendimiento... Estos pensamientos generales son verdaderos pensamientos, anteriores a toda experiencia”...⁵².

Y resaltando el papel activo y constructivo de la conciencia, nos referimos al texto siguiente: ... “Pero la geometría, la óptica, la astronomía, estas obras del espíritu humano, pruebas irrefutables de su grandeza, no cabe duda de que son conocimientos reales e invulnerables. Pues bien, ¿A qué reglas fundamentales se atiene la razón humana para construir estos inmensos edificios?”...⁵³.

Con este texto se toca ya el problema transcendental de la conciencia.

La filosofía kantiana se entiende en relación a la ciencia de la naturaleza y como búsqueda de los fundamentos de la misma. Queremos reducir la existencia como un hecho a aquel entramado conceptual que nos permita conocer su estructura (Newton lo ha hecho en física y Kant va a realizarlo en la filosofía).

Ya Kant, en el *Único fundamento posible para la demostración de la existencia de Dios*, había descubierto, como postulado, que había que elevarse sobre los hechos, tanto del pensamiento como de la realidad hacia la *condición* que posibilita ambos. Entre los juicios analíticos (a priori) y los sintéticos (a posteriori) es necesario encontrar los juicios sintéticos a priori.

51. N. Tetens, *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana*, Riga, 1777, 2 vol. Cfr.: E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, F. C. E., México, libro cuarto, 1956, pág. 520 y ss.

52. N. Tetens, op. cit., I, pág. 320 y ss. pág.

53. N. Tetens, op. cit., I, pág. 427 y ss.

Y volvemos al problema fundamental:

“¿Cómo cobran los juicios empíricos y sintéticos un carácter general? ¿No poseemos, junto a los principios formales de los juicios racionales, otros principios formales para los juicios sintéticos y empíricos? ¿No son los mismos los principios formales de la relación real que los de la relación lógica?”⁵⁴.

En los *Sueños de un visionario*⁵⁵ se encuentra el problema de la metafísica como la teoría de la estructura y de los límites de la razón humana.

Pero pasemos directamente a la *Crítica de la razón pura*⁵⁶, para establecer las líneas maestras del a priori kantiano.

El planteamiento del problema queda claro en la Introducción. Una vez establecido que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia (B. 1), pero que no todo él procede de la experiencia, se trata de saber ¿por qué razón son válidas la matemática y la física (juicios sintéticos a priori) y si puede ser válida la metafísica como ciencia?

Si bien deseamos centrarnos en la *Analítica*, haremos también una breve referencia a la *Estética*.

Nuestra forma de referirnos a los objetos es la intuición que tiene lugar cuando nos es dado el objeto afectando de alguna forma a nuestro psiquismo:

“La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra las *intuiciones*”⁵⁷.

Posteriormente, los objetos serán *pensados* por el entendimiento, del que dependen los conceptos. Precisamente la *Estética* es “la ciencia de todos los principios de la sensibilidad a priori” (B.36), aislando de ella la labor del entendimiento, por una parte, y por otra, separando todo lo perteneciente a la sensación, hasta quedarnos sólo con la intuición pura y con la forma de los fenómenos (A.22).

Las formas puras de la intuición sensible son el espacio y el tiempo. La naturaleza del espacio y del tiempo consiste en que son las *condiciones* de toda representación (síntesis entre la concepción de Leibniz y de Newton, recogiendo las ventajas de ambos y evitando los inconvenientes). Sólo quiero resaltar por lo que se refiere al espacio y al tiempo que Kant descubre la

54. Cfr. : Citado por E. Cassirer, op. cit. , pág. 572. (Refl. 490).

55. Kant, *Sueños de un visionario*. Cfr.: E. Cassirer, op. cit. , pág. 573.

56. Utilizo la edición de Alfaguara, Madrid, 1985.

57. Kant, A. 19- B.33.

necesidad de considerar el espacio como dado a priori y de esta forma halla el hilo conductor que le permite deducir el resto de los elementos a priori de nuestro conocimiento y la naturaleza del yo transcendental⁵⁸.

Toda impresión que llega a nosotros es organizada espacio-temporalmente. El *entendimiento* es la capacidad de pensar el objeto dado en la intuición. Sensibilidad y entendimiento son ambos necesarios. “ Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (A.51).

Conviene tener en cuenta que Kant pretendía resolver el problema de la inducción planteado por Hume para restablecer el valor de los conceptos de causa, sustancia... etc., es decir, de las categorías. Preocupación de Kant es conocer el origen, la extensión, la legitimidad y el valor de los conocimientos a priori y, por tanto, de las formas y de los principios a priori. (A.4):

“Perseguiéremos, pues, los conceptos puros hasta sus primeros gérmenes y rudimentos en el entendimiento humano, donde existían precedentemente, esperando que la experiencia fuera la ocasión de su desenvolvimiento, y que, libres por ese mismo entendimiento de las condiciones empíricas que le son inherentes, lleguen a ser expuestos en toda su pureza”⁵⁹.

Los conceptos puros quedan excluidos de la crítica humeana, piensa Kant, ya que, no sólo los usamos de *hecho* en los juicios empíricos objetivos, sino que, en virtud de la “deducción transcendental” se garantiza el *derecho* a usarlos⁶⁰. Sólo mediante las categorías se da cuenta de la posibilidad de la experiencia objetiva.

¿Cuál es el origen de las categorías?. Las categorías no proceden de las representaciones de la sensibilidad (Locke), ni de cualidades síquicas (Hume); ni son innatas⁶¹, ni proceden de ninguna intuición intelectual que pudiese captar lo inteligible⁶². Se originan a partir de los juicios pero no en cuanto a los contenidos, sino por la forma judicativa: “Cada categoría determina los objetos a los que se refiere de un modo análogo a como la forma del juicio correspondiente enlaza sus contenidos”⁶³: “Lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos *a priori* es lo *diverso* de la intuición pura; lo segundo es la *síntesis* de tal diversidad mediante la imaginación, pero ello no nos proporciona todavía conocimiento. Los conceptos que dan

58. Cfr.: M. Fartos Martínez, “La teoría kantiana de la ciencia” art. cit. , pág. 75.

59. Kant, *Introducción a la Analítica*.

60. M. Fartos Martínez, art. cit. , pág. 77-78.

61. Más adelante discutiremos este concepto.

62. Kant, C. R. P. , A-IX, pág. 8; A-1, B-1, pág. 41-42; B-127-128, pág. 127-128; B-167, pág. 176; A-271, B-327, pág. 283.

63. E. Chávarri, “Incursiones de la Lógica en la Crítica”, en *Estudios filosóficos*, 83, vol. XXX, enero-abril, Valladolid, 1981, pág. 52.

unidad a esa síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esta necesaria unidad sintética son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente, y se basan en el entendimiento. La misma función que da unidad a las distintas representaciones *en un juicio* proporciona también a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una intuición* una unidad que en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento. Por consiguiente, el mismo entendimiento y por medio de los mismos actos con que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso de la intuición; por ello se llaman estas representaciones conceptos puros del entendimiento, y se aplica a priori a objetos, cosa que no puede hacer la lógica general” (A.79, B.105).

La función del pensamiento en relación a los juicios la establece Kant en función de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad⁶⁴.

“Reducir la *síntesis* a *conceptos* es una función que corresponde al entendimiento”... (A.78). “La síntesis pura, *en su representación general*, nos proporciona el concepto puro del entendimiento” (B.104).

A partir de aquí, se establece que la misma función que unifica las representaciones *en un juicio*, “proporciona también a la mera síntesis de diferentes representaciones en una unidad que, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento”(A.79).

Según esto, Kant establece la tabla de las categorías (B.106) en relación a la tabla de los juicios posibles.

Dejamos a un lado el problema de completud, en el sentido de si son doce o más o menos categorías y el tema del yo como apercepción trascendental. Tampoco queremos detenernos en examinar si el origen de las categorías es o no pertinente a la epistemología⁶⁵.

Por otra parte, es necesario tener en cuenta también los límites de la razón. Los únicos objetos del conocimiento son los *fenómenos*, es decir, los objetos del mundo físico, empíricamente observables. No podemos llegar al conocimiento de un mundo último constituido por *noúmenos*. Si se intenta trascender el mundo de los fenómenos caemos en antinomias y paralogismos. Toda descripción del mundo debe limitarse a los fenómenos, a la experiencia.

64. Kant, C. R. P. , B.106, pág. 113.

65. Cfr.: E. Chávarri, art. cit., pág. 54-55. Cfr.: las dificultades que este autor plantea a Kant en las páginas citadas.

Resumiendo, en cuanto es posible, la posición de Kant sobre el problema que venimos analizando, la relación entre el pensamiento y la realidad, tendríamos, que frente a Hume ^{65a}:

a) “No todo conocimiento científico se genera en la experiencia. Algunos contenidos mentales simples, en concreto, las intuiciones puras de espacio y tiempo; y las categorías: sustancia, causa, acción recíproca, etc. , son a priori”.

b) “No todo conocimiento científico se funda en la experiencia. Algunas proposiciones esenciales de la trama de nuestro conocimiento científico son a priori. A destacar, las analogías de la experiencia (los fenómenos están sometidos a reglas a priori que determinan su relación mutua en el tiempo), particularizadas, según que el modo del tiempo sea la permanencia, la sucesión o la simultaneidad en los principios de sustancialidad (los diferentes principios de conservación serían ejemplificaciones suyas), causalidad y de acción recíproca. Nótese la correspondencia con los tres principios de los Principios de Newton”

c) “Todo conocimiento ha de ser confirmado por la experiencia. Si tal cosa no ocurre las categorías y principios respectivos funcionarían en el vacío, que es lo que ocurre en la metafísica”.

2. 7.- El a priori en Husserl

A lo largo de toda la extensa obra de Husserl descubrimos un único objetivo: hallar el fundamento incommovible y sólido de nuestro conocimiento frente a los escépticos y frente al sicologismo y al historicismo⁶⁶. Su filosofía adopta el término de fenomenología. “Fenómeno” es el ser en cuanto que se revela o manifiesta a la conciencia. Justo en este manifestarse consiste el ser que busca la conciencia, el ser en su “esencialidad” racional. Lo que pretende la fenomenología es describir estas esencias inmanentes al pensamiento, tan claras y evidentes que impiden toda duda o cualquier tipo de escepticismo.

La fenomenología presenta un doble aspecto: es un método y es una teoría. Como método se refiere a aquellos procedimientos que hacen de la filosofía una “ciencia rigurosa” que sirva de base a las ciencias particulares;

65a. Cfr. M. FARTOS MARTINEZ, op. cit.,pág. 78.

66. Para esta exposición, además de las obras de Husserl, utilizo, E. P. Lamanna, *La filosofía del noveciento*, Felice de Monnier, Firenze, 1967; L. Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, A. E. , Madrid, 1977; C. Díaz, *Husserl (Intencionalidad y fenomenología)* m Zero, vizcaya, 1971; F. Montero Moliner, *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987; J. San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.

como teoría pretende descubrir la estructura del pensamiento (“lógica pura”) y cómo construye la verdad absoluta (gnoseología), a la vez que se convierte también en ontología al especificar el sentido racional del universo⁶⁷.

La fenomenología no renuncia a la experiencia, sino que la conciencia se abre al mundo vivido con el fin de descubrir “en aquella movilidad y variedad de las experiencias vividas algo sólido e intemporal, algo universalmente válido, absolutamente verdadero, esencialmente real”⁶⁸.

Ya en su filosofía de la Aritmética⁶⁹, dependiendo de F. Brentano, señala la dirección de sus investigaciones tratando de descubrir los principios últimos que justifiquen la validez del conocimiento y, en especial, el origen y los principios fundamentales de las verdades matemáticas. Pero aquí todavía mantiene el punto de vista sicologista de Brentano; este aspecto psicológico-subjetivo lo irá abandonando debido a las críticas de Frege y de Natorp, y al conocimiento de Bolzano, para desarrollar el aspecto lógico-objetivo. Si la filosofía quiere cumplir su cometido deberá fundarse en el concepto de ser en sí, válido, independientemente de que lo conozca una conciencia. Todavía se mantiene el concepto de intencionalidad como la característica esencial de la conciencia.

El rechazo del sicologismo se verifica en las *Investigaciones lógicas* de la manera más contundente (Prolegómenos). Se trata de hallar “una teoría de los sistemas deductivos formales”... “Tanto más me inquietaba, pues, la fundamental duda de cómo se compadecía la objetividad de la matemática -y de toda ciencia en general- con una fundamentación psicológica de lo lógico. De este modo empezó a vacilar todo mi método, que se sustentaba en las convicciones de la lógica imperante... y me vi impulsado en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento”⁷⁰.

Se trata de superar el mundo de los hechos externos y de la experiencia externa para descubrir el mundo de las ideas y de los valores como objetos irreductibles a cualquier experiencia⁷¹, afirmando que estas ideas son las “unidades ideales de significación” y la filosofía será la lógica pura.

La lógica pura es la forma del conocimiento a priori.

Husserl expone su programa en el capítulo “Prolegómenos a una lógica pura”. Se trata de buscar “las condiciones de la posibilidad de la verdad en

67. Cfr.: P. Lamanna, op. cit. , pág. 267.

68. P. Lamanna, op. cit. , pág. 267.

69. E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik* (Husserliana, 12).

70. E. Husserl, *Inv. Lóg.* , T.I., A. U. , Madrid, 1985, pág. 21-22.

71. Cfr. : Prólogo de J. Gaos a las *Medit. Cart.* , F. C. E. , Madrid-México, 1985, pág. 12-13.

general y de la unidad deductiva en general... condiciones a priori del conocimiento, que pueden ser consideradas e investigadas abstrayendo de toda relación con el sujeto pensante y con la idea de la subjetividad en general”⁷².

Para conseguir la objetividad del conocimiento es preciso determinar “los conceptos primitivos” y establecer su origen fenomenológico, es decir, descubrir sus esencias (Inv. Lóg. & 67). “Las teorías y leyes categoriales constituyen más bien, en su integridad ideal, el fondo universal, de donde cada determinada teoría válida extrae los fundamentos ideales de su esencialidad correspondientes a su forma; estos fundamentos son las leyes a las cuales se ajusta en su curso y partiendo de las cuales puede ser justificada en última instancia como una teoría “válida” por lo que toca a su forma”⁷³. Lo que pretende el filósofo es “poner en claro la esencia de “cosa”, “proceso”, “causa”, “efecto”, “espacio”, “tiempo”, etc. , y la admirable afinidad que esta esencia tiene con la esencia del pensamiento, que puede ser pensada; con la del conocimiento, que puede ser conocida; con la de las significaciones, que puede ser significada”...⁷⁴.

Ahora bien, para poder fundamentar la lógica pura, estas formas lógicas objetivas deben referirse y unificarse en la conciencia(subjetivación del platonismo). La conciencia se presenta como apertura al ser objetivo y como actividad a través de la cual el ser se manifiesta. Se daría, por tanto, una “correlación” universal a priori entre la objetividad del ser y la subjetividad de la conciencia⁷⁵. La conciencia se entiende aquí no en el sentido empírico sino como conciencia pura. No es tampoco la conciencia transcendental kantiana, sino *intencional*. ¿Cómo pueden darse las estructuras lógico-objetivas a la conciencia? : “Al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, y este *eidos* se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad”⁷⁶.

Sin embargo, “el poner y ante todo el aprehender intuitivamente esencias no implica en lo más mínimo el poner existencia individual alguna; las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos, por lo que tampoco cabe concluir de ellas solas la más insignificante verdad de hecho”⁷⁷.

72. E. Husserl, *Inv. Lóg.*, & 65, pág. 197-198. Cfr. : P. Lamanna, op. cit. , pág. 280.

73. E. Husserl, *Inv. Lóg.*, & 68, pág. 203.

74. E. Husserl, *Inv. Lóg.*, & 71, Pág. 209.

75. Cfr. : P. Lamanna, op. cit. , pág. 283. Este es el tema de la segunda parte de las *Inv. Lóg.*

76. E. Husserl, *Ideas*, F. C. E. , Madrid, 1985, pág. 19.

77. E. Husserl, *Ideas*, pág. 23-24.

La actitud fenomenológica consiste en mirar directamente la conciencia, sin tener en cuenta el mundo, para descubrir la auténtica realidad de la conciencia.

La conciencia es así el lugar o el medio para alcanzar la objetividad ideal (esencia). “Al *cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un “mirar a” el objeto, que, por otra parte, brota del “yo”, el cual no puede, pues, faltar nunca. Este “mirar a” algo el yo es, según el acto, en la percepción percipiente, en la ficción, fingidor, en el querer, volente, en el agrado, un mirar con agrado, etc.”⁷⁸.

Hablar de la conciencia intencional significa hablar de una conciencia que mediante sus operaciones “establece la relación constitutiva de la “presencia” del objeto, o incluso del mismo objeto”⁷⁹.

Entre conciencia y objeto se establece una correlación esencial. La conciencia es movimiento hacia el objeto; el objeto es “presencia” a la conciencia. No quiere decir esto que el objeto intencional sea un constitutivo real de la conciencia, sino, otra cosa diferente de la conciencia y presente a ella en la experiencia vivida. El análisis fenomenológico consiste en buscar qué cosa del objeto mismo como tal esté contenido en la experiencia vivida en su aparecer. El aparecer de la cosa no es la cosa que aparece. Nosotros vivimos el aparecer como un hecho complejo de la conciencia, mientras que las cosas se nos aparecen como pertenecientes al mundo”⁸⁰.

Se trata, por tanto, de precisar qué sea el objeto intencional.

En la *Investigaciones lógicas*⁸¹ expone ya la teoría del “significado” como anticipación de la teoría de la esencia y de su intuición desarrollada en las *Ideas*. Cuando Husserl habla de “significado” se refiere a aquello que la conciencia intuye en una expresión. Es el objeto ideal, idéntico y permanente que se ofrece a la conciencia. “Esta verdadera identidad que aquí afirmamos, no es otra cosa que la *identidad de la especie* ... Las significaciones constituyen... una clase de *conceptos* en el sentido de *objetos universales*”⁸². Esta universalidad no debe ser confundida con la generalidad empírica. En *Ideas*, el “significado” es entendido como esencia y la conciencia, en cuanto intencionalidad, es intuición de esencias⁸³.

En relación a esto, y como elemento fundamental de la fenomenología está el concepto de la *epojé* o reducción eidética⁸⁴.

78. E. Husserl, *Ideas*, pág. 83.

79. P. Lamanna, op. cit., pág. 288.

80. Cfr. : E. Husserl, *Inv. Lóg.*, Ensayo V, Vol. II, pág. 478.

81. E. Husserl, *Inv. Lóg.*, Vol. II, pág. 606 y ss.

82. E. Husserl, *Inv. Lóg.*, Vol. I, pág. 288.

83. Cfr. : El capítulo Iº de la sección Iª de *Ideas*, pág. 17 y ss.

84. Cfr. : E. Husserl, & 32, pág. 73.

“dentro” y tiene su verdadero ser por ser dado y verificado dentro” . “Todo ente se constituye en la subjetividad de la conciencia... Para mí no hay ningún ser ni ningún ser de tal o cual manera, efectivamente existente o posible, si no es *válido para mí*”⁸⁸.

Como dice Kolakowski “el concepto de constitución sigue siendo vago: no es una creación *ex nihilo*, es más bien el acto de dotar al mundo de sentido. En la conciencia transcendentamente reducida, sin embargo, cada acto de alcanzar el objeto es un acto de suplantarle con significado; cualquier sentido es el producto de la constitución, incluyendo, en especial, el sentido de un sujeto como existente”⁸⁹.

En las *Meditaciones cartesianas*,⁹⁰ Husserl pretende asumir en la conciencia transcendental el mundo existente puesto por mí entre paréntesis y recuperarlo en un proceso en el que el ser se constituye de forma indefinida. Puesto que este aspecto no es el objeto de este análisis, lo dejo para otra ocasión. Lo que me importa destacar es que “ los objetos son sedimentaciones... de actos creativos de la conciencia, siendo esta última la fuente última de su forma cristalizada”⁹¹.

Al principio de este apartado habíamos declarado que el objetivo de Husserl era la búsqueda de la certeza, de un conocimiento absolutamente seguro. Después de seguir sus pasos llegamos a la conclusión de que la “objetividad” sólo se obtiene en la conciencia transcendental. Como decíamos, el problema de Husserl es hallar la fuente de la certeza absoluta. ¿Dónde se encuentra?. En la conciencia transcendental. Si hay una inmediatez absoluta, no es necesario “el puente” entre la representación y el objeto. No hay mediación *noesis* y *noema*. El contenido es immanente y transparente al sujeto.

En lo dicho está presente la evolución del pensamiento de Husserl.

III.- CONSIDERACIONES ACTUALES

3. 1.- N. Chomsky y P. D. Eimas

La disputa clásica entre racionalismo y empirismo encuentra en la actualidad un representante que desde la lingüística se decanta a favor del innatismo: N. Chomsky. Exponemos las líneas generales de su innatismo y lo que

88. E. Husserl, *Lógica*, Centro de Est. Fil. , México, 1962, & 94, pág.243 y 245.

89. L. Kolakowski, op. cit. , pág. 58.

90. E. Husserl, *Medit. cart.* , F. C. E. , Madrid,1958.

91. L. Kolakowski, op. cit. , pág. 59.

nos parece una corroboración experimental, por lo que se refiere al lenguaje, del mismo, pese a las críticas que se le vienen haciendo a su teoría.

Chomsky se preocupa del problema de la competencia lingüística. Sus críticas se dirigen primero a la concepción empirista respecto a la adquisición del lenguaje por parte del niño. El modelo que se ataca es el de B. F. Skinner. Para éste (y para los empiristas), la adquisición del lenguaje se explicaba según el modelo del estímulo y respuesta: la repetición de una palabra el estímulo sensible adecuado, y, mediante el debido “refuerzo” ejercido por padres y educadores, el niño adquiriría la “estructura de hábitos” mediante la cual asocia la palabra con el estímulo correspondiente.

Chomsky critica este esquema explicativo, en primer lugar, por la *escasez* de datos con los que el niño cuenta en relación al alto nivel de competencia lingüística que posee en tan breve tiempo:

“La competencia lingüística de un adulto, o incluso de un niño pequeño es tan elevada que debemos atribuirle un conocimiento del lenguaje que se extienda mucho más de lo que él haya aprendido. En comparación con el número de frases que un niño puede pronunciar o interpretar con facilidad, el número de segundos que hay a lo largo de una vida es ridículamente pequeño. Por lo tanto, los datos disponibles como estímulo de entrada representan apenas una diminuta muestra del material lingüístico que ha sido dominado a la perfección, como lo indica el rendimiento efectivo⁹².

En segundo lugar la crítica se refiere “al aspecto creador del uso del lenguaje” que se advierte en el usuario humano: “Cuando hablo del aspecto creativo del uso del lenguaje me estoy refiriendo a la capacidad de producir e interpretar nuevas frases con independencia del “estímulo-control”, es decir, los estímulos externos o los estados internos identificables por separado. En este sentido el uso normal del lenguaje es “creativo”, como fue señalado ampliamente por la tradicional teoría lingüística racional. Las frases utilizadas en el habla cotidiana no son frases “familiares”, desde el punto de vista de cualquier proceso generalizador que se conozca⁹³.

92. N. Chomsky, *Ideas innatas*, Cfr. : N. Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*, Seix Barral, Barcelona, 1983, pág. 55. Como corroboración de la crítica de Chomsky a la visión empirista cito el siguiente ejemplo citado por R. Riedl en su *Biología del conocimiento*, Labor, Barcelona, 1983, pág. 42, nota 76: “si se supone que, en el caso del perro, sólo hay 16 conexiones entre el oído interno, el cerebro y la musculatura de la glándula salival, entonces resultan 16! (16 factorial) posibilidades de permutación, es decir, unas 2.10 elevado a 13, unos veinte billones. La vida de un perro (unos 3.10 elevado a 8 segundos) no es lo suficientemente larga como para lograr de ese modo una sola asociación”.

93. N. Chomsky, *Ideas innatas*, pág. 55.

Cuando Chomsky habla del aspecto creador en el Lenguaje y el entendimiento⁹⁴ se refiere a “la capacidad por la que el hombre se distingue de los demás animales, de expresar pensamientos nuevos y entender expresiones de pensamiento enteramente nuevas, y eso dentro del marco de una “lengua instituida, una lengua que es un producto cultural sujeto a leyes y principios que le son *en parte peculiares y en parte son el reflejo de las propiedades generales del entendimiento*”.

La teoría de Chomsky para explicar el lenguaje humano consta de una serie de hipótesis:

a) Como consta en la cita anterior, se poseen de forma innata principios y leyes generales propias del entendimiento humano.

b) “Estos principios que determinan la forma de la gramática y que seleccionan una gramática de la forma adecuada sobre la base de ciertos datos constituyen un campo que, siguiendo un uso tradicional, podría denominarse “gramática universal”⁹⁵.

c) “El estudio de la gramática universal, entendida de esta manera, forma parte del estudio de la naturaleza de las capacidades intelectuales humanas”⁹⁶.

d) Se establece la distinción entre “estructura profunda” y “estructura superficial”. La estructura superficial de la oración “es la organización de la misma en categorías y frases que está directamente asociada con la señal física, y la estructura profunda subyacente... es también un sistema de categorías y frases, pero de un carácter más abstracto”⁹⁷.

e) Existe un conjunto de principios mentales que expresan el sentido de una oración y que dirige la realización efectiva de tal oración a través de la señal física, relacionándose ambas a través de operaciones formales llamadas transformaciones gramaticales⁹⁸.

f) El poseer de forma innata los principios de la gramática universal, es lo que capacita al niño para el aprendizaje de cualquier lengua particular humana.

Las ideas fundamentales de N. Chomsky, abiertas a posibles investigaciones, han generado, de hecho, una serie de corrientes o líneas de profundización tanto teóricas como experimentales. Vamos a referirnos, brevemente,

94. N. Chomsky, *El Leng. y el Ent.*, pág. 25. El subrayado es mío.

95. N. Chomsky, *El Leng. y el Ent.*, pág. 56.

96. *Ibidem*.

97. N. Chomsky, *El Leng. y el Ent.*, pág. 57-58; 178-179; 209.

98. Cfr. : N. Chomsky, *op. cit.*, pág. 57 y 125.

a una de estas investigaciones empíricas de confirmación, aunque sin entrar en todos los detalles⁹⁹.

El autor trata de explicar el rápido aprendizaje y uso que el niño hace del lenguaje atribuyéndolo a que “ciertos conocimientos y capacidades innatas subyacen al uso del lenguaje”¹⁰⁰.

Dice P. D. Eimas: “En estudios sobre la percepción del habla en bebés hemos comprobado que los infantes poseen una dotación muy rica de mecanismos perceptivos innatos, adoptados a las características del lenguaje humano que les prepara para el mundo lingüístico al que tendrán que adaptarse”¹⁰¹.

Diversos experimentos tratan de comprobar “la información acústica que basta para señalar la distinción entre la consonante oclusiva sonora que inicia la palabra *bar* y la consonante oclusiva sorda que inicia la palabra *par*”... “El intervalo entre la liberación del aire y el inicio de la vibración de las cuerdas vocales, esto es, la sonorización, se conoce como tiempo de emisión de la voz; contiene la información acústica crucial que permite al oyente distinguir *bar* de *par*”...¹⁰².

Sin embargo, “no existe un valor único de parámetros acústicos que caracterice a cada forma”... “No obstante, a pesar de los sonidos correspondientes a cada fonema, poco nos cuesta decidir si se ha dicho *par* o *bar*. De hecho, podemos detectar la variación de la señal y formular juicios categóricos sobre la calidad fonémica”. “Resultados experimentales confirman la idea de que en la percepción del habla solemos capturar categorías fonémicas discretas y no la variación continua de cada parámetro acústico: percibimos el habla categóricamente”¹⁰³.

La pregunta que se hace el investigador es la siguiente: “¿Qué proporción de este mecanismo de percepción categórica que nos permite percibir el habla de modo fiable, a pesar de la falta de predicción de la señal hablada, es innata?”¹⁰⁴.

Por supuesto, que el contexto lingüístico tiene una poderosa influencia. Pero, es evidente que ciertas distinciones fonémicas están presentes en las lenguas de todo el mundo. El autor de este artículo y sus colegas deducen de este hecho que quizá subyacen “a la percepción categórica del habla fuertes

99. P. D., Eimas, “Percepción del habla en la primera infancia”, en *Inv. y Cienc.*, n° 102, marzo, 1985, pág. 24-31. Hago simplemente la exposición de resultados.

100. P. D. Eimas, art. cit., pág. 24.

101. *Ibidem*.

102. *Ibidem*.

103. P. D. Eimas, art. cit., pág. 24-26.

104. P. D. Eimas, art. cit., pág. 26.

determinantes biológicos modificados por la experiencia lingüística posterior”¹⁰⁵.

Para confirmar esta hipótesis emprenden diversos experimentos con bebés que aún no hablaban (para evitar las influencias de la lengua de sus padres).

Se trataba de medir la percepción del tiempo de emisión de voz, o la respuesta a cambios de la frecuencia de emisión del segundo y tercer formantes, que indican diferencias en el punto de articulación de una consonante. Las respuestas a estos experimentos son positivas. Parece difícil justificar este hecho atribuyéndolo al aprendizaje. De ahí que los investigadores expliquen “que la categorización se produce porque el niño nace con mecanismos perceptivos que sintonizan con las propiedades del habla. Estos mecanismos no serían sino los precursores de las categorías fonémicas que más tarde permitirán al niño convertir la señal variable del habla en una serie de fonemas, y más tarde, en palabras y significados”¹⁰⁶.

En el caso de que estos mecanismos perceptivos fueran de carácter biológico, deberían ser universales y, por tanto, aparecer en los bebés de diferentes culturas lingüísticas. Estudios con bebés guatemaltecos(1975), keniatas (1976) y angloparlantes vienen a confirmar que “los bebés de todo el mundo están dotados de una sensibilidad innata a esas tres categorías de sonorización, sean o no importantes dichas distinciones en sus respectivas lenguas maternas”¹⁰⁷.

Baste esto como corroboración de la tesis fundamental de Chomsky. Podrían citarse otros experimentos. La conclusión sería que “un bebé nace dotado de muchos de los cimientos de su posterior percepción y comprensión del habla. Puede que... esas capacidades perceptivas innatas hayan evolucionado específicamente hacia la percepción y comprensión del habla. Constituyen una respuesta evolutiva a la necesidad de que cada niño adquiera la lengua y cultura de sus padres en una etapa lo más temprana posible de su vida”¹⁰⁸.

3. 2.- Epistemología evolucionista de Vollmer

Sobre este tema es necesario tener en cuenta la posición que G. Vollmer mantiene en : “Mesocosmos y conocimiento objetivo: Sobre los problemas que resuelve la gnoseología evolutiva”¹⁰⁹.

105. Ibidem.

106. P.D. Eimas, art. cit. , pág. 27.

107. P. D. Eimas, art. cit. , pág. 29.

108. P. D. Eimas, art. cit. , pág. 31.

109. G.Vollmer, en K. Lorenz-F. M. Wuketits, *La evolución del pensamiento*, Argos-Vergara, Barcelona, 1984.

El objetivo que Vollmer se plantea es cuádruple: exponer las tesis fundamentales de la epistemología evolutiva, qué es lo que afirma esta posición, los problemas filosóficos que resuelve o aclara y, por último, hacer ver que esta teoría no sólo es útil sino que está vinculada a diferentes ciencias.

Vollmer comienza aceptando que el conocimiento existe como un hecho empírico entendiendo como conocimiento la siguiente definición operativa: “el conocimiento expresa una reconstrucción y una identificación adecuadas de las estructuras exteriores en el sujeto”¹¹⁰. A partir de aquí se origina una cascada de preguntas. Pero si aceptamos como hecho la existencia del conocimiento, la pregunta sería: ¿Cómo es posible el conocimiento?.

Una primera respuesta, aceptable por gran parte de filósofos, sería: “El conocimiento humano aparece gracias a una concomitancia de estructuras objetivas (del mundo real) y estructuras subjetivas (del órgano cognoscitivo)”¹¹¹. La aportación del sujeto puede ser perspectiva, selectiva o constructiva. Se subraya el papel del objeto y del sujeto y, por tanto, se hace hincapié en el ajuste (¡antes adecuación!) entre las estructura subjetivas y objetivas. ¿Cómo entender este ajuste?. He aquí la respuesta de Vollmer:

a) El ajuste es instrumental, es decir, el ojo se ajusta a la luz, a la manera que un instrumento se ajusta a su tarea, en el sentido que el ojo absorbe y elabora las señales que el sol emite. No se puede hablar de que las estructuras cognoscitivas “reproduzcan” o “reflejen” las propiedades del mundo exterior en el sentido fuerte¹¹², sino sólo que ofrecen indicaciones sobre el medio para el que son idóneas.

b) Si se da el conocimiento debe darse el ajuste entre las estructuras objetivas y subjetivas. Por otra parte, el conocimiento resulta provechoso, por lo menos en el sentido biológico: aumenta las posibilidades de reproducirse y su aptitud¹¹³.

c) Se presume un ajuste adecuado entre las estructuras subjetivas y objetivas, un isomorfismo parcial. Así pues, teniendo esto en cuenta, la teoría evolutiva del conocimiento pretende dar respuesta a las siguientes cuestiones:

a) Vollmer acepta como hecho empírico la concordancia parcial entre estructuras subjetivas (nuestro conocimiento) y las estructuras objetivas (el mundo):

110. G.Vollmer, art.cit. , pág.28. Subrayo el hecho de que aceptar en principio una definición presupone en gran medida aceptar lo que se quiere demostrar.

111. G.Vollmer, art. cit. , pág.29.

112. G. Vollmer precisa, en parte, el concepto de reproducción al que hace referencia K.Lorenz (1941,1943,1973).

113. G. Vollmer, art. cit. , pág. 33.

“Nuestro aparato cognoscitivo es el resultado de la evolución (biológica). Las estructuras cognoscitivas se ajustan a las estructuras (objetivas) del mundo, porque se han ido formando en la adaptación a ese mundo. Y concuerdan (en parte) con las estructuras reales, porque sólo esa concordancia hizo posible la supervivencia¹¹⁴.

b) Aceptado el planteamiento anterior, se trata de explicar esta concordancia (toda la historia de la filosofía es un intento de explicar esta adecuación).

c) La gnoseología evolutiva da respuesta a esta cuestión a través de la teoría de la evolución. Un problema filosófico se pretende resolver con una teoría científica (!)¹¹⁵, hecho que Vollmer considera legítimo.

d) Ahora bien, ¿No caeremos en un círculo vicioso?. ¿Qué es primero, la gnoseología evolutiva o el saber científico?. La respuesta de Vollmer es concisa: puede haber círculo, pero, no es vicioso, ya que, ciencia y teoría del conocimiento se hallan en un intercambio dialéctico. Se trata de ver ambas como “un circuito regulador”¹¹⁶.

e) El ajuste entre las estructuras cognoscitivas y objetivas es el resultado de un proceso de adaptación, gobernado por la mutación y la selección. Se trata de investigar los orígenes filogenéticos y de aquellos órganos genéticamente determinados.

f) La adaptación del organismo al medio no es nunca ideal, primero, porque no es necesaria para la supervivencia; segundo, porque, ello sólo sería posible, a cambio de grandes esfuerzos; tercero, porque la presión mutacional no sólo permite el proceso de adaptación, sino que también se opone a él; y, cuarto, porque el mantenimiento de una supuesta adaptación ideal significa un grado de rigidez tan extremo que no se tendrían oportunidades ante los cambios del medio ambiente. Pero en un universo evolutivo como el nuestro los cambios en el medio ambiente son inevitables; harían que cualquier adaptación fuese, a largo plazo, todo menos “ideal”¹¹⁷.

g) La teoría evolutiva del conocimiento pretende explicar la imperfección del conocimiento.

h) Pero la imperfección del conocimiento debe de hallarse dentro de unos límites; no puede ser excesivamente mala. El ajuste “ha de ser adecuado a la supervivencia”¹¹⁸. Esto permite entender el aparato cognoscitivo

114. G. Vollmer, art. cit., pág. 35; El texto es de 1975, pág. 102.

115. La admiración es nuestra frente al planteamiento de Vollmer. ¿Es la teoría de la evolución una teoría científica?. ¿Hasta dónde?

116. G. Vollmer, art. cit., pág. 37.

117. G. Vollmer, art. cit., pág. 38.

118. G. Vollmer, art. cit., pág. 39.

como un conjunto de hipótesis sobre el mundo, lo que nos permite decir que la evolución es en el plano gnoseológico “un proceso de conjeturas y refutaciones”¹¹⁹.

i) Es este proceso de conjeturas y refutaciones lo que nos lleva al isomorfismo parcial. No tenemos seguridad sobre la verdad u objetividad de nuestro conocimiento; sólo tenemos indicios y criterios que nos orientan.

j) La teoría evolutiva del conocimiento se relaciona con el problema de las ideas innatas. Pero al hablar de lo innato, la teoría evolutiva del conocimiento se ocupa sólo de conceptos e hipótesis como estructuras cognoscitivas, pero no de valoraciones o de normas¹²⁰. Y, aquí, justamente nos encontramos con Kant.

k) Para Kant el a priori es independiente de toda experiencia y, además, necesariamente verdadero. Para la gnoseología evolutiva, es independiente de toda experiencia individual, es dado genéticamente, pero es el producto de todo el proceso evolutivo; es un aposteriori filogenético. Además, no es infalible, sino, generalmente, correcto.

l) Se admite el saber apriorístico, pero, en contra de Kant, este saber “no es necesariamente verdadero”¹²¹. No es necesariamente verdadero, pero aspira a un conocimiento de la realidad tal como es, superando lo meramente fenoménico.

m) Frente a Kant (el hombre legislador de la naturaleza) reduce al hombre a un simple observador de la realidad.

Vollmer, después de exponer las tesis fundamentales de la epistemología evolucionista específica también lo que no dice esta teoría.

Algunas de las cosas que no afirma son las siguientes:

a) “La gnoseología evolutiva no pretende resolver, y ni siquiera abordar, todos los problemas epistemológicos”¹²².

b) El que no sea completa no quiere decir que renuncie al nivel ontológico. Es una variante del realismo ontológico, que denominan “realismo hipotético” (Campbell, Lorenz y Vollmer) y que, aunque se relaciona con el realismo crítico, no se identifica con él. Aquí se identifica el carácter hipotético de todo conocimiento: incluso la existencia del mundo es una conjetura (aunque bien fundamentada).

c) La diferencia entre sujeto y objeto no significa que el mundo esté multiplicado ontológicamente (Vollmer defiende la teoría de la identidad).

119. Ibidem. Cfr. : K. Popper, *Conj. y Ref. y C. Obj.*

120. Cfr. : G. Vollmer, art. cit. , pág. 40.

121. Ibidem.

122. G. Vollmer, art. cit , pág. 42. Cfr. : las páginas siguientes.

d) No se afirma que “todo saber humano esté determinado genéticamente (o sea: biológicamente)¹²³; lo que se afirma es que lo biológico condiciona y determina, parcialmente, el conocimiento. La estructura cognoscitiva surge como un instrumento de supervivencia en un ambiente determinado (“mesocosmos”). No obstante, se puede traspasar el mesocosmos estableciendo hipótesis y teorías.

e) Hay una clara diferencia entre el conocimiento que surge de la experiencia (biólogicamente determinado) y el conocimiento científico (no determinado genéticamente).

f) “La gnoseología evolutiva no explica o describe la evolución del conocimiento humano, sino, únicamente la evolución de las facultades cognoscitivas”¹²⁴.

g) Esto no significa que se niegue la evolución cultural. Aún reconociendo diferentes leyes de la evolución cultural y biológica, existen grandes relaciones entre ellas.

h) Las teoría evolutiva del conocimiento defiende elementos pragmáticos del conocimiento, pero esto no supone una concepción pragmática de la verdad.

i) “El conocimiento humano, pese a ser único como hecho, no puede también ser único por principio”¹²⁵. (En la naturaleza existen diferentes sistemas de procesamiento de la información).

j) No se afirma que el conocimiento, el pensamiento, el lenguaje, sean necesarios tal como son, sino que “bajo las condiciones iniciales dadas... el conocimiento humano surgió conforme a leyes naturales”¹²⁶.

k) La gnoseología evolutiva carece de consecuencias éticas directas.

Una vez consideradas las tesis fundamentales de la gnoseología evolutiva y de aquello que no dice, me parece oportuno seguir a Vollmer sobre el tema del mesocosmos y la evidencia.

Vollmer considera que nuestro aparato cognoscitivo se ha ido adaptando a lo largo del proceso evolutivo no al mundo sino a “un recorte del mundo real”, a su “nicho cognoscitivo”. Así pues, dice, “llamaremos mesocosmos” al nicho cognoscitivo del hombre. Nuestro mesocosmos es así esa parte del mundo real a la que nos sobreponemos con nuestras percepciones y nuestras acciones, sensorial y motóricamente”¹²⁷.

123. G. Vollmer, art. cit., pág. 43.

124. G. Vollmer, art. cit., pág. 44.

125. G. Vollmer, art. cit., pág. 46.

126. Ibidem.

127. G. Vollmer, art. cit., pág. 47-48.

El mesocosmos sería el “mundo de las dimensiones medias”, pero, teniendo en cuenta que no es cuestión de metros, que se trata de un concepto antropocéntrico, que sus límites no están claramente definidos y que a él se adaptan nuestras estructuras cognoscitivas¹²⁸. Este mundo mesocósmico es evidente para nosotros. Pero aquí evidente no significa que una estructura puede ser transformada en una estructura mesocósmica¹²⁹.

Llegamos así al realismo constructivo. Hemos de relacionar todo objeto y estructura de la ciencia empírica con las experiencias mesocósmicas. Tal descripción puede expresarse a través de la proyección a la que sigue la reconstrucción. Vollmer parte de la existencia de un isomorfismo parcial en la proyección entre el objeto y la imagen. A partir de una o varias proyecciones debemos reconstruir el objeto. Hemos de reconstruir los objetos exteriores (tridimensionales) a partir de las proyecciones bidimensionales.

Reconstruir significa recuperar toda la información perdida durante la proyección. La percepción es el intento de reconstruir el objeto exterior a partir del caos de las impresiones sensoriales.

Y, nuestro conocimiento, en general, es el intento de “reconstruir en nuestro cerebro esas estructuras reales, es decir, (de) crear modelos internos isomorfos de las mismas”¹³⁰.

“El proceso cognoscitivo consiste, por lo tanto, en una reconstrucción estratificada de una realidad hipotéticamente postulada, en una liberación progresiva de las limitaciones de nuestros órganos sensoriales”¹³¹. Nuestro conocimiento de la realidad se hace necesariamente hipotético. Este modelo se denomina gnoseología proyectiva.

Llegados aquí se nos plantea el problema de la objetividad. Objetivo significa “verdadero y exclusivamente relacionado con el mundo real”. Pero, ¿tiene sentido hablar de objetividad, de conocer la cosa en sí en el momento actual? ¿No se reducirá el mundo a nuestra subjetividad?. ¿Tenemos algún criterio que nos permita abrigar esperanzas de conseguir un conocimiento objetivo?

Se ha hablado de la intersubjetividad; pero, aún siendo necesaria es insuficiente. Podemos, sin embargo, enumerar otros criterios:

–“Comprensibilidad intersubjetiva: la ciencia no es ningún asunto privado. Los enunciados científicos han de poder ser transmitidos, por lo que han de estar formulados en un lenguaje común.

128. G. Vollmer, art. cit., pág. 48-49.

129. Cfr. : G. Vollmer, art. cit., pág. 50.

130. G. Vollmer, art. cit., pág. 57. Escribo *de* en lugar de *por*.

131. G. Vollmer, art. cit., pág. 60.

1) Independencia ante el sistema del observador: no sólo el observador, en cuanto a persona, ha de carecer de importancia, sino también su posición, su estado de conciencia, su “perspectiva”.

2) Comprobabilidad intersubjetiva: cada cual ha de estar en condiciones de comprobar el enunciado, es decir de convencerse de su verdad, sin tener que aceptarlo por simple acatamiento a una autoridad.

3) Independencia ante el método: la verdad de un enunciado no ha de depender del método utilizado para su comprobación.

4) Independencia ante las convenciones: la verdad de un enunciado no ha de depender de un acto arbitrario (resolución o convención)¹³².

¿Qué hay de común entre estos criterios? Es “la independencia de la estructura en cuestión con respecto a determinados cambios, su invariación bajo determinadas transformaciones”¹³³. Por tanto, podemos decir que “un enunciado es objetivo sólo cuando él, es decir: su verdad, es invariante con relación a un cambio en las condiciones bajo las cuales fue formulado, cuando es independiente, por tanto, del observador, del sistema de referencia, del método aplicado para comprobarlo y de las convenciones”¹³⁴. La invariación es un criterio necesario, pero tampoco es suficiente. La objetividad no se puede comprobar definitivamente. Se convierte en una idea regulativa. El criterio de invariación justifica sólo “la conjetura hipotética de que un enunciado es objetivo”¹³⁵.

Vollmer recurre a justificar esta posición a través de las matemáticas, la psicología de la percepción, la neurofisiología y la física.

En relación al postulado de la realidad se halla el problema de la causalidad. Consideramos importante exponer la tesis de Vollmer al respecto. Conocemos la problemática en torno a esta cuestión: la distinción escolástica entre el *post hoc* y *propter hoc*, la crítica de Hume, la posición de Kant...

El problema fundamental sería el siguiente: si interpretamos los acontecimientos en clave causal, ¿no podría existir una estructura real que se correspondiese con esa predisposición?; ¿no podríamos adivinar una diferencia con ventajas evolutivas entre un *post hoc* y un *propter hoc*?. Vollmer presenta la siguiente tesis:

“La diferencia ontológica entre un *post hoc* (regular) y un *propter hoc* (causal) estriba en la transmisión de energía”¹³⁶. Según Vollmer, en toda relación causal hay una transmisión de energía: de la causa al efecto y, en

132. G. Vollmer, art. cit., pág. 62-63.

133. Ibidem.

134. Ibidem.

135. Ibidem.

136. G. Vollmer, art. cit., pág. 75.

algunos casos, del efecto a la causa. Así pues, “cada vez que hablemos coherentemente de la causalidad, de causa y efecto y de relación causal, hemos de poder comprobar también la correspondiente transmisión de energía”¹³⁷.

3. 3.- Metodología popperiana.

En este apartado pretendemos señalar lo más sintéticamente posible cuáles son los rasgos fundamentales de la teoría del conocimiento popperiana.

Tanto en *C. y R.* como en su *B. S. T.*¹³⁸ Popper explica cómo llegó a interesarse por el problema del conocimiento.

Frente al marxismo, la teoría del psicoanálisis de Freud y la “psicología del individuo” de Adler, estaba la teoría de Einstein.

En *C. y R.* nos dice que fue “el hecho de que yo sentía que esas tres teorías, aunque se presentaban como ciencias, de hecho tenían más elementos en común con los mitos primitivos que con la ciencia; que se asemejaban a la astrología más que a la astronomía”¹³⁹. Estas teorías presentaban en común la característica de la *verificación* o confirmación. Todo caso singular encajaba en ellas como un hecho confirmatorio de la teoría.

Frente a estas tres teorías estaba la de Einstein¹⁴⁰ que establecía predicciones arriesgadas, exponiéndose a la refutación si tales predicciones no se verificaban en la experiencia.

Así pues, podemos agrupar la metodología popperiana respecto a las exigencias de las teorías científicas, en torno a los siguientes puntos, sin tener en cuenta la evolución temporal de su pensamiento:

1. - Toda teoría debe tener una estructura hipotético-deductiva; por tanto, rechazo de la inducción.
2. - Debe explicar los fenómenos conocidos del campo estudiado y debe también predecir otros nuevos.
3. - Toda teoría debe someterse al riesgo de la falsación, especificando la forma en que podría ser refutada.
4. - Asimetría entre verificabilidad y falsabilidad. Una teoría puede resultar refutada pero nunca puede ser verificada apodícticamente.
5. - Consideración de la Verdad como una idea reguladora en el sentido kantiano. Las teorías pueden compararse por su mayor o menor verosimilitud o semejanza a la verdad.

137. G. Vollmer, art. cit. , pág. 76.

138. K. Popper, *C. y R.* , pág. 57 y ss. y *B. S. T.* , pág. 43 y ss.

139. K. Popper, *C. y R.* pág. 59.

140. Véase a este respecto, *C. y R.* pág. 60 y *B. S. T.*, pág. 50.

6. - Lucha a muerte por la supervivencia entre teorías como si se tratara de especies vivientes (supervivencia darwiniana de los más aptos).

Otros temas de su teoría del conocimiento, y que luego discutiremos son:

7. - Realismo crítico. Aspiración en el conocimiento a una comprensión y descripción de la realidad.

8. - Determinismo indeterminismo.

9. - Análisis de la probabilidad, primero, como teoría de frecuencias, para en un segundo momento, hacer una interpretación de la probabilidad como una teoría de propensiones, con lo que se pretende salvar la fractura que existe entre el pensamiento y la realidad.

Nos detenemos brevemente en este apartado, en la inducción, en la falsación y en la famosa asimetría entre verificabilidad y falsabilidad.

Respecto al problema de la inducción Popper es claro: “El punto fundamental es la relación entre observación y teoría. Creo que la teoría siempre va delante de las observaciones... el papel de las observaciones es mostrar que algunas de nuestras teorías son falsas, estimulándonos a construir otras mejores... No partimos de observaciones, sino siempre de *problemas*: se puede conjeturar una solución... el aumento de conocimiento va de viejos a nuevos problemas mediante conjeturas y refutaciones”¹⁴¹.

El problema de la inducción consiste en cómo pasar de enunciados de experiencia a establecer enunciados universales. No hay posibilidad lógica de justificar la inducción. “Sin esperar pasivamente que las repeticiones impriman e impongan regularidades sobre nosotros debemos tratar activamente de imponer regularidades al mundo. Debemos de tratar de descubrir similitudes en él e interpretarlas en función de las leyes inventadas por nosotros. Sin esperar el descubrimiento de premisas debemos saltar a conclusiones. Estas quizás tengan que ser descartadas luego, si la observación muestra que están equivocadas. Se trata de una teoría de ensayo y error, de conjeturas y refutaciones”¹⁴².

Así pues, queda claro que nuestros intentos de comprender el mundo son anteriores, a las observaciones, y esto se aplica a las teorías científicas,

141. K. Popper, C. O., pág. 237- 238. Sobre la influencia de Einstein en la metodología popperiana podrían establecerse ciertas semejanzas. Sirva como ejemplo recordar las hipótesis sobre el éter y cómo estas fueron falsadas por la experiencia o por los hechos. (Cfr.: a este respecto, A. Einstein y L. Infeld, *La física aventura del pensamiento*, pág. 143-152, ed. Losada, Buenos Aires, 1961/6). También la página 169 de la misma obra. Sobre el criterio de falsabilidad, véase Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 1935. K. O. Apel atribuye a Ch. S. Peirce el principio de “falibilismo” en la introducción de su edición de Ch. S. Peirce *Schüpten I und II*, (Frankfurt a. M. 1967 y 1970)

142. K. Popper, C. y R. pág. 72.

que en vez de ser un conjunto de observaciones, se presentan como invenciones o conjeturas que deben ser ensayadas y eliminadas si fracasan por las observaciones.

La observación es siempre selectiva, presupone un interés y un problema. Y en esta línea se podría llegar a la existencia de expectativas inconscientes, innatas¹⁴³. Nacemos con expectativas que, aunque no son válidas a priori, son psicológicamente o genéticamente a priori... como por ejemplo la necesidad de hallar regularidades.

La relación en este punto con Kant es evidente, ya que podría interpretarse toda la Analítica trascendental como el esfuerzo por superar las dificultades planteadas por Hume sobre la inducción. Y el mismo Popper lo reconoce en C. y R. : “El primer filósofo que captó claramente el enigma de la ciencia natural fue Kant” y “comprendió más claramente que nadie, antes o después de él, cuán absurdo es suponer que la teoría de Newton puede ser derivable de observaciones”¹⁴⁴.

Una vez rechazado por Popper el principio de inducción, analizamos el tema de la falsación, ya que según él, debe ser el criterio que permita evaluar si una teoría debe ser o no aceptada dentro del estatuto científico. Para aceptar una teoría, aunque sólo sea provisionalmente, se necesita la aplicación del criterio de falsación: “sólo admitiré un sistema entre los científicos o empíricos si es susceptible de ser contrastado por la experiencia... El criterio de demarcación que hemos de aceptar no es el de verificabilidad sino el de falsabilidad de los sistemas... No exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas; ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico”¹⁴⁵.

También sobre este punto existe un texto kantiano como réplica a un crítico que se escondía en Noticias eruditas de Gotinga y que suele publicarse como apéndice a los Prolegómenos. Dice así:

“El mismo encuentra en estos prolegómenos y en mi Crítica, ocho proposiciones, cada dos de las cuales se contradicen recíprocamente, pero cada una de las cuales pertenece necesariamente a la metafísica, la cual debe aceptarlas o contradecirlas (aunque ninguna de ellas haya dejado de ser aceptada por algún filósofo). Ahora bien, el crítico tiene la libertad de elegir a su gusto una de estas ocho proposiciones y aceptarla sin prueba, puesto

143. K. Popper, C. y R. pág. 73.

144. K. Popper, C. y R., pág. 215-216. Puede verse sobre este apartado, M. Fartos Martínez, “Sobre la concepción kantiano-popperiana de la ciencia”, en *Naturaleza y Gracia*, Vol. XXXIX/2-3, mayo-diciembre, 1992, Salamanca, 1992.

145. K. Popper, L. I. C., pág. 40.

que de esto le dispense; pero solamente una (pues tampoco útil ha de ser para él como para mí la pérdida de tiempo). Y entonces que ataque mi prueba de la antítesis. Pero si yo puedo salvar igualmente ésta y mostrar, de tal manera, que, según los principios que toda metafísica dogmática debe reconocer necesariamente, puede ser probado, de un modo igualmente claro, lo contrario de la proposición por él adoptada, está, pues, probado que en la metafísica hay una falta originaria, que no puede ser explicada, mucho menos resuelta, sin elevarse hasta el lugar de su nacimiento hasta la razón pura misma; y así, mi crítica debe, o ser aceptada o sustituida por otra mejor, pero al menos, pues, ser estudiada; lo cual es lo único que exijo ahora. Si yo no puedo por el contrario salvar mi prueba entonces se establece sólidamente, de parte de mi adversario, una proposición sintética a priori de principios dogmáticos; mi inculpación a la metafísica común será, por esto injusta y me obligo a reconocer como equitativa su censura de mi Crítica (Aunque esto no debería ser aún la consecuencia)¹⁴⁶.

Respecto a la asimetría entre verificabilidad y falsabilidad, es sorprendente comprobar la similitud que existe con el texto kantiano donde expone la asimetría entre demostraciones que proceden del *modus ponens* y aquellas que proceden del *modus tollens*¹⁴⁷:

“La verdadera causa del uso de demostraciones apagógicas en diferentes ciencias es ésta: cuando los fundamentos de los que se pretende derivar cierto conocimiento son demasiado numerosos o se hallan excesivamente velados, se ensaya la posibilidad de llegar a tal conocimiento a través de sus consecuencias. Sería el *modus ponens*, esto es, inferir la verdad de un conocimiento partiendo de la verdad de sus consecuencias, lo cual sólo es permisible cuando son verdaderas todas sus consecuencias. En efecto, sólo a un fundamento puede deberse este último caso, fundamento que, consiguientemente, es también él verdadero. Ahora bien, este procedimiento es impracticable, pues el ver todas las consecuencias de cualquier proposición que adoptemos es algo que excede nuestra capacidad. Este tipo de inferencia es, no obstante, empleado—si bien, naturalmente, con cierta indulgencia cuando sólo se trata de demostrar algo como hipótesis, admitiéndose entonces la conclusión en virtud de la analogía siguiente: si todas las consecuencias ensayadas concuerdan con un fundamento supuesto, todas las demás consecuencias posibles tienen que concordar igualmente con él. Por ello nunca se puede, por este camino, transformar una hipótesis en una verdad demostrada. El *modus tollens* de los razonamientos que van de las consecuencias a los

146. I. Kant, *Prolegómenos*. (Apéndice).

147. I. Kant, *C. R. P.*, A. 791- B.819, pág. 621.

fundamentos, no sólo demuestra rigurosamente, sino además, con gran facilidad, pues basta que pueda extraerse de una proposición una sola consecuencia falsa para que tal proposición sea también falsa. En vez de recorrer, pues, en una demostración ostensiva toda la serie de fundamentos que pueden conducirnos a la verdad de un conocimiento mediante una exhaustiva comprensión de su posibilidad, sólo necesitamos encontrar una sola consecuencia falsa entre las que derivan del conocimiento opuesto para que este opuesto sea también falso y para que, consiguientemente, sea verdadero el conocimiento que se trata de probar”.

Si quisiéramos precisar más la teoría de Popper debemos hacer referencia al realismo que defiende. En la pág. 49 de *Conocimiento objetivo* resume su posición sobre el realismo:

“Propongo aceptar el realismo como la única hipótesis sensata (como conjetura a la que nunca se ha opuesto una alternativa sensata). No quiero ser dogmático a este respecto, como a ningún otro, pero creo conocer todos los argumentos epistemológicos (fundamentalmente subjetivistas) que se han propuesto en favor de alternativas al realismo: el positivismo, el idealismo, el fenomenalismo, la fenomenología, etc... Aunque no me opongo a la discusión de los *ismos* filosóficos considero que todos los *argumentos* filosóficos que han sido propuestos (que yo sepa) en favor de esa lista de *ismos* son, sin duda, erróneos... Todos derivan de una teoría del conocimiento equivocada, aunque de sentido común que no resiste una crítica seria”¹⁴⁸.

Frente a las diversas formas más o menos camufladas de idealismo, Popper defiende una teoría que puede ser y de hecho ha sido denominada **realismo crítico**. También conviene tener en cuenta que Popper se ha opuesto siempre al esencialismo.

Ya en la *lógica de la Investigación científica*¹⁴⁹ y en relación al método científico exponía el siguiente requisito: que el sistema llamado ciencia empírica represente únicamente un mundo, el mundo real o el mundo de nuestra experiencia¹⁵⁰.

En *Conjeturas y Refutaciones*¹⁵¹ plantea de nuevo el problema del realismo en el sentido de si son las teorías solamente instrumentos o son descripciones del mundo y lo hace en relación a Galileo que pensaba que una teoría es una descripción verdadera del mundo.

En esta obra pasa revista a tres concepciones del conocimiento. La primera es la explicación por esencias distinguiendo tres tipos de esencialismo:

148. K. Popper, *Con. obj.* pág. 248.

149. K. Popper, *L. I. C.*, pág. 38.

150. *Ibidem*. Cfr. también el Apéndice X, pág. 392.

151. K. Popper, *C. y R.* pág. 130 y ss.

1. “El científico aspira a hallar una teoría o descripción verdadera del mundo... que sea también una explicación de los hechos observables” (Este elemento será incorporado por Popper a su propia teoría).

2. “El científico puede establecer, finalmente, la verdad de tales teorías más allá de toda duda razonable”...

3. “Las mejores teorías, las verdaderamente científicas, describen las “esencias” o “naturalezas esenciales de las cosas, las realidades que están detrás de las apariencias”¹⁵². Los puntos dos y tres constituyen el esencialismo y la crítica que Popper hace a este planteamiento puede resumirse de la siguiente manera: Es cierto que hay mucho oculto, pero puede descubrirse; por otra parte, según su concepción de las teorías y de la verdad, la ciencia no tiene explicaciones últimas; además, no se niega que existan esencias, pero es algo indiferente respecto al problema analizado¹⁵³.

Popper pasa revista también al instrumentalismo, para exponer finalmente su propia teoría. Considera los términos *conjetura*, *verdad* y *realidad*.

Con esta concepción se conserva la doctrina de Galileo en el sentido de aspirar a la verdadera descripción del mundo o de algunos de sus aspectos a la vez que a una explicación de los hechos observables, pero teniendo en cuenta que nunca podremos saber con certeza si los resultados son verdaderos, aunque sí podamos demostrar con razonable certeza que una teoría es falsa.

Las teorías científicas, nos dice Popper, “*son genuinas conjeturas*, suposiciones acerca del mundo de alto contenido informativo, y que, si bien no son verificables... pueden ser sometidas a severos test”¹⁵⁴.

En *Conjeturas y Refutaciones* vuelve a precisar su punto de vista a través de los siguientes puntos:

1. “Es posible trabajar con algo similar a un mundo situado “detrás” del mundo de la apariencia sin comprometerse con el esencialismo”...

2. “Estas teorías no son hipótesis matemáticas, es decir, nada más que instrumentos para la predicción de apariencias”.

3. “No hay ninguna apariencia pura u observación pura”.

4. Toda observación contiene elementos teóricos o hipotéticos.

5. “Las nuevas teorías, además pueden dar origen a una reinterpretación de las viejas apariencias, y de este modo, cambiar el mundo de las apariencias”.

152. K. Popper, C. y R. pág. 137. También se refiere a estas concepciones en C. O. pág. 183 y ss.

153. K. Popper, C. y R. pág. 138-139.

154. K. Popper, C. y R. , pág. 149.

6. “La multiplicidad de teorías explicatorias... es utilizada, cuando ello es posible, para imaginar (con respecto a teorías rivales) condiciones en las que estas den resultados observables diferentes, de modo que podamos efectuar un test crucial para decidir entre ellas y ganar de este modo nueva experiencia”¹⁵⁵.

Podemos ver efectivamente cómo la intención fundamental de Popper es la aspiración a teorías verdaderas, al progreso de la ciencia, si bien, nunca como hemos dicho tendremos la seguridad de haberlo conseguido. Lo único que es posible es el ir aproximándonos a la verdad.

Popper expone una serie de consideraciones a favor del realismo (o en contra del idealismo). Algunas de estas consideraciones se refieren a lo siguiente:

- a) El realismo forma parte del sentido común.
- b) Los argumentos contra el realismo son filosóficos en el peor sentido de la palabra y además se basan en un sentido común aceptado acríticamente.
- c) Considera la importancia de la ciencia para el realismo. Si la ciencia es verdadera, el realismo debe serlo en la misma medida, ya que lo que la ciencia pretende es describir el mundo y en cuanto es posible explicar la realidad.
- d) Recurre también a argumentos lingüísticos refiriéndose a la función descriptiva del lenguaje. Se pretende describir *algo*.
- e) Decir que el mundo es una creación mía es un absurdo¹⁵⁶.

También en este contexto hace referencia a la idea kantiana de las categorías a priori pero dentro del marco evolutivo. En efecto, pretendemos imponer al mundo nuestras leyes a priori (dadas genéticamente). Pero no son válidas a priori. De hecho muchas veces fracasan. Así pues, nuestro conocimiento progresa por conjeturas y refutaciones.

Por lo que venimos diciendo puede advertirse el drama kantiano-popperiano de la ruptura entre el pensamiento y la realidad.

La solución de Popper a esta inmensa dificultad pasa por la teoría de la probabilidad. De ella da dos interpretaciones: la frecuencial y la de las propensiones. No hay contradicción entre ellas sino complementariedad.

En el análisis de la probabilidad distinguimos dos planos¹⁵⁷:

- a) Construcción matemática (teórica) de las series (sin ninguna imposición de la experiencia) y
- b) El plano de la realidad empírica (series azarosas).

155. K. Popper, C. y R., pág. 216-217.

156. K. Popper, C. O., pág. 49.

157. K. Popper, L. I. C., pág. 137-200.

El problema que se plantea es cómo es posible el ajuste o adecuación entre la serie matemática (teórica) y la secuencia azarosa (realidad).

Basta considerar para ello que la serie empírica es uno de los segmentos de la serie matemática y conjeturar desde ella cuál sería la continuación de la empírica. Se trata de sustituir la serie empírica por la construcción matemática. No construimos teorías a partir de la experiencia (inducción). Todo lo que conocemos viene dado por el propio acto de conocer, es estructurado por la razón que conoce. La realidad queda asumida como un segmento de la teoría. Esto nos obliga a *suponer* que la teoría funciona como la realidad. Si hay desacuerdo, abandonamos la teoría. Esta es la búsqueda sin término: lanzar conjeturas y eliminar los errores. Imponemos nuestras leyes a la naturaleza, pero no necesariamente con éxito como pensaba Kant, sino de forma siempre provisional¹⁵⁸.

Como complemento a la teoría frecuencial de la probabilidad está la interpretación de la probabilidad como propensión: Esto significa que las probabilidades son físicamente reales. Se trata de propensiones físicas. Son propiedades disposicionales que se manifiestan en las diversas situaciones experimentales. Son propiedades relacionales¹⁵⁹.

Y aquí es donde se establece el puente entre el pensamiento y la realidad: existen propensiones en las cosas y nosotros estamos en disposición de conocerlas. Esto nos lleva a comprender la verosimilitud y la evolución.

En cuanto a la verosimilitud, diríamos que el pensamiento se construye desde sí mismo, que existe una realidad objetiva fuera de él y a la que nos vamos acercando progresivamente. Habría como un paralelismo entre el pensamiento y las propensiones o tendencias de la realidad.

En cuanto a la evolución, le sirve para comprender la existencia de las categorías mentales¹⁶⁰.

3. 4.- Las teorías cognitivas y el procesamiento de la información.

No queríamos dejar esta exposición sin hacer una referencia, aunque breve, a las teorías cognitivas¹⁶¹. Como es sabido, el conductismo fue la escuela dominante desde 1913 hasta los años 30. Evoluciona luego como

158. Sobre esta problemática Cfr.: A. Pérez de Laborda, *¿Salvar lo real?*, Encuentro, Madrid, 1983, cap. VII, pág. 315-335.

159. K. Popper, *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1985, parte II, pág. 318-340.

160. Este aspecto lo hemos tratado ya en L. Velázquez Campo, *Teoría evolutiva del conocimiento y metodología popperiana*, en *Est. Agust.* Vol. XXVI, Fasc. I, 1991, Valladolid, pág. 131-152.

161. Sobre este apartado cfr.: Fernández Trespalacios, *Psicología general II*, y Soledad Ballesteros.

neoconductismo con todas las dificultades que fueron surgiendo. (Uno de sus más firmes enemigos fue Chomsky, que colabora e influye en la crisis y descomposición del conductismo).

Los orígenes de la Psicología cognitiva pasan por Turing (1936), por los trabajos de Wiener y von Neumann y sus estudios sobre cibernética y el modelo de neurona de McCulloch y Pitts (1943). Estos dos últimos autores desempeñan un papel importante en el surgimiento de la ciencia cognitiva al establecer que el cerebro humano actúa como una potentísima computadora que se rige por el principio de “todo o nada” operando de forma semejante a los principios de la lógica.

Es preciso destacar también la obra y aportación de Shannon(1948) con su teoría completa de la información.

A través de todas estas aportaciones a las que yo sólo aludo, por los años cincuenta se advierte un descontento creciente contra el conductismo que seguía planteando un marco de investigación excesivamente restringido y asfixiante y que cristaliza en los años sesenta en la Psicología cognitiva.

Uno de los elementos fundamentales de la teoría cognitiva es el de la representación mental. Se pretende comprender la naturaleza de dicha representación. Se formulan para ello una gran variedad de teorías, lo que viene a significar que existe una gran dispersión conceptual al respecto. Nosotros pensamos después de recorrer toda esta variedad, que, por lo que respecta a la psicología, que evidentemente quiere tener un estatuto científico, cosa que en muchos temas dudamos haya conseguido, se adhiere con demasiada premura a ciertos paradigmas que, en principio, son prometedores, pero que no llegan a constituirse en rutas sólidas y definitivas.

Pese a esta dispersión, es indudable la utilidad de haber postulado el nivel de representación mental en cuanto que nos permite comprender una serie de fenómenos mentales.

Los fenómenos mentales no se reducen a conexiones mediacionales estímulo-respuesta, sino que pueden ser procesos y estructuras diferentes. Esta teoría postula también una serie de operaciones que hacen posible el uso de las representaciones mediante la activación de determinados procesos.

En Psicología cognitiva, pese a la dispersión de teorías, podemos señalar tres alternativas principales.

En primer lugar, está el nuevo estructuralismo, que quiere ser un paradigma que unifique el campo de las ciencias sociales y al que se adhieren filósofos, antropólogos, psicólogos y lingüistas. Cito a Piaget, que pretende en la línea racionalista platónico-cartesiana, hacer una descripción de la mente humana transcendente. Lo que le importa es la persona como sujeto cognoscente abstracto.

La segunda alternativa se refiere a la metáfora del ordenador y al procesamiento de la información.

Se supone que a través del sistema sensorial se capta información del ambiente que pasa a disposición de la mente (de la misma manera que el ordenador recibe el input de los sistemas periféricos).

En un segundo momento, esta información es manipulada a través de procesos mentales y la transforman al igual que hace el ordenador aplicando las reglas de su sintaxis.

Y, en tercer lugar, la mente produce la información que se manifiesta en la conducta (En el ordenador sale a través de la impresora).

La idea fundamental del procesamiento de la información (cito de S. Ballesteros, 1993) es que “la mente funciona como un tipo de programa de ordenador en el que cualquier evento informacional complejo puede descomponerse y especificarse en un nivel más bajo. La información se encuentra almacenada en los estados del sistema llamados representaciones que son utilizados mediante la puesta en funcionamiento de diferentes procesos psicológicos”.

El simulacionismo, llamado también computacionalismo o inteligencia artificial “débil”, “mantiene que la correspondencia “input-output” es una función computable”. Escriben programas de ordenador que simulen la conducta humana. El ordenador se entiende como un instrumento útil que permita descubrir la naturaleza de los procesos mentales. Sin embargo, no asume que la máquina tenga procesos mentales.

La posición más radical es el funcionalismo de la máquina de Turing (inteligencia artificial “fuerte”), “que defiende que si un ordenador debidamente programado tiene la misma organización funcional e implementa los mismos algoritmos que la mente humana, esta máquina tendrá mente y poseerá en realidad los estados mentales que simula”(Ibidem).

Existe una variante de inteligencia artificial en el momento actual y es el modelo cognitivo que se denomina conexionismo que pretende explicar la cognición como la interacción simultánea de unidades semejantes a neuronas inmensamente interconectadas entre sí. No admiten el procesamiento en serie, sino que hablan de un procesamiento paralelo distribuido defendiendo a su vez el modelo cerebral de la mente.

La tercera alternativa es el nuevo mentalismo de F. Breuler y J.C. Bransford: percibimos no frases, sino ideas centrales y esquemas básicos.

3 5.- Una aproximación desde la ciencia neurobiológica al fenómeno del conocimiento

Neurobiología de la visión

Hemos elegido el tema de la visión para acercarnos al conocimiento desde la neurobiología por ser uno de los mecanismos de nuestro cerebro

mejor conocidos en la actualidad, teniendo en cuenta que, desgraciadamente, se desconocen todavía demasiadas cosas de nuestro córtex cerebral.

En los apartados anteriores hemos considerado las diversas interpretaciones filosóficas del conocimiento humano. ¿Será válida la afirmación de F. H. C. Crick¹⁶² que “la filosofía ha sido en gran parte estéril durante más de 2.000 años y probablemente seguirá siéndolo hasta que los filósofos aprendan a entender el lenguaje del proceso de la información”?

Nosotros partimos de la convicción de que, antes de la interpretación y discusión filosófica de un problema, es necesario disponer de los datos científicos más fiables sobre el fenómeno que queremos analizar.

Se nos permitirá, por tanto, que expongamos, aunque demasiado resumidos, los resultados científicos que están a nuestro alcance. Me baso, sobre todo, en el artículo de David Hubel y Torsten N. Wiesel, “*Mecanismos cerebrales de la visión*”, publicado en el monográfico *El cerebro*, de Investigación y ciencia¹⁶³.

Uno de los grandes logros de la evolución ha sido la aparición del córtex cerebral que alcanza su mayor desarrollo en el hombre, 1.400 centímetros cuadrados si se extendiera, y que posee unos 10.000 millones de neuronas.

El córtex, por otra parte, ha sido cartografiado especificando las diferentes áreas responsables de la representación que hacemos del mundo. Nosotros, aquí, nos vamos a referir al córtex visual primario o área 17.

¿Cómo analiza nuestro cerebro la información que le llega? Veamos el recorrido que se realiza desde la retina hasta el córtex.

Nuestra retina consta de tres capas de células nerviosas. La más externa posee unos cien millones de células fotorreceptoras que son de dos clases, los bastones y los conos. Las señales luminosas se transforman en señales eléctricas. De esta forma, el patrón de luz y oscuridad de la imagen visual es transformado mediante los receptores de la retina en un patrón bidimensional de actividad eléctrica. Por vía sináptica, las señales de las células fotorreceptoras se transmiten a las células bipolares que a su vez, también, por vía sináptica, pasan a las células ganglionares retinianas. Cada célula ganglionar (y hay aproximadamente un millón de ellas) recoge las impresiones sensoriales de unas cien células fotorreceptoras. Cada uno de estos grupos ocupa una

162. F. H. C. Crick, “*Reflexiones en torno al cerebro*”, en *El cerebro*, Invest. y Cien, Barcelona, 1986, pág. 223 (220-228).

163. D.H. Hubel y T. N. Wiesel, “*Mecanismos cerebrales de la visión*”, en *Inv. y Cien.*, *El cerebro*, Barcelona, 1986 (114-128). Utilizo también el capítulo 2 (E.2) de J. Eccles, “*La percepción consciente*”, 10.- *Percepción visual*, en K. Popper y J. Eccles, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980. Puede consultarse también, el monográfico de Investigación y Ciencia, *Mente y cerebro*, Barcelona 1993, y en especial sobre la visión, el artículo de Semir Zeki, “*La imagen visual en la mente y en el cerebro*”, pág. págs. 36-46.

zona circular de la retina. La tarea de las células ganglionares consiste no en evaluar los niveles de iluminación “sino (en) comparar el nivel de luz en una zona pequeña de la escena visual con la iluminación media de la periferia inmediata”¹⁶⁴.

Se produce así el primer nivel de “abstracción”: “La información sobre la distribución de intensidades luminosas en 100 millones de puntos, recogida por las células fotorreceptoras, es reducida por las células ganglionares a una estimación de los contrastes de luz en un millón de áreas circulares”¹⁶⁵. Un millón de fibras nerviosas (axones) procedentes de las células ganglionares forman el nervio óptico y transmiten la información al cerebro y allí seguirá siendo procesada. En el quiasma óptico se encuentran el nervio óptico del ojo derecho con el del ojo izquierdo. Aquí las fibras de cada nervio óptico se dividen en dos mitades, constando cada una de medio millón de axones.

En el quiasma óptico se produce un entrecruzamiento. “Las hemirretinas de ambos ojos (nasal del derecho y temporal del izquierdo) que reciben la imagen del campo visual derecho, reorganizan en el quiasma las proyecciones de su nervio óptico, uniéndose para formar la vía a la corteza visual izquierda, y viceversa, por lo que respecta al campo visual izquierdo, que se proyecta a la corteza visual derecha. Así, con excepción de una estrecha banda vertical (meridional) del campo visual, que se encuentra directamente en la línea de visión, el conjunto de imágenes visuales de los campos derecho e izquierdo van respectivamente a las cortezas visuales izquierda y derecha para formar un mapa ordenado”...¹⁶⁶.

Las fibras del nervio óptico pasan al núcleo geniculado lateral. Se trata de dos núcleos geniculados simétricos en el encéfalo. “Cada fibra del nervio óptico envía el patrón de actividad eléctrica de una célula ganglionar retiniana a una o más células del núcleo geniculado lateral. A su vez, las células del núcleo geniculado lateral envían sus axones, formando un haz, a la parte posterior (occipital) de la corteza cerebral, la corteza visual, encargada del ulterior procesamiento del registro visual”¹⁶⁷. Los axones del núcleo geniculado lateral establecen contactos sinápticos con las neuronas del área 17. La imagen creada en la retina conserva su coherencia topológica en el área 17. Desde este área existen proyecciones adicionales hacia las áreas 18 y 19 conservándose en ellas la coherencia topológica. La información pasa a otras

164. D. H. Hubel y T. N. Wiesel, art. cit., pág. 118. También, Max Delbrück, op. cit., pág. 109.

165. M. Delbrück, op. cit., pág. 110.

166. K. Popper y J. Eccles, *El yo y su cerebro*, pág. 296.

167. M. Delbrück, op. cit., pág. 110.

áreas corticales, pero ya se pierde parte de la coherencia topológica, tal vez porque ya se ha extraído lo fundamental de los elementos de la imagen¹⁶⁸.

¿Cómo se realiza la reconstitución de la imagen visual?. Según J. Eccles¹⁶⁹, citando a Hubel y Wiesel (1963) “en la corteza visual las neuronas con una orientación similar tienden a estar dispuestas en columnas que discurren ortogonalmente respecto a la superficie cortical. Por lo tanto, se puede considerar que, en la gran área de la corteza visual primaria, la población de unos cuatrocientos millones de neuronas se encuentra dispuesta en un mosaico de columnas, cada una de las cuales presenta unos cuantos de miles de neuronas con sensibilidad igualmente orientada... Esta disposición se puede considerar el primer estadio de reconstitución de la imagen retiniana”.

Si consideramos mentalmente el esquema de la ruta visual podemos ver cómo el mapa del área de la corteza visual se superpone al mapa del campo retiniano, “estando compuesta cada una de las zonas de este campo por columnas, que, en conjunto, representan todas las orientaciones de líneas brillantes o de aristas entre claridad y oscuridad”¹⁷⁰.

Un segundo estadio de la reconstitución de la imagen acontece en las áreas 18 y 19. Existen en estas áreas neuronas especialmente sensibles a la longitud y anchura de las líneas claras y oscuras, así como a su orientación e incluso a dos líneas que formen un ángulo. Estas neuronas llamadas complejas e hipercomplejas (Hubel y Wiesel) constituyen un ulterior estadio de reconocimiento. Se cree que estas neuronas “complejas” e “hipercomplejas” adquieren sus propiedades específicas mediante una síntesis de los circuitos neuronales activados por células “simples”, los cuales contienen componentes tanto excitadores como inhibitorios¹⁷¹.

La información visual pasa a las áreas 20 y 21. ¿Cómo puede recobrase la especificidad del campo en estos estadios ulteriores?

Reproduzco sintéticamente la respuesta de Eccles: “Puede considerarse que cada estadio de procesamiento de información visual, desde la retina a

168. Para conocer las conexiones de las diferentes áreas se han empleado diversos métodos: a) Se causan lesiones nerviosas localizadas y se buscan las zonas en que aparecen fibras nerviosas degeneradas. b) Se inyecta un aminoácido marcado radiactivamente en una zona del sistema nervioso, lo que permite seguir la ruta. c) El inverso del anterior: Se inyecta peroxidasa de rábano en una región del sistema nervioso para localizar las células de donde salen las fibras nerviosas. d) Para descubrir las conexiones se utilizan también métodos electrofisiológicos. Cfr.: Hubel y Wiesel, art. cit., pág. 118 y ss.).

169. J. Eccles, *El yo y su cerebro*, pág. 299.

170. J. Eccles, *El yo y su cerebro*, pág. 300.

171. Ibidem. Cfr.: Art. cit., de Hubel y Wiesel, pág. 120.

las áreas corticales 20 y 21, posee un orden jerárquico con características en orden secuencial:

1) El campo visual se torna progresivamente menos específico. La creciente generalización produce una representación foveal para todas las neuronas de las áreas 20 y 21. Además, en este estadio, todas las neuronas reciben información de ambos hemisferios visuales, incluyendo la fovea, mediante impulsos a ambos lóbulos occipitales, pasando por el splenium del cuerpo calloso.

2) Hay un aumento de especificidad del estímulo adecuado, desde una mancha hasta una arista o línea brillante de una orientación particular; de esto a líneas de longitud y anchura especificadas, a menudo con especificación de la dirección del movimiento; y finalmente, a la detección de características más complejas de algunas neuronas de las áreas 20 y 21.

3) También existen pruebas de que las neuronas de las áreas 20 y 21 poseen una característica de respuesta adicional; a saber, la significación que tiene la respuesta para el animal, exactamente del mismo modo que se ha descubierto en el caso de neuronas de las áreas 5 y 7 del sistema somestésico (Mountcastle, 1975)¹⁷². Pero todos estos descubrimientos siguen sin ofrecernos la respuesta de cómo se reconstruye la imagen visual completa a través del entramado neuronal del cerebro. J. Eccles, teniendo en cuenta los resultados de Weiskrantz (1974), Penfield y Sarper (1954) y otros señala que “los grandes logros de la investigación de la visión tan sólo se pueden considerar el primer paso hacia la explicación de cómo acaba reconstituyéndose como imagen observada aquella imagen de la retina, codificada en forma de descargas neuronales”¹⁷³. En el capítulo E7 de esta misma obra, Eccles propone una hipótesis radical como una nueva filosofía de la percepción donde aborda los problemas de unidad y orden secuencial. Podríamos concluir a partir de los datos que nos ofrece la neurobiología que nos hallamos ante un “realismo estructuralista”. Tal posición no niega que exista un mundo fuera del sujeto. Pero aquello que nosotros percibimos es una estructura abstracta construida y elaborada a partir de los datos sensoriales y cuya correspondencia con la realidad se presupone, si bien no la podemos demostrar. Y aquí volvemos a encontrarnos con Kant (si bien, la neurobiología no dirá que los *a priori* estén totalmente formados antes de nacer, lo que sí se da es una interacción dialéctica entre el sistema nervioso y el mundo exterior).

172. J. Eccles, op. cit. , pág. 303.

173. J. Eccles, op. cit. , pág. 305. Cfr. : Hubel y Wiesel, art. cit. , pág. 127-128.

IV. Consideraciones críticas

Hemos repasado algunas de las corrientes, a nuestro juicio, más significativas sobre el a priori del conocimiento. Una vez realizado este repaso histórico quisiéramos exponer los resultados a los que hemos llegado. Ni que decir tiene, que, dada su complejidad, no pretendemos sino una mínima aportación al problema de la comprensión del conocimiento en función de los datos que en el momento actual poseemos.

Nosotros estimamos que el punto de partida de la reflexión debe ser siempre el doble aspecto, dato científico e historia del problema (en este caso, filosófica). Se trata, por tanto de analizar cada uno de estos resultados para ver su posible armonización e integración. Ahora bien, cada uno de estos niveles presenta sus limitaciones. Por lo que se refiere a la filosofía, podemos ver cómo aparte de que cada explicación queda limitada por los intereses ideológicos de cada momento y por los modelos mentales, hay que añadir también la limitación que le viene por el grado de conocimiento científico del momento.

Pero la ciencia también evoluciona. De hecho, hoy mismo nos encontramos todavía con grandes limitaciones como hemos visto en el apartado de la neurobiología de la visión. En efecto, hay un momento dentro ya de las áreas cerebrales en el que perdemos la ruta de la señal nerviosa, y seguimos sin poder establecer qué es lo que sucede en las áreas sucesivas para que se de la reconstrucción del objeto. Esto no es óbice para que estas aportaciones sean indispensables y nos lleven a replantearnos en qué momento nos encontramos ahora.

Así pues, recapitulando cuanto hemos dicho, podemos establecer una serie de resultados, que en alguna manera pueden ser armonizados en una teoría coherente.

En términos generales, podemos advertir que todos los autores expuestos admiten una especie de lógica universal que el individuo posee de forma innata. Quítese a Platón el aspecto mítico de su teoría y nos encontraremos, como hemos señalado, con esa lógica universal que se descubre a través del lenguaje. Santo Tomás hablará de la capacidad (participada) por el entendimiento superior, que le permite al alma realizar en acto los inteligibles. En Ockam se habla de preordenación estructural de la facultad cognoscitiva que nos permite abordar significativamente la realidad exterior y que reacciona espontáneamente ante la presencia activa de esa misma realidad como un signo natural lingüístico. En Descartes, con la facultad innata de formar ideas. Para Leibniz el alma contiene originariamente las razones iniciales de diferentes conceptos y doctrinas y que sustentan las verdades de las matemá-

ticas, de la lógica, de la metafísica y de la moral. En Kant, que entendía que no todo conocimiento se origina ni se funda en la experiencia (existen elementos a priori), aunque sí establece que todo conocimiento debe ser confirmado por la experiencia. En Husserl, en quien vemos cómo las ideas y los valores se convierten en las unidades ideales de significación a priori siendo unificadas en la conciencia. En Chomsky, se traduce este problema a través de la competencia lingüística. También en Vollmer y en Popper se dan por supuestas estas categorías como formas a priori del pensar. Las teorías cognitivas admiten también diversas estructuras que filtran, procesan y almacenan la información.

El problema, evidentemente, es saber cuál es la naturaleza de este a priori y cómo se haya originado.

Si analizamos en profundidad qué es lo que se ha conseguido con las anteriores aportaciones de la filosofía respecto a la naturaleza de este a priori, casi deberíamos constatar que apenas algo más que decir que existe y nombrarlo. Ninguna de las teorías citadas explica cómo acontece cuanto dicen. Ni siquiera la neurobiología ofrece una respuesta adecuada, al menos por ahora. Bien es verdad que si nos dirigimos a la física actual, tampoco especifica demasiado sobre los últimos componentes de la materia, dando la impresión en ocasiones que se haya caído en consideraciones de tipo más bien metafísico o místico.

Una segunda cuestión se refiere al origen del a priori.

Dada por supuesta la existencia del a priori como condición de posibilidad del conocimiento, de lo que se trata es de ver si es verosímil armonizar esta existencia con las explicaciones acerca del origen.

La validez de cuanto afirman la teoría evolutiva del conocimiento y la metodología de Popper presupone, al menos, dos acotaciones:

1) En la medida en que ambas posiciones se apoyan en las diferentes disciplinas (evolución, etología, Gestalt, lingüística, etc.), su validez queda condicionada por el "status científico" de las mismas. En especial, habrá que tener en cuenta las críticas y los puntos oscuros del darwinismo y la situación problemática por la que hoy atraviesa dicha teoría.

2) La exposición del darwinismo que hace Popper se refiere a la teoría sintética de los años cuarenta y, en relación a ella establece su metodología evolucionista. Pero se puede advertir una doble contradicción: se apoya más en el lamarckismo para justificar la emergencia y, a la vez, no tiene en cuenta el desarrollo del neodarwinismo con el que entroncaría mejor su interpretación. Al mismo tiempo, surge la duda de si el neodarwinismo último es todavía realmente darwinista, en cuanto que dejan de tener importancia significativa los principios básicos del darwinismo.

Teniendo esto en cuenta, vemos cómo la epistemología evolutiva (seguimos refiriéndonos a Vollmer) explica la formación de las categorías como el resultado de la evolución biológica. El ajuste entre las estructuras objetivas del mundo y las estructuras cognoscitivas del sujeto es posible, porque tales estructuras se han ido formando en la adaptación al mundo y de hecho, sólo ese ajuste hizo posible la supervivencia. Esta adaptación no llega a ser nunca total.

Así como para Kant el a priori es independiente de toda experiencia, para la epistemología evolutiva es independiente de toda experiencia *individual*, pero producto del proceso evolutivo. Es un a posteriori filogenético. Y además, no es absolutamente válido: El hombre no es ya legislador de la naturaleza (Kant), sino simplemente observador del mundo.

Por otra parte, esta epistemología entiende las leyes del conocimiento y del lenguaje como algo no necesario tal y como son, viéndolas sólo dependiendo de las condiciones iniciales. Nosotros pensamos con Platón, Leibniz y Kant, que el pensamiento presupone una lógica absoluta, lleguemos o no a traducirla de forma adecuada.

Respecto al realismo que aquí se defiende, ya hemos visto que se denomina hipotético. Reconstruimos en nuestro cerebro las estructuras reales de forma tentativa. La objetividad de nuestro conocimiento del mundo puede establecerse a través de la intersubjetividad, de la comprensión pública (intersubjetiva), de la independencia ante el sistema del observador, de la comprobabilidad intersubjetiva, de la independencia ante el método y de la independencia ante las convenciones.

En estas dos teorías nos encontramos con el problema típicamente kantiano: la fractura entre pensamiento y realidad. Es cierto que ambas posiciones se plantean el problema del conocimiento como una forma de adaptación y de supervivencia (lo que no se puede identificar sin más como una concepción utilitarista, por lo menos en el caso de Popper). ¿Cómo consigue superar estas concepciones la ruptura entre pensamiento y realidad?.

En la biología del conocimiento esto se consigue en cuanto que se presupone que el viviente copia en su aparato cognoscitivo las estructuras de la realidad (se habla incluso de un isomorfismo parcial). La copia de tales estructuras es el resultado de un aprendizaje de especie a lo largo de la evolución mediante un proceso inductivo-deductivo que lleva, a través del ensayo y el error, a la codificación genética de las estructuras del mundo. En la probabilidad de acierto radica la supervivencia.

La fundamentación del conocimiento es de tipo pragmático: si el viviente se *adapta*, sobrevive y, puesto que hay millones de especies que han sobre-

vivido, esto garantiza lo ajustado del conocimiento (otra cosa es el posible círculo vicioso de este tipo de argumentación).

La metodología de Popper quiere ser evolucionista, y, en cierto sentido lo es. Pero, al optar por el contexto de justificación y encerrarse en una metodología deductiva, renunciando a lo que podríamos denominar el contexto de descubrimiento y a las cuestiones sobre el origen (por miedo a caer en el psicologismo y por buscar el conocimiento objetivo) se pierde el núcleo de lo que debe ser una epistemología evolucionista.

Otro de los resultados que quisieramos destacar aquí relacionado con la superación de la ruptura entre pensamiento y realidad y donde ambas posiciones pueden interrelacionarse, es el siguiente: Las propensiones de Popper y el Mundo 3 como producto de la evolución y del lenguaje son los elementos que nos permiten superar la ruptura entre pensamiento y realidad. Nuestras teorías aciertan (la mayor parte de las veces, si no, no hubiéramos sobrevivido) en cuanto que se admite que nuestra forma de pensar es la transcripción genética de las mismas propensiones o de las estructuras fundamentales de las cosas. Imponemos nuestras leyes al mundo en cuanto que él las ha impuesto primero en nuestro aparato cognoscitivo, o en cuanto nuestro aparato cognoscitivo es el resultado de copiar tales estructuras(Ya hemos precisado también este concepto de “*copia*”).

Así pues, la evolución sería la causa de todos los niveles del conocimiento, incluidas la razón, y el criterio último de todo este desarrollo sería la supervivencia. Ahora bien, una vez que se desarrolla la razón y el Mundo 3, comienza un proceso de retroalimentación sobre la misma evolución intentando superar las contradicciones entre nuestras teorías y la realidad.

Nos encontramos con una nueva paradoja en Popper: por una parte, busca el conocimiento objetivo y éste, en último término, está en la pura racionalidad. En este empeño sigue el modelo platónico y kantiano, el modelo de la ciencia desde el siglo XVII: sólo comprendemos el mundo sensible desde el mundo inteligible; sin embargo, desde el momento en que quiere ser realista, debe recurrir al modelo aristotélico en el que el hombre, su inteligencia, que es capaz de dar explicaciones y que construye el Mundo 3, quiere captar la realidad, el mundo de nuestra experiencia. Y aquí nuevamente volvemos a las propensiones y a la evolución como forma de salvar el realismo.

Nuestro objetivo es la verdad, aunque nunca podamos conocerla totalmente o incluso saber que la hemos conocido; pero nos podemos ir aproximando a ella. Toda nuestra vida deberá ser “una búsqueda sin término”.

Es aquí donde surge el problema kantiano-popperiano de la ruptura entre pensamiento y realidad y donde Popper intenta una solución aunque

sea de emergencia, o más bien, diríamos que establece una posible solución que no desea llevar al límite: me refiero a la interpretación que hace de la probabilidad como propensión. A través de ella se supera la ruptura entre el pensar y el ser, ya que, al existir en las cosas las propensiones reales (aunque sean relacionales, Popper rechaza el esencialismo), nuestras conjeturas pueden alcanzar, en parte, la realidad. Lanzamos conjeturas que a veces aciertan y precisamente lo hacen en la medida en que estas expresan y se corresponden con las tendencias, disposiciones o propensiones que existen en las mismas cosas. Nos aproximamos a la verdad en la medida en que nuestras conjeturas son la expresión del comportamiento de la realidad de la que podemos conocer sus tendencias o propensiones. Y aquí es donde surge para Popper la necesidad de la teoría de la evolución y donde se complementa su posición con la de la biología.

Por cuanto hemos dicho, consideramos que los a prioris del conocimiento encuentran un soporte suficiente tanto en la neurobiología como en la epistemología evolucionista, a la vez que nos ofrecen sugerencias interesantes para seguir investigando sobre estas cuestiones.

Lorenzo VELAZQUEZ CAMPO

LIBROS

Sagrada Escritura

GOLKA, F. W., *Die Flecken des Leoparden. Biblische und afrikanische Weisheit im Sprichwort.* (Arbeiten zur Theologie 78), Calwer, Stuttgart 1994, 22 x 14, 176 pp.

El autor es conocido por varios artículos en los que ha atacado dos puntos generalmente admitidos y relacionados entre sí. De un lado ha combatido, a nuestro juicio con toda razón, la opinión muy común favorable a la existencia de escuelas en el Israel antiguo y, en segundo lugar, ha defendido el origen popular de la sabiduría de Israel, y que, por tanto, no ha surgido en la corte, como ordinariamente se dice. Precisamente, el libro que presentamos recoge dos artículos anteriormente publicados en la Revista *Vetus Testamentum*, en 1983 y en 1986 en los cuales trató los dos temas citados. Seguidamente en los capítulos 3, 4, 5, y 6, que son los más importantes, compara los proverbios bíblicos (Prov 10-29) con los africanos. Aquí es donde reside el verdadero interés del libro: en aportar esta cultura popular que no es tenida en cuenta ordinariamente, cuando se estudia la sabiduría israelita; es sabido que la vista de los especialistas se vuelve a Egipto y Mesopotamia. El autor consigue exponer, no sólo el enorme parecido entre los proverbios bíblicos y los africanos, sino también probar el origen popular de la sabiduría del Continente Negro, pues se trata de poblaciones iletradas, y, por lo mismo, defender el carácter popular, no escolar ni cortesano, de la sabiduría de Israel. El capítulo 7º que trata de la creación y de la sabiduría es una conferencia, que repite algunos conceptos ya expresados en otros capítulos del libro. En un apéndice final compara las opiniones de los escrituristas sobre la historia bíblica de José, con la novela del mismo nombre de Thomas Mann. Al final el autor añade una amplia bibliografía sobre el tema.— C. MIELGO.

NEEF, H.- D., *Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im Alten Testament* (Arbeiten zur Theologie 79), Calwer, Stuttgart 1994, 22 x 14, 96 pp.

Objeto del libro es el tema de la asamblea divina: el trasfondo, significado e importancia del término *sôd*. Tras un breve capítulo sobre la terminología y presentación del tema, se analizan las asambleas de los dioses en las religiones ugarítica, fenicia y aramea. Seguidamente se estudia la semántica del término, es decir, filología, etimología y evolución del significado, examinando cada uno de los 21 textos en que sale el término en el A. T. No se olvida el autor de señalar el uso del término por parte de la versión de los LXX, del Targum y Qumrán. En las conclusiones hace notar el autor la influencia exterior en el concepto de la asamblea divina, así como el significado eclesiológico del término.— C. MIELGO.

LURKER, M., *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Ediciones el Almendro, Córdoba 1994, 23 x 15 309 pp.

La Biblia usa profusamente signos, imágenes y símbolos; su lenguaje es menos conceptual y abstracto que el nuestro; por ello es deseable una obra como la que presentamos.

Precede al diccionario una introducción breve al lenguaje gráfico y simbólico de la Biblia. Estas páginas quieren aclarar un tanto el significado ciertamente confuso del término símbolo. La dificultad de definir el contenido del símbolo y su relación con el objeto representado es conocida y comprensible. El autor, sin entrar en las discusiones, sí quiere señalar que los símbolos son signos que se presentan como “sustitutos” de las cosas. La parte principal del libro contiene el diccionario amplio, aunque evidentemente no completo, de imágenes y símbolos bíblicos. Los artículos son sucintos, pero bastante completos buscando citar buena parte de los textos donde ocurren los símbolos; se expone también la recepción de los símbolos por los Padres de la Iglesia, el arte y la liturgia; al final de cada artículo se añade una bibliografía particular. La siguiente parte del libro contiene un índice de los significados de las imágenes y símbolos, parte muy útil para la pastoral y catequesis. Si uno quiere saber cómo se simboliza a la Virgen María, a la santidad, al rey, o cualquier otro concepto, se le remite a los símbolos, señalando, además, si es del A.T., del NT o cristiano. Se añade una bibliografía relativamente amplia y un índice de citas bíblicas. La impresión es clara y esmerada como suelen ser todos los libros de la esta Editorial. Hemos notado algunos errores de poca importancia. Por ejemplo en la p. 253 sobra la línea 9. En la página 254 se escribe *Inbild* por *Sinnbild*.

Consideramos muy útil esta obra. Una vuelta al mundo de la imagen y del símbolo es sentida como una necesidad en el campo de la pastoral de la iglesia.— C. MIELGO.

CAQUOT, A.- ROBERT, Ph. de, *Les Livres de Samuel* (Commentaire de l'Ancien Testament VI), Labor et Fides, Genève 1994, 24 x 17, 648 pp.

He aquí un nuevo volumen de la colección *Commentaire de l'Ancien Testament*, consagrado a los dos libros de Samuel. Los autores se han repartido el trabajo: A. Caquot comenta 1 Sam 13-14; 17-26 y 2 Sam 7-14, 21-24; el resto, lo comenta Ph. de Robert. En la introducción escriben brevemente sobre el plan del libro, del problema textual, particularmente grave en este caso por la diferencia entre el TM y los LXX, presentando esta versión un texto más corto. Aunque reconocen que el texto de Qumrán se acerca mucho a la versión griega, los autores sostienen que el TM está muy cerca del texto original, y a él se atienen en el comentario. Exponen lo que la crítica moderna dice sobre la composición de los libros. Pero acerca de este punto tienen una opinión propia; distinguen tres fases o tres redacciones: la más reciente y más comúnmente admitida es la redacción Dtr, menos visible en Sam 1-2 que en Reyes, pero a pesar de todo fácilmente identificable, por ejemplo en la composición propia del cap. 12 y otros retoques menores. Esta edición reelaboró un texto ya compuesto como lo indica una serie de tensiones y duplicados. Esta redacción, por los intereses que manifiesta, debe atribuirse al clero de Jerusalén. Le llaman “sadocita” por su crítica al sacerdocio de Silo. Se le distingue además, por su hostilidad a Joab, por su interés por el culto, su adhesión a la ideología real, su fidelidad a la dinastía de David y a la promesa de eternidad de 2 Sam 7. Colocan esta revisión después de la muerte de Salomón, poco después de la separación de los dos reinos. Esta elaboración se hizo sobre relatos, como el de la sucesión al trono de David, y otros más discontinuos sobre los orígenes de la realeza, escritos en el mismo estilo, con atención a detalles pintorescos, aparentemente objetivos. Estos relatos se deben al más antiguo historiador hebreo, que por su familiaridad con el santuario de Silo, y su interés por Samuel se le relaciona con el sacerdocio de Elí, concretamente con la familia sacerdotal de Abiatar. Estima mucho a David; sin disimular sus debilidades, es presentado como el elegido por Dios. Por el contrario, no tiene simpatía alguna por Saul. Esta hipótesis se fundamenta en trabajos hechos por A. Caquot en el colegio de Francia de 1973 a 1980, resumidos en el artículo de “Samuel” del *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, T.XI, cols.1048-1098. Es claro que en este punto se separan de la opinión bastante común sobre las diversas redacciones Dtr.

Conocida su opinión sobre la formación del libro, era de suponer que los autores apreciaran altamente el valor histórico del libro. Y efectivamente así es. A pesar de que las historias son tendenciosas, hay muchas cosas que tienen un valor auténtico, según su opinión. Hablan, incluso de la formación del imperio de David. Expresamente se oponen a la opinión reciente, pero cada vez más común que considera como fantástica la presentación bíblica tanto del reino de David como el de Salomón. Por el contrario, los autores opinan que el relato de la sucesión al trono de David ofrece un eco casi contemporáneo de los hechos. En esto se muestran bien tradicionales.

El comentario ofrece una traducción cuidada del texto original, seguida de notas de crítica textual, prestando atención a las lecturas de la versión de los LXX. El comentario es histórico, cultural y teológico, parco en el aspecto literario. Al final de los capítulos, se añaden en nota opiniones de otros autores, a las cuales han tenido acceso después de estar terminado el comentario.

El libro es sólido, atento a los matices del texto, bien documentado y cuidadosamente impreso.— C. MIELGO.

KRAUS, H.- J., *Los Salmos. Salmos 60-150. II* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 54), Sígueme, Salamanca 1995, 22 x 14, 883 pp.

Con la aparición de este segundo volumen se completa el comentario de Kraus sobre los Salmos. Como es sabido, es uno de los comentarios clásicos. Esta versión está hecha sobre la 6ª edición alemana. Además, ha sido traducido a diversas lenguas; lo que prueba su aceptación. Y ello, a pesar de que sus opiniones no sean siempre aceptables. Se le critica su excesivo afán por envejecer el salterio, siendo partidario de atribuir fechas muy antiguas a la composición de los salmos singulares, su inclinación a acentuar con exceso los rasgos culturales de muchos salmos, concediendo poco espacio y atención a la creación libre de los poetas de Israel. Precisamente hoy los comentaristas disfrutan más exponiendo el aspecto literario, poético y estilístico. Los Salmos son poesía y en la poesía juega un gran papel la imaginación, la fantasía, la evocación. Un medio para penetrar en el contenido consiste en prestar atención a la forma. No obstante, sigue siendo un comentario de referencia por su exposición sobria, serena, concisa, limitándose a lo esencial. Pocas veces accede a hablar de cosas superficiales.

Ediciones Sígueme merece una aprobación calurosa por haber superado excelentemente la prueba. Es un libro, que por la cantidad de palabras hebreas, bibliografía extranjera y diversos tipos de letra, se prestaba a numerosas erratas de impresión. Y sin embargo, es difícil encontrarlas, aunque evidentemente existen. En la p. 297 se escribe Viejola por Veijola. Tres líneas más adelante se escribe bien. También la casi inevitable confusión entre el *shin* y el *sin*, por ejemplo, pag 413 línea 13.— C. MIELGO.

LEGASSE, S., *Le Procès de Jésus. II. La Passion dans les Quatre Evangiles* (Lectio Divina. Commentaires 3), Editions du Cerf, Paris 1995, 21 x 13, 632 pp.

En esta revista (1994, p. 589-590) se presentó en su tiempo el primer volumen de esta obra, consagrada al aspecto histórico de la pasión de Jesucristo. Este segundo volumen es un comentario de los cuatro relatos evangélicos de la Pasión. Si se observa que el volumen tiene 632 páginas, fácilmente se intuirá que el comentario es minucioso en extremo, atento a los más mínimos detalles del texto. Como el autor piensa que Mt y Lc dependen de Mc, como es habitual, comienza su examen por el texto de éste último. El texto evangélico es sometido a un análisis crítico-tradicional y redaccional, tratando de sorprender la intención

de cada evangelista; exponiendo el kerigma y la instrucción que cada uno pretende ofrecer a sus comunidades. El autor tiene ocasión de confrontar sus interpretaciones con todos los que han escrito anteriormente del mismo tema, y lo hace con extensión. Conoce la bibliografía y se mueve como experto en este campo. Dos índices, uno de materias y otro de nombres cierran el libro.

Hemos notado algunos errores de poca importancia. Por ejemplo, *paradinonai* por *paradidonai* (p. 29); en la misma página aparece otras veces bien escrita. En la pág. 595 *Aug* por *Ang*. El autor no conoce la reciente y extensa monografía sobre el mismo tema de R. E. BROWN, *The Death of Messiah*, New York 1994. Será un buen ejercicio comparar los puntos de vista de ambos; los dos han pretendido hacer un trabajo muy similar y de parecida extensión.— C. MIELGO.

ARTOLA ARBIZU, A. M., *La Escritura Inspirada. Estudios sobre la Inspiración bíblica*. (Teología Deusto 26), Ediciones Mensajero, Deusto-Bilbao 1994, 22 x 15, 255 pp.

La inspiración ha sido el tema constante de las investigaciones del autor. Confiesa que le ha dedicado 30 años. En 1983 publicó el libro *De la Revelación a la Inspiración*, que era una colección de artículos sobre la historia de la inspiración. La obra que presentamos es también del mismo género: se recogen artículos sobre el mismo tema. Todos ellos han sido previamente publicados. He aquí la lista: *Introducción general a la Escritura e Inspiración; Unicidad de la Biblia e Inspiración; Canon e Inspiración; Teología bíblica de la Inspiración; la Inspiración de la Biblia como obra literaria; Sistemáticas sobre la inspiración; la Inspiración bíblica según Rahner; Revelación, Inspiración, Verdad de la Biblia en la "Dei Verbum"; Crítica bíblica e Inspiración en Richard Simon*. Al final un breve *Epílogo* describe el itinerario personal seguido por él en sus investigaciones.

Como se trata de artículos independientes, no es extraño que a veces haya repeticiones, por ejemplo, entre el 1º y 2º. Por otra parte, da la impresión que los artículos se han publicado tal como estaban sin corregirse. Así, hubiera sido deseable que se citaran las obras en castellano, cuando existen traducciones de las mismas a nuestro idioma. Me estoy refiriendo, por ejemplo, a *J. Searle, Actos de habla*, Madrid 1980 (p. 23), a *J. J. Austin, Palabras y acciones*, Madrid 1980.

Recojo una afirmación que me ha chocado: "Al presente creo tener una idea clara sobre las categorías racionales más apropiadas para realizar tal sistemática (la de la inspiración)". Le felicito sinceramente, aunque considero la frase excesivamente optimista. En todo caso, los artículos rondan casi todos en torno a una noción de inspiración en sentido fuerte, propio de la teoría neoescolástica que dominó en la Iglesia Católica entre los dos concilios. Para las nuevas teorías más abiertas y que usan los principios e intuiciones del Vaticano II, habrá que seguir acudiendo a H. GABEL, *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Mainz, Matthias Grünewald, 1991.

No son raros los errores tipográficos.— C. MIELGO.

BONORA, A. (ed.), *Espiritualidad del Antiguo Testamento* (Nueva Alianza 122), Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 21 x 14, 543 pp.

El libro forma parte de una Historia de la espiritualidad cristiana en varios volúmenes, publicada en italiano por Edizioni Dehoniane. El presente volumen está todo él consagrado al A. T. Tiene tres partes: Una primera parte recoge las épocas y formas de la espiritualidad del A. T. En realidad es un estudio de la espiritualidad de los diversos cuerpos literarios: la

Torá, el Dtr, los profetas, los libros sapienciales, la apocalíptica y el salterio. Una segunda parte presenta algunas figuras típicas de la espiritualidad en dos capítulos, primeramente figuras singulares, y algunas figuras-tipos (el profeta, el sabio, el sacerdote, etc). Finalmente la tercera parte se trata de la lectura cristiana del A.T.

A todas estas partes precede una introducción doble sobre el concepto de espiritualidad. Se trata en realidad de explicar qué se entiende por espiritualidad y cómo se la puede distinguir de la teología bíblica en general. A. Bonora las diferencia de esta manera: "Si la teología bíblica es la comprensión sistemática, metódica, crítica de la fe-revelación en cuanto que está atestiguada por la Sagrada Escritura, la teología espiritual bíblica tendrá que ser ante todo 'teología', es decir, comprensión crítica de la vida espiritual propuesta por la Biblia. Mientras que el objeto de la teología bíblica es la fe bíblica en cuanto que 'dice la verdad', que abarca pero que a la vez trasciende la vivencia personal, el objeto de la teología espiritual bíblica es la fe bíblica en cuanto que 'dice la experiencia personal e históricamente realizada de la verdad'" (p. 41).

Teóricamente la diferencia puede parecer a algunos clara. Otra cosa muy distinta es el desarrollo del programa: pretender exponer cómo los fieles del A. T. vivían o experimentaban personalmente la fe, es realmente difícil. No debe extrañar, pues, que en las partes siguientes del libro, cuando los autores exponen ampliamente la espiritualidad de los cuerpos literarios o de personajes del A. T., no se vea fácilmente en qué se distingue este libro de las Teologías del A. T. usuales. Esto no quiere decir que el libro sea un intento fallido. Se debe reconocer el coraje de los autores en escribir sobre un tema lleno de ambigüedades y poco trillado. Bajo este punto de vista los autores merecen toda clase de plácemes, aunque si lo hubieran hecho en forma más breve, se agradecería más.- C. MIELGO.

RAVASI, G., *El Libro del Génesis (12-50)* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Herder-Ciudad Nueva, Barcelona-Madrid 1994, 20 x 12, 310 pp.

En esta revista (1993, p. 158) presentamos en su tiempo el primer volumen de este comentario publicado por las editoriales Herder y Ciudad Nueva. Es una serie traducida del italiano. El título de la colección describe suficientemente el tono de los pequeños volúmenes. Se trata de ofrecer una lectura espiritual, edificante, religiosa y moral de los libros el A.T.

En este tomo no se presenta la versión íntegra ni se comentan todas y cada una de las perícopas de los capítulos 12-50, sino textos selectos, los más significativos a juicio del autor. Como en el primer volumen, frecuentes son las citas de comentaristas, literatos y poetas que ilustran puntos doctrinales que se creen encontrar en el texto bíblico. Aunque el autor alude a las nuevas teorías sobre la composición del Pentateuco, prefiere seguir el antiguo paradigma de las cuatro fuentes. Desde luego es lo más cómodo, aunque el rigor pediría otra cosa.

La colección se dirige a un público amplio. El libro se lee con agrado.- C. MIELGO.

BETZ, O.-RIESNER, R., *Jesús, Qumrán y el Vaticano. Puntualizaciones*, Herder, Barcelona 1994, 20 x 14, 226 pp.

"El presente libro presenta algunas aclaraciones necesarias sobre ciertas afirmaciones que se han propagado de forma en parte irresponsable" (p. 11). En concreto se refieren al libro de M. Baigent y R. Leigh, *El escándalo de los Manuscritos del Mar Muerto* que ha tenido amplia difusión incluso en España, por estar incluido en *El Círculo de Lectores*. Estos dos periodistas americanos, apoyándose en los escritos del profesor R. H. Eisenman y explotando los prejuicios populares anticristianos y más concretamente anticatólicos, han

construido un novela fantástica, que ha creado inquietudes en los que no tienen un juicio propio. Contra las afirmaciones estúpidas de este libro y otros parecidos, escriben los autores esta obra. Son dos especialistas del N.T., que han dedicado mucho tiempo al estudio de los manuscritos del Mar Muerto; uno, O. Betz, es de la primera generación de los estudiosos que dedicaron su atención a los manuscritos, R. Riesner es de la segunda generación.

Se ha podido decir que los manuscritos del Mar Muerto se han descubierto dos veces, una en 1947, y otra al comienzo de los años 90. Este último descubrimiento se debe a que han irrumpido en la discusión periodistas y profesores un tanto peculiares que han lanzado un acusación grave: el equipo internacional de sabios encargado de la publicación de los manuscritos y las autoridades religiosas que están detrás, concretamente el Vaticano, han tenido secuestrados los documentos qumranianos, porque en los textos aún no publicados, hay datos que anularían muchas de las pretensiones originales del cristianismo. De otra parte, han propuesto interpretaciones nuevas de los textos. Concretamente dicen que el cristianismo sería la segunda edición de Qumrán, o mejor dicho, los qumranianos serían cristianos de la primera ola: un movimiento rebelde judío contra el poder romano de ocupación; Santiago, el hermano del Señor, sería el “maestro de la justicia” de los textos de Qumrán.

Los autores recorren el libro de los periodistas americanos rebatiendo sus afirmaciones. Pero también atacan a la excéntrica profesora australiana Barbara Thiering. Dedicar un capítulo a la identificación propuesta por O'Callaghan de algunos manuscritos griegos de la cueva 7 con textos del N. T. Acerca de este punto se muestran prudentes. Terminan exponiendo la importancia de los textos de Qumrán para la comprensión de Jesús y del N.T.

La traducción está generalmente bien hecha. Hay errores tipográficos fácilmente subsanables: *Sedoquita* por *sadoquita* (p. 64). En la divisa del plano de la página 80, no debe leerse *Griega* sino *Grieta*. En la p. 98 en la última línea debió escribirse *übersetzt*. Como el libro rebate las afirmaciones de otro libro ya traducido al castellano, hubiera sido deseable que el traductor no se limitara a reproducir las citas de la edición original, sino que citara el libro en su versión española.— C. MIELGO.

PARSONS, M. C.- PERVO, R. I., *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 22 x 14, 148 pp.

El libro es una reflexión sobre la comúnmente aceptada unidad entre el Evangelio de Lucas y el libro de los Hechos de los Apóstoles. Esta unidad parece ser un dogma crítico. Sin embargo, no se ha reflexionado suficientemente, así piensan los autores, sobre lo que esta unidad comporta. Porque la unidad incluye o puede incluir varias cosas: *Unidad de autor*, prácticamente admitida por todos; *unidad canónica*, que nunca se ha dado, pues la separación de Luc y de Hech ha sido siempre una realidad; *unidad de género literario*, muy problemática; *unidad narrativa*, difícil de demostrar; y finalmente *unidad teológica*, que es un concepto ambiguo. El libro analiza la unidad desde los tres últimos puntos de vista: unidad de género, unidad narrativa, unidad teológica. A cada una los autores dedican un capítulo.

El estudio de la primera no ha llegado a resultados positivos. Unos se fijan más en el Evangelio, otros prestan más atención a los Hechos. Y de todas formas buscar un sólo género literario para los dos no conduce a nada, pues se ha de buscar una etiqueta tan amplia que al final es poco útil.

Tampoco la unidad narrativa es muy refinada. Y bajo este punto de vista tanto a nivel de discurso como de historia, la unidad no es evidente. El Evangelio no exige su continuación en los Hechos. Estos no son continuación de la Historia de Jesús.

La unidad teológica es una idea estupenda y debe ser estudiada con detención. Pero tampoco es fácil individualarla. En todo caso la primera cuestión debiera ser una que es difícil de resolver: la relación entre la proclamación del Reino de Dios por Jesucristo y el anuncio de Jesús hecho por la Iglesia. En definitiva se trata de ver cómo enfoca el autor de Luc y Hech la Cristología y la Eclesiología. Los demás evangelistas meten la eclesiología en la vida de Jesús. Lucas no tenía necesidad de hacerlo, pero lo hace. Y esto complica al tarea al tratar de buscar la unidad de ambos escritos.

Vistas la diferencias, los autores llegan a la conclusión de que es mejor hablar de Lucas y Hechos y no de Lucas-Hechos.- C. MIELGO.

ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas*, Verlag Friedrich Puster, Regensburg 1993, 15 x 22,5, 558 pp.

En 1977 publicó J. Ernest su comentario sobre el evangelio de Lucas en esta misma colección. La nueva reelaboración es el resultado del desarrollo teológico y exegético, así como de reflexiones sobre el género literario del comentario bíblico. Desde hace 25 años, la investigación sobre el evangelio de Lucas ha sufrido varios cambios, como se puede apreciar en los distintos y numerosos comentarios aparecidos desde entonces. Los nuevos instrumentos, así como los nuevos métodos de investigación puestos al servicio de los exégetas (lingüística, retórica, sociología, psicología, estructuralismo...) son cada vez más refinados y han complementado el método histórico-crítico. Esta complementariedad de métodos ha hecho posible nuevas interpretaciones y esclarecimientos de distintos pasajes de Lucas. Esta nueva edición pretende una actualización del comentario precedente teniendo en cuenta los avances exegéticos de los últimos años.

El comentario, como explica su autor en la introducción, sigue la concepción de la colección RNT. Por tanto, se ha centrado en lo esencial del texto, evitando así las interminables discusiones exegéticas sobre puntos concretos y un sin fin de detalles, para no perder de vista lo fundamental para el lector. Por supuesto que tiene en cuenta dichas discusiones especializadas, pero las reduce al mínimo para hacer un comentario acorde a las necesidades de unos destinatarios concretos: catequistas, enseñantes de religión, predicadores, encargados de círculos bíblicos. Todo ello sin olvidar los contenidos teológicos y exegéticos.

La estructura seguida en el comentario es sencilla. En la introducción trata temas generales del evangelio lucano: características teológicas y escriturísticas, fuentes, compositor (un pagano-cristiano helenista culto), tiempo (70-80 d.C.) y lugar de composición. El comentario propiamente dicho, está dividido en tres apartados: I. Análisis del texto desde el punto de vista de la crítica literaria y de la tradición. II. Exégesis, donde comenta cada versículo. III. Reflexión para una actualización del texto. Los principales temas teológicos del evangelio de Lucas vienen tratados en concisos apéndices a lo largo del comentario.

Este comentario intenta actualizar un texto del pasado, dirigido a una comunidad helenista, y hacerlo comprensible al hombre de hoy, con una orientación eminentemente pastoral.- D.A. CINEIRA.

SCHÜRMAN, H., *Das Lukasevangelium, 2. Teil/Erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51-11,54*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1993, 16 x 24, 360 pp.

Después de 25 años de la publicación del primer tomo del comentario de Lucas, aparece el segundo tomo, donde se analizan ampliamente los capítulos 9,51-11,54. El autor, profesor de teología en Erfurt, nos expone en el prólogo las razones de este retraso: la imposibilidad de acceder a bibliografía en la antigua DDR, así como sus actividades eclesiales.

El método y la estructuración usado por el autor es claro y sigue las coordenadas del primer volumen: una pequeña introducción precede a cada sección, traducción del texto, explica las relaciones de las partes (secciones), función, composición, estructura y el esquema, que posteriormente desarrolla en el comentario propiamente dicho. El autor intenta hacer resaltar el sentido del texto, para lo cual hará un análisis sincrónico. Atención especial viene dedicada a la “crítica de la composición” y a la “historia de la tradición” del texto. La crítica de la composición le lleva a estudiar las relaciones internas de un texto concreto dentro de todo el texto lucano para una mejor comprensión del mismo. A los problemas de la historia de la tradición le dedica al final de la perícopa normalmente un apartado especial, donde intenta buscar los distintos estratos reconocibles de la composición y mostrar cómo fueron actualizadas las *ipsissima verba* de Jesús dependiendo de las situaciones, hasta que quedaron plasmadas en las palabras del Evangelio. Finalmente, el autor se plantea la pregunta acerca de la historicidad.

El apartado estudiado aquí (9,51-11,54) forma parte de la segunda sección del Evangelio de Lucas (9,51-19,27), la cual viene considerada como una narración metafórica del viaje de Jesús hacia Jerusalén. Esa viene subdividida a su vez en dos unidades: 1. la fundación de la comunidad de los discípulos mediante la palabra de Jesús y su enviado (9,51-10,42); tiene la función de una anámnesis bautismal. 2. Perseverancia (constancia) e independencia de la comunidad de los discípulos (11,1-54), la cual viene entendida como anámnesis de la instrucción postbautismal. Lucas tomó una gran parte de este material de los dichos de la fuente Q, que contenía dichos de Jesús en discursos temáticos para la instrucción de la comunidad. Así se convirtió la narración del Camino de Jesús en una narración metafórica para la comunidad postpascual. Los miembros de la comunidad leyeron este pasaje como recuerdo de los que les había sido presentado e inculcado en la catequesis mistagógica postbautismal: instrucción sobre la oración (11,1-13), liberación del poder de Satanás (11,14-28); los bautizados reconocieron al Hijo del hombre resucitado, cuya Buena Nueva se convirtió en luz para los cristianos que no tenían una fe sólida y les exhortaba a recordar la catequesis bautismal.

El autor deja bien claro las controversias de la comunidad con el judaísmo, pero tal vez debería concretizar más el *Sitz im Leben* del evangelio. Esperamos que pronto podamos ver el comentario de Lucas completo.— D.A. CINEIRA.

OBERLINNER, L., *Dis Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1994, 16 x 24, 1-313 pp.

El autor de este comentario concibe las cartas pastorales como un corpus unitario, dadas las semejanzas lingüísticas, la misma situación histórica eclesial, su fundamentación en la autoridad de la tradición paulina. Al mismo tiempo, ponen en punto final a las transmisiones paulinas, y declaran quiénes son los intérpretes autorizados de dicha tradición. El prólogo, por tanto, viene dedicado a este corpus, donde trata las cuestiones generales referentes a las cartas pastorales. Éstas, en cuanto a su carácter literario, se caracterizan por ser escritos doctrinales y exhortativos del “magisterio” eclesiástico dirigidos al superior de la comunidad cristiana, quien tiene la responsabilidad y la obligación de custodiar la fe en la comunidad, dado su papel de dirigente. Especial atención dedica al problema del compositor del corpus. Dadas las características de dichas cartas hay que excluir una “paternidad” paulina. Por tanto, nos encontramos ante unas cartas deuteropaulinas o pseudoepígrafas, compuestas a finales del siglo primero o principios del segundo en algún lugar de Asia Menor o Grecia.

Después de esta introducción general, pasa directamente al comentario de 1Tim. Habría sido aconsejado una pequeña introducción dedicada especialmente a la carta en cuestión, donde se aclararan los criterios seguidos, si es que los tiene, para la estructura o

división de la carta en las seis secciones propuestas: comunicación apostólica (1,1-2); lucha contra las doctrinas erróneas y el cometido de la protección de la verdadera fe (1,3-20); ordenamiento (reglamentación) de la comunidad (2,1-3,18); controversia y conflicto con la falsa doctrina (4,1-11); instrucción para la vida de la comunidad y la reglamentación de la Iglesia (4,12-62); exhortación para la defensa y protección de la fe (6,3-21).

Cada pasaje viene estudiado en tres apartados: en primer lugar una pequeña introducción, donde encuadra el texto; en segundo lugar analiza cada verso, dedicando especial atención a los conceptos fundamentales; finalmente presenta un comentario general (en parte teológico) de todo el pasaje en cuestión.

El estudio de 1Tim viene presentado en relación con las otras cartas pastorales, comparando los términos que aparecen en ellas y a veces mostrando un desarrollo teológico de algunos conceptos respecto a la teología paulina (p.e. el concepto de fe [p. 17], ley [p. 31]).

El autor hace hincapié en muchas ocasiones en el origen de la falsa doctrina, considerando ésta como un tipo de gnosis judía, sin que se pueda definir como un sistema gnóstico totalmente determinado. En contraposición a los errores doctrinales, opone 1Tim el concepto de ágape, lo que supone las virtudes de un corazón puro, una buena polémica herética. Correcta me parece la posición del comentarista respecto a la interpretación de las mujeres (3,11) como diaconisas. En cuanto al “obispo, hombre de una mujer” (3,1), pudiera interpretarse también como una prohibición a las relaciones extramatrimoniales.

El comentario y sus interpretaciones son muy válidas para los estudiantes de teología. Es un estudio detallado y amplio de una carta que ofrece los primeros indicios de una organización eclesial dentro de una comunidad cristiana. Usa un lenguaje sencillo y ofrece en cada apartado amplia bibliografía moderna. Una lectura del mismo nos da una visión de los problemas y dificultades a los que tenía que enfrentarse una comunidad cristiana de finales del siglo primero.— D.A. CINEIRA.

FLECKENSTEIN, K.H., *Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi. Die Eheperikope in Eph 5,21-33. Geschichte der interpretation, Analyse und Aktualisierung des Textes*, Echter Verlag, Würzburg 1994, 15,5 x 23, 311 pp.

El autor intenta hacer una lectura existencial y actual de la parénesis matrimonial del texto en cuestión. La tesis del autor gira en torno a la pregunta: ¿Se puede presentar una teología moderna del matrimonio a partir de Ef 5,21-32? Para ello estudia dicho texto dentro de la historia de la interpretación, la valoración y concepción del matrimonio en los padres de la Iglesia (latinos y griegos), quienes colocan como ideal la abstinencia sexual, por lo que el matrimonio será relegado a un segundo plano, y en función de la procreación. Dicha concepción continúa en la Edad Media. Trento y la Reforma se centran más en el tema de la sacramentalidad del matrimonio. Finalmente presenta la interpretación actual postconciliar.

La investigación del texto comienza con un análisis histórico-crítico de Ef 5,21ss. El autor intenta buscar el material literario preexistente usado para la composición final del texto, por tanto investiga las fuentes, la “Vorlage” (el primer texto original) que usó el último redactor y las posibles dependencias literarias de alguna otra carta primitiva. En las reflexiones sobre la historia de la transmisión oral, fórmulas de fe usadas en la comunidad y combinadas para la composición del texto. El texto viene clasificado en cuanto al género literario dentro de la tradición de las “Haustafel” (prescripciones domésticas), e intenta buscar su Sitz in Leben. Dedicar a su vez, unas páginas a la tradición del *hierogamos*, para ver si es posible establecer una conexión de la Alianza matrimonial entre Dios-Israel y Cristo-Iglesia. El siguiente paso es del estudio de la historia de la tradición, donde intenta mostrar cómo el redactor logró crear un texto final a partir de materiales preexistentes e

insertarlo en el conjunto de la obra, para lo cual tiene en cuenta los factores que pudieron influir en la redacción final: la persona del redactor, el contexto social, las exigencias religiosas de la comunidad, el objetivo final del redactor, los destinatarios.

El tercer capítulo está dedicado al análisis crítico del texto de Ef 5,21, intentando reconstruir el texto original a partir de los manuscritos existentes. En otro capítulo analiza el lenguaje de Ef en sus distintos niveles: gramatical, semántico y pragmático. Esclarece la estructura del texto, sus características lingüísticas, el ritmo, la construcción y organización.

El último capítulo se centra en la hermenéutica del texto para captar sus contenido teológico. Por último, el autor busca actualizar este texto de parénesis matrimonial dentro de una comprensión existencial: ¿qué dice el texto a los lectores de hoy, ¿qué orientación o exigencias se deducen del texto? Esto viene entendido como una sumisión recíproca del hombre y la mujer en su sentido más profundo, dada la igualdad de los hijos de Dios. No se entiende el texto como opresión de un sexo sobre el otro, sino como ayuda mutua para el crecimiento mutuo. Así se intenta rehabilitar un texto que normalmente plantea dificultad en una sociedad más sensibilizada con el papel de la mujer.

El libro contiene bastantes erratas, como bien muestra la hoja adjunta de las correcciones. No obstante, hay muchas más que no aparecen en dicha hoja, p.e. en la p. 95, hay cinco errores, y ninguno de los cuales viene señalado. En la reflexión final, los números de las notas a pie de página dentro del texto están mal formateados. – D.A. CINEIRA.

Teología

WALDENFELS, H., *Teologia Fundamental Contextual*, Sígueme, Salamanca 1994, 13'5 x 21, 751 pp.

La literatura actual en torno a temas de teología fundamental se ve cada día más enriquecida con aportaciones donde los teólogos encuentran vías de acceso congruentes a la pretensión cristiana de oferta de salvación universal. Waldenfels afronta en el estudio que presentamos toda esta problemática, por otra parte problemática propia del quehacer teológico de la teología fundamental, desde una perspectiva universal y no centrado exclusivamente en lo que pudiera ser un curso ordinario escolástico de dicha materia. La preocupación base del autor es el poder llegar a presentar el "texto", los temas centrales del misterio cristiano: Dios, Cristo e Iglesia, en su "contexto", es decir la situación cultural, social, política y religiosa en la cual y desde la cual han de ser asumidas y presentadas tales realidades reveladas. Insistirá en la situación de diálogo interreligioso, proceso de inculturación de la fe, situación posreligiosa de nuestro mundo y el diálogo ecuménico como coordenadas dentro de las cuales hay que intentar buscar caminos de acceso a la presentación de la pretensión del cristianismo. Recurre en la presentación del "texto" en los elementos fundamentales desde lo positivo del mensaje cristiano de salvación, desde las bases bíblicas, haciendo constante hincapié en los documentos del Magisterio donde se tratan dichos temas. Estudia también la misma problemática que se presenta en la actualización de dicha revelación en el hoy de la historia a través de los momentos clásicos de la Escritura, Tradición y Magisterio dentro de la mejor tradición eclesial. Como el mismo autor indica al inicio de la obra, se trata de una recopilación de cursos especiales impartidos a los alumnos de teología en el acceso a los distintos grados académicos. De aquí que supere la temática de lo que pudiera ser integrado en un curso ordinario de teología fundamental. Dado su carácter de obra auxiliar en el estudio de la fundamental, insiste mucho en el carácter didáctico a través de gran proliferación de citas de todo tipo y al final concluye con un índice analítico de

materias y autores, que le dan a la obra un carácter también netamente científico y de fácil acceso a los diversos temas tratados en la misma.— C. MORAN.

BERZOSA, R., *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*, San Pablo, Madrid 1994, 13'5 x 21, 258 pp.

Siempre han sido sumamente instructivas las síntesis temáticas en cualquier campo del saber y especialmente lo son, si se trata de un tema como el teológico, donde la proliferación de escritos sobre estos temas es realmente sorprendente. Por esto bienvenidas sean estas obras que nos acercan a la problemática actual de la teología, donde se deja constancia del cumplimiento del doble proceso de inculturación de la fe y de evangelización de la cultura como cometido de todos los tiempos en la presencia del Evangelio en la historia. El autor hace un recuento crítico en primer lugar de las nuevas formas de hacer teología, pasando después a estudiar los procesos culturales y retos ante los que necesariamente se encuentra la fe y la teología en nuestro tiempo, p. e. la posmodernidad, la Nueva Era, concluyendo con nuevos caminos para la teología a través de una redefinición del teólogo y la nueva metodología teológica que precisa aplicar para tiempos nuevos, en orden a una preparación para la misión y evangelización actual. El lector no quedará decepcionado de la lectura de dicha obra, y será sumamente positiva especialmente para aquellos que se acercan por primera vez a los estudios de la teología, ya que les servirá como una introducción general al quehacer teológico en su más genuino sentido.— C. MORAN.

METTINGER, T.N.D., *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1994, 23 x 15'5, 245 pp.

Buen libro sobre el concepto de Dios en el Antiguo Testamento. Comienza como se debe: por el principio. Es decir, no estudia la idea de Dios en la Biblia como a veces suele hacerse, desde nuestras abstracciones occidentales, omnipotencia, bondad u omnisciencia, sino desde las propias categorías bíblicas, esto es, desde sus designaciones de Dios. Es sabido que en la antigüedad, de la que participa buena parte de la Escritura, los nombres no son meras indicaciones, sino también descripciones de lo indicado. El autor hace desfilar, de modo cronológico, las diversas denominaciones divinas: "YHWH", "Dios del padre", "Rey", "Salvador", etc. Las estudia lingüística e históricamente, para después pasar a su sentido teológico. Del dato concreto y contrastable al significado simbólico. Debe ser la opción de toda teología para no acabar en la irrealidad.

Este método evidencia, lo que no debería sorprender a nadie, que la idea de Dios está muy condicionada por la situación histórica del pueblo que lo adora. Por eso decimos en teología, justamente, que Dios se revela en la historia. Ello explica la evolución y los cambios de los nombres divinos. Una segunda cuestión destacable es que todos los teónimos del AT están muy influenciados por la religiosidad circundante, no se deben sólo al genio religioso israelita. La idea paleotestamentaria de Dios es deudora de intuiciones extrabíblicas, dicho de otro modo, la revelación divina se desvela en la historia universal.

El libro está, además, escrito con lenguaje claro, con mapas, ilustraciones, glosario de palabras clave, haciéndolo muy accesible a pesar de la complejidad del estudio. Se cierra con índices onomástico y temático, de citas bíblicas y de palabras hebreas.— T. MARCOS.

ESTRADA, J.A., *Dios en las tradiciones filosóficas. I: Aporías y problemas de la teología natural* (Paradigmas 2), Editorial Trotta, Madrid 1994, 22'5 x 14'5, 262 pp.

El profesor jesuita Juan Antonio Estrada, bien conocido por su obra eclesiológica y por sus más y sus menos con la Jerarquía eclesial, nos presenta con este libro la prime-

ra entrega de un amplio estudio centrado en el Dios de la filosofía occidental. Está proyectado como trilogía. El primer tomo, aquí reseñado, considera la idea de Dios a partir del mundo, lo que llama teología natural. El segundo tratará de Dios a partir del hombre, o teología filosófica. Y el tercero intentará la fundamentación de Dios a pesar del mal, o teodicea. Nada que objetar al tercer encuadre, pues la teodicea nació como interrogación sobre la justicia de Dios, aunque luego derivase en justificación general de Dios. Sin embargo, los dos primeros, a mi modo de ver, son tautológicos. Teología natural quiere significar teología racional (por oposición a teología revelada o fiducial) con lo que es sinónimo de teología filosófica. Es sólo problema de términos, pues en cuanto al contenido es más asumible la división: teología desde la naturaleza y teología desde el hombre.

Vayamos a este primer tomo. Se da un ordenado repaso cronológico a la afirmación de Dios desde las apoyaturas que ofrece el cosmos. Las transiciones aparecen inevitablemente emparentadas al tiempo que suponen cierta ruptura: del mito a filosofía griega, de la filosofía griega al pensamiento cristiano. La revolución llega con Kant y su rechazo de las pruebas cosmológicas anteriores para llegar a Dios. Heidegger y Wittgenstein suponen otra crítica del teísmo filosófico, distinta en cada uno pero igualmente fructífera, y merecen sendos capítulos. Los capítulos finales abordan los últimos impactos de la ciencia sobre el teísmo: la teoría de la relatividad, el descubrimiento del microcosmos atómico, la biología inmanentista. Como es típico de este autor, a la eficaz síntesis de cada tema añade una buena información bibliográfica. Como no podía ser menos en todo ensayo que se precie, hay índice de autores al final.— T. MARCOS.

PIOLANTI, A., *Dio uomo*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1995, 17 x 23'5, 722 pp.

Acercarse a una obra de sabor preconiliar y método superado de un autor clásico en el campo teológico de otros tiempos, como fue Mons. Antonio Piolanti, es asistir a la conciencia eclesial teológica de una época y de una escuela determinada, que nos dejará constancia del convencimiento de un sabio teólogo consciente de sus limitaciones a la hora de reeditar su obra en situaciones muy diferentes de las de su tiempo. El mismo se nos manifiesta en el prólogo en esta tesitura y este reconocimiento sólo lo realizan teólogos de la talla de nuestro autor romano. De todas formas hay que reconocer su esfuerzo por recoger lo mejor de la Cristología de su época y gran parte de la actual, aunque no entre en toda su problemática ni aplique los métodos de una Cristología actual en todas sus dimensiones histórico-evolutivas y dogmáticas. Es una forma de cristología donde se insiste más en el método dogmático, dejando muy menguada la aplicación de una hermenéutica tanto de los testimonios bíblicos como de los enunciados dogmáticos. Una teología muy de su tiempo. Pero tenemos que reconocer que la memoria teológica siempre ha sido buena consejera a la hora de los nuevos planteamientos teológicos, aunque sólo sea para no caer en los mismos errores y recoger lo positivo que se va aportando como propio del pensamiento de cada situación histórica. Por tanto, bienvenidas sean estas obras que pertenecen al acervo teológico eclesial y nos llaman a una superación constante en la profundización y vivencia del misterio cristiano de salvación que trasciende la historia. Excelente edición la que nos presenta la editorial vaticana y la enriquecedora bibliografía que a través de los diversos apartados nos va presentando el autor.— C. MORAN.

PETERSON, E., *Theologische Traktate*. Hrsg. B. Nichtweiss, Echter Verlag, Würzburg 1994, 14' 5 x 23, 257 pp.

La obra de Erik Peterson, célebre historiador del cristianismo y de otras religiones, había quedado relegada tras su muerte a un campo muy reducido del pensamiento teológico. La Doctora Barbara Nichtweiss, estudiosa de su obra, ha comenzado con este volu-

men una nueva edición de las obras de dicho autor, recogiendo de su biblioteca toda su producción teológica y ordenándola de forma sistemática para su publicación. El presente volumen se centra fundamentalmente en la obra de carácter más teológico y no tanto histórico, donde se puede constatar lo positivo de su reflexión en torno a diversos temas centrales del cristianismo. Se le coloca al lado de los grandes teólogos del cristianismo, tanto de la confesión protestante, como de la católica, como pueden ser von Harnack, Karl Barth, von Balthasar, Karl Rahner y otros. Hay que tener en cuenta que es de los primeros teólogos laicos en la iglesia católica contemporánea empeñados en el estudio de la teología. Su ejercicio del profesorado primero en la Iglesia de la Reforma y después en la Católica le hacen acreedor de una visión teológica más integradora por parte de ambas confesiones. Es digna de tener en cuenta la correspondencia que también se publica en este tomo entre Harnack y Peterson, donde tratan los temas que básicamente los dos grandes teólogos historiadores de los orígenes cristianos llevaron adelante. Esperemos que la empresa de la edición de las obras de este autor, sirva también para promocionar el diálogo ecuménico, tarea en la cual estamos hoy inmersos.— C. MORAN.

MERTENS, H.E., *Not the Cross but the Crucified. An Essay in Soteriology* (Louvain Theological & Pastoral Monographs 11) Peeters Press - W.B. Eerdmans, Louvain - Gran Rapids 1992, 13'5 x 20'5, 241 pp.

El presente estudio se centra fundamentalmente en uno de los temas más socorridos en la literatura teológica actual, el tema de la liberación cristiana y Cristo como centro en el cual y desde el cual se puede comprender el significado de la misma. El autor es consciente en el desarrollo del tema de la múltiples perspectivas desde donde se puede afrontar y al mismo tiempo quiere huir de reduccionismos propios de una época, donde lo social y cultural parecen ser los factores que prevalecen en cualquier consideración del tema de la liberación. Partiendo de los fundamentos bíblicos y sus diversas expresiones en el tema redencional, asumiendo a su vez la pluralidad de perspectivas que ya desde la época de los Padres de la Iglesia afrontan el tema, lo pasa a estudiar también en la época medieval y moderna, para detenerse posteriormente en las diversas formas de estudiar dicho tema en los teólogos contemporáneos, centrándose en algunos más significativos como son Tillich, Moltmann, Schillebeeckx, Sölle, los teólogos de la Liberación, tanto latinoamericana como del tercer mundo, y Girard con su teología de la no-violencia. Concluye los últimos capítulos con reflexiones teológicas en torno al significado de Cristo liberador, desde el mensaje liberador del Jesús de la historia, hasta el significado del Crucificado desde una perspectiva personalista y positiva frente a un victimismo de la cruz y la resurrección como base desde la cual el creyente debe fundamentar todo su existir y proyectarlo en una línea escatológica. Un estudio que integra los aspectos teológicos y pastorales del misterio de Cristo en una síntesis muy positiva para el creyente de nuestro tiempo.— C. MORAN.

OSBORN, E., *The emergence of Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 14 x 22, 334 pp.

Hay ciertos momentos en la historia del pensamiento en general y del cristiano en concreto dignos de ser analizados con cierto detenimiento por las consecuencias para la posteridad. Esto es lo que sucede con la época que el autor del presente estudio analiza, como es la de la segunda mitad del siglo segundo de nuestra era. Ahí cree encontrar Osborn la raíz de la afirmación del pensamiento teológico en torno al monoteísmo, frente a corrientes tan significativas como son el gnosticismo y Marción. Toma como base de su

análisis autores cristianos tan representativos como Justino, Atenágoras, Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano. Todos ellos con la línea programática de desarrollar la reflexión teológica desde el encuentro fe-cultura en una situación donde el pensamiento filosófico se veía fuertemente influenciado por corrientes neoplatónicas y pseudoreligiosas a todos los niveles. Dios único como centro de toda metafísica, ética y lógica, iniciando así la fundación de la tradición intelectual europea. Bienvenidas seas estas obras que nos hacen tomar conciencia de los orígenes del pensar teológico y al mismo tiempo abren caminos renovados en el diálogo intercultural y religioso, con lo que supongan también de una lógica apologética de la fe cristiana.- C. MORAN.

MONDIN, B., *La Chiesa, sacramento d'amore. Trattato di ecclesiologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993, 21 x 13'5, 397 pp.

La labor y méritos teológicos del teólogo italiano Battista Mondin son de sobra conocidos. Por eso no importa demasiado que presente un nuevo libro de eclesiología habiendo escrito otro no hace mucho, *La Chiesa primizia del Regno*, 1986. Él lo justifica por los cambios habidos en este tiempo, señaladamente el derrumbamiento del comunismo, y los nuevos documentos magisteriales, entre los que destaca el *Catecismo de la Iglesia Católica*, aparte de responder a una nueva colección editorial de teología dogmática. Característico de las obras de Mondin son la originalidad de su tratamiento y, a estas alturas, su gran experiencia docente. Cualquier obra suya es por ello provechosa.

Este trabajo lo divide en dos partes. Eclesiología histórica, de la que dice que es el momento fundamental, del que depende completamente la parte especulativa. Trata del origen y desarrollo de la Iglesia, resaltando las teorías eclesiales más importantes de los Padres y Escolásticos, de la Reforma y de este siglo. Y eclesiología sistemática, sobre la naturaleza de la Iglesia, para describir la cual se centra en las cuatro notas del Credo, en los carismas y estructuras jerárquicas, y en la esencia misionera de la Iglesia.- T. MARCOS.

SANCHEZ MONGE, M., *Eclesiología. La Iglesia, misterio de comunión y misión*. Prólogo de R. Blázquez (Síntesis 2/5), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, 21 x 13'5, 500 pp.

El libro cumple muy bien la tarea que pretende la colección en que se inscribe: síntesis amplia para el hombre medio de nuestros días de diversos temas teológicos. En este caso, se trata de un manual de eclesiología, especialmente recomendable en los centros de enseñanza teológica, ambiente del que ha salido. Cada capítulo considera una cuestión eclesiológica central (origen de la Iglesia, Pueblo de Dios, Catolicidad, Episcopado...) de modo claro, sucinto e informado. Tal vez demasiado sucinto en ocasiones (en la ojeada a la evolución histórica del primado falta mencionar el conciliarismo, p. 435), pero es el precio a pagar por el esfuerzo sintetizador. Es novedad el capítulo dedicado a la vida religiosa, que no suele ser frecuente en los tratados de eclesiología, de lo que deriva "la ignorancia y el consiguiente poco aprecio de la vida consagrada que padecemos obispos, presbíteros y laicos" (p. 343). Al final de cada capítulo presenta una bibliografía básica y reciente del tema analizado. Se le ha colado algún gazapo, como poner a nombre de J.B. Metz los famosos *Teología de la liberación* y *La fuerza histórica de los pobres* de G. Gutiérrez (p. 483). Por último, lo que empieza a ser una loable costumbre en las editoriales, nos presenta un índice onomástico.- T. MARCOS.

TILLARD, J.M.R., *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión* (Verdad e Imagen 131), Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 21 x 13'5, 149 pp.

Este librito es continuación del más amplio del mismo autor, *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión*, publicado en castellano en 1991. La tesis que desarrollaba en aquel libro era la idea de “comunión” como concepto clave para la comprensión de la Iglesia, idea omnipresente en el espíritu del concilio Vaticano II así como en la eclesiología patrística (Véase nuestra recensión, Estudio Agustiniiano 28, 1993, 163). Justamente esta última base es la que trata de justificar ahora, que la eclesiología de comunión pertenece a la tradición primera de la Iglesia, y que su experiencia va indisolublemente ligada a la celebración eucarística. La parte más importante del libro la componen las numerosas citas patrísticas, entre las que destaca san Agustín, que van sirviendo de apoyo a las afirmaciones del autor sobre una Iglesia entendida como fraternidad de oración. Impulsada a vivir lo que cree, se ve siempre obligada a volver a la fuente de donde surge su esencia, a la comunión eucarística.– T. MARCOS.

SARTORI, L., *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla “Gaudium et spes”*, Edizioni Messaggero, Padova 1995, 19 x 12’5, 188 pp.

A 20 años del Vaticano II se nos presenta aquí, más que un análisis detallado, una breve introducción a la *Gaudium et spes*, indicando sus rasgos más destacables y situando históricamente sus aportaciones. La constitución misma ocupa algo más de la mitad del libro. El comentario, puesto al principio, quiere servir de orientación a su lectura directa. El autor resalta bien las características generales del documento, antes de pasar a comentar sus diferentes partes. Su destinación *ad extra*, al mundo, a diferencia de otras constituciones *ad intra*, como la *Lumen gentium* o la *Dei verbum*. Su apuesta por el diálogo con el mundo actual, suponiendo una novedosa actitud eclesial, que rompía con siglos de enfrentamiento y recelo. Su cuño solidario con la sociedad, con la que quiere compartir, no sólo “los gozos y las esperanzas”, como nos recuerda siempre su título, *Gaudium et spes*, sino también “las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo” (GS 1).– T. MARCOS.

MORALES, J., *El Misterio de la Creación*, EUNSA, Pamplona 1994, 15,5 x 23, 336 pp.

En el campo de la cosmología y la antropología teológica se están produciendo abundantes publicaciones en los últimos años. Varias de ellas tienen un carácter de síntesis, de cara a un estudio sistemático de la cuestión.

En este contexto se sitúa la presente obra que, en la intención del autor, quiere ser un manual dirigido principalmente a los estudiantes de teología. De hecho, se trata del nº 12 de los Manuales de Teología publicados por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La obra se divide en dos partes. En la primera, titulada “La creación en general”, se afronta el estudio del tema de la creación, primero a nivel histórico (Sagrada Escritura, Tradición, Magisterio), y después a nivel especulativo. No falta aquí una referencia a la relación entre ciencia y creación, creacionismo y evolucionismo.

En la segunda parte se coloca la creación en el ámbito de la Historia de la Salvación. Este marco más amplio da la oportunidad para hablar de los ángeles, el origen y la naturaleza del hombre, el pecado original, la cuestión del mal, la Providencia, y las cuestiones ecológicas.

Cada capítulo va acompañado de una breve nota bibliográfica y al final se ofrece una amplia bibliografía sobre el tema.

Obra que cumple su cometido de manual de teología.– B. SIERRA.

MEIS, A., *El Rostro Amado. Aproximación a la antropología teológica*, Comala Ediciones, Santiago de Chile 1994, 16,2 x 24, 347 pp.

En España y en Europa son muy conocidos toda una serie de autores latinoamericanos que han surgido en torno a la "Teología de la liberación". Pero además, hay otros escritores que tienen también sus ideas que aportar. Es el caso de la presente obra, surgida en el contexto chileno pero que tiene sus fuentes intelectuales en Europa, como puede verse por la bibliografía.

La primera parte se titula "Hacia la búsqueda del método". Está centrada en el método teológico de Hans Urs von Balthasar. Sigue un estudio sobre Dios teniendo en cuenta, por un lado, las fuentes patrísticas (Ireneo, Tertuliano, Orígenes), y por otro, la antropología moderna y la constitución "Dei Verbum" del Vaticano II.

A continuación se profundiza sobre el problema de nuestro origen y los problemas conexos (pecado original, dolor...). Y como contrapunto al pecado se pasará a hablar de la "gracia y libertad", bebiendo en las fuentes patrísticas de Orígenes, Gregorio de Niza y Agustín.

Dado que quien todo esto escribe es una mujer, la última parte está centrada en el tema de la mujer vista desde la Biblia y desde la "Mulieris Dignitatem" de S.S. Juan Pablo II.

Obra densa y compleja, y también novedosa en algunos aspectos.- B. SIERRA.

PONS, G, *Textos marianos de los primeros siglos. Antología patrística*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1994, 16 x 23, 287 pp.

La presente antología patrística de textos marianos recoge los principales testimonios sobre la Madre del Señor que encontramos en este rico período de la historia de la Iglesia.

La época patrística se divide en tres grandes etapas. De ahí que esta antología siga este orden.

Antes del Concilio de Nicea (325) la mariología es muy sobria, pero la figura de María es presentada en el contexto de los misterios de Cristo. Se ponen de relieve los misterios de su maternidad virginal y se inicia el tratamiento del paralelismo entre María y Eva.

En el segundo período se desarrollan los temas de la maternidad divina de María, de su virginidad perpetua y de su santidad, proponiéndola como modelo de virtudes a imitar. A raíz del Concilio de Efeso, se acentuará la reflexión sobre María como Madre de Dios.

En el tercer período, que sigue al Concilio de Calcedonia (451), se estudian con detalle las virtudes y dones de María y se incrementa notablemente su culto.

El índice temático final hace la obra mucho más útil tanto para la predicación como para el estudio.- B. SIERRA.

ROSATO, P.J., *Introducción a la teología de los sacramentos*, Editorial Verbo Divino, Estella 1994, 15 x 23, 185 pp.

La Editorial verbo Divino ha tenido el buen acuerdo de publicar en castellano los diferentes volúmenes de la colección "Introducción al estudio de la Teología". Dichas obras han sido elaboradas por profesores de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, y editadas originalmente en italiano.

El presente libro tiene su origen en una experiencia personal vivida por el autor -el jesuita americano Philip J. Rosato-, con ocasión del Congreso Eucarístico Internacional de Filadelfia de 1976. Las instituciones originales del autor se irían enriqueciendo con el estudio y la enseñanza de la teología en Filadelfia y Roma.

La estructura de la obra es trinitaria. Una parte se centra en el Padre, otra en el Hijo y otra en el Espíritu Santo.

Partiendo de la etnología, la primera parte analiza la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y de modo particular en la vida sacramental.

A continuación se analizan cada uno de los siete sacramentos como acciones de Cristo, destacando la dimensión profética de cada uno de ellos.

La última parte se centra sobre la figura del Padre, hacia quien va dirigido todo el culto cristiano y que, por otra parte, es origen y meta de la historia de la salvación.

El autor está particularmente preocupado de no separar la vida sacramental de la vida real, por eso acentúa el tema de la ortopraxis sacramental.

Obra fresca, densa, iluminadora y rica de contenidos y de fermentos renovadores.- B. SIERRA.

GALINDO, A.-LOPEZ, J. (Eds.), *Eucaristía y evangelización hoy*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1994, 17 x 23,5, 275 pp.

El XLV Congreso Eucarístico Internacional celebrado en Sevilla en 1993 fue la ocasión para que la facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca organizase las XXVI Jornadas de Teología. Fueron celebradas en León bajo el título "Eucaristía y evangelización hoy".

El presente volumen trata precisamente de las Actas de dicho congreso. Está dividido en tres partes: la eucaristía celebrada, la eucaristía adorada, y la eucaristía confesada y vivida.

La primera parte gira en torno al tema de la eucaristía y la acción evangelizadora de la Iglesia. La eucaristía es fuente y fuerza de la misión.

A continuación se desarrolla la idea de la eucaristía como "sacramento permanente", que trasciende la celebración litúrgica, que se renueva con el pasar de los siglos y que se expresa a través de la religiosidad popular.

Finalmente, en la tercera parte se estudia la estrecha conexión entre el misterio eucarístico y la vida cristiana. El misterio eucarístico, por un lado, encuentra su expresión en el arte, y por otro, urge a la evangelización y a la solidaridad.

Algunas de las ponencias no son estrictamente teológicas, sino que se abren a otros campos del saber, como el arte, la antropología y la etnología, lo que hace ver el misterio eucarístico más encarnado en la realidad.

Obra meritoria en su conjunto.- B. SIERRA.

FARMER, J.T., *Ministry in Community. Rahner's Vision of Ministry* (Louvain Theological & Pastoral Monographs 13), Peeters Press - W.B. Eerdmans, Louvain - Grand Rapids 1993, 20'5 x 13'5, 210 pp.

La mayor parte de los escritos rahnerianos han sido realizados como artículos, considerando variopintos temas puntuales de la teología. No existe un tratado sobre eclesiología, como tampoco sobre el ministerio eclesial. Pero sí una visión unitaria sobre la Iglesia y el ministerio, que puede desumirse de sus muchos artículos sobre tales cuestiones. Es la tarea que este libro se ha propuesto. El autor utiliza un método muy analítico, prácticamente escrito por escrito, resintiéndose algo la perspectiva global. La primera parte la dedica a la eclesiología, cada capítulo centrado en los tres periodos básicos de Rahner, que giran en torno a la celebración del Vaticano II, antes, durante y después. En cada capítulo estudia los distintos trabajos de Rahner sobre la Iglesia y sus conclusiones. Esto sirve de marco comprensivo del ministerio jerárquico, segunda parte del libro, pues para Rahner el ministerio debe entenderse de modo eclesiológico más que cristológico (más como fun-

ción eclesial que como participación especial en el misterio de Cristo). Se expone la toma de postura de Rahner sobre las cuestiones sacerdotales, que son muchas, pero abarcadas por Rahner en sus también muchos escritos. El libro resulta clarificador y sintético respecto de las ideas y evolución rahnerianas sobre Iglesia y ministerio. Que es de lo que se trata.-T. MARCOS.

LAMBERIGTS, M., *L'Augustinisme à l'Ancienne Faculté de Théologie de Louvain*, Leuven University Press, Leuven 1994, 16 x 24'5, 455 pp.

El presente estudio recoge las conferencias presentadas en el Centro para el estudio del Jansenismo de la Facultad de Teología de Lovaina, en un Symposium habido con ocasión del 350 aniversario de la publicación póstuma en 1640 del *Augustinus* de Cornelius Jansenius. Se centra especialmente en los autores de la antigua Facultad de teología de la Universidad de Lovaina, que tomando a Agustín como línea directriz de sus afirmaciones teológicas, marcaron una impronta en las controversias teológicas de la época. Quince conferenciantes provenientes de Bélgica, Alemania, Francia y Países Bajos sintetizan sus estudios en torno a J. Latomus y su controversias con Lutero y su reacción ante Erasmo; Driedo como fiel seguidor de Agustín y no tanto visto desde la escolástica; Bayo en torno al problema de la *natura pura* y su adversario Belarmino; R. Tapper sobre el tema eminentemente agustiniano de la capacidad de hacer obras buenas siguiendo más bien la línea de Tomás y Cayetano que la de Agustín y Gregorio de Rímmini; J. Hessels en su *Catechismus*, amigo de Bayo, quien se vió influenciado muy fuertemente por Agustín mismo dejando a un lado ciertos autores de la escolástica; a su vez se estudia de nuevo a Bayo en su *De prima hominis justitia*; dos estudios están dedicados a Belarmino en su respuesta a Bayo tanto desde Lovaina como desde Roma; Van Eijl afronta el tema de la controversia entre la Facultad de Teología de Lovaina y los jesuitas en torno al tema de la relación entre gracia y libre albedrío; Jacques Jansonius y sus relaciones con Bayo y Jansenio; un artículo especialmente dedicado al *Augustinus* de Jansenio; una exposición sobre Fenelón, Lovaina y el agustinismo enfrenta la controversia entre Fenelón y el obispo de Meaux, Bossuet; Roegiers estudia el agustinismo en la escuela lovanista durante el siglo XIX; a su vez T. Clemens trata de la influencia del agustinismo lovanista sobre el clero secular de la Misión holandesa, pero cuyo efecto sobre los fieles fue mitigado a causa del gran número de clero regular; se concluye con un estudio de L. Kenis donde se examina la actitud de los profesores de la Facultad de Teología en el siglo XIX en torno a las controversias del pasado. En todo este debate es de señalar la dificultad en el distinguir entre agustinismo y agustinianismo, viendo cómo para gran parte de los autores del siglo XVI Agustín queda encerrado en una escolástica rigurosa y su recurso es más de carácter dogmático que histórico. De todas formas hay que felicitar a estos investigadores por sus fructuosas aportaciones a uno de los temas que más tinta ha hecho correr a través de una época de la historia de la teología y que sin duda todavía seguirá siendo estudiada en el futuro.- C. MORAN.

LAFON, G., *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Les Edit. du Cerf, Paris 1994, 13,5 x 21,5, 474 pp.

Este volumen es el n. 179 de la famosa colección COGITATIO FIDEI, Teología y ciencias religiosas, nacida con vocación de estar al servicio de una inteligencia crítica de la fe, a la vez que tiene presente los nuevos métodos de las ciencias religiosas que están contribuyendo a modificar el estudio del hecho religioso.

El autor: monje benedictino, profesor en el Ateneo Anselmiano y en la Universidad Gregoriana, es plenamente consciente de la dificultad que plantea el hacer teología hoy.

Un medio necesario, aunque no del todo suficiente, de responder a la anterior dificultad que consiste en releer la historia teológica del catolicismo, examinar con detenimiento cómo han sucedido de hecho las cosas, describir los caminos seguidos por la inteligencia de la fe desde los apóstoles hasta nuestros días; tratar de ver las posturas que han contribuido en ocasiones a encuentros felices entre Evangelio y Cultura, así como tomar conciencia de los métodos teológicos que han ocasionado un divorcio dramático entre ambas realidades. Se trata de un libro enormemente ambicioso, pero tremendamente necesario. De un modo o de otro, hay que superar la diástasis existente entre las fronteras de esos dos mundos “mal llamados: sacro y profano”. Y para ello se hace necesario recurrir a la historia del ayer con el fin de evitar los errores del hoy.

El libro es un ensayo crítico y estimulante, que abre horizontes al lector con planteamientos serios y a veces originales, presentando los avatares culturales o anticulturales del catolicismo del pasado y cómo han determinado la figura del presente. Resulta curioso lo que el autor llama “enigma histórico” y que no es otro que la relativa esterilidad de la teología católica entre 1274 (fecha de la muerte de San Buenaventura y Santo Tomás) y el 1878 (año de la elevación de León XIII al solio pontificio). Durante esos seis siglos se dieron cambios impresionantes en la concepción del mundo, en el terreno social, político, filosófico, científico; y se dieron también dentro de la Iglesia grandes místicos y conatos serios de reforma; sin embargo el universo teológico siguió siendo eminentemente triste, dominado por la angustia del pecado y la salvación individual, ignorando la mística y la consolación de las Escrituras. El autor no duda en afirmar que la segunda mitad del siglo XX ha sido, en el campo de la teología, un período tan rico como los mejores tiempos de la Patrística.

En resumen: libro denso, con marcado acento personal, de lectura agradable y cuya traducción al castellano aconsejamos de verdad.— A. GARRIDO SANZ.

VERCRUYSSSE, J.E., *Introducción a la Teología Ecuménica*, Ed. Verbo Divino, Estella 1993, 15 x 23, 184 pp.

El P. Vercruyssen, profesor en la Universidad Gregoriana y constante estudioso de los temas ecuménicos desde su tesis doctoral de 1968 sobre la Eclesiología de Lutero, nos ofrece ahora esta Introducción, que pretende ser una “guía elemental” para todos aquellos que se interesan por la aventura ecuménica y andan buscando una primera y básica información. La tarea ecuménica se ha convertido de hecho en una exigencia fundamental para todas las iglesias y grupos cristianos. EL CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS y EL SECRETARIADO CATÓLICO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS son instituciones cristianas que canalizan los esfuerzos y mantienen el Ecumenismo como prioridad pastoral básica. Tanto es así que en muchos países la credibilidad evangélica para por la tarea ecuménica.

El esquema del librito es sencillo y bien pusiera servir de texto orientador para el estudio del Ecumenismo en los ciclos académicos de las Facultades y Centros teológicos. Tras la descripción sucinta de la división de la cristiandad y una llamada a la reconciliación y unidad, el autor afronta el camino seguido en busca de la verdadera COMUNIÓN, las diversas concepciones de la misma, los métodos propuestos para su consecución. En el cap. noveno afronta las “cuestiones pendientes”, bien conocidas por los estudiosos del tema.

Después de muchos años de diálogos mutuos, da la impresión de que los grupos cristianos —especialmente sus dirigentes— tiene necesidad prioritaria de una nueva metodología: radicalidad en la conversión al Evangelio, patrimonio común, y convencimiento de que la Palabra de Dios nos llega también por los otros interlocutores; en otras palabras: conversión a Dios y conversión al prójimo. Muchos miedos y muchas carencias de libertad encontrarían fácil salida si las premisas anteriores fueran el fundamento de todo diálogo teológico. Felicitamos al P. Vercruyssen y a la Ed. Verbo Divino por el servicio eclesial que nos ofrecen con estas Introducciones, sencillas pero serias y valientes.— A. GARRIDO SANZ.

WENZELMANN, G., *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens*, Calwer Verlag, Stuttgart 1994, 15 x 23, 304 pp.

Dentro de las sus ya famosas "Theologische Monographien" la prestigiosa editorial alemana nos presenta ahora esta tesis doctoral presentada en la Universidad de Erlangen-Núrenberg en 1991, cuyo tema es la vida comunitaria-celibataria dentro del mundo de la Reforma. Un tema eminentemente curioso e interesante que nace a partir de la segunda guerra mundial, que despierta expectación y plantea problemas, dada la antropología emanada de los padres de la Reforma.

El autor ha convivido con diversas comunidades celibatarias tanto en el mundo protestante como católico y trata de fundamentar teológicamente la esencia de dicha opción cristiana, teniendo siempre presente la realidad escatológica que la predicación de Cristo proclama. Después de un análisis exegético del N.T., hecho en la primera parte, afronta en la segunda parte la comprensión cristiana de nuestros llamados "votos religiosos": pobreza, castidad y obediencia, planteando al final las relaciones de estas nuevas realidades de vida comunitaria con la iglesia oficial reformada. El autor piensa que las comunidades reformadas celibatarias están llamadas a aportar nueva fuerza a la iglesia evangélica y que están llamadas a una colaboración con todo el resto del mundo cristiano reformado.— A. GARRIDO SANZ.

HEITZ, S. (ed.), *Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Ortodoxes Glaubensbuch*. Erarbeitet von S. Hausammann und S. Heitz; verbesserte und erweiterte Neuauflage in Zusammenarbeit mit der serbisch-orthodoxen Mönchsskrite des hl. Spyridion in Geilnau, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, 23 x 15,5, 272 pp.

La presente obra es un catecismo de la fe ortodoxa, en la forma tradicional de preguntas y respuestas en número de 131. Las preguntas están estructuradas en el marco de siete capítulos, a saber: I: Dios triuno; II: Dios creador y la creación de Dios; III: Jesucristo y nuestra redención; IV: El Espíritu santo, la Iglesia y la santificación de la creación; V: La esperanza cristiana; VI: Virtudes y vicios; VII: Las bienaventuranzas. Las respuestas no están pensadas para ser memorizadas; su extensión no lo hace posible. La doctrina aparece expuesta en lenguaje sencillo y de forma muy pedagógica. A los datos puramente doctrinales se añade, cuando la temática lo admite, información de carácter histórico; a veces, sin embargo, ésta se ofrece en una oportuna nota. Donde procede, después de la respuesta, se aducen los textos escriturísticos que constituyen la fundamentación bíblica de lo expuesto. Asimismo con frecuencia se llama la atención sobre textos litúrgicos que contienen la doctrina expuesta. La liturgia, por otra parte y como corresponde a la tradición ortodoxa, está muy presente en las respuestas mismas, aun prescindiendo de esos complementos: *lex orandi-lex credendi*. La exposición es netamente confesional y marca con nitidez la línea divisoria respecto de las demás confesiones cristianas. En no pocos casos las diferencias se desarrollan con más amplitud en nota.

La obra se complementa con una visión panorámica del conjunto de iglesias ortodoxas y un vocabulario de términos específicos de la teología, espiritualidad y liturgia ortodoxas.— P. de LUIS.

BIENER, H., *Christliche Rundfunksender weltweit. Rundfunkarbeit im Klima der Konkurrenz*, Calwer Verlag, Stuttgart 1994, 23 x 15, 336 pp.

Trabajo sobre el nacimiento, desarrollo e influencia de las radios cristianas, presentado como tesis doctoral en la universidad luterana de Nuremberg. Es un amplio estudio

sobre la radio cristiana, insertada en el contexto de la evolución de la radio en general. La radio fue percibiéndose rápidamente como internacional, en el sentido de superadora de fronteras. En el periodo de entreguerras y en la guerra fría se explotaron al máximo sus posibilidades saboteadoras de Estados e ideologías. Era un medio de infiltración popular incontenible para la autoridad oficial. Sobre esta misma base nacieron las radios misioneras. La radio era un vehículo acomodado al mensaje cristiano: tenía capacidad universal. Ondas cortas y largas, radios nacionales y exteriores, la multitud de emisoras cristianas, sobre todo protestantes pero también católicas (Radio Vaticana incluida), sus intenciones misioneras y anticomunistas, su origen y frecuencias, son analizadas en este libro sobre un medio de comunicación tan básico en nuestro siglo.— T. MARCOS.

KERNER, H., *Reform des Gottesdienstes. Von der Neubildung der Gottesdienstordnung und Agende in der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern im 19. Jahrhundert bis zur Erneueren Agende*, Calwer Verlag, Stuttgart 1994, 15 x 23, 286 pp.

La reglamentación de la liturgia y de las agendas litúrgicas ha sido una de las preocupaciones constantes de la Iglesia de la Reforma en sus diversas variantes. El autor del presente trabajo, que es una tesis de habilitación en la Facultad de Teología de la Universidad de Erlangen, teniendo en cuenta que está actualmente en prueba el nuevo ordenamiento litúrgico en la Iglesia evangélico-luterana de Bayern, analiza la evolución de dichas normas a partir de 1823 hasta estas fechas. Digno de tener en cuenta es el análisis no sólo normativo de la liturgia de la Palabra, de la celebración sacramental y de los cantos, sino el estudio que se hace especialmente del significado teológico de dichas reglamentaciones. Sus conclusiones van dirigidas especialmente a hacer consciente al creyente que su expresión litúrgica debe ser expresión de la fe, siguiendo ya una antigua tradición dentro de la comunidad eclesial. Buena obra histórica para todos aquellos preocupados en la actualidad de toda esta temática litúrgica, no sólo en la Iglesia de la Reforma, sino también en otras confesiones cristianas en una época donde el diálogo ecuménico debe ser la constante de todos los cristianos.— C. MORAN.

MENDEZ FERNANDEZ, B., *El problema de la salvación de los infieles en Francisco de Vitoria. Desafíos humanos y respuestas en el contexto del descubrimiento de América*, Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma 1993, 17,5 x 24,5, 381 pp.

Estamos ante una monografía, con carácter de tesis doctoral. Es decir, ante un estudio denso, cuasiexhaustivo de un tema. En este caso “el problema de la salvación de quienes no habían oído hablar de Jesucristo”. Tema, por otra parte, tratado por el ilustre profesor de Salamanca y fundador del Derecho internacional Francisco de Vitoria. La universidad de Salamanca era por entonces una de las universidades más famosas. En ella encontraban eco profundo todos los grandes temas que se movían en la vida social y religiosa de España.

España estaba jugando por entonces un papel de primera línea tanto en el ámbito político, como religioso. Acabada de llevar a buen término una empresa de gigantes con el descubrimiento del así llamado Nuevo Mundo. Lo político y lo religioso estaban entonces tan profundamente entrelazados en el campo español que resultaba imposible separarlos. Con los conquistadores iban los misioneros. Por o que se entiende fácilmente que surgiera el trato en esta tesis. Y que llegara a las aulas de la universidad de Salamanca.

Francisco de Vitoria aborda el tema con la competencia que le caracterizaba, pero también usando las categorías teológicas que tenía a su alcance. Categorías que había formulado fundamentalmente su ilustre maestro Tomás de Aquino. Deja, no obstante, su

impronta personal en un tema difícil. Esto es lo que estudia el autor de este trabajo. Al final resume la aportación de Francisco de Vitoria en estas palabras: "La salvación de los infieles queda, por tanto, en el ámbito del misterio, el de llamada siempre presente de Dios y el de la responsabilidad siempre presente del hombre. En la doctrina de Vitoria están, efectivamente, siempre presentes los dos términos del problema, aunque el acento sea puesto en la preocupación por salvaguardar la responsabilidad humana. Esta puede ser, a nuestro juicio, la conclusión principal que resume su pensamiento sobre la cuestión propuesta" (p. 362).- B. DOMINGUEZ.

SZENTMARTONI, M., *Introducción a la Teología Pastoral*, Editorial Verbo Divino, Estella 1994, 23 x 15, 130 pp.

Esta obra presenta unas pautas fundamentales para introducirnos en la teología pastoral. Está dividida en dos partes: en primer lugar explica el origen y sentido de esta disciplina teológica junto con las principales dimensiones de palabra-anuncio, liturgia y servicio. La segunda parte trata de la psicología pastoral, centrándose en la necesidad del conocimiento de la persona en su realidad completa para que los diversos momentos de encuentro (diálogo, confesión, reuniones de grupo, etc) ayuden al desarrollo cristiano y, por tanto, humano. En este tiempo en que se habla reiteradamente de acompañamiento, dirección, dinámicas de grupo, este libro ofrece una síntesis que amplía el campo de visión para todos aquellos que ejercen este servicio y para quienes lo reciben. Se percibe el interés del autor por mantener la unidad inseparable entre la teología y su puesta en práctica a través de las diversas acciones pastorales.- C. SANTALIESTRA.

TROBAJO, A., *Nueva Evangelización. Un proyecto práctico*, Sociedad de Educación Atenas (Biblioteca básica del creyente 30), Madrid 1994, 13,5 x 21, 199 pp.

Antonio Trobajo, rector del seminario de León, nos ofrece una nueva visión de la Nueva Evangelización. El tema está siendo estudiado últimamente con gran interés debido a su gran importancia para la Iglesia.

El autor en este libro enfoca la Nueva Evangelización desde el punto de vista eminentemente práctico, y aquí radica su acierto. Pero aunque sea un libro práctico y destinado a todo tipo de público, no por ello está exento de una buena documentación, bien sean del Concilio Vaticano II, de la Conferencia Episcopal Española, de numerosas Encíclicas papales, etc. Logra aunar excelentemente el estudio serio con un lenguaje asequible al gran público.

El libro está bien estructurado. Así, tras exponer los objetivos de la Nueva Evangelización y los contenidos de la misma, nos va desglosando el campo que cada parte miembro de la Iglesia debe realizar. Se consigue ver claramente cómo todos y cada uno de los miembros de la Iglesia, comunión de creyentes, somos miembros activos en esta Nueva Evangelización. Además adjunta una interesante bibliografía para aquellos que quieran seguir profundizando en este apasionante tema.- C.J. ASENSIO.

ATANASIO, *Vida de Antonio*. Introducción, traducción y notas P. Rupérez Granados (Biblioteca de Patrística 27), Ciudad Nueva, Madrid 1994, 20 x 13, 143 pp.

La *Vida de Antonio* es una obra singular. Bajo el género literario de la biografía, el escrito es ante todo un documento monástico de gran importancia. En efecto, más que una biografía es un programa de ascesis presentado tanto en la vida del célebre monje como

en su discurso ascético. Su gran popularidad llevó consigo una notable divulgación para ese género de vida que entonces comenzaba a tomar fuerza en la Iglesia. Su influjo fue enorme no sólo en Oriente, sino también y de un modo muy particular en Occidente. Con frecuencia ha inspirado a los maestros del arte pictórico. Su lectura aún hoy resulta agradable.

En la introducción, su autora presenta con brevedad y precisión datos referentes a la obra: difusión, atribución, destinatarios, género literario, y luego diversos aspectos referentes a su contenido: la Vida de Antonio como biografía, como modelo de seguimiento, su doctrina, el himno a Cristo salvador y un testimonio de comunión eclesial. La traducción es fluida.- P. de LUIS.

L. CAELI FIRMIANI LACTANTI, *Epitome Divinarum Institutionum*. Ed. Eberhard Heck et Antoine Wlosok, Stuttgartiae et Lipsiae 1994, 20 x 13,5, 128 pp.

Tenemos una breve noticia de Lactancio en *De Viris illustribus*, 80, de san Jerónimo. Jerónimo nos dice que Lactancio, discípulo de Arnobio, enseñó retórica en Nicomedia. Del 304 al 311 escribe su obra principal *Divinae institutiones* (Instituciones divinas), una obra apologetica del cristianismo. La obra consta de siete libros y es el primer intento de una suma del pensamiento cristiano escrito en latín. Jerónimo menciona también en *De viris illustribus*, 80, 2, el *Epitome* de las Instituciones divinas de Lactancio, escrito hacia el año 320, en el que resume los temas principales de la obra citada arriba, y los adapta a la nueva realidad político-religiosa de la era constantiniana.

Jerónimo llama *acéfalo* a este Epítome de las Instituciones divinas. En realidad, no puede llamarse acéfalo, porque no tenemos de él más que la tercera parte, ya que las dos primeras se perdieron.

Lactancio fue el primer autor cristiano de lengua latina que trató de ilustrar las enseñanzas del cristianismo con el esplendor de la elocuencia y cultura clásicas, tratando de llegar por este medio a las clases cultas del mundo romano. En el *Epitome*, Lactancio trata de imitar a algunos de los autores griegos y romanos, que abreviaron algunas de sus obras para mayor facilidad de su lectura.

La edición crítica de este *Epítome*, que presentan Eberhard Heck y Antoine Wlosok, consta de 68 capítulos (números). Precede a la obra un Prefacio (pp. VII-XLVIII) y, al final de la obra, lleva un Índice de Lugares (pp. 118-123) y un Índice de Nombres (pp. 124-128). La presentación es muy buena.- S. GONZALEZ.

MEES, M., *Die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums. Am Beispiel von Textüberlieferung und Vaterexegese*. Herausgegeben von Georg Scheuermann und Andreas-P. Alkofer (Forschung zur Bibel 72), Echter Verlag, Würzburg 1994, 23,2 x 15,2, 320 pp.

El P. Mees había hecho del Comentario a san Juan de Orígenes campo preferido de sus investigaciones y sobre él versaron muchos de sus trabajos científicos. Su intención de dedicarle una monografía, quedó en puro proyecto porque la muerte le truncó la vida de forma inopinada. Sus hermanos de hábito han querido recoger parte de su herencia. Para ello, han reunido en un macizo volumen 20 artículos selectos, aparecidos a lo largo de idéntico número de años en diversas publicaciones europeas y cuya temática gira siempre en torno al cuarto evangelio.

La obra está estructurada en cuatro partes. La primera la integran seis artículos que se ocupan de problemas de crítica textual (*Lectio brevior in Johannesevangelium und ihre Beziehung zum Urtext; Unterschiedliche Lesarten in Bodmer Papyrus (P⁷⁵) und Codex*

Vaticanus aus Joh 1-9; Sinn und Bedeutung westlicher Textvarianten in Joh 6; Realer oder irrealer Konditionalsatz in Joh 8,39?; Petrus und Johannes nach ausgewählten Varianten von P⁶⁶ und N ; Erhöhung und Verherrlichung Jesu in Johannesevangelium nach dem Zeugnis ntl. Papiiri). La segunda contiene cuatro estudios sobre Clemente Alejandrino y Orígenes en cuanto exégetas del cuarto evangelio (*Rechtgläubigkeit und Häresie nach Clemens von Alexandrien; Die Tempelreinigung nach der Darlegung des Origenes; Das 5. Kapitel des Johannesevangeliums in den Werken des Origenes; Der Text von Joh 8,12-59 bei Origenes*). En la tercera el personaje estudiado bajo el mismo aspecto es el gran adversario de Orígenes, san Epifanio de Salamina (*Die antihäretische Polemik des Epiphanius von Salamis und ihr Gebrauch von Joh 4; Textverständnis und Varianten in Kap. 5 des Johannesevangeliums bei Epiphanius von Salamis; Textformen und Interpretation von Joh 6 bei Epiphanius; Text und Textverständnis von Joh 8,12-59 in den Werken des Epiphanius von Salamis*). La última la componen otros seis trabajos que toman en consideración la exégesis patrística del evangelio de Juan así como la recepción de determinados textos juánicos en una mayoría de Padres (*Joh 1,12.13 nach frühchristlicher Überlieferung; Das 3. Kap. des Johannesevangeliums in frühchristlicher Sicht; Die Heiligung des Kranken von Bethesdateich aus Joh 5,1-18 in frühchristlicher Sicht; Jesu Selbstzeugnis nach Joh 5,19-30 in frühchristlicher Sicht; Das Zeugnis Gottes für seinem Gesandten Jn 5,31-40 in frühchristlicher Sicht; Kap. 6 des Johannesevangelium in den Werkes des Origenes in Vergleich mit den übrigen frühchristlichen Väterzeugnissen*).

Al haber aparecido antes en diferentes publicaciones, obedecían a diferentes criterios metodológicos; de aquí que los editores hayan hecho el trabajo de otorgarles la oportuna uniformidad al respecto. La obra concluye con un triple índice: de textos bíblicos, de testimonios textuales de los manuscritos y de citas patrísticas.— P. de LUIS.

KINZIG, W., *Novitas christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, 702 pp.

El subtítulo refleja exactamente el objeto de estudio de la obra: la idea de progreso en los tres primeros siglos de la Iglesia.

La obra se estructura en seis secciones o capítulos. En el de introducción el autor plantea el problema y examina la bibliografía al respecto. Las opiniones sobre la existencia y concepción de la idea de progreso en la antigüedad cristiana varían notablemente de un autor a otro. Pero todas tienen en común el no sustentarse en un estudio suficientemente amplio de las fuentes: es la tarea que Kinzig ha asumido para sí. Antes de pasar al estudio de los textos, clarifica los procedimientos metodológicos y define el concepto de progreso.

En el segundo examina el aparecer de la idea de novedad en la tradición judeo-cristiana hasta mediados del s. II. Dicha idea, entendida en sentido histórico, se manifiesta por primera vez en los profetas postexílicos; aparece también en la apocalíptica intertestamentaria, pero sin su carácter histórico, al pensar en categorías escatológicas. En el NT se juntan la tradición apocalíptica y otra según la cual la novedad aportada por Cristo ha comenzado ya, produciéndose una real tensión entre ambas, que no halla solución teológica.

Ya en el s. II algunos grupos cristianos como los marcionitas y montanistas pretendieron llevar la novedad hasta posiciones extremas. La Iglesia, que nunca perdió la conciencia de la novedad cristiana, tampoco renunció a su antigüedad. La tensión entre novedad y antigüedad intenta solucionarse de diversos modos: afirmando dos alianzas sucesivas de Dios con su pueblo, presentando a los cristianos como nueva raza o nuevo pueblo o criticando el tradicionalismo greco-romano.

El tercer capítulo se ocupa ya de la formación de la idea de progreso en los s. II y III. La Iglesia tiene que enfrentarse a Marción, a los judíos y a los paganos, cuyas posiciones

eran encontradas. El problema seguía siendo la relación de lo nuevo con lo viejo. Se presentan dos opciones: una histórica (el AT y el NT son dos etapas del caminar de Dios con su pueblo) y otra hermenéutica (ver ya en el AT el núcleo del NT). La opción histórica abrió el paso a la idea de una historia progresiva de la salvación. En esta línea el camino lo abre Ireneo, le sigue Tertuliano (aunque no de forma constante) y Clemente Alejandrino (aunque en él quepa hablar de tres alianzas, establecidas respectivamente con judíos, paganos y cristianos). Hipólito, en cambio, da un paso atrás (mantiene la idea de las dos alianzas, pero en el marco de la apocalíptica). En Orígenes la idea de progreso no aparece tan clara como en Ireneo y Clemente. Arnobio, neto defensor de la novedad cristiana, es el primer cristiano en abandonar la idea de antigüedad. El haberse introducido la idea de la historia de la salvación constituía, sin duda, un notable paso adelante hacia la idea de progreso, pero aún insuficiente.

Como el desarrollo de la idea de una historia de la salvación progresiva terminó por incluir las diversas áreas de la existencia humana, el autor estudia la relación de la historia de la salvación con el emerger de la historia de la civilización y con el bienestar del estado. Respecto al primer tema, examina las posiciones de Ireneo (*Demons. evang.*), Teófilo de Antioquía, Escritos Pseudoclementinos, Ireneo (*Adv. Haereses*), Tertuliano (*De pallio*) y sobre todo Orígenes, el más representativo al respecto, sin olvidar a Arnobio, peculiar por sus posiciones críticas frente a la cultura. Respecto del segundo, el personaje más significativo es, de nuevo, Orígenes, quien en su *Contra Celso* recoge las tradiciones antiguas sobre los beneficios que el cristianismo aporta al imperio y las armoniza con la idea de progreso en la historia de la salvación. Idéntico optimismo respecto de los beneficios del cristianismo para la sociedad y el estado manifiesta Arnobio.

Con la llegada de Constantino, la Iglesia tuvo que reconsiderar también el rol del estado dentro de la divina providencia. Por eso, en el cuarto capítulo el autor examina el progreso de la historia de la salvación y el progreso político en Lactancio y en Eusebio de Cesará. Dos personajes que, por distintos caminos, llegan a idéntica conclusión: el culto del Dios verdadero aporta seguridad y prosperidad al Imperio. Pero mientras Lactancio se muestra pesimista sobre su época, Eusebio no puede ser más optimista. De hecho, ve el reinado de Constantino como una anticipación del reinado de Dios. Teología no sólo antiapocalíptica, sino que hasta casi ha desaparecido la escatología, debido al fuerte énfasis en el progreso de la humanidad en este mundo. En él se expresó plenamente por vez primera la idea cristiana de progreso.

El capítulo quinto consiste en una síntesis global y el sexto en una consideración sobre cristianismo y progreso hoy. Añade además una síntesis en lengua inglesa. La obra concluye con una amplísima bibliografía de 47 apretadas páginas y varios índices: de citas bíblicas, de libros extracanonicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, de autores antiguos, de materias, y una selección de los términos y conceptos hebreos, griegos y latinos.— P. de LUIS.

DROBNER, H.R., *Lehrbuch der Patrologie*, Herder, Freiburg i.B.—Basel-Wien 1994, 23 x 15, 452 pp.

El estudio de los Padres ha adquirido en los últimos tiempos un auge notable, desvinculado muy frecuentemente del ámbito teológico o eclesiástico habitual en épocas pasadas. De ahí la utilidad de los instrumentos que faciliten el acceso a ellos; de ahí, en concreto, la utilidad también de este nuevo Manual de Patrología. La Patrología es ciencia viva y en continuo desarrollo. Por eso los manuales antiguos, algunos de calidad unánimemente reconocida, al no estar actualizados, no se hallan ya en condiciones de prestar todos los servicios que se suele requerir de ellos. Algo muy comprensible. De un lado, la investigación avanza; los campos de interés en algunos casos son nuevos; nuevas son también a

menudo las preguntas que se hacen a los textos y cuando no lo son las preguntas, lo son las respuestas; de otro, las ediciones y la bibliografía, además de ir continuamente en aumento, se abren a nuevas formas. Baste mencionar, como ejemplo, las microfichas o los bancos de datos electrónicos, sobre lo que inútilmente se buscará información en manuales aun relativamente recientes.

La obra, que comienza con la literatura apócrifa bíblica y concluye con la figura de san Juan Damasceno, está estructurada en cuatro partes, a saber: La literatura apostólica y postapostólica (I), La literatura de la época de las persecuciones (mitad del s. II - comienzos del s. IV) (II), La literatura de la emergente iglesia imperial (comienzos del s. IV - ca. 430) (III) y La literatura en el paso de la antigüedad tardía hacia la primitiva edad media) (ca. 430-mitad del s. VIII) (IV). Doce capítulos en total, uno de los cuales, el noveno, dedicado íntegramente a san Agustín. El tratamiento de los diversos autores es, a veces, selectivo en el sentido de que se centra en sus obras más significativas y, a veces, globalizante en cuanto que trata en visión de conjunto aquellos aspectos doctrinales o culturales en que su aportación ha sido más relevante. En uno y en otro caso el lector tiene una presentación sucinta del estado actual de la investigación con la oportuna información bibliográfica. Las obras de menor importancia se limita mencionarlas, cuando es el caso. Concede especial relieve a los aspectos culturales, entre ellos los géneros literarios. A dos de esos temas generales dedica sendos excursus, a saber, al diálogo y a la carta vistos en la antigüedad clásica y en el cristianismo. Sólo con referencia al s. IV dedica un apartado especial, ni capítulo ni excursus, a presentar la historia política, historia de la Iglesia y de la teología del siglo. Esta última, por cierto, aparece un poco fuera de lugar al ofrecer las diversas corrientes teológicas posniceanas, sin haber hablado ni de Nicea ni de Arrio. La bibliografía, más que abundante, es selecta y actualizada. Al inicio de cada capítulo suele presentar un gráfico con la distribución cronológica de los autores en él estudiados.- P. de LUIS.

MAYER, C.P. - CHELIUS, K.H. (eds.), *Augustinus-Lexikon I (fasc. 1/2 y 7/8)*, Schwabe & Co, Basel 1994, 27 x 19,5, pp. I-LX, col. 1-24 y col. 961-1294 respectivamente.

Sin prisas, pero también sin pausas, el *Augustinus-Lexikon* avanza con paso seguro. Con los presentes fascículos es ya una realidad el volumen I con sus 1294 columnas de las que poco más de 600 corresponden a los fasc. 7/8 que ahora presentamos. El nº de voces estudiadas en ellos es de 41; comienza con *ciuitas dei* (que viene del fasc. 6) y concluye con *conversio*. Entre ellas cabe resaltar las referidas a dos de las obras maestras de Agustín: *De ciuitate dei* y *Confessiones* que ofrecen óptimas introducciones en 42 y 59 columnas, debidas respectivamente a G.J.P. O'Daly y E. Feldmann. Entre otras voces de contenido especialmente significativo anotamos: *communio sanctorum* (E. Lamirande), *compelle intrare* (K.H. Chelius), *concilium/concilia* (C. Munier - H.-J. Sieben), *concupiscentia* (G. Bonner), *confessio*, *confiteri* (C. Mayer), *consuetudo* (A. Zumkeller), *conversio* (G. Madec).

El nuevo fasc. 1/2 sustituye en parte al de 1986, pues ofrece una más completa información introductoria. Las LII páginas de introducción de entonces se convierten ahora en LX.- P. de LUIS.

GARCIA J., *Expérience de Dieu et Communauté. Suivre le Christ à l'école de saint Augustin*, Ed. Cerf, Paris 1994, 19,3 x 13, 621 pp.

Este libro es una invitación a buscar a Dios en la vida de comunidad según la doctrina de san Agustín. El autor, Jaime García, analiza, en primer lugar, los fundamentos teológicos del pensamiento agustiniano: Misterio de la Trinidad, misterio de la Iglesia, etc. Expo-

ne luego las peculiaridades de una vida auténticamente agustiniana y varios modos de hacer comunidad o que realizan la comunidad. He aquí algunos: a) La Eucaristía; b) construcción de la comunidad a ejemplo de María; c) oración de alabanza según san Agustín; d) perdón y comunidad; e) corrección fraterna; f) pobreza, castidad, obediencia y comunidad; g) autoridad, considerada como servicio a la comunidad; h) discernimiento y comunidad; i) relación entre consagración y misión; j) la comunidad, como lugar para realizar una vida de alegría y esperanza, anuncio de las bienaventuranzas, etc.

El autor hace ver también: a) Cómo todas las escuelas de teología se inspiran, en mayor o menor medida, en la doctrina de san Agustín; b) cómo una atenta lectura del Santo Doctor a nadie deja indiferente; c) cómo la luz que proyecta san Agustín estructura la teología, la filosofía y la espiritualidad; d) cómo el encuentro con san Agustín nos ilumina el camino que lleva al Señor, etc.

Hace hincapié también en la necesidad de vivenciar hoy el carisma específico de cada Congregación y el espíritu del Fundador, para ser fieles a la Iglesia y a sí mismos. Recuerda, además, cómo san Agustín ha sido elegido por muchas Congregaciones religiosas como padre y maestro espiritual, y cómo su doctrina es una verdadera luz que ilumina la vida consagrada en la Iglesia de nuestro tiempo e inspira una vida religiosa esencialmente comunitaria.

La obra, leída con atención, influirá, sin duda, en una vivencia más profunda de la vida comunitaria, al estilo de la primera comunidad cristiana.— S. GONZALEZ.

BENOIT, A. - MUNIER, C., *Le Baptême dans l'Eglise ancienne*, Ed. Peter Lang, Bern 1994, 22,5 x 14,5, 276 pp.

Los autores, André Benoît y Charles Munier, recogen los textos principales, relativos a la iniciación cristiana y al Bautismo, tanto de la Iglesia occidental como oriental. Para ello mencionan los textos neotestamentarios, que constituyen los fundamentos del tema (p. XCV) y que nos informan sobre las primeras manifestaciones de la iniciación cristiana.

La investigación de los autores llega hasta el concilio de Nicea (a. 325), porque esa fecha señala un cambio de escena importante en la historia de la Iglesia. En efecto, los ritos sagrados de la religión cristiana, declarada por decreto de Constantino religión privilegiada del Imperio, hacen que la liturgia cristiana se desarrolle en adelante cada vez más en edificios suntuosos.

Los historiadores de la liturgia han recogido minuciosamente los rasgos más salientes de los ritos bautismales. Por este motivo, los autores ofrecen aquí al lector los primeros rasgos de la iniciación cristiana y testimonios de los tres primeros siglos que describen los ritos del bautismo y exponen su significación. Estudian, a este efecto:

I) *El Bautismo de la Iglesia naciente*. Para ello describen: 1) *El Bautismo del Bautista* y sus antecedentes en el Antiguo Testamento; 2) *el Bautismo cristiano* en el siglo primero; 3) *el Bautismo de Jesús y el don del Espíritu Santo*; 4) *el Bautismo de los niños*.

II) *El desarrollo litúrgico de la iniciación cristiana desde el siglo primero hasta principios del siglo cuarto*. Describen para ello: 1) *El catecumenado*; 2) *la preparación para el bautismo*; 3) *el rito bautismal*: a) *el rito latino*; b) *peculiaridades siro-palestineses*; c) *el rito específico de la confirmación*, siguiendo (Act 8,15-17; 19, 2-6).

III) *La teología del Bautismo*: A) *El Nuevo Testamento*. B) *Autores del siglo II*. C) *Lucha contra la gnosis*, especialmente *Ireneo*. D) *Escritores del Oriente griego* (ss. 2º-3º): 1) *Clemente Alejandrino*; 2) *Orígenes*. E) *Escritores del s. 3º en Occidente*: 1) *Tertuliano*; 2) *Cipriano y la controversia bautismal*.

Conclusión. Precisan que separa a Cipriano más de un siglo de los Padres que han delineado la doctrina bautismal: *Ambrosio*, *Agustín*, en Occidente; *Cirilo de Jerusalén*, *Basilio*, *Gregorio Niseno*, *Juan Crisóstomo*, en Oriente.

Acompañan a este precioso estudio: 1) Una amplia *bibliografía* sobre el Bautismo; 2) Un *índice de citas y alusiones bíblicas*; 3) *textos gnósticos de autores judaicos*; 4) *citas patristicas*; 5) *citas de autores profanos*; 6) un *índice analítico*. La presentación es muy buena.- S. GONZALEZ.

Moral-Derecho

ALEJANDRE, J. A., *El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitud en confesión*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid 1994, 23 x 13,5, 219 pp.

El estudio forma parte de otro más amplio, global y colectivo que se propone describir los aspectos funcionales, procedimentales y sociológicos del tribunal de la Inquisición. Cuenta una bibliografía escasa. Trabaja con documentos directos. Uno de sus valores es el de abrir el estudio a fondo y con rigor de las peculiaridades del proceso inquisitorial en este tipo de causa.

El trabajo gira en torno a la delimitación del concepto, la naturaleza, la tipología del delito y el juicio que pronunciaría el Tribunal. Ayuda a captar la dificultad de captar y determinar la incursión en el delito. Merece la pena seguir los pasos que van dando en medio del intrincado bosque de conceptos. Estudio minucioso y cuidado de todas y cada una de las expresiones que se utilizan habitualmente en este campo: concepto de solicitud, sujeto activo y pasivo del sujeto, solicitud mediante palabras, hechos solicitantes, y hasta otras formas de solicitud. Lo mismo ocurre en cuanto a las características procedimentales.

Los estudiosos encuentran una magnífica documentación y se lee con un interés que ayuda a superar el esfuerzo de atención que exige.- Z. HERRERO.

MILLÁN-PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Edit. Rialp, Madrid 1994, 23 x 15,5, 560 pp.

Millán-Puelles se esfuerza en responder al doble interrogante que, con frecuencia, nos planteamos tantos humanos: ¿Es posible un realismo ético? ¿Cabe fundamentar el deber ser de la libre conducta humana en el propio ser del hombre? Responde afirmativamente sin titubeo alguno. Me ha llamado particularmente la atención su forma de ofrecer el fundamento antropológico, en el mismo ser humano, de la ética y de una ética realista. Creo que será esclarecedor su forma de circunscribir la libertad, esa libertad de opción que es fundamento de la responsabilidad. La distancia que establece entre los deseos e imaginaciones, y esa libertad de opción. Esta solamente es la que establece el valor o el contravalor ético, el que nuestra forma de proceder se adjetive por sí misma como humana o inhumana. Nos permite así, nos abre el camino para incorporar en nuestra reflexiones y comprender el profundo contenido de ser creador "a imagen y semejanza de Dios". También nuestro ser es como revelación de Dios. La heteromoralidad queda descartada.- Z. HERRERO

VICO PEINADO, J., *Dolor y muerte humana digna. Bioética teológica*, Editorial San Pablo, Madrid 1995, 21 x 13,5, 315 pp.

José Vico, sacerdote claretiano, es profesor de Ética en el Instituto Teológico de Vida religiosa. Experto en bioética teológica, es autor, entre otras obras, de *"Profetas en el dolor. La enfermedad vista desde los enfermos"* y *"Éticas teológicas de ayer y hoy"*.

Una experiencia de dolor puede provocar en las personas reacciones que no siempre son moralmente aceptables: rechazar a Dios, al creerlo impasible o injusto ante su sufrimiento, o a las personas que les atienden, bien porque este trabajo, en ocasiones, se ha deshumanizado, o porque los enfermos se vuelven absorbentes; caer, para evitar el dolor, en dependencias de fármacos, drogas u otras sustancias que no son "socialmente aceptadas".

Estas y otras cuestiones de tanta actualidad, como los trasplantes y las donaciones de órganos, el suicidio, la muerte voluntaria, la eutanasia, etcétera, son planteados en este libro. La obra está dividida en dos partes, correspondientes a los dos problemas bioéticos que se enuncian en su título: los relacionados con el dolor y los concernientes a la muerte humana digna. Los tres capítulos de la primera parte versan sobre la experiencia y el sentido del dolor, la asistencia sanitaria y la huida del dolor a través de la farmacodependencia. La segunda parte está dividida en cinco capítulos: el ocultamiento de la muerte en la sociedad contemporánea, los trasplantes de órganos, el suicidio y la muerte voluntaria, derecho a morir humanamente y eutanasia activa.

El autor plantea todos estos problemas, desde el punto de vista de la ética y la moral, y a la luz del espíritu del concilio Vaticano II, con el intento de abrir un debate dentro de la bioética teológica. Se propone, además, que su horizonte intelectual no quede reducido al tratamiento individual de los problemas, sino que esté abierto a la dimensión social, «con una sensibilidad especial para los más débiles».

Aunque escrita en el Primer Mundo, «su autor no puede olvidar sus vivencias del Tercer Mundo, ni puede dejar de estar influido por ellas» (p. 9).

Se compartan o no los planteamientos de José Vico, las páginas de este libro rezuman apertura y diálogo con otras posiciones dentro y fuera de la comunidad eclesial.— F. RUBIO C.

CURRAN, C.E., *The Church and Morality. An Ecumenical and Catholic Approach*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 21,5 x 14, 126 pp.

El tema "Iglesia y moral" implica no sólo la vida moral interna de la Iglesia sino también el papel de la Iglesia en la vida moral de la sociedad. Las divisiones creadas por las diversas perspectivas y puntos de vista acerca de los asuntos morales, han afectado a la unidad de muchas de las Iglesias. Precisamente el libro de Curran trata de sugerir cómo responder a estos planteamientos. Propone un enfoque ecuménico que reconoce los elementos compartidos por un buen número de Iglesias y denominaciones teniendo en cuenta las tensiones básicas que hay acerca del tema "Iglesia y moral". El subtítulo del tratado, "un enfoque ecuménico y católico", refleja la opinión del autor de que las Iglesias cristinas en el contexto norteamericano comparten una opinión "católica" en su papel y tarea moral, la catolicidad en minúscula, como escribe Curran. El libro sugiere cómo las Iglesias deben aprender, enseñar y proponer sus propios enfoques morales. Es interesante también notar la perspectiva ecuménica del libro, aunque Curran admite que con un libro de pocas páginas tampoco puede tratar más profundamente las diferencias eclesiológicas de cada Iglesia con justicia.

Los tres primeros capítulos tratan de justificar el concepto básico de la catolicidad aceptado por la mayoría de las Iglesias y denominaciones y de puntualizar sus implicaciones. Y el cuarto, como conclusión, considera los desafíos de la catolicidad y cómo pueden ser éstos vividos. Es un libro interesante y actualizado, fácil de manejar. Es muy aconsejable a todos los que están implicados en la realidad eclesial.— J.H. SANTIAGO.

AZNAR GIL, F. R., (ed.), *Magister canonistarum. Estudios con motivo de la concesión al prof. Dr. D. Urbano Navarrete, S. J., del doctorado honoris causa*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1994, 23,5 x 17, 321 pp.

La Universidad Pontificia de Salamanca publica este volumen en honor del P. Urbano Navarrete, al que confirió el título de Dr. *Honoris Causa* el 13 de mayo de 1944. Se hace bajo el título de *Magister canonistarum*, reconociendo su magisterio y obra, como se hace en la *Presentación* por Zenón Crochowski y en la *Bibliografía* con sus escritos desde 1951 hasta 1993, a los que hay añadir su disertación "Matrimonio y culturas: hacia el matrimonio occidental moderno" del 13 de mayo de 1994. Participan notables canonistas como A. García y García con "Los Sínodos medievales de Calahorra y Pamplona"; P. Erdö, "La nozioni dell'istituzione nel CIC" (observaciones al c. 86); V. de Paolis, "La collaborazione tra i dicasteri della Curia Romana e la Congregazione per la Dottrina della Fede"; J. Manzanares, "Las Conferencias Episcopales: Entre la inquietud y la esperanza"; J. I. Arrieta, "Problemas organizativos de las regiones eclesiásticas"; J. Arza, "¿Es posible una fundación en las instituciones de la Compañía?"; J. M. Díaz Moreno, "El abandono de la Iglesia Católica y su incidencia en el Derecho matrimonial canónico"; F. R. Aznar Gil, "Las *obligationes essentielles* (c. 1095, 3º) en la jurisprudencia canónica (1983-1992)"; J. H. Provost, "Internal forum marriage: reflections on a study by Urban Navarrete"; F. G. Morrisey, "Canonical issues to anticipate and resolve in mergers and joint ventures involving catholic health-care institutions"; P. A. Bonnet, "Azione ed eccezioni nel processo canonico. Brevi annotazioni al cc. 1491-1500 del Codice de 1983"; C. Corral Salvador, "Teoría de las relaciones Iglesia-Estado: la consolidación preconiliar del Derecho Publico Eclesiástico y su transformación postconiliar"; y T. I. Jiménez Urresti, "Visión teológica de las relaciones entre la Iglesia y los Estados soberanos". Aunque se podrían reagrupar en media docena los temas canónicos, hay que resaltar los que tratan del Derecho matrimonial, en lo que el P. Urbano Navarrete es verdaderamente un maestro, especialmente el de F. Aznar sobre la jurisprudencia canónica desde 1983 hasta 1992 sobre el c. 1095, 3º "quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica" según la Rota Romana y otros tribunales, haciendo especial referencia a los bienes del matrimonio. El es el editor y hay que felicitarle por esta publicación.— F. CAMPO DEL POZO.

BELLOSO MARTIN, N., *Derecho natural y derecho positivo. El itinerario iusnaturalista de Giorgio del Vecchio*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid 1993, 24 x 17, 94 pp.

Resulta confortante el que salgan nuevos estudios sobre el gran jurista Giorgio del Vecchio, un iusnaturalista remozado, con la evolución de su pensamiento. Hace la presentación Jaime Brufau Prats, que llegó a conocerle y tratarle en los últimos años, observando que su olvido "supone el achicamiento de horizontes". Se congratula como mentor de la autora en las lides de la iusfilosofía. Se divide el estudio en tres capítulos: 1. "El entorno histórico-doctrinal"; 2º "Bases fundamentales" con el binomio moral-derecho; y 3º "última actitud" con las relaciones entre derecho natural y derecho positivo, la justicia, su incidencia en el ámbito estatal y supra-estatal y en el reconocimiento político de los derechos humanos. Desde una actitud neokantiana llega a un gran acercamiento al tomismo con cierta continuidad y evolución. Si en la primera fase se decanta por lo gnoseológico en la segunda sobresale lo deontológico con cierta imbricación entre ambas. Aparecen sus relaciones juveniles con el fascio que le llevó al puesto de rector de la Universidad de Roma,

hasta las críticas que le llevaron a ser privado de la cátedra y a pasar por penurias antes que claudicar en sus principios. Es correcta la conclusión a que llega de que su “doctrina podría definirse de *humanismo jurídico* que, tomando como punto de partida Kant, se fue aproximando a la *philosophia perennis*”. Fue, en frase de Pío XII, un “cristiano natural” (p. 94) que obligó a los positivistas a tener en cuenta el derecho natural, que no está escrito, sino en el corazón del hombre y en su conciencia.– F. CAMPO DEL POZO.

TELLECHEA IDIGORAS, J. I., *El proceso romano del arzobispo Carranza. Las Audiencias en Sant'Angelo (1568-1569)* Iglesia Nacional Española, Roma 1994, 25 x 18, 352 pp.

Esta obra es un complemento de *El proceso romano del Arzobispo Carranza (1567-1576)* que aparecía también en Publicaciones del Instituto español de Historia Eclesiástica, n. 30 (Roma 1988). Si entonces se daba un gran paso dando a conocer el período romano del proceso, aquí aparecen los interrogatorios a que fue sometido Carranza en la prisión de Sant'Angelo, asistiendo personalmente Pío V. Este Papa tenía la intención de absolverle y murió sin llegar a realizarlo. Se publican 62 sesiones con el modo de proceder y las anotaciones añadidas por los inquisidores. Se sigue el proceso sumario inquisitivo y secreto establecido por la decretal *Saepe* de Clemente V. Además de muchos pormenores del proceso se da a conocer su iter externo y los que participaron en él. Para comprender este proceso hay que tener en cuenta el *Catecismo* del Arzobispo Carranza, incluido en el *Indice de libros prohibidos* en 1559 y publicado por el mismo autor en 1972. Al hacer la recensión se puntualizaba su intención y las consecuencias que tuvo, por lo que Carranza fue sometido a la Inquisición de la que antes había formado parte. Esto fue expuesto en una conferencia pronunciada el 18 de mayo de 1972. Como se observa en la conclusión a más de 400 años de la redacción del proceso, que el autor transcribió hace treinta años, “sale a luz esta pieza documental que se convertirá en fundamental fuente de información sobre la causa y personalidad de Carranza” (p. 27). Se trata de una pieza clave y poco conocida. Índice de personas y lugares facilita su consulta.– F. CAMPO DEL POZO.

Filosofía-Sociología

RIST, J.M., *La filosofía estoica*, Editorial Crítica, Barcelona 1995, 20 x 13,2, 323 pp.

El presente libro es la traducción de la clásica obra sobre el estoicismo *Stoic philosophy*, publicada en 1969. La verdad que era una obra que se echaba de menos en la bibliografía española. El autor pretende quitar la idea que se tiene del estoicismo como moralismo. Insiste en las posiciones más interesantes de la antigua Stoa, Zenón y Crisipo particularmente, en la lógica y psicología, y cómo se olvidaron o se comprendieron erróneamente en la evolución posterior de la misma escuela. El estoicismo o las obras de Crisipo perdidas presentan una visión del mundo y del hombre agudamente opuestas a las teorías de Platón y Aristóteles y por ello de lo más interesantes. El autor presenta las principales ideas filosóficas estoicas de manera detallada, y en vez de hacer un estudio biográfico e histórico va estudiando los distintos temas de esta filosofía y su evolución a lo largo de todo el período estoico. No hay que olvidar la distancia enorme entre Zenón y Marco Aurelio, y no sólo en el tiempo. El libro concluye con un apéndice bibliográfico

publicado en 1985, en el que habla del estado de la cuestión bibliográfica de la filosofía estoica y apunta a cómo se desarrollará en el futuro; el autor confía que no tardando tendremos una especie de manual de filosofía estoica al estilo de Kirk y Raven o Guthrie en filosofía griega. Esperemos que no tarde en llegar. Una buena idea de Editorial Crítica la de traducir esta obra.- J. ANTOLÍN.

BILBENY, N., *Kant y el tribunal de la conciencia*, Editorial Gedisa, Barcelona 1994, 22,5 x 15,5, 166 pp.

El profesor Bilbeny, que no hace mucho tiempo nos presentó su libro *El idiota moral*, un estudio sobre la banalidad del mal, la ausencia de pensamiento y por tanto la gran apatía moral de nuestra sociedad, nos presenta ahora un estudio sobre la conciencia moral en Kant. Él es fiel al principio kantiano de que el pensar moral corresponde a un juicio autónomo en el que se subraya la capacidad reflexiva del sujeto.

Distingue entre la *Bewusstsein*, conciencia ética común, o conocimiento racional común de todos los individuos; de este conocimiento ético común se da una transición sin ruptura a una conciencia ética trascendental, orientada en sentido práctico. La *Gewissen*, la conciencia ética que adopta la forma de un tribunal de conciencia, en el que el mismo sujeto es juez, él es quien dicta sentencia absoluta o condenatoria. En el sujeto se da ese drama de dos personas, ese diálogo interior, hablar con nosotros mismos, esa especie de dualidad de la conciencia. La conciencia es una actividad de orden racional, pero no se despliega legislativamente como la razón práctica de la que depende, sino judicialmente. La conciencia moral no es normativa, es la voz interior, la voz de la razón práctica. La conciencia es la relación del sujeto consigo mismo. Analiza la presencia de la conciencia en el estoicismo y luteranismo, pero distinguiéndola del criticismo. La conciencia tiene que disciplinarse a sí misma. Educarla es el único deber que acompaña al deber primordial de escucharla.

En definitiva, con este libro el profesor Bilbeny viene a insistir en la necesidad de pensar, de reflexionar. La ética no puede quedar reducida a la razón práctica o consenso racional, sino que hay algo de la conciencia del sujeto, en ética estamos decidiendo constantemente, estamos solos ante nosotros mismos. Lo específico de la ética comparado con otros saberes prácticos es la dimensión interna del sujeto, y si olvidamos esto estamos ante una ética sin moral. El trabajo se coloca en la línea de una serie de estudios que se están haciendo de vuelta al sujeto; en definitiva que sin el sujeto no se puede hablar de normas o deberes.- J. ANTOLÍN.

WEISHEIPL, J.A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona 1994, 21,5 x 12,5, 459 pp.

Este libro fue escrito en 1974 con ocasión del séptimo centenario de Sto. Tomás de Aquino. En 1975 aparece una edición inglesa y en 1980 otra austriaca. El autor mismo publicó una segunda edición en 1983. Se sucedieron después las traducciones italiana (1988), la francesa (1993) y esta española en 1994; todo un éxito, como se ve, del dominico americano. El autor ha querido ser lo más objetivo posible, rectificando circunstancias menos favorables para la vida y obras de Sto. Tomás. Y ha querido escribir el libro que sobre Sto. Tomás le hubiera gustado tener entre manos al comienzo de sus estudios sobre el Aquinate, treinta años antes, y consciente de que no hacía una obra que no pudiera ser susceptible de correcciones dada la gran personalidad y la profundidad de los escritos del Santo, habida cuenta de su fidelidad a los principios filosóficos fundamentales. Por lo mismo, el método histórico y la perspectiva filosófica tendrán que darse la mano para evitar falsas interpretaciones de su doctrina.

Sobre la obra diremos, en general, que nos ofrece la biografía ilustrándola paso a paso con su desarrollo en los estudios, ya desde su estancia como oblat, a los cinco años con los benedictinos de Montecasino, y en su actuación después como universitario, profesor y Maestro en Teología en la Orden de Sto. Domingo. Un libro estupendo para el conocimiento de la personalidad del Santo y para hacerse una idea de todo su pensamiento. La parte bibliográfica ha sido actualizada en esta edición española de Josep Ignasi Saranyana.- F. CASADO.

MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1994, 21,5 x 12,5, 289 pp.

El libro que presentamos de Patricia Moya es un estudio serio sobre la teoría del conocimiento, atendiendo en concreto al origen del mismo en relación con los primeros principios como expresión del ser, directamente ligados a la determinación de la realidad. Se insiste en reconocer la continuidad de la filosofía del Aquinate y la obra aristotélica. Así, en el cap. I, se estudia la importancia de los primeros principios en el origen del conocimiento demostrativo, hecho imposible si se admitiese un regreso al infinito en la demostración. También, en conexión con al aristotelismo, se insiste en el origen del conocimiento partiendo de la sensibilidad y en contraposición a un innatismo platónico y a un "iluminismo" Agustiniano. Será al hablar del carácter natural de los primeros principios donde se insistirá sobre el origen del conocimiento a partir de una experiencia sensible y una iluminación del entendimiento agente. Se entenderá por "natural" lo que es "secundum naturam", es decir, de acuerdo con lo que es el principio activo. Si de alguna manera se puede afirmar que los primeros principios son verdades "dadas", es "en cuanto se comparan y distinguen de los conocimientos adquiridos por discurso" (p. 264). Lo que queda en la oscuridad es si esa "Luz" puramente abstractiva pueda, o cómo pueda, abstraer un contenido que, como tal, carezca de sensibilidad y quede suficientemente explicado por una iluminación aristotélico-tomista o, más bien, se requeriría una explicación "innatista" agustiniana.- F. CASADO.

MONK, R., *Ludwig Wittgenstein*, Anagrama, Barcelona 1994, 15 x 23, 550 pp.

La obra de Wittgenstein es el producto de un pensamiento riguroso y una imaginación brillante y sólo puede comprenderse a fondo por la relación entre la filosofía y la vida. Se entra de lleno en el ambiente familiar, de amistades profundas y de colegas científicos del gran pensador. El escrito que presentamos ha conseguido de forma extraordinaria acercarse plenamente a este gran filósofo. Extraordinario pensador lógico tiene también calidades auténticas de buceador místico. Al final de una etapa, formulado el *Tractatus*, se marcha a la escuela rural. Pero pronto se producirá, de nuevo, su regreso a la vida académica con la reelaboración radical de su pensamiento anterior en sus *Investigaciones filosóficas*. Este escrito de Monk, nos parece hoy, con mucho, la mejor biografía de Wittgenstein en versión castellana. Se sigue paso a paso el proceso vital y filosófico del gran pensador, y se dan todas las claves filosóficas y vitales del gran hombre que fue Wittgenstein. Se puede decir que es un modo nuevo de hacer biografía, entreverada con la producción de la obra filosófica. Por ello estamos ante un libro imprescindible en el estudio de Wittgenstein.- D. NATAL.

GANDER, H.H. (Hrgs.), *Verwechselt mich vor Allem nicht. Heidegger und Nietzsche*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1994, 16 x 23, 204 pp.

La ceremonia de la confusión se ha cebado dramáticamente sobre Heidegger y Nietzsche. Este ya lo había profetizado en *Humano, demasiado humano*. Por eso la sociedad Martín Heidegger ha afrontado en esta publicación el problema. Varios escritos sobre nihilismo y nacionalismo, sobre el ser en el mundo o los últimos dioses, en Heidegger y Nietzsche, el concepto de metafísica y la historia del ser, en Nietzsche y Heidegger, la salida del platonismo, el problema de la verdad o el estudio de Heidegger sobre la obra de Nietzsche vienen a aclarar, paso por paso, cada una de las cuestiones. M. Riedel, J. Simon, W. Müller-Lauter, G. Figal, P. David, M. Vajda, R. Capurro, I. Schüssler y P. Emad, son los autores que han puesto su contribución al estudio serio, profundo. Se trata de un escrito que se esperaba y que contribuye muy bien a iluminar las cuestiones fundamentales actualmente debatidas.– D. NATAL.

ORTH, W. - PFAFFEROTT, G. (Hrgs.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Karl Alber Verlag, Freiburg 1994, 13 x 20, 356 pp.

En esta obra se recoge el coloquio internacional sobre la filosofía de Max Scheler que tuvo lugar en Colonia del 2 al 5 de junio de 1993. Distintos autores se enfrentan a diversos temas del universo scheleriano. Así se analiza la antropología de M. Scheler en relación con Plessner. La idea scheleriana de una antropología dinámica e histórica y el problema de ser hombre. Se estudia la actualidad de la filosofía política de Scheler y la relación entre ética y capitalismo en la nueva situación de ajuste y cooperación. La necesidad de un nuevo comienzo social y las renunciaciones necesarias para conseguirlo. La demanda de una nueva colaboración y su significación metódica y sistemática. También se estudia la comprensión de la reducción fenomenológica de M. Scheler en relación con el análisis de la realidad. Finalmente se da cuenta de la influencia de M. Scheler en el pensamiento hispano, y la recepción de la filosofía scheleriana en Francia.– D. NATAL.

ZAMBRANO, M^a., *España, sueño y verdad*, Siruela, Madrid 1994, 15 x 22, 215 pp.

Se recoge aquí un conjunto de escritos de M^a Zambrano en los que se trata el tema de España a través de Cervantes y el Quijote, el Cid y Don Juan, Galdós y las mujeres, Ortega y Unamuno o el poeta E. Prados, o el cielo de Segovia, su vida y su mística, la pintura de Picasso o de Luis Fernández y otros escritos que designan el panorama espiritual, natural y humano de la vida española, desde la experiencia amorosa y esperanzada de María Zambrano entre la tragedia y el ansia de futuro. Obra escrita con gran primor, nos lleva a las interioridades más auténticas de la autora y de la misma vida española, pues una y otra no pueden ya disociarse nunca. Desde el exilio y el retorno ambas forman una sola cosa para siempre. La edición de Siruela es también sumamente cuidada y pertenece al patrimonio cultural de una obra editorial que se ha hecho sinónimo de calidad y arte, símbolo y ejemplo antológico de la obra bien hecha en la nueva España democrática.– D. NATAL.

MORENO SANZ, J. (ed.), *La razón en la sombra. Antología del Pensamiento de María Zambrano*, Editorial Siruela, Madrid 1993, 15,5 x 22,2, 653 pp.

El profesor Jesús Moreno, después de una introducción a su pensamiento, presenta una completísima antología de la aventura intelectual de María Zambrano; junto a esta selección y ordenación de textos, el editor nos ofrece un canon hermenéutico que podemos calificar como definitivo, aunque como muy bien nos dice, no pretende ser más que un aliento para que el lector ensaye su propia hermenéutica y pensar. Ordena la obra en

siete grandes bloques temáticos, una iniciación a una obra que se mueve siempre en los límites de lo posible. Una experiencia que es del límite, de su aniquilación y su apertura a la Luz y a la Palabra. La filosofía de María Zambrano es una lógica del sentir, una aventura del corazón y de la cabeza, esa simbiosis entre poesía y filosofía, como única opción para superar la escisión entre ser, vida y realidad o, como dice Moreno, llevar la entera filosofía "al barro de la tierra". El libro concluye con una espléndida cronología del pensamiento de la autora, tanto de la vida como del génesis de su obra, y una amplia bibliografía. Felicitamos a la editorial Siruela por la cuidada edición y por contribuir una vez más a revitalizar el pensamiento de María Zambrano y colocarle en el lugar que se merece.— J. ANTOLIN.

ORTEGA Y GASSET, J., *Notas de trabajo. Epílogo*, Ed. J.L. Molinuevo, Alianza Ed. - Fundac. J.O.G., Madrid 1995.

Con la publicación de este libro, se cumple la promesa dada en 1957 por los editores de las Obras Completas, de ir dando a conocer las notas de trabajo de nuestro insigne filósofo. En esta ocasión, a la presentación de Soledad Ortega y un interesante prólogo del Prof. Molinuevo siguen cerca de 600 notas, pensamientos y temas abiertos, que el mismo Ortega, entre 1940-46, fue agrupando en carpetas tituladas. Se completa la obra con un útil índice onomástico.

Nuestra primera impresión es de proximidad al latido de un pensamiento 'in fieri', de un pensador de pura sangre que -como ha confesado- no sabe 'vivir si no es con las cuentas claras'; claridad que en estos textos refleja la inmediatez y radicalidad del pensar dialogante consigo mismo. Viniendo así a representar, el envés de lo ya aderezado para su publicación, la trastienda o cocina donde esas bestezuelas, a modo de preguntas, sugerencias o eventuales soluciones constituye la pitanza de un pensar 'vivívoros'.

El marco de referencia de los textos aquí recogidos, son los años de madurez del autor. Quedas atrás la ilusión y entrega por europeizar España, o el matiz posterior de entender España como posibilidad ante Europa; han sucedido desengaños, guerras, olvido. En febrero de 1942, regresa Ortega algo entristecido, de una Argentina donde no lo pasara muy bien; viene a instalarse en Estoril. Tiene 60 años y no ha perdido la esperanza; al contrario, se encuentra -como lo confiesa en carta a un amigo- en un excelente estado de ánimo: 'Tengo delante la etapa más activa y destacada de mi vida'. Serán años alciónicos en que la nueva circunstancia se convierte en al propia intimidad y desafío de sí mismo, lejos de la actividad pública que en su momento consideró oportuna. Esta nueva circunstancia le invita a una 'Nueva navegación' en la que dará rienda suelta al pensamiento, 'había llegado la hora de soltar las crines y los frenos a las cuádrigas del pensamiento'. ¡Como olvidar que biografía y filosofía tienen por ingrediente inseparable la circunstancia, y que salvar la circunstancia conlleva salvarse a sí mismo!.

La petición que en 1943 le hiciera Marías, de un epílogo para su *Historia de la Filosofía*, obra prologada por Zubiri, le da pie para profundizar de manera radical en los supuestos originarios del filosofar, contemplando la Historia del Pensamiento Occidental en su conjunto. Se trata de un nuevo horizonte abarcador, en el que 'la filosofía empieza como un dispensar lo pensado'. Sin duda, nos sitúa ahora Ortega, ante un nuevo nivel filosófico. Late en esta nueva mirada el influjo de Dilthey y la fenomenología de Husserl, de modo que el filósofo, aunque sin olvidarla, ya no se someterá al marco de la herencia cultural europea (universal-absoluto), ni española (universal-concreto), sino en algo anterior a todo ello: el Hombre. En este contexto, son interesantes las notas que hacen referencia al modo de pensar del hombre primitivo (Levy-Brühl, Malinowski), así como las discrepancias que sobre el origen de la Filosofía mantiene con Heidegger.

Se trata de un nuevo eje metafísico, en torno al cual, a partir de ahora, gravitará el auténtico hacer filosófico, la metafísica del 'más-allá', va a dar paso a la más patética

metafísica del 'más-acá', esto es, al hombre como 'animal enfermo', 'lírico' o elegidor de futuro.

Será un nuevo cartesianismo, pero de la vida, que dejará atrás las máscaras encubridoras, las doctrinas, que ya sean teológicas o zoológicas, habían dejado de lado lo más inmediato e irrenunciable: La Vida.

La nueva filosofía crítica propuesta por Ortega, 'razón-vital', interpretará las diversas modalidades del objeto de la ontología tradicional: conocimiento, ser, razón, Dios, alma, como eventuales hipótesis del quehacer de la razón vital; una razón que es desvelada como 'biognosis', como vida que se hace -entre otras cosas- pensamiento. La melancólica 'mirada hacia atrás' que nuestro filósofo realiza, confirma la sospecha del olvido del Hombre. Ahí está el resultado de la Historia de la Filosofía con las distintas respuestas que sobre el objeto (el Hombre, el Mundo y Dios) se han dado; si bien viciadas, en cuanto que alienadas, por quedarse fuera del sujeto a quien le 'va la vida' en el preguntar. Es un preguntar-se, hacerse-se, continuo como la vida, en el que las necesarias respuestas no pueden suplantar al mismo preguntar.

Frente al pensar teorético, hierático (especialmente el filosófico) que 'resta' y elimina la vida en aras de una ontología potencial (materialista), para la que el concepto 'ser' constituye lo se puede pensar o bien lo que se puede hacer (Física para los modernos), Ortega propone un pensar dinámico en el que la pregunta se hará al 'ser' como verbo, no como sujeto; 'ser' como vida, ('dínamis'), evitando ya para siempre reducir a objetivación algo tan vital como es el deseo, la aspiración de verdad, que es previo y no se agotará en lo deseado, El agua no se dejará contener en el cesto de mimbre, pues el fluir de la vida en 'suma', es más vida.

Así frente aquella ontología 'potencial' que ha ocupado una etapa de la historia, propone Ortega otras de mayor calado, una 'nueva navegación' ejecutada desde la vida como 'energeia', 'actualidad', tensión de un 'pensar intuitivo', 'verbo', 'nervio divino' y continuo, para el que el 'ser' o lo que 'no-es', ha de aparecer siempre dentro del horizonte de lo que 'me-pasa', 'me-es', 'me-acontece'; todo ello en un dinamismo temporal, provocado por los auténticos problemas del Hombre: las ultimidades.

Este nuevo estilo de acercarse a la realidad nos ofrece la imagen de Ortega siempre joven, deportiva y abierta; y su noción de Hombre radicalizada en la dramática necesidad de hacer-ser, como sujeto temporal obligado a ser libre, y con voluntad de aventura para lo que el lenguaje poético y el horizonte de la esperanza, se convertirán en permanentes compañeros de viaje.

De esta manera, Ortega nos presenta toda la Historia de la Filosofía como una serie necesaria de ensayos del Hombre, a la búsqueda de soluciones a su congénita insatisfacción. Algunas de estas soluciones -verdades intemporales (las ciencias puras)-, que a Ortega también le hubiera gustado descubrir, deberán trenzarse con la frescura de la vida para mantener su validez actual, como instrumentados al servicio de ella; de esa vida que nunca más deberá plegarse a 'fetiches' de una razón desvitalizada. Así, la Filosofía mantendrá su rango de 'visión responsable', de respuesta a un preguntar y recíprocamente de pregunta a respuesta. Este será el modo en que la verdad adquiere compromiso de responsabilidad y se hace 'sistema', de modo que la 'razón pura' se entronca con la 'razón vital-histórica', adquiriendo así protagonismo lo único irrenunciable: la vida 'in fieri', pasado, presente y futuro.- A.M. REVILLA GUTIERREZ.

NUBIOLA, J., *La renovación pragmatista de la Filosofía Analítica*, EUNSA, Pamplona 1994, 15 x 22, 110 pp.

Este escrito plantea el sentido de la filosofía del lenguaje dentro de la actual discusión sobre los restos de la filosofía analítica. Para ello se estudia la misión de la filosofía

en la actualidad y el sentido que puede tener hoy a partir de las aportaciones de Peirce, Wittgenstein y teniendo especialmente en cuenta el planteamiento de H. Putnan. Se habla de las relaciones de la filosofía del lenguaje con la lógica, la lingüística, la semiótica y la psicología. Se termina por declarar la validez de un enfoque pragmatista de la filosofía, sin reduccionismos, que dejarían la filosofía en mera cuestión de palabras. O. Neurath había creado, para explicar lo que es la ciencia, la metáfora de un barco que navega entre tormentas y repara sus averías, en el camino, a pesar de las dificultades. Putman prefiere hablar de muchos barcos que navegan juntos, con los distintos saberes. Así se orientan, corrigen y ayudan unos a otros y reparan sus fallos ante las dificultades, pero teniendo en cuenta las señales que reciben también de los demás. Estamos ante un escrito sencillo pero que plantea muy bien el problema y sabe conducirlo a buen puerto.– D. NATAL .

CONESA, F., *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, EUNSA, Pamplona 1994, 16 x 24, 351 pp.

La difícil relación entre conocimiento y religión es con frecuencia objeto de discusiones y planteamientos diversos desde el más emotivista y caricaturesco al más profundo y metafísico. Aquí se hace un análisis muy detallado del problema, primero recogiendo los aportes más decisivos a la relación entre conocimiento y fe, y luego haciendo un estudio propio sobre la naturaleza de la fe cristiana como creer en, creer que, y creer a, así como sobre el conocer, el saber y el opinar. De este modo se trata de dar un estatuto epistemológico apropiado de la fe cristiana. Estamos ante una obra bien planteada, construida con una documentación fehaciente y bien resuelta, que ayudará a muchos a entrar en este tema tan interesante que es la relación entre la religión y la ciencia, el creer y el conocer.– D. NATAL .

ARTIGAS, M., *El desafío de la racionalidad*, EUNSA, Pamplona 1994, 15 x 20, 190 pp.

El debate sobre la racionalidad y la ciencia es una cuestión de permanente actualidad que discute la autenticidad del conocimiento humano y el valor de la ciencia misma. En esta obra el profesor Artigas analiza ocho opiniones especialmente significativas para este debate: El Círculo de Viena, Popper, Th. Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Stegmüller, Toulmin y M. Bunge. Se trata autores muy conocidos en este campo de la filosofía de la ciencia. El lector se encuentra con una síntesis clara y profunda de cada autor y recibe una perspectiva amplia de las cuestiones decisivas en la ciencia actual. Además se intenta bucear en el horizonte último de la ciencia en una conclusión final sobre ciencia, metafísica y racionalidad. El autor, doctor en física y filosofía, conoce perfectamente los problemas y sitúa al lector en los frentes decisivos del debate actual sobre verdad, certeza y racionalidad.– D. NATAL.

LOPEZ PETIT, S., *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid 1994, 14 x 21, 225 pp.

El poder congela el ser. Tras la aparente neutralidad e ingenuidad de la metafísica se oye el rumor de la batalla y el ruido de sables del poder, como ha señalado Foucault. El profesor de López Petit se ha puesto a escuchar este rumor y lo ha transcrito en este libro. El ser y el poder se enlazan de tal manera que asfixian la vida y el deseo de vivir: toda posibilidad de un mundo nuevo parece vedada. La historia auténtica del pensamiento muestra que comenzar a pensar y resistir al poder es lo mismo, por eso pensar y morir se identifican: el pensamiento es una actividad, de por sí, peligrosa. La historia de Sócrates es bien

ilustrativa al respecto. La personalidad democrática consiste precisamente en esa presencia de ánimo ante el poder, sin dejarse arrollar por él, para construir la nueva sociedad. Hoy, cuando todos los caminos utópicos parecen cerrados, se nos llama de nuevo hacia el futuro. Pero no basta estar a la espera del azar, hay que vivir ya la realidad auténtica sin dejarse engañar por lo que se impone, 'puesto que lo que es no puede ser verdad' (Bloch). Decía Ortega: el que piensa que todo es poder es un exagerado, pero quién cree que nada es poder es un pobre ingenuo. Esta obra viene a liberarnos de ese limbo de la ingenuidad facilona tan corriente en nuestros días.– D. NATAL.

CHOZA, J., *Los otros humanismos*, EUNSA, Pamplona 1994, 11 x 18, 210 pp.

Los humanismos nos muestran modelos de conducta social y humana que tienen vigencia en diversos grupos humanos y sus ambientes. Aquí se presentan una serie de ellos como el humanismo civil frente a la crueldad salvaje, el humanismo científico y religioso, el humanismo ilustrado y el humanismo judío, el humanismo ecológico y el humanismo migratorio, el humanismo fundamentalista y el humanismo feminista, y finalmente el humanismo de la ancianidad. Se destacan aspectos positivos y negativos y se da una orientación apropiada para el quehacer humano. El autor, catedrático de Antropología filosófica en la Universidad de Sevilla, sabe exponer el tema con sencillez y profundidad de manera que a la reflexión filosófica se une el valor práctico.– D. NATAL.

WEINBERG, S., *El sueño de una teoría final*, Crítica, Madrid 1994, 17 x 24, 255 pp.

El autor, que es un premio Nobel de Física, es también un excelente divulgador. Sus escritos sobre los primeros minutos del universo son ya clásicos de la literatura científica, también en castellano. La obra que presentamos, que es además una excelente exposición de la ciencia actual en temas como la mecánica cuántica o la relación entre teoría y experimento, nos habla del camino hacia una teoría final, nos hace seguir los pasos que han conducido hacia ella con la teoría de las supercuerdas o la búsqueda de una constante cosmológica, y los obstáculos que encuentra, como son los desacuerdos entre los científicos y los filósofos o la proliferación de las pseudociencias. Así nos deja en la frontera de esa tierra prometida, distante pero accesible, para explicarnos el perfil de la teoría final: algo extremadamente sutil y bello "como una pieza de porcelana fina que no puede deformarse sin hacerse añicos". No en vano había dicho Dirac a los estudiantes de la universidad de Harvard que la belleza de una teoría está íntimamente relacionada con su posibilidad de verdad.– D. NATAL.

SHERRINGTON, C., *Hombre versus Naturaleza*, Tusquets, Barcelona 1984, 11 x 18, 342 pp.

Se trata de un libro clásico sobre el desarrollo de la ciencia. Así se intenta ver la relación entre naturaleza y tradición, entre ciencia y superstición, entre física y metafísica, entre procesos corporales y experiencia filosófica o religiosa como la vida del cerebro o la formación del ojo. Es la maravilla de la vida que avanza a raudales sin detenerse nunca. El autor, científico e historiador, filósofo y observador insobornable nos hace asistir al gran espectáculo de la vida natural y humana desde la perspectiva indeclinable de la ciencia. Se trata de un neurólogo, premio Nobel de Medicina y Fisiología en 1932, que ha impresionado a científicos y pensadores que le siguieron como Watson y Crick y Prigogine, Popper y otros. Schrödinger se refiere repetidamente a él en su célebre obra *Mente y Materia*. Estamos ante un texto para científicos y filósofos de oficio pero también es un camino de acceso a la ciencia y a la poesía para todas las personas inquietas por sorprender los senderos de la vida.– D. NATAL.

FOUREZ, G., *La construcción del conocimiento científico*, Narcea, Madrid 1994, 17 x 24, 206 pp.

Esta obra considera la ciencia como una construcción social e histórica y se plantea el valor de verdad de la ciencia misma. Así se desmitifica la construcción de la ciencia al introducir elementos económicos, políticos y sociales en su origen y producción. La ciencia no está más allá del bien y del mal, y tiene que plantearse una responsabilidad ética en el mundo de los hombres. Estamos ante una visión *constructivista* de la ciencia y por ello ante un modelo abierto que como toda empresa humana e histórica tiene sus propios caminos. El autor, licenciado en filosofía y matemáticas, fundó en la Universidad de Namur el departamento de 'Ciencias, Filosofías y Sociedad' y está sumamente interesado por la relación entre ciencia y educación humana. con esta obra nos introduce en problemas como el método científico y la investigación, la comunidad científica y sus características, las ciencias y el convencionalismo, la ciencia y la construcción de conceptos, entre otros muchos.- D. NATAL.

AGUIRRE SALA, J.F., *Ética del placer. Una versión de la hedoné platónica*, Editorial Universidad Iberoamericana, México 1994, 21 x 13,5, 232 pp.

Frente a la separación que estamos viviendo de éticas deontológicas y éticas teleológicas, el presente libro viene a decirnos que no hay contraposición entre normas y virtudes, sino que en los griegos, concretamente en Platón, se daba esta unidad entre la *areté* y la ley, en definitiva entre ética teórica y ética práctica o vivida. La virtud no puede quedar reducida a un mero saber de reglas y leyes; tiene que intervenir la praxis.

El libro hace un repaso del concepto de *hedoné* en los principales diálogos platónicos, se ve cómo en el mismo Platón se dio una evolución de este tema, centrado sobre todo en el *Filebo*. Platón trata de poner en relación, sin confusión, el placer con el bien, la virtud y el deleite. La vida digna de ser vivida tiene que estar compuesta tanto de placer como de inteligencia o Bien; es decir, en el placer, aunque no sea el bien, también hay algo de bondad. En suma este trabajo aboga por una ética de la virtud que evite los problemas del racionalismo, que propugna una ética de la ley puramente formal. La ética del placer como moral del bienestar integra en la persona el acto moral y sus potencias con el interior ontológico del hombre. Tratando de acabar con el conflicto entre placer y deber. Una vida buena no puede estar reñida con el placer, entendiendo la *hedoné* en su sentido griego, tanto placer como gozo o satisfacción.- J. ANTOLIN.

ARRIETA HERAS, B., *Filosofía y ética en Maurice Blondel*, Universidad de Deusto, Bilbao 1993, 21,8 x 15,3, 224 pp.

Nos encontramos frente a un estudio sobre Blondel, en concreto, cómo la ética o cuestión moral están presentes en su obra, especialmente en *L'Action*. Toda la filosofía blondeliana termina en la filosofía de la acción integral, lo cual no siempre se ha señalado. A veces se ha reducido a metafísica; el mérito de esta obra y su novedad radica en señalar todas las exigencias éticas de la dialéctica de la acción humana y la importancia de la libertad. El hombre es acción y acción libre, la libertad es la estructura constitutiva e inherente del ser humano; la acción se plantea como quehacer, como responsabilizarse de sí mismo. Actuar significa comprometerse, arriesgarse y hacerse cargo positivamente de la situación. Interesantes son también los fundamentos antropológicos de la moral.

El análisis blondeliano se abre a un fundamento transcendental, la acción humana es insuficiente si se encierra en la pura inmanencia. Blondel trata de unir autonomía y heteronomía, trascendencia e inmanencia. La acción en sí misma inmanente tiene un contenido transcendente; Dios no puede ser el recurso fácil para el fundamento último. La filosofía tiene únicamente en el sujeto y su acción inmanente el punto de partida efectivo de la reflexión. Dios no es un término o realidad añadida arbitrariamente; Dios legitima, fundamenta, explica y da razón de toda la acción humana, y ello desde la propia condición inmanente de la acción. La autora afirma: "sólo una ética abierta a la trascendencia puede justificar plenamente que el amor es mejor que el odio... la bondad que la crueldad..." (p. 168). Dentro del mundo de Blondel se entiende esta afirmación, pero es discutible en el mundo de la ética. Es una lástima que la obra tenga varios errores tipográficos.- J. ANTOLIN.

HORTAL ALONSO, A., *Ética. I: Los autores y sus circunstancias*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1994, 21,5 x 15, 199 pp.

El autor, profesor de Etica de la Universidad de Comillas, presenta lo que puede ser una primera parte del tratado de Etica; como dice en el prólogo, no es muy original, sino que presenta los principales temas en diálogo con otros autores. Ahora bien, algunos análisis o síntesis de opiniones son bastante sugerentes. Estudia la filosofía moral dentro de la vida humana en su totalidad. No se puede entender la acción moral sin analizar las circunstancias sociales y evolutivas de nuestra conciencia y libertad; por eso hace un estudio de los influjos sociales, psicológicos y de la fenomenología de la decisión humana. Precisamente por tener esta dirección echamos en falta un estudio de la biología y sociobiología, o también la etología. El libro se lee bien, presenta una visión clara para los alumnos de ética, y como una primera introducción a este mundo es adecuado.- J. ANTOLIN.

MACINTYRE, A., *Justicia y Racionalidad. Conceptos y contextos*, EIUNSA, Barcelona 1994, 24 x 17, 387 pp.

Nos encontramos frente a un estudio serio de la racionalidad y la justicia desde la tradición aristotélico-tomista en que se encuadra el autor. Tras la publicación de su obra, *After Virtue*, había prometido un libro en el que explicaría por qué es racional actuar de una forma determinada y promover un tipo de racionalidad práctica en lugar de otra, y ese es el intento de este trabajo. El autor analiza distintas tradiciones de la justicia: 1) la griego-aristotélica; 2) la cristiano-agustiniana; estas dos confluyen en el pensamiento de Sto Tomás de Aquino, quien supo integrar en una sola lo que consideraba verdad de uno y otro sistema; 3) la tradición escocesa de Hume y 4) el liberalismo moderno. Cada una de las tradiciones tiene su modo específico de justificación racional y concepción de la justicia. El estudio es exhaustivo, pero como el mismo autor reconoce hay otras tradiciones que no estudia, el judaísmo o el islam, hace silencio sobre Kant e identifica la ilustración con la tradición escocesa. En definitiva, Macintyre sigue fiel a su reivindicación de la tradición tomista, apuesta por la superioridad de esta tradición desde dentro de ella misma, y cree que sólo desde ella se puede superar el emotivismo, relativismo y falta de acuerdos en la ética actual.- J. ANTOLIN.

FORMENT, E. (ed.), *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las jornadas de la Sociedad internacional Tomás de Aquino (SITA). I-II*, Editorial Balmes, Barcelona 1994, 24 x 17, 969 pp.

El presente trabajo en 2 volúmenes pertenece a las Actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, que tuvieron lugar en Barcelona los días 21 y 23 de

septiembre de 1993, bajo el título genérico de dignidad, comunidad y orden jurídico, sugerido por el emérito profesor D. Francisco Canals. Estas jornadas han sido organizadas por la sección barcelonesa de dicha asociación y la Fundación Balmesiana, junto con la Universidad de Barcelona; entre los diversos organizadores y colaboradores es de reseñar el Dr. Eudaldo Forment, miembro de las tres entidades organizadoras. En las Actas se incluyen las 106 ponencias leídas en las sesiones plenarias y particulares, así como los discursos inaugurales y de clausura junto con algunos textos referentes al eco de las jornadas en los medios de comunicación. Es de señalar la alta participación de ponentes, de distintos lugares de España y diversos países, e incluso destacar la presencia de muchos jóvenes profesores. La mayoría de las ponencias muestran cómo la doctrina de Sto. Tomás afirma la perfección y dignidad de la persona humana y su capacidad individual y social. La persona es un ser social y por eso esencialmente comunitario, la persona no se puede entender nunca independientemente de la sociedad. Quiero resaltar la conferencia del Dr. Abelardo Lobato O.P. sobre las aportaciones de la escuela tomista en el siglo XVI en el campo antropológico. Son de encomio congresos de este tipo que ayuden a reflexionar; pero da la sensación, como en otros muchos congresos, que es un repliegue del grupo en sí mismo, en este caso de todos los que consideran que el pensamiento de Tomás de Aquino sigue siendo válido para resolver los problemas de nuestro tiempo. Apenas se oyen voces críticas, y creo que no vendría mal algo de autocrítica.— J. ANTOLIN.

MARINA, J.A., *Ética para naufragos*, Editorial Anagrama, Barcelona 1995, 22 x 14, 243 pp.

Este es el tercer libro de José Antonio Marina, editado en la misma editorial, Anagrama. En él nos vuelve a sorprender por su seriedad y creatividad, pues su narración es amena y llena de contenido. En este trabajo de ética continúa su teoría de la inteligencia creadora. Ahora nos dice que este concepto, más que psicológico, es ético y la ética es la más inteligente creación de la inteligencia humana. El hombre es un deseo, pero deseo inteligente o racionalidad poética, en él se unen la inteligencia (yo ejecutivo) y el sentimiento (yo ocurrente). Trata de construir una ética que sea un proyecto vital universalmente válido, fundamentar la ética en el concepto de derechos, que no son naturales sino extraordinarios, es decir, no son propiedades reales del ser humano sino posibilidades reales. Los derechos son un proyecto mancomunado, deben ser reconocidos por la comunidad. Los derechos que son poderes simbólicos no están ya plenamente conseguidos, sino son algo proyectado que hay que lograr. También existen unos deberes como contrapartida. La creación máxima del hombre, su suprema originalidad es la dignidad humana feliz. La energía de la creación ética es tan poderosa que ha superado el nivel de la naturaleza para ascender, con todas las claudicaciones y dudas, al nivel de la dignidad. Hemos llegado a esta situación porque hemos creado los derechos, pero no olvidemos que debemos seguir manteniéndolos y ampliándolos. En definitiva, Marina nos invita a leer la historia y hacerla desde la creación ética. El autor se despide con nuevos proyectos, un Diccionario de los sentimientos o una segunda parte de la ética. Deseamos que siga en la tónica de creación y seriedad que le caracterizan.— J. ANTOLIN.

GAUTHIER, D., *La moral por acuerdo*, Editorial Gedisa, Barcelona 1994, 15,4 x 22,5, 477 pp.

El presente libro es la traducción de *Morals by agreement*, publicado en 1986. Su rápida traducción es una prueba del interés que presenta. Trata el problema de la racionalidad práctica entendida en términos de maximización. Los deberes o normas morales se basan tanto en la racionalidad como en el interés egoísta, la base racional de la moral no

son principios o normas absolutos, sino el acuerdo. Gauthier desarrolla la conexión profunda que existe entre moral y elección racional. Sostiene que un individuo elige racionalmente sólo si limita la búsqueda de su propio interés o conveniencia, a fin de acatar principios que expresan la imparcialidad característica de la moral. Esas restricciones en la elección son racionales e imparciales. El autor, frente a la concepción universalista, se posiciona, aunque sea más débil, por la concepción maximizadora de la racionalidad. Es decir, una persona actúa racionalmente si, y sólo si, busca su máximo interés o beneficio mientras no afecte a los intereses de los demás. La moral basada en el acuerdo parte de la racionalidad contractual, de la idea de que no es posible una anarquía moral donde la persona persiga sus propios intereses; sino que se base en el acuerdo de los participantes, todos tratan de cooperar para obtener las máximas ventajas mutuas, es decir, el principio de cooperación racional. La sociedad y el individuo tratan de procurarse un beneficio mutuo, que unos sean para otros fuente potencial de beneficio. Otra idea central es la de maximización restringida, a la persona que acepta restricciones morales ventajosas con la condición de que espere un acatamiento similar por parte de los demás se le llama maximizador restringido. Finalmente, relaciona la teoría con el individuo liberal diferente del hombre económico que no tiene afectos. Con ello, da a la moral no sólo una fundamentación racional sino afectiva, la cooperación es mutuamente beneficiosa. El hombre, que es el único animal capaz de prometer, que es dueño de sí mismo y que vive en un grupo, se adhiere a una moral del acuerdo.

El autor afirma en el prefacio que tiene sentimientos confusos en torno a la moral del acuerdo, y hay cosas que se pueden discutir, pero es una de las mejores contribuciones de los últimos años a la teoría ético-política.— J. ANTOLIN.

GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea* (Ideas 30), Ediciones Península, Barcelona 1995, 19,5 x 13,5, 299 pp.

Pudiéramos considerar "*Modernidad e identidad del yo*" como una continuación de "*The Consequences of Modernity*", obra publicada en 1990 por el fecundo profesor de Sociología de la Universidad de Cambridge, Anthony Giddens.

A las puertas del siglo XXI, la cuestión de la modernidad, su desarrollo en el tiempo y sus actuales formas institucionales -modernidad «reciente» o «tardía», el mundo de hoy-, se han vuelto a plantear como un problema sociológico fundamental. Si bien desde hace ya bastante tiempo se reconocían las relaciones entre sociología y la aparición de las instituciones modernas, esas relaciones han resultado ser más complejas y problemáticas de lo que se suponía.

Las instituciones modernas difieren de todas las formas anteriores de orden social no sólo por su dinamismo, el grado en que desestiman los usos y costumbres tradicionales y su impacto general, sino porque, además, alteran de manera radical la misma naturaleza de la vida social cotidiana y afectan a los aspectos más personales de nuestra experiencia: a nuestro yo. La modernidad es un orden postradicional en el que, no obstante, la seguridad de las tradiciones y costumbres no ha sido sustituida por la certidumbre del conocimiento racional. La duda, «un rasgo que impregna la razón crítica moderna», constituye un aspecto existencial del mundo social contemporáneo. La modernidad es una cultura del riesgo.

El propósito de este libro es analizar uno de los rasgos distintivos de la modernidad; en frase del autor: «la creciente interconexión entre los dos extremos de la extensibilidad y la intencionalidad: las influencias universalizadoras, por un lado, y las disposiciones personales, por otro» (pág. 9). Descripción de la modernidad estructurada a partir de su relación con el yo.

Con un enfoque, en general, más analítico que descriptivo, el libro no es principalmente una obra de psicología, aunque el análisis principal recaiga sobre el yo, sino de sociología, en cuanto «reflexibilidad institucional de la modernidad». Su acento principal

incide en la aparición de nuevos mecanismos de identidad del yo modelados por las instituciones de la modernidad que, a su vez, son modeladas también por ellos. Se intenta «identificar algunos rasgos estructurales del núcleo de la modernidad que interactúan con la reflexibilidad del yo», sin entrar a analizar en detalle hasta que punto han avanzado esos procesos en ciertos ámbitos concretos, ni cuales son las tendencias opuestas a ellos.

Nos encontramos, pues, ante una brillante interpretación subjetiva, con ciertos aires filosóficos, que puede interesar al lector culto. Si bien la comprensión del texto no se ve afectada, hubiera sido de agradecer un mayor cuidado tipográfico.– F. RUBIO C.

URBINA, F., *Mundo moderno y fe cristiana. I: Meditaciones desde España*, Editorial Popular, Madrid 1993, 24 x 17, 373 pp.

El sacerdote Fernando Urbina y de la Quintana, fue director de la revista «Pastoral Misionera» durante los últimos 23 años de su vida y un «hombre de Iglesia por libre»: jornadas, cursillos, ejercicios, charlas, cursos y seminarios en varios Centros Eclesiásticos... hasta su muerte en marzo de 1992.

Luis Briones Gómez (Editor), en dos volúmenes, ha hecho una selección y sistematización de muchos de los artículos que el autor escribió en varias revistas durante casi 30 años. Intenta - según propia confesión - «recoger los mejores escritos de Fernando, aquellos que entendemos que han sido aportaciones específicas y lúcidas al trabajo de reflexión de la experiencia cristiana en España, en estos años en que la teología ha estado haciendo un esfuerzo de pensarse en confrontación con la vida real, con el pensamiento del mundo moderno y con los avatares de nuestra realidad y eclesial» (p. 10); en resumen, los escritos de un teólogo que usa las ciencias humanas y naturales en el diálogo de una teología reconciliada con el mundo y creadora de una síntesis entre ciencia y fe; en una frase: «fides quaerens intellectum», aún a costa de llegar a la «situación de intelectual católico marginado».

Después de una breve introducción, el libro está dividido en tres partes en las que se engloban varias secciones: «fe y modernidad y fe y crisis de fin de siglo» («tiempo largo» de la Modernidad y «crisis de civilización») en la primera; «la realidad española desde la historia y catolicismo, Iglesia y pueblo español» (Historia, realidad española y fe) en la segunda; y, en la parte tercera, «Iglesias posconciliar: ¿una nueva crisis de escisión de la conciencia creyente ante el mundo moderno?» (intento de síntesis).

El editor no desea que sea un libro *sobre* sino *de* Fernando Urbina, aunque toda obra de estas características implique siempre un cierto grado de subjetividad y hasta de arbitrariedad.– F. RUBIO C.

URBINA F., *Pastoral y espiritualidad para el mundo moderno. II: En el espesor de lo real*, Ed. Popular, 16,5 x 23,5, 327 pp.

Hace muchos años, entre 1974 y 1980, tuve la oportunidad de leer algunos artículos de Fernando Urbina. Y tengo que expresar la enorme satisfacción que me produjeron en base a dos datos: su contenido y su estilo. El contenido era denso teológicamente y era actual. Dos cosas no fáciles de articular. El estilo era sumamente cercano. Y llegaba con facilidad a despertar en uno un sentimiento de simpatía.

El libro que presento, que, por lo demás, contiene una selección de artículos, de la que es responsable Luis Briones, es una espléndida muestra de lo que acabo de decir. Tanto la Pastoral como la Espiritualidad sufrieron el mal gravísimo de ofrecer mensajes en estilos totalmente prendidos de la luna. Carecían de eso que nunca se debe carecer: «conectar con la realidad». El libro de Fernando Urbina sale al paso de ese error y lo corrige espléndidamente. El subtítulo –en el espesor de lo real– es todo un símbolo. Pastoral y Espiritualidad que no hundan sus raíces en lo real terminan por ser estériles.

Para darse cuenta de la riqueza de contenido de este libro bastante voluminoso, hay que leer las distintas secciones que lo componen. Todos los enunciados son de gran actualidad. Y, si a ello añadimos los que componen el primer volumen, uno se rinde a la evidencia de que estamos ante una obra magnífica. Magnífica por su contenido, por su estilo y por su actualidad.- B. DOMINGUEZ.

Historia

HUSS, W., *Los Cartagineses*, Editorial Gredos, Madrid 1993, 24 x 16, 427 pp.

El historiador alemán Werner Huss, nacido el año 1936, profesor de la Universidad de Bamberg, se ha especializado en la época helenística, historia de los cartagineses e historia de las religiones.

Ha sabido aprovechar el interés despertado, en las últimas décadas, por la historia de los fenicios y cartagineses, debido, sobre todo, a los trabajos de investigación y a los progresos arqueológicos, para presentarnos -según él mismo nos dice- un estudio sobre Cartago, que pretende satisfacer esta renacida curiosidad.

Werner Huss ya había publicado, en 1985, un *Manual* de historia de Cartago. Ahora, frente a la edición de entonces, la presente ofrece la ventaja de que en ella han sido tenidos en cuenta los conocimientos -propios y ajenos- de los últimos años.

Hay que convenir en que los cartagineses -mercaderes, navegantes y guerreros-, no tuvieron historiadores propios, que narraran sus hechos más trascendentales, como los tuvieron griegos y romanos. Los únicos testimonios que tenemos de ellos provienen precisamente de estos sus eternos enemigos.

El autor de *Los Cartagineses* se ha desentendido esta vez un poco del aparato crítico de su primer *Manual*, para facilitar, de este modo, la lectura al público no especializado. Y así, estudia a la luz de los últimos hallazgos arqueológicos, de manera clara y muy sistemática, los hitos fundamentales de esta apasionante historia: viajes, descubrimientos, expansión comercial, fundación de colonias, historia militar, religiosa y artística.

La obra contiene treinta y nueve capítulos, más una amplia bibliografía actualizada y un índice completo de nombres. Comienza con la expansión fenicia, en varias etapas, en el siglo VIII, desde la ciudad de Tiro -si bien, la transmisión literaria señala el siglo XII-, sigue con la fundación de Cartago, los fines y motivos de su expansión por el Mediterráneo, terminando con unos capítulos dedicados al estudio de la administración, economía, sociedad, arte y religión de estos pueblos púnicos.- T. APARICIO LOPEZ.

SCHUBERT, Ch., *Perikles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 21 x 13, 222 pp.

La autora es profesora de Historia antigua en la Universidad de Leipzig y dedica un estudio especial a Pericles, que significa una piedra miliaria en la política y democracia de Atenas. Está dentro de la misma colección, donde apareció *Ptolomäerreiches* por G. Hölbl, cuya recensión apareció en esta misma revista, 30 (1995) 177. Se divide el estudio en seis capítulos: 1) la figura de Perikles, su relación con Platón y su idealización por Tucídides y Plutarco; 2) la política expansionista de Atenas; 3) las finanzas; 4) las obras u urbanismo en tiempo de Pericles; 5) comienzo de la guerra del Peloponeso y 6) evolución de la democracia ateniense. En la introducción se explica el por qué de esta publicación, cuyo texto ha sido revisado por especialistas de diferentes universidades alemanas. Se da una

especie de radiografía de la democracia y política de Atenas en el siglo V antes de Cristo, denominado el siglo de Pericles, con críticas a las obras de su tiempo, la controversia sobre su proceso y las personas que estuvieron relacionadas con él, como Anaxágoras, Aspasia, Fidias, Protágoras, Zenón, etc. Se da la bibliografía consultada con el registro de citas, nombres y conceptos. Está teniendo buena acogida. F. CAMPO DEL POZO.

AUBÉ, P., *Tomás Becket*, Palabra, Madrid 1994, 22,5 x 14,5, 378 pp.

Atractiva biografía sobre Tomás de Londres o Santo Tomás Becket, clérigo más inteligente que intelectual y ambicioso, llegando a ocupar los cargos de canciller (1154) y arzobispo de Canterbury (1162) apoyado en el afecto mutuo que se tributaba con el monarca Enrique II. Sus dotes administrativas, su iniciativa y su gusto por la magnificencia le hicieron blanco de los planes regios para crear en las islas una Iglesia autocéfala. Grande fue la sorpresa del monarca cuando encontró en Tomás Becket una audaz resistencia, forjada por la reforma gregoriana que ya por entonces cumplía un siglo. Todo esto le llevó al exilio (1164-1170). La reconciliación llegó tras varios encuentros negociadores. Y Tomás de Londres regresó a su sede, pero breves fueron los días, pues ese mismo año caía abatido por los golpes de cuatro caballeros exaltados que creían obedecer los deseos de Enrique II, quien con su penitencia demostró no estar envuelto en el crimen. Sólo tres años más tarde se canonizó a Tomás Becket, siendo incluido por el papa Alejandro III en el martirologio como el que “luchó hasta la muerte por los derechos de Dios y la libertad de la Iglesia”. Cierra el libro el epílogo “De un Enrique a otro [Enrique II-Enrique VIII]”; este último manda destruir la urna y quemar los restos del santo. Calificábamos de atractiva la obra del profesor Pierre Aubé y nuevamente lo repetimos. A sus conocimientos históricos sabe añadir una amena y atrayente redacción que hace cómoda e instructiva su lectura.– J. ALVAREZ.

HEIM, F., *Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle* (Philologie et littérature classiques 49), Peter Lang, Bern 1991, 21 x 14,5, 378 pp.

El término *virtus* designa la presencia creadora y ordenadora de la divinidad en el mundo. Ese mundo pagano para el cual los dioses cohabitaban en la ciudad con sus moradores, y para el cual abandonar Roma era abandonar a las deidades que la habían elegido como su morada. A esta misma pregunta del *Ubi est tuus Deus?* debe responder la apologética cristiana de los primeros siglos. Y aunque combate desde pronto la creencia pagana de la ubicación material de la divinidad en la ciudad o en templos (caducidad del templo de Jerusalén y de todos los levantados por mano humana), sin embargo se afirma la omnipresencia divina (*ubique totus*) ya como parte del credo cristiano. No obstante el neoplatonismo comenzó a relegar a Dios a un lugar supracelste, por lo que se confía a sus ministros la labor de intermediarios para realizar sus designios en la tierra. Y surge la revalorización de las reliquias y de los bienaventurados o santos. Sobre unas y otras encontramos en este libro las opiniones de los Santos Padres. Entre ellos Agustín, que piensa que las reliquias sirven para “proteger” más a los individuos que a las ciudades; y que los santos poseen la gracia de la intercesión. Pero además sigue viva la creencia, tanto pagana como cristiana, del emperador como un ser carismático sobre el que Dios ha derramado su gracia, depositario de una fuerza sobrenatural que garantiza prosperidad y victoria, más todavía si en el siglo IV, como es el propósito de este estudio, se identifica con el éxito de Constantino. La interesante y amena exposición del autor aconsejan su lectura.– J. ALVAREZ.

LAWRENCE, C.H., *Il monachesimo medievale. Forme di vita religiosa in Occidente* (Storia della Chiesa. Sussidi 3), San Paolo, Torino 1993, 22 x 14, 403 pp.

El libro que nos ocupa es una historia general del monacato medieval desde el siglo IV hasta el XIV. Una lograda síntesis de la historia monástica del medioevo que no se ciñe a particularidades nacionales o regionales, aunque sienta cierta preferencia por el ámbito anglosajón. Con un acertado método, sobrio en la presentación de fuentes, presenta los diversos capítulos con la suficiente relevancia para suscitar el interés del lector para seguir profundizando en el tema. Según el autor todo tuvo inicio en el desierto (s. III), pero la vida religiosa monástica no se puede explicar sólo como una reacción frente a la iglesia constantina, sino que también tuvo su *kairós* y su tiempo de gracia por entonces. Dedicó el capítulo segundo a la Regla de San Benito, su "furta sacra" por parte de los francos (s. VII) y en el quinto la Regla impuesta por el emperador Carlomagno, con lo que supuso de extensión y uniformidad en el Continente. Intercala los capítulos dedicados a los "monjes giróvagos" de Irlanda y Galia y a las relaciones entre Inglaterra y el Continente. Pero quizás una de las mejores partes sea el séptimo, en el que se analiza la vida interna del monasterio, el modo concreto de la observancia de la Regla y cómo esto provoca la tensión entre oración-trabajo, patronos laicos y obispos, etc., que provocaron las reacciones de Cluny. La última parte está dedicada al siglo XII, donde la vida religiosa se enriquece con otras instituciones (templarios, hospitalarios, mendicantes, canónigos regulares) que frente a la decadencia monástica ofrecen un nuevo entusiasmo. Posee además la obra una buena introducción, que estimula al estudio del monacato, un glosario propedéutico y un buen índice, aunque en algunas páginas confunde a San Agustín de Hipona con el de Canterbury. Las diversas ediciones que ha conocido acreditan su valía.- J. ALVAREZ.

NINEHAM, D., *Christianity Mediaeval and Modern. A Study in Religions Change*, SCM Press, London 1993, 23,5 x 15,5, xi-301 pp.

D. Nineham, profesor de teología de la Universidad de Bristol, aparca por el momento su dedicación al NT para profundizar en un momento particular de la historia europea, y más concretamente del mundo de los francos del siglo X o del año milenario. Ya apunta que su trabajo no está dedicado tanto a los historiadores como a los teólogos o estudiantes de teología, pues lo que a él le movió a emprender esta tarea fue el intentar responder al interrogante que abre la relación entre religión y cambios culturales: en qué medida cambia la religión como respuesta a la cultura de un marcado e irrepetible período de la historia de un pueblo, como en este caso es el de los francos. El autor con este libro nos ofrece una llave para penetrar en las características del mundo creyente de los francos, ofreciéndonos una viva pintura de la Iglesia y la sociedad de aquel tiempo: sus estructuras, las ideas sobre Dios y el mundo sobrenatural, la religiosidad, devociones, Vida Religiosa, mujer, esclavos, jerarquía y mundo secular, etc. ¡Cuánta diferencia entre los creyentes de ayer y los de hoy! Muy buena presentación del libro, con excelente bibliografía y suficientes índices.- J. ALVAREZ.

RODRIGUEZ LLOPIS, M. - GARCIA DIAZ, I., *Iglesia y sociedad feudal. El Cabildo de la Catedral de Murcia en la Baja Edad Media* (Historia 2), Universidad de Murcia, Murcia 1994, 24 x 17, 182 pp.

Los estudios sobre las instituciones catedralicias han proliferado desde los años setenta, de manera especial en algunas autonomías como la castellano-leonesa o la andaluza. Pero en algunas este era escaso, como en el caso de Cartagena, dada su situación

periférica, frente a la hegemonía de su metrópoli toledana, y al desconocimiento de la riqueza de sus fondos documentales de los siglos XIV-XV. Los autores presentan esta obra para cubrir dicha laguna utilizando el método de desechar “la posibilidad de realizar un análisis de la institución en sí misma, y abordamos el estudio teniendo en cuenta sus imbricaciones con la Iglesia diocesana que la sustenta y con la Iglesia universal que le sirve de apoyo ideológico y le otorga la justificación de su poder social; por otro lado, necesitamos encontrar las vías de unión del cabildo con la sociedad civil y nos inmiscuimos, para ello, en el mundo catedralicio -como espacio común para ambas- y en el mundo de los parentescos. Así han emergido las individualidades y los protagonismos que han dibujado una historia capitular más rica, menos estática y mucho más sugerente”. La fidelidad a su método y sus buenos resultados se reflejan en las sugerentes conclusiones con que se cierra el estudio, para el que han manejado ingente documentación inédita.- J. ALVAREZ.

PEREZ DE HEREDIA Y VALLE, I., *Sínodos medievales de Valencia*, Edición bilingüe (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica: Subsidia 33), Roma 1994, 25,5 x 18, 387 pp.

En esta obra se hace un estudio sobre los sínodos celebrados en la diócesis de Valencia durante el arco de tiempo que va desde 1255 hasta 1548 por iniciativa de 10 de sus preladados. El primero de ellos fue el dominico Andrés de Albalat y el último el agustino Santo Tomás de Villanueva.

El objeto fundamental de la obra es la edición de las constituciones sinodales en texto bilingüe, latino y español, pero antes de hacerlo el autor ha puesto una docta y detallada introducción con el título de Parte primera (pp. 17-63), en la que aborda todos los temas de fondo y explica los criterios adoptados, con una descripción detallada de los manuscritos usados y de las fuentes impresas consultadas, en algunas de las cuales estaban editados algunos de los sínodos de los que él se ocupa.

La colección de sínodos de los que se tiene noticia para el período medieval oscila entre 30 y 33: no de todos se han conservado las constituciones. Pero aquellas que han llegado hasta nosotros se editan en este libro ofreciendo en la parte alta de la página el texto latino, en la parte media la correspondiente traducción española y en la parte inferior las notas ordinarias y las notas críticas que ha considerado oportunas.

En la Parte segunda (pp. 63-87), al comienzo de la sección dedicada a cada uno de los obispos se presenta su figura brevemente con los datos más fidedignos y se ofrecen las aclaraciones oportunas. Sigue el texto de las constituciones de todos los sínodos que cada cual celebró, por orden cronológico.

Con las explicaciones del autor y los textos ofrecidos, el lector tiene una visión general segura sobre el argumento. Se nota dominio de las fuentes y de la literatura existente sobre el tema, prevalentemente de autores valencianos anteriores. Hemos notado un descuido en la presentación biográfica de Sto. Tomás de Villanueva, donde se dice (p. 371) que fue canonizado por Alejandro VII en 1618. La fecha de 1618 corresponde a su beatificación por el papa Paulo V, mientras que la canonización la hizo efectivamente Alejandro VII, pero en 1658. Se trata de un lapsus probablemente involuntario. Por lo demás, el estudio merece todo el aprecio de los historiadores de la Iglesia, especialmente de los medievalistas.- C. ALONSO.

GUITARTE IZQUIERDO, V., *Episcopologio español (1500-1699). Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países* (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica: Subsidia 34), Roma 1994, 25,5 x 18, 318 pp.

El repertorio general de los obispos españoles se ha compuesto y publicado de atrás para adelante, partiendo de lo más fácil para llegar a lo más difícil: en 1986 L. de Echevarría publicó el elenco de los obispos de la época contemporánea (1868-1985); en 1992 Vidal Guitarte Izquierdo continuó hacia atrás publicado el de los del período 1700-1867. El libro que ahora presentamos, debido al mismo autor Guitarte Izquierdo, completa el panorama partiendo del año 1500 y enlazando con el año 1699. Era el más difícil por las razones, que él mismo explica en la introducción, de desaparición de archivos muy importantes para este tema y sobre todo de la poca importancia que asumía a nivel eclesial el hecho mismo de la consagración de un obispo. Y éste es justamente el elemento sobre el que desde un principio se había marcado tanto el acento en los dos primeros volúmenes.

En la primera sección o parte principal se van colocando las papeletas de cada obispo por orden rigurosamente cronológico, con los datos que se ha logrado recoger. Se elencan 1501 papeletas (las dos últimas se habían olvidado en el volumen anterior y se han incluido en éste, aun siendo de 1721 y 1730 respectivamente).

Siguen tres elencos (secciones II, III, IV) de obispos elegidos y confirmados por la S. Sede pero no consagrados, y de cardenales no consagrados obispos o bien no consagrados obispos que fueron administradores de diócesis españolas. Un índice general de nombres (sección V), de evidente utilidad, y otros cuatro índices de diócesis (secciones VI, VII, VIII y IX) integran y completan el índice de nombres de personas y cierra esta parte, que es la principal de todo el libro. El décimo apartado de la obra podría considerarse como un apéndice, pues ofrece "algunos datos para un episcopologio español hasta 1499". También esta parte dispone de un índice propio.

¿Qué decir del valor y utilidad de un repertorio como éste? Su utilidad es evidente, si bien el dato sobre el que se ha puesto todo el énfasis, la consagración, en este período es muy lagunoso. Los demás datos biográficos son muy sintéticos. Hacer un repertorio como éste supone un esfuerzo muy notable y los riesgos a que uno se expone son abundantes, al tener que manejar tantos datos relativos a tantas personas. Por mi parte, ya en consulta privada pero indirecta que se me hizo en su día antes de la publicación del volumen anterior, noté que el uso de la sigla OSA -que se aplica en los tiempos modernos a los agustinos- se usaba con alguna confusión; en este volumen el acierto en su uso tiene todavía más excepciones. La raíz viene del conocidísimo repertorio *Hierarchia catholica*, que es el primero en en usarla en numerosas veces de modo incorrecto, al englobar en ella a agustinos, canónigos regulares, premostratenses, etc., que todos ellos observaban la regla de San Agustín y en la terminología jurídica secular de la Santa Sede eran denominados como Orden de San Agustín. Pero las referidas familias tiene su sigla propia, como CRSA, OPraem, etc. Para el caso de los agustinos una consulta a repertorios de obispos como el de Herrera (1654) o Lanteri (1872) hubiera clarificado muchas cosas, aunque también ellos son mejorables.

Pero cuanto ponemos de relieve en este último párrafo es sólo de relativa importancia en comparación con la utilidad general del repertorio, que somos los primeros en reconocer debidamente.- C. ALONSO.

RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I. - ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Historia de la Provincia agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices, volúmenes I-X. XXII: Indices, volúmenes XI-XX*, Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 17 x 24, 626 y 520 pp.

Tenemos delante dos volúmenes en formato idéntico al de la obra a la que ponen índices, que nos complace presentar por el valor que contienen. Siendo dos volúmenes, los consideramos, al emitir el juicio, como si de uno sólo se tratara, porque por lógica necesidad los dos tienen la misma maquetación y distribución. Sus autores no necesitan presentación.

Están divididos, cada uno de ellos, en tres grandes secciones: la primera, dedicada a formar el índice de los documentos que han sido publicados y tenidos en cuenta en los 20 volúmenes, se llama *Regesto de documentos*.

El volumen XXI, primero de Índices generales, da comienzo con una *Relación* que el capitán Andrés de Urdaneta escribió sobre la expedición de Loaysa, y termina en 1665 con la referencia a una carta de Felipe IV al Gobernador de Filipinas. En total son 771 documentos y trabajos inventariados, entre los que encontramos, además, las referencias bibliográficas al caso, que nos aproximan al año 1965, pero terminan, con la documentación, en 1828.

Al recoger los documentos del *Registro de Generales de la Orden*, da comienzo a otra nueva numeración, que se inicia en 1571, en la que se registran 571 documentos, alcanzando hasta el año 1834.

Una nueva numeración, dedicada a *Bulas y Decretos*, recoge 219 de ellos, indicando, en el momento oportuno, de qué archivo proceden. Como el *Cedulario Real*, da principio en 1536, es de necesaria referencia, otra nueva numeración nos sorprende, recogiendo 304 testimonios de suma importancia. Con lo que llegamos a la cifra de 1.194 documentos, los que se recogen en este volumen. Los documentos siguen el orden en que aparecieron en la obra principal, es decir, tomo por tomo.

La sección segunda está dedicada al *Índice de Nombres y Personas*, llevando ese mismo título. Sigue *Índice de Lugares y Cosas*, que forma la tercera sección.

El *Regesto de documentos* del volumen XXII, segundo de Índice generales, arranca en el año mismo en que termina el volumen anterior, 1665, y, continuando la numeración de documentos iniciada en el volumen anterior, alcanza al número 846. Inmediatamente, se reseñan los *Documentos históricos*, dando comienzo a nueva numeración, que llega al número 514, quedándose en el año 1640. En este volumen contamos 1.056 documentos.

Si la sección dedicada a documentos pudo exigir un esfuerzo relativo, en las otras dos la paciencia y la constancia, unidas a los deseos de ofrecer mayores facilidades en el manejo de los 20 volúmenes a los que se ponen índices, han llegado al máximo de tal esfuerzo, porque los nombres están lo mismo en el texto que en las notas, y es difícil que no se escape alguno al tratar de recogerlos, sin confundir muchos que son muy parecidos y hasta iguales. Los mismos autores reconocen tanto la dificultad de haberlo conseguido todo felizmente, como la posibilidad de que alguno se haya pasado sin advertir. Hemos constatado algún caso que se origina en los índices de cada tomo, pero que no hace demérito a lo que ahora estamos enjuiciando.

Todo ello es de agradecer y de aplaudir por cuantos se vean obligados a consultar la monumental obra que inició Isacio Rodríguez, y en la que ahora colabora Jesús Alvarez.— T. GONZALEZ CUELLAS.

ALONSO, C., *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Editorial Estudio Agustiniiano, Valladolid 1993, 18,5 x 12,5, 236 pp.

Corresponde el presente volumen al número 9 de la serie de *Monografías de misiones y misioneros agustinos. V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América*. Todo parece indicar que aquí termina la serie, cosa lamentable, porque volverán a dormir en los anaqueles de archivos y bibliotecas tantas y tantas figuras que merecían cobrar nuevamente vida como estímulo para los herederos de sus trayectorias misioneras. Es una llamada de atención a quien corresponda.

El P. Carlos Alonso no necesita presentación y cuando se decide a enviar un trabajo a la imprenta, es que lo tiene bien documentado y su texto maduro. Tal es el presente librito.

En el prólogo, presentando al P. Agustín de Coruña, hace un repaso de toda la bibliografía más importante que le precedió, aunque previamente nos haya adelantado

otra, muy abundante de autores y sus obras, que de él ha tratado, bien directa o indirectamente. En este punto hemos de felicitar al P. Carlos por haberse visto liberado de censores "tartufos", que protestarían por citar una bibliografía tan completa, aunque alguna no se utilice en el texto, obstaculizando su publicación. No faltan quienes se sienten molestos por cosas así. ¡Y son oídos!

Inicia su trabajo con un breve resumen histórico de la villa que lo vio nacer, Coruña del Conde (Burgos), de origen romano, lo mismo que de su familia, tomando contacto con el biografiado a partir de su alistamiento (1532) en la primera misión agustina que zarpa rumbo a Nueva España (1533), aunque el destino inicial fuera Santa Marta o Nicaragua. Pero remansaron en Méjico, ciudad, para luego ser enviados a las provincias de Chilapa y Tlapa. En un viaje a España, junto con los vicarios provinciales de dominicos y franciscanos, para tratar asuntos importantes con el rey Felipe II, se ve sorprendido con su nombramiento para obispo de Popayán.

Si sus peripecias y desventuras en Chilapa fueron grandes, la verdadera aventura de su vida, asumida con humildad, que no es enemiga del tesón y esfuerzo evangélico, ni tampoco de la defensa viva de su dignidad como obispo y como persona, comenzó casi desde el momento mismo de su toma de posesión de la sede episcopal de Popayán.

El P. Carlos Alonso sabe seguir, con mano maestra, los vericuetos de la historia, que parece un tanto enmarañada en la bibliografía, y nos da un estudio serio, ameno, lleno de cariño hacia el personaje que estudia. A la vez que cita a los autores, va precisando fechas y situaciones, ambientando todo, lo que permite una lectura distendida y no cansada de su obra.

Lástima fue que, en aquellos años en que tanto abundaban los héroes y los santos, no se tomara en serio esta figura, porque seguramente hoy la tendríamos elevada a la dignidad de los altares. Se ve que los interesaba más evangelizar infieles que poblar de santos los retablos de las iglesias. Hasta la leyenda que lo abraza nos dice que no faltaron personas que vieron volar su alma al cielo el día de su muerte. Los grandes hombres siempre se ven aureolados con alguna leyenda.

Sorprenden los incidentes habidos en su vida por su celo apostólico por la defensa de lo que creía y eran sus derechos y dignidades: el lector no se sentirá defraudado con la lectura de esta obra, que el P. Carlos nos ofrece, y llegará a sentir una admiración profunda por la figura del P. Agustín de Coruña, segundo obispo de Popayán, Colombia.— T. GONZALEZ CUELLAS.

GARCIA SANCHEZ, J., *Procesos consistoriales civitatenses. Miróbriga en los siglos XVII y XVIII*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1994, 23,5 x 15,5, 425 pp. + ilustr.

El Prof. Justo García Sánchez, Decano de la Facultad de Derecho de Oviedo, esta vez rompe con el hilo de sus publicaciones asturianas y dedica esta obra a su tierra chica, la que le vio nacer: Ciudad Rodrigo. En sus tres capítulos afronta el complejo método del nombramiento de los prelados en la España de los siglos XVII-XVIII. Aunque ya desde el año 681 el rey visigodo elegía obispos, que eran instituidos canónicamente por el metropolitano toledano, sólo desde el 1482 los Reyes Católicos lograron de Sixto IV el privilegio de presentación, lo cual se consolidaría definitivamente en el conocido Patronato Regio. Y este es un requisito que colecciona hasta el Vaticano II, quien ya establece el carácter exclusivamente intraeclesial del nombramiento de los prelados. Pues todos estos entresijos se muestran en los 24 procesos o nombramientos que conoció la sede civitatense, incluyendo, por tanto, la presentación regia del candidato; el expediente sobre el estado patrimonial, espiritual y personal de la diócesis; nombramiento en el consistorio. Entre los 24 procesos consistoriales se encuentran los de dos agustinos, los PP. Agustín Antolínez y Francisco de Zúñiga, proporcionándonos datos interesantes de su vida y obra. Pero no solamente de la

de estos. La obra es de gran mérito pues su documentación es inédita y constituyen una información sumaria para biografías de los prelados, estado de la diócesis y de la sociedad de los citados siglos. Y sobre Ciudad Rodrigo, "plaza capital y defensa de Castilla", los datos recabados son innumerables: parroquias, hospitales, conventos, población... Enricado todo por las ilustraciones, apéndices y anexos. Felicitamos al autor por el exhaustivo examen de la documentación vaticana sobre la diócesis mirobrigense y consideramos su obra de imprescindible consulta para cualquier estudio sobre la misma.- J. ALVAREZ.

PUJANA, J., *San Juan Bautista de la Concepción. Carisma y misión* (Normal 543), BAC, Madrid 1994, 20 x 12,5, xlix-835 pp.

Hay que calificar de acertada la decisión de la BAC al publicar esta obra en el curso del octavo centenario de la fundación de la Orden Trinitaria y del cuarto centenario de su reforma por San Juan Bautista de la Concepción. El subtítulo "carisma y misión" nos ofrece las coordenadas en torno a las cuales gira la obra: carisma de un reformador que abre un nuevo camino y misión en cuanto inicia una actividad reformadora. El libro consta de ocho capítulos en los que desarrolla el contexto eclesial y social de la segunda mitad del siglo XVI en el que vivió el santo; sus primeros años, su familia; su vocación; aprobación de la reforma trinitaria; sus años de Ministro Provincial (1605-1608); identidad de las reformas; sus años como súbdito; visión panorámica del biografiado y su carisma y misión. Lo cierra un apéndice documental de gran valor y utilidad para conocer la obra del santo. El libro es un estudio global, sistemático y crítico de lo que San Juan Bautista de la Concepción ha aportado a la historia de su Orden y a la Iglesia. El autor ha dedicado tiempo y esfuerzo que se ve plasmado en el abundante uso de fuentes originales, en el profundo análisis de las mismas y el rigor científico en el estudio directo de las obras manuscritas del biografiado; profusa también es la bibliografía utilizada. Por todo ello nos atrevemos a afirmar que esta monografía es esencial y clave para saber quién fue San Juan Bautista de la Concepción, y que es un libro que no solamente servirá a los de su Orden, sino a todo aquel que quiera conocer mejor la teología y la historia religiosa de la España de los siglos XVI-XVII. Todo ello hace recomendable la lectura de este generoso volumen que la BAC ha sabido presentar en el momento oportuno.- J. ALVAREZ.

El Santo de Alfaro. Simposio sobre San Ezequiel Moreno. Alfaro (La Rioja, España), 29 septiembre - 1 octubre 1994, Zaragoza 1994, 24 x 17, 190 pp. + ilustr.

El título de este libro explica todo su contenido, porque se trata, efectivamente, de la edición de casi todas las conferencias y comunicaciones leídas en el simposio celebrado en la patria de San Ezequiel Moreno, entre los días 29 de septiembre y 1 de octubre del año pasado 1994, a dos años de su canonización.

La ocasión para la celebración de este congreso, su preparación, los límites impuestos a los temas a desarrollar -aspecto prevalentemente biográfico-, su realización y la participación de agustinos recoletos, agustinas recoletas y sobre todo paisanos del nuevo santo, así como una caracterización de cada una de las intervenciones, todo lo ofrece en una eficaz síntesis el prior general de la Orden de Agustinos Recoletos, P. José Javier Pipaón, en la Presentación del libro (pp. 9-11). El libro propone las intervenciones en el mismo orden en que se pronunciaron en las tardes de los tres días.

Las ocho intervenciones que se publican (pp. 13-160) fueron debidas al P. José Luis Sáenz, a D. Emeterio Martínez Toyas, coadjutor de la parroquia de San Miguel, y a los PP. René Paglinawan, Pablo Panedas, José Manuel Bengoa, Eduardo Sánchez, Angel Martínez Cuesta y Romualdo Rodrigo, los más entendidos en la materia. Entre las pági-

nas 161 y 179 se publican dos series de fotografías en blanco y negro, la primera sobre la persona del beato, y la segunda sobre otros personajes relacionados con su vida. Cierra el volumen un índice de nombres de personas y lugares que ayudan a la consulta del libro.

Encontramos digno de elogio que se proponga el contenido de las conferencias a un público más amplio que el que tuvo ocasión de escucharlas, a fin de que el nuevo santo, honra de la Orden de Agustinos Recoletos, sea cada vez más conocido.— C. ALONSO.

RESINES LLORENTE, L., *Historia de la Catequesis en Valladolid*, Arzobispado de Valladolid, Valladolid 1995, 24 x 16,5, 218 pp.

Son muchos los proyectos que se avanzan para la celebración de un centenario. Y la archidiócesis de Valladolid, que celebra su cuarta centuria, ha programado diversas actividades y eventos. Y uno de ellos, del que estamos seguros que también hará historia, ha sido la publicación de este libro de Luis Resines, en el que ha recogido los instrumentos catequéticos de esta comunidad cristiana, autosuficiente en su fe, dispuesta a entregar a las generaciones siguientes el patrimonio de sus creencias. Son seis capítulos que abarcan desde el Concilio de Valladolid (1228) hasta nuestros días postconciliares al Vaticano II. En el primer capítulo dedicado a la Catequesis medieval, hay destacar la aportación novedosa del texto del Catecismo de Valladolid (1322) y su influencia en cadena en otras muchas circunscripciones eclesiásticas. El segundo toca el Siglo de Oro de la Catequesis (Ripalda-Astete) y su proyección hacia Iberoamérica; las Cartillas de Valladolid, que hicieron de esta ciudad punto de referencia y centro productor y distribuidor de aprender a leer en la Doctrina. El tercero aborda el tema del ignorado y fecundo siglo XVII: nuevamente incluye aquí Luis Resines dos catecismos rescatados del olvido y del fuego: los de Juan de Heredia (1615) y el de Alonso Maldonado (1617). La catequesis de la Ilustración ocupa el cuarto capítulo; la catequesis como cultura más que como preocupación por la verdadera iniciación y Valladolid como epicentro de la ilustrada edición de Astete; las instituciones para la formación religiosa. El penúltimo versa sobre la Catequesis vallisoletana en el siglo XIX, aflorando nombres como el más célebre expositor de Astete: Santiago José García Mazo; el “chantre” integrista Juan González; el obispo Sanz y Forés; y el sereno apologista de Corrales de Duero José Rivera Esteban. El sexto capítulo recoge las Aportaciones del siglo XX: El Congreso Catequético de Valladolid (1913), cuya sección cuarta (catecismo de adultos) se celebró en el convento de agustinos; la figura de Daniel Llorente (1883-1971), pionero testigo e impulsor de una renovación catequética notable; la Revista Catequística (1910), “púlpito y campanario” de la catequesis; la Asamblea Catequística (1949), en la que tomó parte el P. Lucas Espinosa OSA; los tiempos posteriores al Vaticano II: Sínodo de la Catequesis (1977), los trabajos interdiocesanos (Región del Duero), el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica. Y también la figura del autor de este libro con sus múltiples publicaciones en el campo de la catequesis. En el epílogo nos da la razón de ser de esta publicación: “no pretende únicamente zambullirse en el pasado con un deseo de curiosidad arqueológica, sino conectar con una de las más vitales actuaciones de la Iglesia... Una historia, por tanto, incompleta, puesto que su pasado, no documentado, se remonta a mucho tiempo más atrás; y su futuro, inconcluso, se proyecta al siglo venidero. Una historia abierta. Una historia en la que la fe de los creyentes de esta porción de la meseta castellana se ha nutrido de inspiraciones, textos escritos y testimonios vividos, que ha hecho posible la presencia de la Iglesia de Jesús en nuestra tierra”. Como afirmábamos al principio de esta recensión, estamos seguros que por conocimiento, rigor científico y objetividad esta obra será una de las que sobrevivirá a las celebraciones del cuarto centenario de la diócesis vallisoletana.— J. ALVAREZ.

Espiritualidad

JAVIERRE, J.M^a., *Madre Coraje*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1995, 24 x 17, 212 pp.

Palabra de honor que me he leído todo el libro, que quiere ser la biografía de Madre Genoveva Torres, recientemente elevada al honor de los altares.

Por eso, puedo decirles que, como no es el primero que leo de este estupendo periodista y escritor que es José Ma. Javierre, he reconocido enseguida su ágil pluma y su estilo de reportero, más que de hagiógrafo.

Por otra parte, debo confesar que es casi más un libro de historia de España contemporánea, que la vida de una mujer admirable en virtudes, hasta ser reconocida en Roma por santa.

El libro se lee con agrado. Es muy ameno. Sus capítulos son verdaderos artículos del mejor periodismo; pero abusa -dicho sea con el mayor de los respetos que me merece tan buen escritor y publicista- de la historia de España que le tocó vivir a esta mujer levantina, desde los días de Isabel II, hasta mediados de este siglo XX en que muere nuestra protagonista.

Lo mejor, sin duda, el retrato que va haciendo de Genoveva Torres, nacida en un hogar humilde del pueblo levantino de Almenara, huérfana de padre y madre desde muy niña, "cojita para siempre", pues tuvo que sufrir la amputación de la pierna izquierda a los trece años, inválida en un sillón de ruedas, intrépida y viajera por Valencia, Zaragoza, Madrid, Barcelona..., fundadora y primera superiora General de las Angélicas, mujer humilde y toda bondad, que se va a definir a sí misma: "más nada que nadie", guión y lema de sus hijas.- T. APARICIO LOPEZ.

BUTARK, A-MALINSKI, M., *Juan Pablo II, historia de un hombre*, Planeta, Barcelona 1994, 12,5 x 22,5, 225 pp.

Hacer una presentación un tanto crítica de un libro como éste es una tarea harto difícil. Y complicada. Y lo es, por varias razones. La primera se basa en la relevancia de la persona actual. La segunda, porque el libro que presento está escrito por dos amigos del Papa. La amistad es siempre un prisma de visión que tiende a magnificar al amigo. La tercera, porque una biografía, que quiera tener suficiente peso objetivo, sólo es posible, después de la muerte del biografiado. Hasta se impone que pase un número amplio de años, para que las cosas puedan verse, sin intereses del signo que fueren.

En base a estos inconvenientes, yo me voy a mover entre dos líneas, que, de alguna manera, dibujen un espacio adecuado, para hacer un juicio, sin pasión, objetivo.

Comienzo diciendo que, dado el tema y el personaje, el libro resulta agradable por lo que respecta a su lectura. La vida del Papa actual está tejida de episodios suficientes, como para escribir una obra que puede tener, y tiene de hecho, interés especial. Su lectura será agradable.

Otro asunto es el tema que mira a su gestión o a su misión como Papa. En este campo concreto se puedan dar, y de hecho se dan, opiniones diversas y hasta encontradas. Tales opiniones se explican en razón de la misión que ejerce una persona. Y de las connotaciones que lleva consigo. Es cierto que hay suficientes motivos para hacer juicios de una cierta objetividad. Este matiz es, con todo, imposible de llevar a cabo, al menos con una aproximación alta, mientras viva el protagonista. Tanto la magnificación como la descalificación quedan fuera de perspectiva. En el libro de Gironella "Cien españoles y Dios" se puede

detectar ese doble fenómeno. Para alguien es el Papa más grande, al menos, de este siglo. Para otros, es un papa detestable, que está martirizando a los creyentes. Hasta se permiten pedirle que "se vaya". Ni lo uno ni lo otro. La historia ofrecerá luz suficiente, para hacer en su tiempo un juicio acertado.- B. DOMINGUEZ.

MARTIN ABAD, J., *Francisco Méndez Casariego*, HH. Trinitarias, Madrid 1995, 13,5 x 23, 365 pp.

Se trata de una biografía. Su protagonista: Francisco Méndez Casariego, nacido en Madrid un 21 de junio de 1850. Por su madre es de ascendencia asturiana.

En la vida de hombres como éste suele haber un momento decisivo. Un momento que cambia el rumbo de la vida. Francisco tenía la intención de ser médico, para dedicar su vida a una misión humanitaria. Llega un momento trascendental que cambia el rumbo de su vida. "Sin saber por qué sintió en su corazón una voz y una decisión especial. Instantáneamente se decidió entonces a dejar las matemáticas, la física y la mecánica y los otros estudios, para empezar, en cuanto pudiera, su formación hacia el sacerdocio, pues aún tenía que terminar sexto de bachillerato" (p. 19).

El siglo XIX es un siglo pródigo en fundaciones religiosas. Se debe más que nada a necesidades perentorias que el Estado no puede atender. Ello ocurre, sobre todo, en ciudades que comienzan a tener un crecimiento humano grande y a poner en marcha una cierta industria. Madrid es una de esas ciudades. Francisco, después de ser ordenado sacerdote y ejercer su actividad ministerial en este campo, nota la necesidad de atender necesidades primarias. Funda para ello el Instituto de HH. Trinitarias, que se preocuparán de atender a jóvenes, sumidas en la miseria física y moral. Más tarde funda *Porta coeli*, para hacer lo mismo con muchachos.

En resumen: estamos ante un libro sugestivo, con un protagonista de excepción, que servirá de estímulo a quien o a quienes quieran dar a su vida un sentido de servicio.- B. DOMINGUEZ.

BARBAGLIO, G., *Espiritualidad del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1994, 13,5 x 20,5, 351 pp.

El libro se edita bajo el nombre de Guiseppe Barbaglio. Son varios los autores que intervienen en él: el mismo Barbaglio, Penna, Lorenzi, Segalla, Zevini, Cipriani, Fabris, Vetrali. Como se puede ver, todos son autores italianos.

El tema queda bien determinado en el título. Se trata de la espiritualidad del nuevo testamento. Hay, además, un capítulo dedicado a la espiritualidad griega. No hay que olvidar que el cristianismo tiene un encuentro muy profundo con el helenismo. Es normal que ello se note. Schillebeeckx dice en una entrevista, que se le hace con motivo de haber cumplido 80 años, lo siguiente: "No existe una ética cristiana. San Pablo dice que hay que vivir *in Domino*, es decir, en el Señor. Toda la ética de San Pablo está fundada sobre la ética de la *stoa*" (corriente filosófica griega).

Lo valioso del libro que presento, su acierto, se encuentra en la intuición de ir a buscar la raíz de la espiritualidad cristiana en el nuevo testamento. Y, en su marco, descubrir la experiencia de Dios que tiene Jesús, fuente insustituible de la espiritualidad del nuevo testamento.

Considero el libro de gran significado para todos los creyentes. En particular, para aquellas personas que, por su estilo de vocación, se hallan más directamente relacionadas con el tema. Tal vez haya que poner de relieve su excesivo tecnicismo en algunos puntos. Lo que trae el inconveniente de no ser su lectura fácil.- B. DOMINGUEZ.

P. IOANNIS A IESU MARIA *Theologia Mystica*. P. Ioannes Strina criticis adnotationibus edidit, Éditions Soumilion, Bruxellae 1993, 23 x 15,5, 313 pp.

Juan de Jesús María nació en Calahorra en 1564. Estudió en Alcalá de Henares. Ingresó en los carmelitas descalzos. Fue novicio en el convento de Pastrana, de donde pasó al de Génova, el primer convento de la Reforma fuera de España. Fue elegido Preósito General en 1611. Conoció y leyó a santa Teresa. No conoció los manuscritos de san Juan de la Cruz. Escribió muchas obras, entre ellas *Teología mística*. Murió en 1615.

La *Teología mística*, escrita en latín y publicada en Nápoles en 1607, expone la unión mística del alma con Dios. Comienza, como buen escolástico, por definirla. Tras situarla en la vía unitiva o tercer grado de caridad y distinguirla de la meditación, describe el gusto de la contemplación y la noticia de Dios que en ella se recibe, así como el toque del Espíritu Santo y los raptos múltiples que le preceden. Dedicar un capítulo a la interpretación de la teología mística del Areopagita. Dilucida en otro las diferentes clases de visiones y revelaciones. El último lo dedica a las aspiraciones y movimientos anagógicos (las ansias de Dios que dicen otros), en que se debe ejercitar el alma para atraer hacia ella al Esposo. Siguen al tratado místico ocho cartas: a Jesucristo (4), a la Virgen (1), a san José (1), a santa Teresa de Jesús (1) y a toda la Ciudad de Dios (1).

Libro importante para conocer la espiritualidad europea de los siglos XVI y XVII, un mundo irremediamente sumergido, aunque algunos, por espejismo, creen seguir viéndolo en la superficie y hasta se imaginan vivir en él. El libro ha sido traducido al español y al italiano para ponerlo al alcance de "nuestras monjas", dice el editor.-J. VEGA.

STRINA, G., *La teologia mistica del Ven. P. Giovanni di Gesù Maria. Introduzione Generale*, Éditions Soumilion, Bruxelles 1993, 23x 15,5, 297 pp.

En la primera parte, el autor hace una exposición de la vida y escritos de Juan de Jesús María, del que es especialista. Dedicar un capítulo especial a sus escritos anagógicos. En la segunda, estudia las ediciones, manuscritos, redacciones y evolución de la *Theologia Mystica*, así como sus fuentes tanto explícitas como implícitas. Al final hace una síntesis de su doctrina. Cierra el libro la bibliografía correspondiente. Es una buena introducción a Juan de Jesús María.- J. VEGA.

JUAN DE JESÚS MARÍA, *El culto de la prudencia*, edición crítica de Giovanni Strina, Éditions Soumilion, Bruxelles 1994, 23 x 15,5, 249 pp.

Es una edición bilingüe, en latín y español, del *Liber de studio prudentiae compendio scriptus* o *De studio prudentiae*. Escrito en 1614, fue publicado por primera vez en 1989 en Roma. Le siguió la edición de Bruselas de 1992. Se trata de un estudio sobre la virtud de la prudencia, dividido en seis partes con un total de 106 capítulos, que ya está bien para una sola virtud. El autor, sin embargo, lo llama *compendio*. Definición, partes, clases, vicios opuestos, señales (hasta 12), práctica, prudencia cristiana y su relación con las edades del hombre, prudencia cristiana y su relación con las riquezas, los honores y los placeres, así como con la oración, los sacramentos, el retiro, la mortificación, la conversación con personas piadosas (11 razones), la misa y la limosna. Todo bien dividido y subdividido; todo bien delineado. El lector no tiene nada que pensar, ¡hasta ahí podíamos llegar! El lector lo que tiene que hacer es seguir las pautas que se le proponen; vaciarse en el hueco que se le da hecho. No se le sugiere nada; se le dice todo y todo bien acabadito. Era el estilo de aquellos tiempos, pero hoy todo ello nos parece bastante imprudente.- J. VEGA.

GONZALEZ, S., *Títulos cristológicos: "Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús". Estudio teológico-místico en "De los nombres de Cristo" de Fray Luis de León*, Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1995, 15 x 21, 478 pp.

Es una pena que este libro no haya podido salir a luz durante el último centenario de Fray Luis de León de hace pocos años.

"El nombre –dice Fray Luis de León– es aquello mismo que se nombra, no el ser real y verdadero que ello tiene, sino el ser que le da nuestra boca y entendimiento" (*Nombres de Cristo*, lib. I: "Naturaleza del hombre"). Y yo escribía allá por el año 1969 en *La inquietud, esa postura humana*, pág. 216: "¿Qué es el nombre sustantivo?... un algo que *substata*, lo que está debajo como algo que soporta algo: es una *sustancia stante*, una sustancia que se mantiene por sí misma..." Creo que eso es lo que quiere expresar el Maestro León y el mismo P. Sergio González en este su libro. Si Fray Luis se atiene a la sagrada Escritura y a los Santos padres, los dos pueden decir lo mismo que San Agustín en el libro *El maestro* sobre que el nombre es el signo que lleva nuestro espíritu a la cosa significada (*De magistro*, 8,23). Y es verdad: todo lo que se anuncie de Cristo en aplicación de nombres dan un algo por el que podemos llegar a comprender lo que Cristo significa para Marcelo, Juliano y Sabino: que los nombres de Cristo nos revelan su cualidad, tanto en el aspecto divino como en el humano. Así Cristo es *Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús*.

El P. Sergio nos anuncia que seguirá en su estudio sobre los otros nombres de Cristo, que aún piensa tomarlos en consideración. Este libro del P. Sergio González, siendo de divulgación, lo será mejor para los que quieran profundizar en la doctrina del Maestro León. Y sugerimos al autor de este libro que haga todo lo posible en la otra promesa de seguir con los restantes "nombres de Cristo".

Es muy interesante la bibliografía que contiene este libro. Y más aún, para los lectores del mismo, el índice de materias con el que se puede consultar cualquier tema tratado por el P. Sergio González.– M.M. CAMPELO.

CENCILLO, L., *La comunicación absoluta. Antropología y práctica de la oración*, San Pablo, Madrid 1994, 21 x 13, 279 pp.

¿Es posible una comunicación con el Absoluto, con la Divinidad? ¿Puede hablarse de un "itinerario de la mente" hacia Dios? ¿O más bien es cuestión de un seguimiento o un servicio de Cristo que de una participación de su plenitud; de algo más "fuera" que "dentro"; de una extraversion "juvenil" sin una introversion reflexiva; de una "interioridad" inhibiéndose de un "servicio"? Sobre estos temas versa la obra que presentamos. Cuando hay un desfundamiento radical (cognitivo, axial, práctico), como sucede en el hombre, no es extraño que surja la necesidad de buscar un apoyo que pueda servir de fundamento a la debilidad humana. De ahí que la oración, por ej., entendida en sus modos diversos y según los tiempos y peculiaridades de los hombres, haya caracterizado la conducta de la humanidad desde los tiempos más remotos. ¿Hasta qué punto todo esto puede desembocar en una "fenomenología de la comunicación absoluta"? Esta comunicación absoluta se entendería como una búsqueda y encuentro posible con la divinidad, comunicación que llevaría consigo una postura existencial comprometida con las exigencias de lo divino. Evidentemente, en esta comunicación con el absoluto el creyente ha de contar con Cristo, mediación viva en las relaciones del hombre con la divinidad. Para apreciar toda la importancia de la obra de Cencillo sobre el tema, téngase en cuenta que el autor es un experto en antropología, filosofía y psicoterapia, lo que hace que su interpretación del material que nos ofrece sobre la comunicación con lo divino goce de una mayor objetividad.– F. CASA-DO.

DE FOUCAULD, C., *Viajero en la noche. Notas de espiritualidad 1888-1916* (introducción y notas de B. Jacqueline), Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1994, 20 x 13, 303 pp.

En esta obra nos encontramos con un amplio inventario de gran parte de los escritos y notas del gran místico que fue Charles de Foucauld. La mayoría de los documentos presentados son de carácter inédito, traducidos desde el original francés basado íntegramente en los escritos autógrafos de este santo de nuestros días.

El libro tiene una introducción explicativa así como gran cantidad de notas aclarativas e informativas; sin embargo, la mayor parte de la obra es una exposición cronológica de los documentos conocidos entre 1888 y 1916.

La intención de este libro no es biográfica, sino principalmente documental, y finalmente resulta ser una obra de grandísimo valor para conocer la vida y profunda espiritualidad de Charles de Foucauld. El interés de esta colección de documentos, no sólo se refiere a su laboriosa presentación, sino también a su valor como iluminadora de una espiritualidad profunda y una vivencia del evangelio llevada a su extremo. A mi parecer se trata de un libro muy valioso en todos los aspectos y que es conveniente meditar y leer atentamente, no sólo por el testimonio de una vida santa, sino por el gran provecho que nos puede reportar.— R.A. CAPILLA.

DE MIGUEL, A., *La oración de la tercera edad* (Popular 105), BAC, Madrid 1994, 19 x 11,5, 176 pp.

Nos encontramos ante un magnífico libro de espiritualidad y meditación cristiana de la vida, vista por una autora mayor, y dirigido principalmente a nuestros mayores.

La autora nos presenta pequeñas reflexiones (para no cansar a los lectores mayores) sobre la vida diaria vista desde una lectura pura del Evangelio. Aunque orientado hacia personas mayores, su sencillez y clarividencia lo hacen apto para cualquier lector dispuesto a ver a Dios en su propia vida. Las reflexiones que la autora nos plantea son las que conducen a una vida de “pequeña” santidad, de santidad en cada uno de los pequeños detalles que forman la vida diaria y sencilla, y que tan a menudo pasamos por alto.

Una lectura de este libro, sorprende por la extrema lucidez y sagacidad de la autora para ver los más pequeños detalles desde una óptica profundamente creyente, y además porque anima e impulsa a una vida cada vez más centrada en Dios y más madura y humilde.

Un libro magnífico para todos nuestros mayores y ¿por qué no? también para nosotros que tantas cosas pasamos por alto.— R.A. CAPILLA.

MOLINER, J.M., *Creer para amar* (Pedal 229), Sígueme, Salamanca 1995, 18 x 12, 242 pp.

José María Moliner nos presenta en esta ocasión un pequeño libro a la vez que una profunda reflexión sobre nuestra fe y sus aplicaciones concretas a la vida del cristiano. A partir de la publicación del Catecismo Universal de la Iglesia Católica, el autor trata de obtener ciertas reflexiones, que permiten adaptar la doctrina cristiana a un pueblo deseoso de conocerla. Con una visión amplia, y abierta, a la vez que rigurosa, expone los puntos importantes de la fe, normalmente poco asequibles a la gente normal; de este modo busca por un lado una fundamentación sólida, razonable y madura, y por otro lado las aplicaciones de la fe a la vida diaria.

A mi parecer, se trata de un libro de gran valor pastoral y de lectura más que recomendable, puesto que, aunque en ocasiones puede ser un poco complicado para personas no específicamente preparadas, muestra una visión clara y exigente de la fe del pueblo cristiano. Con una profunda y abierta fundamentación teológica, presenta una fe sencilla, pero comprometedora, y a la vez encarna toda la teología en una vida de amor y sencillez: en la vida diaria.— R.A. CAPILLA.

EASWARAN, E., *Meditación. Ocho puntos para transformar la vida* (Resortes 2), Editorial Herder, Barcelona 1995, 19'9 x 12'3, 260 pp.

Nos encontramos ante un manual muy útil para aquellos que quieran aprender o profundizar más en el campo de la meditación. De un modo directo, sencillo y práctico, este autor nacido en Kerala (India) nos presenta un método basado en ocho puntos mediante el cual puede llegarse a un estado de vida en el que se haya eliminado el egoísmo y se haya llegado a la armonía entre lo que se piensa, se siente, se dice y se hace.

La base para elaborar este método la ha obtenido Easwaran de su propia experiencia personal y de la observación de diversas prácticas realizadas por otras personas a lo largo del tiempo.

El objetivo del mismo es que la persona llegue a descubrir quién es realmente, más allá de su cuerpo y de su mente. Pero no se trata de un modo de huir de la realidad. Al contrario, por este camino se llega a ver con mayor claridad que en el mundo hay problemas, pero también se descubre que tenemos capacidad para afrontarlos. El fruto de esta experiencia es la armonía con los demás, sintiéndonos uno con ellos.– A. ANDUJAR.

ABBÉ PIERRE, *Testamento*, Editorial PPC, Madrid 1994, 22 x 14,6, 205 pp.

El fundador de los «Traperos de Emaús», a sus 81 años, nos presenta en este libro su testamento. Un testamento que no contiene sino los pensamientos y reflexiones que el transcurso de su vida le sugirió. En esta obra irán apareciendo, sin un orden preciso pero con una gran profundidad, todos aquellos acontecimientos que han dejado huella en él y que dan un verdadero sentido a su vida.

Desde la dedicación a los más «tirados», Abbé Pierre denuncia la injusticia, la insolidaridad y la pasividad de nuestra sociedad ante situaciones humanamente insoportables. Y todo ello mediante un lenguaje sencillo, accesible a cualquiera, poniendo su vida en ello. Así van surgiendo los temas centrales de una vida de compromiso cristiano: desde el encuentro con Dios al encuentro con los hombres, desde la denuncia de las injusticias hasta el respeto a los demás... siempre en búsqueda de una humanidad más humana.

En definitiva, este libro nos muestra en sus páginas un verdadero ejemplo de lo que es vivir coherentemente la fe que profesamos. Modelos así no deben ser olvidados.– A. ANDUJAR.

ORTEGA, J., *Muestrario de cristianos*, BAC, Madrid 1995, 11,5 x 19, 284 pp.

Estamos ante la obra de un sacerdote, historiador y periodista que, a la vez que escribe ensayos y biografías, nos deleita con una obra original y llamativa.

Entre la reflexión y el chiste, nos ofrece una breve visión de doscientos cincuenta retratos de cristianos de hoy día, desde el confirmado, el jornalero, el anestesiado o el pelma. Por algo lo ha comparado con el Arca de Noé y quiere enseñar cómo en el seno de la Iglesia están ubicados gran número de cristianos con sus diferentes formas de ver y vivir el cristianismo.

Esta visión de la Iglesia es un buen ejercicio para conocernos, aceptarnos y ayudarnos a cambiar a la luz del Evangelio. Una apuesta interesante sería leer el libro y responder cada uno a la pregunta: «y yo, ¿qué tipo de cristiano soy?»– C.J. ASENSIO.

GRASSO, E., *El Evangelio por los caminos del hombre* (Biblioteca de Estudios Paraguayos 45), Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Asunción 1994, 21'5 x 15'5, 141 pp.

Emilio Grasso nos presenta en este libro una completa reflexión en torno al tema de la nueva evangelización.

Partiendo de la constatación de la ruptura entre fe/cultura y fe/vida propone un modelo de evangelización a través de la misión *ad gentes* teniendo en cuenta diversos aspectos como:

- La toma de conciencia de la realidad en la que estamos inmersos.
- El acudir a la tradición, pero no para anclarnos a ella, sino para regenerarla a partir de nuestro análisis de la realidad.
- Equilibrio entre acción/contemplación.

Pone énfasis también en temas tan importantes para la cultura actual como son el lenguaje y la imagen, haciendo hincapié en que su revitalización y actualización respectivamente son fundamentales para la nueva evangelización, que tan urgente es en nuestros días.

En el trasfondo del libro se deja ver el ímpetu evangelizador y renovadoramente fresco del autor, que le impele a transformar la realidad (como el autor mismo afirma citando a Marx) desde el compromiso con los más pobres, al modo de Oscar Romero, cuyo ejemplo es citado ampliamente en esta obra, y sin olvidar nunca aquello que dice: "quien quiera anunciar debe ser él mismo el anuncio".- A.J. COLLADO.

MELENDEZ, A., *Salmos con las manos vacías*, Editorial CCS, Madrid 1995, 19,5 x 14,5, 176 pp.

El número cuatro de la Colección de la Escuela de Oración de la Editorial CCS es una versión actualizada de todos los salmos bíblicos. Sin embargo, no tiene la intención de sustituir a los salmos, sino mostrar un camino más sencillo y natural, dada la dificultad que tenemos los cristianos de hoy a la hora de expresarnos a través de los salmos que oramos. Supone, además, tener un previo conocimiento de los salmos en su versión canónica. Contribuyen a la manejabilidad del libro su tamaño de bolsillo, su buena impresión y la sencillez del lenguaje que usa. También los variados tipos de letra y los sugestivos dibujos rompen la monotonía de los textos. Al final, nos puede guiar el índice de los 150 salmos y de los temas más destacados en cada uno de ellos. Es un libro muy recomendable para los cristianos de hoy.- J.H. SANTIAGO.

LOPEZ MARTIN, J., *La Liturgia de la Iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral*, BAC, Madrid 1994, 14,5 x 21,5, 378 pp.

El presente libro es un magnífico fruto de la nueva colección teológica titulada "Sapientia fidei", cuyo objetivo fundamental es presentar una serie de manuales de Teología dirigidos a un público amplio en los que pueda encontrar formación y orientaciones básicas sobre las disciplinas más importantes de la teología.

No es de extrañar que el volumen dedicado a la liturgia se encomendase a Mons. Julián López Martín, ya que además de su madurada experiencia como docente e investigador, sus libros y actividades han sido uno de los principales difusores de la reflexión litúrgica actual en España.

Se ha definido la presente obra como una auténtica "síntesis del saber litúrgico actual", en la que los aspectos teóricos propios de la teología litúrgica se conjugan con la experimentada praxis de la pastoral. Subrayo que el libro se trata de una verdadera síntesis que yo definiría *magistral y sapiencial*: magistral, en el pleno sentido de este término, porque el libro supone una larga experiencia en la docencia litúrgica y busca el contenido claro y fundamental, aportando sugerencias e indicaciones oportunas para profundizar en un trabajo personal; sapiencial, porque el libro aporta no sólo ciencia, sino una reflexiva y

meditada experiencia, en un lenguaje comprensible y encarando en sus cinco partes las cuestiones básicas de la liturgia.

Tras un capítulo introductorio sobre la formación litúrgica, la primera parte trata del Misterio celebrado en la liturgia a lo largo de la historia de la salvación; la segunda, la celebración litúrgica y sus partes; la tercera, los sacramentos y sacramentales; la cuarta, la santificación del tiempo dividida en dos secciones: el año litúrgico y la liturgia de las horas; y, por último, la quinta parte nos habla de la vivencia del Misterio en la espiritualidad y pastoral litúrgicas.

Hay que destacar la interesantísima y amplia bibliografía distribuida al inicio en una Bibliografía General y al comienzo de cada capítulo como Bibliografía específica del tema que se estudia en ese capítulo. Y en último lugar, mencionar el vocabulario litúrgico que encontramos al final del libro, que es un instrumento de consulta básico y muy práctico para los que se inician en el estudio de la liturgia.– A. GARCIA MACIAS.

ALDAZABAL, J., *Vocabulario de liturgia* (Biblioteca Litúrgica 3), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1994, 15,5 x 21,5, 416 pp.

Como el mismo título indica, la obra no es un diccionario, ni un manual, ni tampoco un estudio sistemático de liturgia. Se trata de un vocabulario “básico” que, a lo largo de 450 términos, nos ofrece los conceptos, que a juicio del autor, son fundamentales y representativos para el estudio de la liturgia.

El contenido de este libro ya fue publicado en la revista “Oración de las Horas” (actualmente se llama “Liturgia y Espiritualidad”), sin embargo ahora se ofrece al lector en un sólo volumen para facilitar su conocimiento y manejo. El lenguaje se caracteriza por su sencillez y continuas referencias a los libros litúrgicos. El autor enriquece algunos de los conceptos estudiados citando otros términos relacionados con él y aporta, también, alguna bibliografía básica para el estudio y profundización del tema.– A. GARCIA MACIAS.

PREUSS, H.D. (hrsg.), *Calwer Predigthilfen. I: Advent bis Himmelfahrt*, Calwer Verlag, Stuttgart 1994, 22 x 14, 296 pp.

Libro de ayuda para las homilias dominicales, comprendiendo el periodo que va desde Adviento hasta la Ascensión, hecho por y para protestantes. Cada perícopa eucarística conforma un capítulo, y está hecho por un autor diferente. El esquema es común a todos: introducción, contexto bíblico, interpretación, conclusiones teológicas, consideraciones pastorales, aplicaciones prácticas. Finaliza cada capítulo con una indicación bibliográfica sobre el tema. Para un lector español llaman la atención varias cosas. Por ejemplo, que los sermones protestantes no son muy diferentes de los católicos, al fin y al cabo todos partimos de la misma Escritura, y casi de los mismos comentarios (en la bibliografía son citados autores católicos). Otra curiosidad son las homilias de las “párrocas” luteranas, dando el necesario punto de vista femenino, pues la pastoral eclesial, animación de vida cristiana, no puede prescindir de él sin menoscabo.– T. MARCOS

PARDOS RUESCA, M., *Celebrar y orar durante el curso* (Celebrar y orar 19), Editorial CCS, Madrid 1994, 21 x 15, 227 pp.

Mario Pardos nos ofrece en este libro una colección de materiales para introducir, alentar o continuar con la oración y la celebración de la fe a lo largo del año dentro del ámbito escolar.

Desde el principio del curso (septiembre) hasta su final (mayo) nos brinda oraciones y celebraciones para acompañar a nuestros alumnos en los eventos litúrgicos más sobresalientes de cada mes, acercándonos a los mismos a través de una breve contextualización de cada fiesta o motivo de celebración; para después pasar a una segunda parte donde encontramos los distintos materiales propuestos, además de una breve bibliografía para aquellos que quieran profundizar más.

Al final del libro el autor vierte una serie de ideas acerca de cómo celebrar distintos momentos y situaciones dentro de un curso, como pueden ser los exámenes, fiestas propias del colegio, muerte de algún compañero, etc.

Con todo ello, el resultado final es un instrumento bastante completo y útil en función de los objetivos que el autor se propone alcanzar dentro de un ámbito siempre árido como es el de la oración y la celebración en la enseñanza escolar.- A.J. COLLADO.

GOMEZ PALACIOS, J.J., *Taller de narraciones. Mitos, leyendas y poemas*, Editorial CCS, Madrid 1994, 24 x 17, 190 pp.

Este es el Libro número 4 de la Colección «Materiales para Educadores» de la Editorial CCS. El libro consta de 12 capítulos, estos doce capítulos divididos en dos partes. La primera parte tiene el subtítulo de «Mitos, leyendas y poemas» y le corresponden 6 capítulos. La segunda parte consta de otros seis capítulos y el subtítulo de esta parte es «Taller de Narraciones».

El primer capítulo del Libro nos da unas pautas para poder hacer narraciones en Talleres con los jóvenes. Nos dice cómo deben ser narradas las historias: las imágenes, los personajes, la acción, la conclusión o moraleja, la voz, la actitud, el texto, ejercicios previos, el juego escénico, ejercicios de dramatización y la escenificación. Cada capítulo de esta primera parte, excepto el primero, habla de Mitos y de Leyendas, mitos y leyendas de culturas clásicas, como es el caso de la griega, mitos japoneses, árabes, esquimales, leyendas de Malasia, Filipinas, Japon, etc.; y también de Poemas, de autores tan conocidos como es el caso de Camilo José Cela, Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado, Federico García Lorca, Rafael Alberti, León Felipe, Eugenio de Nora, Miguel Hernández, etc.

La segunda parte nos da diversas técnicas necesarias a la hora de la narración y diversos métodos. Suele ir acompañada de alguna narración de niños.

Puede ser un libro muy útil para Talleres en los campamentos, convivencias, etc. Da muchas sugerencias. Toda persona que trabaja en pastoral debería tenerlo en su biblioteca personal. Es un buen libro.- F. GARCIA IGLESIAS.

Psicología-Pedagogía

GROM, B., *Psicología de la religión*, Herder, Barcelona 1994, 14 x 21,6, 476 pp.

Comienza el autor de la presente obra planteándose un interrogante: “¿Es la religión tema de la Psicología? ¿Aporta ésta con sus métodos de investigación y sus planteamientos explicativos, una contribución apreciable a la comprensión de lo religioso?”.

No cabe duda de que la psicología puede proporcionar una ayuda insustituible para comprender lo religioso, a condición de que reconozca que se trata de una materia interdisciplinar, y no transpase los límites de su competencia.

Donde más claro se ve esta unión psicología-religión es en Estados Unidos, mientras que en los restantes países se aborda muy pocas veces la temática religiosa. El "movimiento de psicología religiosa" iniciado en Estados Unidos a través de las investigaciones de G. Stanley Hall sucumbió en los años 30. No obstante, hacia 1960 se inició una nueva fase del interés psicológico por el tema de la religión que aún sigue en auge en nuestros días.

Este libro es el resultado de una serie de investigaciones internacionales que el autor ha realizado en especial en Estados Unidos, y presenta las fases científicas que permiten comprender las dimensiones psíquicas de la religiosidad.

El propio autor reconoce que el proyecto de una psicología de la religión no es tarea fácil. Topa con enormes dificultades tanto genéricas como específicas. Todo ello permite comprender por qué este libro sólo puede abordar muchos de los problemas a modo de tanteo y cualitativamente, razón por la cual debe verse en él un trabajo preliminar para nuevas investigaciones.

Otro de los méritos del autor es tratar la religiosidad no como una variable unitaria ni una magnitud unidimensional, sino que incluye varias dimensiones. En efecto el presente trabajo no parte de un planteamiento teórico unitario ni de un concepto unitario de la religión, no existe "la" religiosidad sino una múltiple variedad de actitudes, vivencias y conductas religiosas. La religiosidad presenta tal multiplicidad cultural e individual que sólo está limitada por la unidad de la especie humana.

El libro está dividido en dos partes, más un apartado extenso de anexos y bibliografía.

La *primera parte* la titula "la religiosidad bajo la forma nosotros, sus condicionantes básicamente psicosociales". Esta parte consta a su vez de dos capítulos. El primero trata de la religiosidad y del campo de tensión entre socialización externa y autosocialización, y en él trata de la influencia de la familia, importancia de la participación en la vida de la comunidad, diferentes modos de interiorizar la religiosidad del ambiente, etc. El capítulo segundo lo titula "El grupo religioso intensivo y su líder carismático: entre el estímulo espiritual y el menoscabo psíquico", y centra el debate en torno a los cultos psicoespirituales y religiosos autoritarios.

La *segunda parte* la titula "la religiosidad bajo la forma Yo, sus condicionantes básicamente psíquicos". A su vez consta de varios capítulos: el capítulo tercero trata sobre los diversos motivos intrínsecos de la religiosidad. El capítulo cuarto, la religiosidad bajo las múltiples formas de las emociones normales y de las perturbadas. El quinto, sobre la religiosidad en las variaciones de los estados de conciencia modificados; vivencias de revelación y posesión, vivencias místicas de unión.

El estilo del libro es ágil y de fácil comprensión pues parte siempre de ejemplos claros y sencillos. Es asequible a todo tipo de lectores interesados en estos temas que abarcan la psicología de la religión, y no solamente para especialistas en la materia.- A. CASTRO.

HOUSE, E.R., *Evaluación, ética y poder*, Ediciones Morata, Madrid 1994, 24 x 17, 271 pp.

El autor del libro, Ernest R. House, es un profesor universitario con amplia experiencia docente en la Universidad de Illinois, en la que se doctoró en 1978. Este libro es el fruto de sus cinco últimos años de trabajo.

Su primer trabajo consistió en la evaluación de un programa en Illinois, y desde entonces se ha dedicado a evaluar diversos programas educativos y sociales, lo que le convierte en una de las máximas autoridades mundiales en el tema de la evaluación. En el presente libro, un auténtico manual sobre la evaluación parte de un análisis de los distintos enfoques que existen en este campo, y desarrolla una profunda crítica de cada uno de los mismos. Analiza ocho modelos fundamentales a la luz de las normas, principios y técnicas de la evaluación valorando la adecuación y las debilidades de cada modelo, y explicando sus supuestos epistemológicos, éticos y políticos.

Este libro se dirige especialmente a aquellas personas relacionadas con el tema de la evaluación, y también a quienes deseen profundizar más sobre este tema, adquiriendo un conocimiento más serio y actualizado sobre la evaluación moderna, qué es y a dónde se dirige.

El autor insiste varias veces a lo largo del libro que el objetivo que intentaba conseguir al escribirlo, era "lograr que la práctica de la evaluación sea más reflexiva". El panorama actual sobre la evaluación, según el autor se caracteriza por la vitalidad y el desorden. Y esto es peligroso, pues una mala evaluación puede deteriorar un programa social y originar perjuicios, a toda una clase social. La importancia social de la evaluación es enorme, su interpretación relativamente insignificante. El autor espera que este libro contribuya a un orden conceptual más completo y evidente y a un sentido más decidido de responsabilidad moral.

El libro se divide en cuatro partes bien diferenciadas.

La primera parte del libro, los enfoques de la evaluación, trata de las modernas tentativas de evaluación. Comienza describiendo las formas actuales de evaluar mostrando cómo en un contexto moderno la evaluación no sólo difiere de las formas anteriores en cuanto al ámbito que abarca, sino también en sus características esenciales.

La segunda parte del libro la titula: los criterios fundamentales de la evaluación: veracidad, belleza y justicia. Y consiste en una reflexión sobre los niveles de verdad, belleza y justicia necesarios para orientar y juzgar la calidad de una evaluación.

La tercera parte del libro, titulada: los principios de la evaluación, trata de extraer los principios políticos y morales sobre los que debe basarse la evaluación.

La cuarta parte del libro, titulada: metaevaluación, constituye una crítica de la política federal americana respecto a la evaluación y sus principales enfoques. Cada uno de ellos con sus virtudes y sus defectos, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, pero ninguno de ellos tiene valor universal.

Termina el libro con una exposición del carácter de validez en la evaluación sosteniendo que para que ésta se considere válida, ha de ser veraz, creíble y correcta desde el punto de vista normativo. En definitiva, un libro fundamental e imprescindible para quienes están en contacto con la evaluación en su trabajo, y para cuantos están interesados en conocer el estado actual de la problemática que afecta a los procesos de evaluación educativa.- A. CASTRO.

EGAN, K., *Fantasia e imaginación: su poder en la enseñanza*, Ediciones Morata y Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1994, 24 x 17, 167 pp.

La presente obra va dirigida preferentemente al profesorado y en ella el autor nos muestra un *enfoque alternativo* de la planificación de la enseñanza, mostrándonos cómo integrar la capacidad humana de imaginar y razonar en la planificación y desarrollo del curriculum de la educación infantil y de primaria.

Casi todos los programas tradicionales de formación del profesorado nos enseñan que, a la hora de planificar una clase o una unidad didáctica, primero se debe hacer una relación de *objetivos*, seleccionando los *contenidos* y materiales, diseñando una *metodología* adecuada, fijando por último los *criterios de evaluación*. Igualmente, al hablar de los principios orientadores del aprendizaje, la psicopedagogía tradicional enseña que el *aprendizaje* de los niños va de lo concreto a lo abstracto, de lo conocido a lo desconocido, de lo sencillo a lo complejo, y de la manipulación activa a la conceptualización simbólica. El autor insiste ya desde el principio del libro, en que necesitamos alternativas a esta pauta y a tales principios. Está convencido de que el modelo tradicional objetivos-contenidos-métodos-evaluación, pueden conducir a una forma mecanicista e inadecuada de pensar sobre la planificación de la enseñanza.

Lo mismo ocurre con el principio del aprendizaje de los niños, los considera al menos inadecuados. El autor reprocha a los modelos o principios dominantes o tradicionales el haber dejado de lado casi por completo la fuerza y los usos educativos de la *imaginación infantil*. Este sistema lo repetirá varias veces a lo largo del libro, porque para él, "la imaginación de los niños es la herramienta de aprendizaje más potente y enérgica". La investigación tradicional ha marginado la imaginación porque es una cuestión difícil de aprehender y aclarar. En consecuencia, las teorías dominantes sobre el aprendizaje han contado poco con la imaginación.

El presente libro se centra de forma constante en áreas de la actividad intelectual de los niños en las que podemos contar la imaginación en acción. Se ocupa de los cuentos infantiles, de modo especial de las narraciones fantásticas. ¿Qué clase de alternativa ofrece el autor? Como él mismo dice, se trata de un modelo de planificación de la enseñanza que nos lleve a considerar las clases o unidades como buenos cuentos que contar, en vez de un conjunto de objetivos a alcanzar. En definitiva, el libro constituye un intento muy válido, a mi juicio, pues se sale de los modelos dominantes, tradicionales y trata de diseñar un modelo basado en la forma del relato, que utiliza esa fuerza en la enseñanza.— A. CASTRO.

FRANCO, G. E., *La comunicación en la familia*, Ediciones Palabra, Madrid 1994, 12 x 19, 281 pp.

El presente libro tiene por finalidad, como su título da a entender, el mejorar la comunicación familiar, y va dirigido especialmente a aquellas familias que tienen hijos entre los 12 y los 4 años.

Uno de los grandes problemas que afectan hoy a la familia es el de la comunicación, sobre todo si hay en ellas hijos preadolescentes. Muchos padres se encuentran faltos de recursos a la hora de enfrentarse a la problemática de la comunicación familiar. ¿Cómo se puede afrontar? ¿Cómo se puede mejorar la comunicación familiar? El objetivo de este libro es responder a preguntas como las planteadas, y dar orientaciones a los padres sobre los medios más adecuados para superar con éxito lo que califica la autora como "la más difícil asignatura de las relaciones familiares". No se trata de dar unas cuantas recetas mágicas que resuelvan todos y cada uno de los problemas que se plantean porque, entre otras razones, las necesidades de cada familia y de cada hijo son distintas. Pero las ideas, las sugerencias y los consejos que se dan, pueden ser de utilidad en muchos casos. El estilo del libro es sencillo y ameno, escrito en un lenguaje comprensible por todo tipo de personas, por lo cual es muy recomendable para cualquier familia deseosa de lograr comprensión, afecto y unión en sus hogares.

El libro consta de cuatro partes, independientes cada una de ellas, pero perfectamente interrelacionadas. La primera parte sienta las bases de la comunicación. Sus tres capítulos tratan sobre el proceso de la comunicación. Se presenta la comunicación como una *necesidad vital de la persona*. La segunda parte del libro trata sobre la comunicación conyugal en relación con la comunicación familiar. En el capítulo cuarto, se desarrollan siete aspectos llamados *pilares*, fundamentales en la comunicación conyugal. Se dan una serie de consejos a marido y mujer para que se comuniquen bien y se les enseñan unos pequeños "trucos" de fácil aplicación. La tercera parte profundiza sobre el tema que da título al libro, la comunicación en la familia. El capítulo séptimo, desarrolla de forma específica la comunicación con los hijos entre 12 y 4 años. Las características propias de la edad servirán para conocerles mejor y para comunicarse mejor con ellos.

La cuarta parte del libro trata sobre la comunicación familiar compartida con amigos y parientes. Trata además, del tema de la comunicación con Dios y se dan pautas para vivir la piedad en la familia.

La autora del libro recomienda leerlo conjuntamente a marido y mujer siempre que sea posible. Al menos, comentarlo juntos. No será difícil el hacerlo, pues es libro de lectura amena y de sencilla comprensión. Uno de los típicos libros que, una vez iniciada su lectura, no se deja hasta el final.- A. CASTRO.

DELVAL, J., *El desarrollo humano*, Edit. Siglo XXI de España, Madrid 1994, 16 x 24, 626 pp.

El autor del presente libro, el profesor Juan Delval, es una persona muy conocida desde hace tiempo para aquellos que nos movemos en el campo de la psicología, para muchas personas lectores interesados de estos temas y para los muchos alumnos que año tras año han pasado por las aulas de la Universidad Autónoma de Madrid en la que imparte Psicología Evolutiva. Además de su dedicación a la docencia e investigación universitaria, el profesor Delval ha escrito numerosos artículos y varios libros sobre el desarrollo intelectual y sus aplicaciones a la educación. En este libro intenta describir todo el proceso del desarrollo humano; cómo recién nacido se convierte en ser humano y cómo este ser, que viene al mundo débil, inmaduro, dependiente y expuesto a grandes peligros, logra sobrevivir y convertirse en una persona autónoma, hábil, dotada de capacidades muy complejas, capaz de relacionarse con los otros. Los hombres al nacer son solamente un conjunto de posibilidades que se pueden desarrollar en múltiples direcciones. Por eso la actividad de crecer en el ser humano es algo muy laborioso. Los niños no crecen como las plantas, con el paso del tiempo y poco más.

El profesor Delval nos dice que la conducta humana sólo puede entenderse desde la perspectiva de la evolución y de la adaptación al medio, y que el desarrollo es un proceso constructivo en el que el sujeto participa muy activamente. El trabajo que se nos presenta en esta obra es el fruto de miles de entrevistas con niños a lo largo de varios años, para determinar cómo piensan y cómo resuelven problemas y cómo entienden su mundo social. La observación directa de la conducta del niño, le ha valido de gran ayuda a la hora de entender mejor a los clásicos del estudio del niño, particularmente a Werner, Vigotski, Freud y Piaget. Uno de los grandes méritos del autor es haber conseguido una obra lo más sencilla posible tratando de evitar la terminología compleja, propia de los especialistas en psicología. Por lo cual es una obra muy recomendable y accesible para todo tipo de gente interesada en el desarrollo de la persona y en todos los temas en general de la psicología evolutiva. Otro de los grandes méritos del autor es el incluir en cada capítulo una serie de *recuadros* con materiales complementarios que son sistematizaciones del texto o explicaciones que pueden completar aspectos que nos son esenciales. También es mérito del autor la extensísima y abrumadora bibliografía que presenta sobre el tema.

El perfil del lector al que va dirigida la obra es cualquier persona con un nivel cultural normal y sin conocimientos previos en la materia, y que está interesada en el tema del desarrollo de la persona. Dada la claridad y sistematización con que está escrita puede servir de gran ayuda a aquellas personas que tengan algunos conocimientos en psicología, más bien dispersos y fragmentarios, y que busquen una visión más unitaria de los temas. También creo que sea de gran utilidad a los estudiantes que inicien su carrera universitaria en cualquiera de las ramas de psicopedagogía. Y en general, para todas las personas que quieran conocer más a fondo el desarrollo del ser humano y cómo se constituye su psiquismo.

En fin, que las grandes cualidades pedagógicas del profesor Delval, fruto de su experiencia como docente universitario, han hecho de esta extensa obra un tratado de Psicología evolutiva tan claro, sistemático y profundo, tan asequible como su profunda terminología, que es imprescindible para cualquier persona que quiera conocer algo sobre el complejo mundo del desarrollo del ser humano.- A. CASTRO.

DREWERMANN, E., *Lo esencial es invisible. El Principito de Saint-Exupéry: una interpretación psicoanalítica*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 19'5 x 12, 182 pp.

“Si hubiera que probar de alguna manera que nuestro siglo perturbado ha sido capaz de producir un cuento de validez supratemporal, *El principito* ofrecería esta prueba”. Con estas palabras nos introduce Eugen Drewermann en este estudio psico-teológico (como él mismo dice), en este duro y peligroso trabajo que consiste en deambular por las entrañas de *El principito*.

Partiendo del punto de vista de la Psicología profunda nos encontramos ante un completo estudio donde también tienen cabida constantes referencias a la Teología, la Sociología, etc. Un estudio que intenta reflejar, a través de la obra de Saint-Exupéry, el tipo de gente que podemos encontrarnos en nuestra actual sociedad; tipos vueltos sobre sí mismos, encerrados en su “mundillo” particular y ajenos a toda otra cosa que no sean ellos mismos; elementos desarraigados de la realidad que los rodea. Surge a modo de antítesis la actitud y la persona de un niño, de ese niño que todos llevamos escondido (a veces demasiado) dentro, como contradicción a esta vida uniforme y rígida que arrastra al hombre actual.

Podemos decir de esta obra (que bien merece una relectura), que Drewermann ha superado con creces el listón de la dificultad de analizar una obra maestra, construyendo un libro profundo, pero de lectura agradable y entrañable, que recoge lo esencial de la obra de Saint-Exupéry y nos lo lanza como un reto a nuestra seguridad de adultos.— A.J. COLLADO.

Literatura-Varios

ANDRÉS-SUÁREZ, I., *El verbo español. Sistemas medievales y sistema clásico* (Biblioteca Románica Hispánica. II. Estudios y Ensayos 383), Editorial Gredos, Madrid 1994, 19,5 x 13,5 x 331 pp.

El libro tiene dos partes. En la primera, estudia la “génesis y evolución de las formas verbales del castellano”. Comienza con el estudio del sistema verbal del latín clásico. Sigue con haber+pp y ser+pp con sus antecedentes latinos, la desaparición del futuro latino y el nacimiento del futuro románico, el paso del pluscuamperfecto de subjuntivo latino al imperfecto del mismo modo en romance, las categorías morfológicas del sistema verbal romance, el imperativo y las formas no flexivas del verbo. En la segunda parte, estudia los “usos y funciones principales de las formas verbales del castellano desde el *Cantar de Mio Cid* hasta el *Criticón*” de Gracián. El primer capítulo lo dedica a “los sistemas verbales medievales y al clásico”. Señala tres etapas: 1ª) del *Cantar de Mio Cid* a mediados del siglo XIII, caracterizada por el escasísimo uso de formas compuestas; 2ª) de mediados del XIII a fines del XV: comienzan a usarse con regularidad las formas compuestas, incluso las del subjuntivo, lo que repercute en las formas simples y en la sintaxis; culmina el proceso de formación de la voz pasiva y el de otros cambios; 3ª) de fines del XV hasta comienzos del XVII: se consolida el sistema anterior. En el XVII se produce un nuevo reajuste y aparece el sistema que, con leves modificaciones, sigue vigente hasta hoy.

Libro claro y preciso en un tema tan nuclear y complejo como es el verbo. Método riguroso, estudio exhaustivo. Irene Andrés-Suárez ha sabido llevar con tino su investigación, sin perderse en tantos vericuetos como recorre.— J. VEGA.

MOELLER, C., *Literatura del siglo XX y cristianismo. VI: Exilio y regreso*, Editorial Gre-dos, Madrid 1995, 19,5 x 13,5, 360 pp

Presentar este último tomo de la *Literatura del siglo XX y cristianismo*, la conocida y valiosa obra de Charles Moeller, es una dicha. Su colaboración en las tareas del Concilio Vaticano II y su posterior dedicación a la nueva Congregación para la Doctrina de la Fe, de la que fue Subsecretario, alteraron sus planes iniciales. Diecisiete años pasaron entre la aparición del vol. IV y la del V. Entre la del V y la del VI, póstumo, han transcurrido casi veinte. La muerte le impidió darle la última mano a este volumen y escribir el VII, que tenía anunciado.

Este volumen, subtítulo *Exilio y regreso*, está dividido en dos partes. En la primera, *exilio*, estudia a Marguerite Duras y a Ingmar Bergman. A los caminos tradicionales de la literatura se suman ahora los del cine. En la segunda, *regreso*, estudia a Valery Larbaud (excesivo el entusiasmo de Moeller por Larbaud), François Mauriac, Sigrid Undset y Gertrud von Le Fort. Moeller desea que el lector participe en la dinámica profunda de la universalidad y diversidad que anima su libro. "La verdad quizá central de este sexto tomo, dice, consiste en mostrar que todo lo que es amor auténtico comunica misteriosamente con el sople mismo de Dios" (p. 24).

El volumen, como todos los anteriores, está escrito desde el amor, porque desde el amor leía Moeller a los testigos del siglo XX, fuesen o no cristianos. Moeller, ¡qué apertura de espíritu!, nunca se empeñó en hacer cristianos, ni siquiera anónimos, a los que no lo eran. Su sensibilidad lectora le mantenía en diálogo vivo con una cultura nacida en gran parte del cristianismo, aunque lamentablemente exiliada con frecuencia de él, cuando no expulsada. Su obra es un estudio profundo de la literatura contemporánea, del pensamiento de nuestro siglo. Interesa a todo hombre culto, pero especialmente a los teólogos, que tanto hablan de inculturación y tan poco la practican. ¡Ojalá llamee entre ellos el ejemplo de Moeller! El lector no piensa en ningún momento que esté leyendo un libro traducido. Sea dicho en honor de los traductores.- J. VEGA.

TORRENTE BALLESTER, G., *La novela de Pepe Ansúrez*, Planeta, Barcelona 1994, 20,5 x 13, 162 pp.

Pepe Ansúrez es empleado de banca en una ciudad de provincias. Lo es también su novia, Elisa Pérez, desenvuelta y casquivana. Pepe Ansúrez, tontorrón, es además el poeta de la localidad. En un acto público celebrado en el teatro de la ciudad, Pepe Ansúrez, tras recitar un soneto, con estrambote, dedicado a la hija del Director, mamando, anuncia su propósito de escribir una novela. Se desatan las habladurías y las envidias locales, especialmente en el interior de la Caja. Todos se conocen y todos temen que salgan en la novela sus trapos sucios. Pepe Ansúrez proyecta y proyecta, pero no escribe. Sociedad sin horizontes, personajes grotescos, vulgaridad, vidas frustradas. Todo ello contado con el humor y la prosa de Torrente Ballester, uno de los escritores que quedarán cuando se haga el balance del siglo XX. La novela obtuvo el Premio Azorín 1994.- J. VEGA.

HERNÁNDEZ VICENTE, E., *Rimas del sacristán de Viejarrúa*, Institución Fernán González, Burgos 1995, 24 x 16,5, 165 pp.

El sacristán de Viejarrúa es el seudónimo del canónigo y poeta burgalés D. Sebastián Calderón y Villoslada, nacido en 1584 y muerto en 1653. Se trata de un poeta menor, si es que así se le puede llamar, con razón olvidado; de un canónigo que se dio a hacer versos,

dejando muestras de su mal gusto estético y ético. Hernández Vicente ha hecho una selección, ¡menos mal!, de los mil poemas que aproximadamente escribió. Los acompaña de introducción y numerosas notas. No merece tanto trabajo el señor canónigo.- J. VEGA.

GROSSMAN, D., *Presencias ausentes. Conversaciones con palestinos en Israel*, Tusquets Editores, Barcelona 1994, 21 x 14, 298 pp.

Nacido en Jerusalén en 1954, David Grossman se ha afianzado como uno de los escritores israelíes más universales de su generación, que no rehuye abordar los problemas más espinosos de la nueva sociedad de su país.

La preocupación por la historia de su pueblo le llevó a escribir "*Véase: amor*" (1993), una novela sobre el holocausto, contada con ironía y ternura. Y la conciencia crítica de la realidad árabe-israelí quedó ya reflejada en "*El viento amarillo*", una serie de reportajes sobre los territorios ocupados de Cisjordania, publicado en 1988, poco antes de la Intifada.

En "*Presencias ausentes*", mediante diálogos entre judeo-israelíes y árabe-israelíes (jóvenes, adultos y ancianos) -reales o ficticios- presenta la compleja problemática de un Estado y unos pueblos a los que une el «tejido orgánico», el suelo, los rasgos faciales, la lengua (con distinto acento) e, incluso la misma moda; y les separa la historia y la comprensión; también, en buena medida, la religión, pero de ésta parece no ocuparse el autor.

Los árabe-israelíes claman: «Los judíos no saben lo suficiente acerca de nosotros (...), es como si fueran los patronos (...), como si ya lo hubieran decidido todo por nosotros de antemano: humillaciones, insultos, escuelas malísimas, cacheos en controles de carretera y en el aeropuerto» (pág. 19). Son las "*Presencias ausentes*". Alrededor de ciento sesenta mil árabes permanecen en Israel después de 1948, mientras que casi seiscientos mil de sus parientes huyeron o fueron deportados. Como sucede, en general, en el mundo musulmán, temen perder su identidad si «interiorizan la política occidental» que representa Israel. Pero también son conscientes de que «mi gente está en guerra contra mí país», como describe un árabe a Grossman el conflicto que enfrenta desde hace tantos años a árabes y judíos de Israel.

Por parte judeo-israelí se anuncia lacónicamente: «todos nuestros aviones han regresado salvos a sus bases». Y los más concientizados del problema creen que, entre el nacionalismo palestino y el «miserable oportunismo de los alcaldes árabes», tiene que existir una vía media que nos lleve a ser un poco más solidarios.

Quizá por sus similitudes con el holocausto nazi: si no se defendieron, no eran dignos de vivir, Grossman presenta una doble tesis novedosa y, quizá, desesperanzadora: «la enorme dosis de autocontrol que necesitan los palestinos para seguir dominándose» y «si no estarán pasando a sí mismos las cuentas por ese autodomínio y colaboración con la rutina diaria de Israel» (p. 20). Cientos de miles de leales ciudadanos están financiando con su dinero, con sus impuestos, los aviones, las bombas y los soldados.

Los primeros pasos de paz se han dado, pero el camino a recorrer es largo.- F. RUBIO C.

LANDERO, L., *Caballeros de fortuna*, Tusquets Editores, Barcelona 1994, 20 x 13, 321 pp.

A este escritor y novelista extremeño, nacido en Albuquerque el año 1948, en el seno de una familia de campesinos que se vio obligada a emigrar a Madrid en los años sesenta, le conoció ya por su libro *Juegos de la edad tardía*, publicado en 1989, con el que ganó el *Premio Nacional* y *Premio de la Crítica*, obra hoy de referencia, que sigue entusiasmando a muchos lectores, tanto de España como del extranjero, pues ha sido traducida a nueve idiomas.

Del éxito de esta nueva novela, titulada *Caballeros de fortuna*, hablan claramente las cuatro ediciones que se han hecho el pasado 1994, año de su aparición.

Los personajes que le dan vida emergen de una voz anónima, que surge de uno de esos grupos que asisten ociosos al espectáculo de las vidas ajenas, y que va reconstruyendo un suceso en el que cinco destinos privados se van, poco a poco, entrelazando, hasta convertirse en uno solo, colectivo.

Son ellos Belmiro Ventura, apodado "el Chileno", un viejo ilustrado que, tras una larga vida de estudio, se topa de golpe con la irracionalidad de las pasiones. Es don Julio Martín Aguado, el cronista de "La Voz de Gévora", comerciante de mercería, el cual detecta en él, un día inesperado, insólitas dotes para convertirse nada menos que en un líder político. Es Esteban Tejedor Estévez, el hijo único de Manuel y Leonor, repartidor de leche, muchacho inocente, que también descubre, de pronto, el fascinante mundo del dinero, el lujo y el poder, empeñándose en hacerse rico y poderoso, a su manera, para regresar al lugar de origen y volver a repartir la leche con el carrito que él mismo se ha fabricado. Es Luciano, "el monaguillo", que iba para cura, que, asimismo, y como para culminar el fervor religioso en el que le educaron, descubre el amor, un amor imposible. Y es, finalmente, la señorita Amalia, Amalia Guzmán, la "nueva maestra", que había venido a sustituir al viejo mutilado de guerra, la cual se debate entre el amor transgresor hacia este adolescente, y el amor que le brinda, sereno y maduro, un hombre otoñal, en la persona de Belmiro Ventura.

El desenlace del relato es triste: la muerte trágica de Luciano, cuando se dirigía a dar el ultimatum de amor a Amalia, mientras ésta se preparaba para hacer un viaje, poco menos que de bodas, con su prometido Belmiro; la ruptura de la joven y encantadora maestra con este último, alegando vagas razones de conciencia, y su marcha definitiva del pueblo; el aislamiento de Belmiro en su casa, rumiando a solas su infortunio; la vuelta de Esteban, después de seis años de reclusión por el crimen cometido en su mejor y único amigo, para volver a su oficio de lechero...

De pronto, Luis Landero, que tuvo que costearse los estudios de bachillerato y universitarios ejerciendo los más diversos oficios, actualmente profesor de Literatura en la Escuela de Arte Dramático de Madrid, con sólo dos novelas, se ha convertido en uno de los grandes e indiscutibles escritores de la narrativa española de este siglo.- T. APARICIO LOPEZ.

ECO, U., *Segundo diario mínimo*, Editorial Lumen, Barcelona 1994, 21 x 14, 323 pp.

Umberto Eco, nacido en la región del Piamonte, en la ciudad de Alessandria, y que cuenta en la actualidad 63 años de edad, se hizo muy famoso en el año 1980 -en España unos años después-, con su novela *El nombre de la rosa*, que sigue siendo muy leída entre los aficionados a este género literario.

Titular de la cátedra de Semiótica en la Universidad de Bolonia, tiene publicadas varias obras sobre esta materia; como, por ejemplo, *Tratado de semiótica general* y *Semiótica y filosofía del lenguaje*.

Reconocido y acreditado ensayista, siguiendo la línea que comenzó en 1963 con su *Diario mínimo*, nos ofrece ahora una nueva selección de textos "en los que, mediante una ironía destructiva y a través de pastiches de diferentes géneros literarios, ataca tanto al mundo académico, como a las necesidades de la vida cotidiana, entre las que se incluye el diseño de objetos y los intrincados laberintos de la burocracia".

El propio autor señala la génesis de este libro, cuando dice que su propensión a intentar otros diarios mínimos no se le había extinguido; pero se quedaban siempre manuscritos en un cajón. Ahora, después de casi treinta años, "los cajones rebosan de diarios mínimos abandonados".

A instancias de los amigos y alumnos, se ha decidido a publicar este *Segundo diario mínimo*, teniendo como guía, o hilo conductor, el lema de Palazzeschi: "dejadme divertir", tras el cual se esconde una irónica indignación crítica y un sistemático juego instalado en el seno mismo del lenguaje.

El libro consta de cinco partes, en la primera se recogen textos procedentes del primer *Diario mínimo*; en la segunda -"Instrucciones al uso"-, se recopilan artículos aparecidos en la revista *L'Espresso*; en la tercera se explican los fundamentos del proyecto caco-pédico; la cuarta es un verdadero reto, pues es la de los "juegos de palabras", y la quinta, que consta de un solo y largo capítulo, "El milagro de San Baudolino", nos confirma la importancia que tiene el carácter de su gente, escéptica y desencantada, temerosa de la retórica y con un sentido del deber muy particular.

En todas ellas, uno encuentra artículos y capítulos divertidos, cuyos ingredientes son la parodia, el pastiche, los citados juegos de palabras, la evocación autobiográfica y el reportaje social.- T. APARICIO LOPEZ.

ELIADE, M., *La señorita Cristina*, Editorial Lumen, Barcelona 1994, 21 x 24, 182 pp.

Mircea Eliade, nacido en la ciudad de Bucarest en 1907 y muerto en Chicago en 1986, concluidos sus estudios de Filosofía en 1928, marchó a la India becado por la Universidad de su ciudad natal.

De regreso a Rumanía, fue nombrado profesor de Filosofía e Historia de las Religiones en la misma Universidad rumana. Agregado cultural en las embajadas de su país en Londres y en Lisboa, se trasladó después a París, donde publicó sus dos obras maestras: *Tratado de historia de las religiones*, en el plano científico, y *La noche de San Juan*, en el de la creación literaria.

La última singladura de su itinerario existencial fue Estados Unidos, donde desarrolló una intensa actividad creadora, científica y literaria.

Yo conocía a Mircea Eliade por su libro sobre historia de las religiones; pero debo confesar que no le conocía como autor de novelas como la citada últimamente, o *La India*, o *Maitreyi*, que es un poco su propia vida. Tampoco sabía que, a sus diecisiete años, se atrevió a publicar *La novela del adolescente miope*.

Por eso mismo, me ha sorprendido gratamente esta nueva obra narrativa del escritor rumano, titulada *La señorita Cristina*. Sin llegar a ser -como he leído- "la más hermosa historia de fantasmas jamás contada", es una novela de ficción en la que, tal vez, lo más destacable sea, aparte la descripción de sus cuatro personajes principales -el pintor Egor, el profesor Nazazarie, la joven Sanda y la señorita Cristina-, el entramado y la habilidad narrativa entre lo real y lo fantástico, entre los personajes vivos que asisten a las comidas juntos, a las tertulias, a los paseos, a los diálogos, en los que manifiestan sus deseos insatisfechos, su carácter y manera de ser, y las apariciones de Cristina y los sueños de Egor.

Cristina es una hermosa muchacha, hija de unos terratenientes, que murió asesinada a los treinta años en una revuelta campesina.

Cristina se empeña en comunicarse con los seres vivos y pretende seguir siendo deseada y amada por ellos, más allá de la muerte; para lo cual no tiene reparo y sí mucha audacia y pasión desordenada, en corromper a Simina, su sobrina de solos nueve años de edad, terminar con la vida de Sanda, hermana de ésta, que se ha enamorado de Egor, y destrozarse a este último, al que se le aparece en repetidas ocasiones, locamente enamorada también de él.- T. APARICIO LOPEZ.

VAZQUEZ MONTALBAN, M., *Galíndez*, Editorial Planeta, Barcelona 1994, 18 x 12, 355 pp.

Manuel Vázquez Montalbán, nacido en Barcelona el año 1939, es conocido en el mundo de las letras españolas como ensayista y poeta; pero su verdadera fama la ha adquirido como novelista.

En este quehacer literario cuenta con muchos celebrados títulos; uno de ellos *Los mares del Sur*, con el que consiguió el premio Planeta 1979. Después, en este mismo aspecto, su personaje *Pepe Carvalho* ha sido el protagonista de una serie de libros que comenzó con *Yo maté a Kennedy*.

Esta nueva novela, publicada ahora por Planeta Bolsillo, Premio Nacional 1991, y Premio Europeo 1992, se centra en un episodio real tan dramático como misterioso: la desaparición y posterior inmolación de Jesús Galíndez, un representante del gobierno vasco en el exilio.

Todo comenzó el año 1956 en Nueva York, momento en que este político desaparece, para luego ser secuestrado, torturado y asesinado en la República Dominicana por orden de Rafael Leónidas Trujillo.

Treinta años más tarde, una universitaria americana, en principio con fines estrictamente académicos, se pone a investigar el caso, desde la misma desaparición de Galíndez, siguiendo un itinerario paralelo a la recreación novelesca de la historia de este oscuro personaje, y terminando por confluir con la misma bajo el signo común del idealismo inerme en un mundo en el que la depredación, la barbarie y la venalidad sólo permiten a quienes no participan de ellas elegir el papel de víctima, sentenciada de antemano a la eliminación.

Al final del relato -mitad histórico, mitad policíaco- escrito en una prosa brillante y hasta poética en ocasiones, solamente nos cabe decir con Joaquín Balaguer: "Lo único cierto es que este drama, iniciado con la muerte de Jesús Galíndez y cerrado con la de Trujillo el 30 de mayo de 1961, devoró a todos cuantos tuvieron en él alguna participación directa o indirecta". – T. APARICIO LOPEZ.

MUÑOZ MOLINA, A., *Córdoba de los Omeyas*, Editorial Planeta, Barcelona 1994, 11,3 x 18,3, 165 pp.

No es novela, aunque tiene todos los ingredientes. No es un libro de historia, aunque su documentación se basa en fuentes históricas. Es lo uno y lo otro, en una recreación mágica que devuelve al lector a una época dorada de la historia de España. El Califato de Córdoba, no cabe duda que significó un florecimiento científico, artístico, literario y cultural extraordinarios, que hicieron del Sur de España uno de los grandes focos de civilización de Occidente.

Desde el año 711 al 1236 florecerá la Córdoba musulmana. Fue embellecida sucesivamente por Abd Al-Rahman I, Abd Al-Rahman II y Abd Al-Rahman III. La religión del Islam chocó con el cristianismo. Así nos encontramos con la figura del mártir san Eulogio.

Antonio Muñoz Molina tiene una prosa magnética, Una vez que te agarra no te suelta y te conduce, sin perder la tensión y el interés hasta el final.

Este libro merece ser leído por varias razones. Porque está muy bien escrito, porque es una historia fascinante y porque, en medio de una sociedad con brotes racistas, es importante recordar que nuestra cultura hispana debe mucho a la cultura árabe, y que no podemos desconocer, y tanto menos despreciar, nuestras propias raíces. – B. SIERRA.

RACIONERO, L., *Oriente y Occidente. Filosofía oriental y dilemas occidentales*, Editorial Anagrama, Barcelona 1994⁴, 13 x 19,7, 221 pp.

No es de extrañar que, en poco tiempo, esta obra haya llegado ya a su cuarta edición. A su éxito editorial contribuye por un lado, el propio autor, Luis racionero –pensador con-

temporáneo muy conocido y estimado-, y por otro, la temática afrontada, que es de palpante actualidad.

Durante siglos Oriente y Occidente vivieron de espaldas uno a otro, considerándose cada cual el "centro del mundo". Si, por una parte, esto pudo desarrollar un mayor sentido de identidad, no cabe duda que por otra parte fue también un empobrecimiento.

Por el contrario, en la medida en la que se abran los contactos culturales comerciales, políticos, religiosos, y de otros tipos, ese diálogo será una savia vivificadora para ambas partes.

El autor trata de las relaciones entre Oriente y Occidente en lo material, pero sobre todo en lo mental. Reflexiona sobre las relaciones económicas y de poder entre ambas partes, y sobre todo de la disparidad de filosofías y concepciones del mundo. Del mismo modo que Oriente ha aceptado innovaciones tecnológicas procedentes de Occidente, los occidentales podemos adoptar ideas orientales que maten nuestra agresividad y materialismo.

El encuentro entre Oriente y Occidente puede llevar a una cultura ecuménica que, manteniendo la diversidad, toma lo mejor y más favorable de las culturas.

Racionero considera que el momento actual es una coyuntura propicia para una fertilización mutua. El activismo occidental puede ser moderado por la serenidad asiática, y el misticismo de Asia puede ser movilizado por el espíritu pragmático de Occidente. Al mismo tiempo el sentido cíclico del tiempo de Oriente, puede ser enriquecido por la visión lineal de la historia de los occidentales.

Obra densa, rica, bella y sugerente que invita a superar toda intransigencia y vivir en una actitud dialogante.- B. SIERRA.

TORRENTE BALLESTER, G., *Las islas extraordinarias*, Editorial Planeta, Barcelona 1994, 18'5 x 11'5, 168 pp.

Esta obra presenta de forma irónica las consecuencias de un poder absoluto a través de una situación muy particular. El gobernador de un estado compuesto de tres islas contrata a un detective para investigar cierta conspiración contra él mismo. Al analizar cada isla y sus gentes el autor aprovecha para reflexionar sobre su régimen autoritario, que bien podría ser un ejemplo de cómo funciona el poder que no está apoyado por la sociedad. Presenta el determinismo funcional debido a la ausencia de elección libre de lo que se quiere realizar, el control que contrasta con el libertinaje, hasta un cierto límite como opio del pueblo, el militarismo como base para el mantenimiento del estado y todo ello envuelto en una capa de temor-terror. El título de esta obra de ágil lectura recoge su sentido: unas islas extraordinarias que están fuera de lo ordinario pero que siguen guardando la palabra clave, "ordinarias", en las situaciones que vivimos, desgraciadamente.- C. SANTALIESTRA.

DELIBES, M., *Castilla, lo castellano y los castellanos*, Editorial Planeta, Barcelona 1994, 18,5 x 11,5, 232 pp.

En cuanto a su división externa, hay una introducción y 20 capítulos. En la introducción nos habla el autor de lo que es Castilla hoy, y de lo que entiende el autor por Castilla. A lo largo del libro, mediante los sucesivos capítulos, el autor trata de intentar perfilar lo que es la personalidad castellana, los comportamientos de los castellanos ante ciertas circunstancias. Salen temas tan interesantes como la religiosidad, la dependencia del Medio

Ambiente, la sumisión, la desconfianza, la fatalidad, los apodos, la hospitalidad, la laboriosidad, el individualismo, la filosofía socarrona, el apego a la tierra, etc.

En cada capítulo del libro hay dos partes bien diferenciadas. Una, en la que el autor hace un estudio preliminar sobre el tema que tiene entre manos, otra, el demostrar lo que antes ha defendido con textos de obras suyas que han aparecido con anterioridad.

Podemos decir que es buen estudio sociológico. El autor a estado a la altura que nos tiene acostumbrados. Es una buena obra. Les recomiendo que la lean.- F. GARCIA IGLESIAS.

Sergio GONZALEZ

Títulos cristológicos: “Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús”. Estudio teológico-místico en “De los nombres de Cristo” de Fray Luis de León

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1995, 15 x 21, 478 pp., 4.000 pts.

Lope CILLERUELO

Comentario a la Regla de san Agustín

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 600 pp., 2.200 pts.

En realidad se trata de un doble comentario. Uno, el más amplio, del mismo san Agustín, de quien se aportan 632 textos. Otro, de L. Cilleruelo, quien, desde su vasto conocimiento del santo y su doctrina y desde la experiencia que le dieron sus muchos años, acierta a darle un toque de vida y de actualidad. Obra útil, sin duda, para las numerosas Ordenes y Congregaciones que tienen la Regla del obispo de Hipona como norma de su vida religiosa.

Pío de LUIS

***Las Confesiones de san Agustín comentadas
(l. 1-10)***

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 618 pp., 2.200 pts.

Las *Confesiones* de san Agustín han suscitado siempre un enorme interés. Prueba de ello son las numerosas ediciones que siguen viendo la luz pública. Pero su lectura no resulta fácil. Facilitar comprensión de esta joya de la literatura al lector carente de una preparación específica es el objetivo pretendido.

Isacio RODRIGUEZ R. - Jesús ALVAREZ

***Historia de la Provincia Agustiniana del
Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas.
Vol. VI: Bibliografía Méjico-España***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 17 x 24, 490 pp.,
5.000 pts.

* * *

Isacio RODRIGUEZ R. - Jesús ALVAREZ

***Historia de la Provincia Agustiniana del
Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas.
Vol. XXI: Índices de los Vols. I-X***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 17 x 24, 626 pp.,
5.000 pts.

* * *

Gregorio MARTINEZ

***Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano.
Un clásico del derecho indiano (1587-1665)***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 17 x 24, 236 pp.,
1.900 pts.

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.
—*La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
—*Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
—*Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
—*Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
—*Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán († 1598)*, Valladolid 1993.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1828)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.
—*El «boom americano»*. *Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
—*Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
—*Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.
—*Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
—*Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
—*Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
—*Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
—*Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
—*Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CILLERUELO, *Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
—*El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
—*Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- (Sigue en la segunda contraportada)**

- P. Juan Manuel Tombo. *Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas, Valladolid 1991.
- Trío familiar evangelizador en Filipinas, Valladolid 1991.
- La Eucaristía. *Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- Una institución conyantina. *Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
- El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MATEOS ALVAREZ, C., *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1975.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto IglesiaEstado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.