

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año VIII

1982

Núm. 16

ÍNDICE

	Pág.
Miguel Antolí: Reflexiones en torno a la "Laborem exercens"	195
M. Llop Catalá: Los Papas valencianos: Calixto III y Alejandro VI	229
Vito T. Gómez: El papado en la vida de la Iglesia desde el Concilio Vaticano I hasta Juan Pablo II	265
Carlos Moya Espí: El concepto de la historia en el joven Dilthey	291
Esteban Escudero Torres: La nada y la vida en la filosofía de Unamuno.	321
Vidal Guitarte Izquierdo: Incunables de la Biblioteca catedralicia de Tortosa	379
Recensiones	391
Actividades departamentales	413

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

RECENSIONES

ALIMENTI, Dante y MICHELINI, Alberto, *El Papa, los jóvenes, la esperanza*, Ediciones Rialp, Libros de bolsillo Rialp 107, Madrid, 1982, 263 págs.

La colección "libros de bolsillo Rialp" nos ofrece en su núm. 107 un interesante ejemplar, traducción del original italiano: *Il Papa, i Giovani, la Speranza*, Società Editrice Internazionale, Turín. 1980. La versión española a cargo de Carlos García-Villalba González.

Se trata de un trabajo realizado por dos periodistas de la Televisión italiana que nos muestra cómo se ha entablado una perfecta sintonía entre el papa Juan Pablo II y las generaciones jóvenes. En la Presentación del libro dice: "El Papa y los jóvenes. Un fenómeno que ha adquirido dimensiones insospechadas, mucho más allá de una simple rutina, sobre todo porque el diálogo, multitudinario o familiar, que se ha entablado entre Juan Pablo II y las nuevas generaciones, en cualquier latitud, es algo nuevo, original, que ha roto los esquemas de las relaciones entre la Iglesia católica y el mundo".

El libro consta de dos partes:

1.^a En la primera los autores describen en términos periodísticos sus impresiones de los encuentros entre Juan Pablo II y los jóvenes en Italia y en otros países. Los encuentros en la plaza de San Pedro, en México, Varsovia, Cracovia, Irlanda, Nueva York, Turín... etc, siempre tienen las mismas constantes: alegría, diálogo espontáneo y cordial, cantos...

2.^a La segunda parte del libro está formada por una entrevista imaginaria. Los autores han seleccionado las preguntas más significativas entre un gran número que hicieron chicos y chicas de diversos países y de distintos ambientes culturales. Las preguntas agrupadas en cuatro grandes grupos abarcan casi todos los temas que preocupan a las jóvenes generaciones. Los cuatro grupos de preguntas son los siguientes:

- Los jóvenes y los mitos
- Los jóvenes y el mundo
- Los jóvenes y la religión
- Los jóvenes y la esperanza.

Las preguntas son contestadas con una respuesta extraída de discursos y escritos de Juan Pablo II.

Al final del libro encontramos un índice de materias y de fuentes, en el cual se citan cada uno de los discursos y escritos utilizados para contestar a los jóvenes. Son palabras pronunciadas y escritos del Papa entre los años 1978 y 1980.

La obra resulta muy amena en su primera parte y nos ofrece en la segunda la posibilidad de presenciar un diálogo entre el Papa y los jóvenes de los más variados temas y problemas que preocupan a las nuevas generaciones. Una prueba más de cómo el Magisterio de Juan Pablo II pretende dar una respuesta a los interrogantes que más inquietan al hombre actual y especialmente a los jóvenes, entre los cuales encuentra especial acogida el Magisterio de Juan Pablo II.

R. REIG

BELDA PLANS, Juan, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma*, EUNSA, Colección Teológica, Pamplona, 1982, 402 págs.

Desde el punto de vista cultural y científico Melchor Cano desempeñó un papel de primera magnitud en la renovación teológica del siglo XVI español: inteligencia privilegiada, discípulo predilecto del gran Maestro Francisco de Vitoria, fue catedrático de santo Tomás en la Universidad Complutense recién fundada (1542), sucedió a Vitoria en la cátedra de *Prima* de la Facultad de Teología de Salamanca (1546), la más importante de España. Intervino con gran influencia en el segundo período del Concilio de Trento (1551) como teólogo imperial. Su obra cumbre, en la que trabajó durante toda su vida y que dejó inacabada, es el conocido tratado *De locis Theologicis* (ha tenido más de treinta ediciones), en el que trata de establecer y sistematizar el método teológico cuando la decadencia de la teología escolástica bajomedieval hacía que la teología católica fuera poco creativa y eficaz ante la rebelión protestante de Lutero.

Entre la producción teológica de Cano existe un amplio legado manuscrito, aún inédito, constituido fundamentalmente por los comentarios a la *Suma* de santo Tomás en las aulas universitarias. Entre ellos hay un comentario a la *Prima Pars* que se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, contenido en el Códice 58. Al comentar la q. 1, a. 8: *an theologia sit argumentativa*, nos encontramos con un esbozo bastante completo y de alto valor científico de los *loci*, que posteriormente desarrollará ampliamente en su tratado. Se propone en este estudio la edición bilingüe de dicho texto inédito, acompañado de las necesarias notas críticas y de fuentes teológicas, y precedido de un estudio preliminar en el que se presenta el autor, la fuente manuscrita y un estudio comparativo con la obra madura sobre los *loci theogici*; un estudio del todo necesario para comprender e interpretar adecuadamente el pensamiento teológico del gran sistematizador del método teológico en la época moderna.

CORDERO PANDO, Jesús, *Ética y sociedad*, Editorial San Esteban (Inst. Superior de Filosofía de Valladolid, Aletheia 1), Salamanca, 1981, 284 págs.

El autor escoge como principio director del libro la versión antropológica "El hombre es el ser que tiene que hacerse a sí mismo". En esto consiste su tarea ética. Pero hacerse a sí mismo supone la integración fundamental en la dimensión social. Por esto el libro está dividido en dos grandes partes: I. Un proyecto de ética enraizada (págs. 15-169). II. Estructuras éticas de la sociedad (págs. 171-279). En la primera parte, intenta hacer el autor un estudio epistemológico de la ética, señalando que no es ciencia en sentido estricto positivista (observación, datos elaborados, cuantificación, inducción, falsación-verificación, hipótesis). Ante la reducción de lo ético a un mero análisis del lenguaje moral, como único objeto verificable, o al sentimiento (psicologismo, sociologismo), postula el autor una ética de la comprensión que la legitima como ciencia en sentido amplio: "un peculiar saber sobre el hombre, a nivel englobante del mismo" (pág. 29), sin minusvalorar por ello las aportaciones de la metaética, como ciencia rigurosa y de la ética descriptiva psicológica y sociológicamente hablando. Sin embargo, esta ética descriptiva habría que potenciarla, sin desvincularla de la ética normativa, cuyo valor es inalienable de todo intento serio, incluso fuera de una normativa estrictamente religiosa, de autoridad o trascendente. Ofrece el autor, dentro de este capítulo, una ordenación de la ética en el contexto de las ciencias humanas: subordinación de la ética a la psicología (psicoanálisis); coincidencia parcial de objetivos con la sociología; relación de interioridad (ética) y exterioridad (derecho). La postura del autor es que la ética tiene "el propósito de captar en el comportamiento humano el sentido global y último por referencia al hombre como totalidad" (pág. 39). Según este criterio, habrá que servirse de las otras ciencias. El segundo capítulo versa sobre el análisis moral como método ético. Señala la importancia de Moore en su obra *Principia Ethica*, insistiendo en la falacia que confunde lo "bueno" con "propiedad natural", siguiéndose de esto que, al no ser lo "bueno" algo definible, vendría a ser como algo no-natural, ya que sólo lo natural es definible. Para sustraerse de esta falacia naturalista, admite el autor que lo "bueno" es una propiedad no-natural, pero que podemos captar por intuición referida a propiedades que están objetivamente presentes. Lo moral no es un "enunciado fáctico". Abriéndose al tema de las teorías del significado, señala el autor el paso de la teoría referencial del significado a la verificacionista (Russell y Wittgenstein), con el resultado negativo para la ética de que carecería entonces de todo sentido, al no poderse apoyar en nada empírico y observable. Las soluciones: trascendentalismo místico, psicologismo descriptivo, emocionalismo psicologista, sustitución del significado por el uso, distintos usos del razonamiento o armonización de intereses, señalan la dificultad de pasar de la ética analítica del lenguaje a una ética de contenidos.

En el tercer apartado de este 2.º capítulo, el autor se opone a la solución —que más bien sería una "disolución"— que la ética analítica da de los problemas éticos. Hay un paso crucial del "es" al "debe" que no está garantizado.

La aportación de la metaética —que no es trivial nominalismo— se centra más bien en un “enfrentamiento sobre cuestiones importantes de la conducta ética”: definición de bien; paso legítimo del “es” al “debe”; implicación del “debe” en el “es”. El tercer capítulo está orientado al paso de la metaética a la ética normativa. Presenta dos hipótesis: sólo hay metaética; el objeto de la ética se decide por otro camino ulterior. El autor se decide por la segunda, aunque es partidario de un análisis etimológico y semántico que realiza con precisión y que se puede resumir en que “ethos” y “ēthos”, costumbre y carácter respectivamente, constituyen conjuntamente el campo de la ética. Sigue un apartado sobre el paso al contenido moral desde el lenguaje. Es de sentido común la correspondencia entre lenguaje y un valor indeterminado, el ajustamiento a una norma, a un “debe ser”, la calidad de responsabilidad y libertad inherentes a este valor moral en su aspecto de totalidad y profundidad, así como la dimensión individual de la ética, aunque siempre referida como acto libre a sus relaciones sociales. En el siguiente apartado se plantea la acuciante pregunta: ¿Ética o Metaética? Como respuesta, distingue el autor entre “factum”, objeto del lenguaje moral y “plus” moral objetivo inalcanzable por la metaética. Al análisis de este “plus”, dedica el autor el siguiente capítulo, definiéndolo como “hechos humanos normalizados”, es decir, como integración de moral descriptiva (hechos humanos fenomenológicamente descritos) y normativa. Esta integración la ve el autor, no obstante, difícil, pues la división de lo moral en descriptivo y normativo no es válida en el terreno práctico, aunque lo pueda ser en el teórico. El “plus” moral sería, pues, una norma del ser, un saber práctico y directivo y un deber humano absoluto y categórico. El cuarto apartado se centra en el “enraizamiento antropológico de la ética”. El primer axioma reza así: El “ser” del hombre es “deber ser” y no “es” completamente dado. Señala el autor la falacia naturalista que quiere evitar la incardinación del “deber-ser” en el “ser”, afirmando la condición moral irrenunciable del hombre, de tal manera que el análisis antropológico puede descubrir la moral como estructura (exigencia de moralidad) y como contenido (normativa). El problema se centra, pues, en determinar si la norma es exterior al sujeto (como religioso-trascendente o como social-consensual). Esta exterioridad de la norma es para el autor innecesaria si se trata de la religioso-trascendente, e insuficiente si de la segunda, aunque puede haber casos de eticidad exterior tanto de tipo religioso como social. Pero esto sólo es un riesgo, no una constitución esencial. Se detiene en el segundo apartado el autor sobre la estructura antropológica, refiriendo a X. Zubiri, a Aristóteles, a Sto. Tomás y a varios otros autores como Le Senne y Ortega y Gasset. Señala que el error de la Escolástica fue no haber relacionado el “es” con el “debe-ser”. En el punto tercero, establece el centro neurálgico de su obra: El paso del “es” al “debe”, saliendo al paso de la filosofía moral de Hume. Abunda en el tema de la “indefinibilidad” de lo “bueno”, diciendo que esto es tan antiguo como la misma filosofía moral misma y no una novedad de la analítica contemporánea. Sigue, como siempre, advirtiendo sobre la falacia naturalista de pasar, en forma de ilación deductiva, del “es” al “debe”. No hay tal; sólo cabe adoptar el riesgo de la decisión voluntaria. El “debe” es posterior a esta decisión. Ahora bien, el hecho de que la opción es una forma específica de ser en el mundo, lleva consigo el que el “es” humano incluye al “debe”: “Del ‘es’ específico del hombre

se sigue el 'debe' en general". Esta ética normativa general hay, no obstante, que concretarla. Este es el contenido del capítulo quinto: De la moral como estructura a la moral como contenido. Para que una ética pase de su ser formal a su ser material, tiene que tener contenidos que constituyan su bien o lo destruyan (mal). El principal problema es buscar la relación entre autonomía y perfección. La opción autónoma deberá realizarse ajustándose al ser específico. En el segundo punto expone el autor el "carácter autónomo y absoluto del deber moral". La autonomía lleva consigo el riesgo de equivocarse, es decir, del mal moral. Se aduce la teoría socrática que identifica el mal con la ignorancia, a la que, en cierto sentido, se acerca el mismo Sto. Tomás. La salida de esta aporía es reconocer, con Aristóteles, que hay ignorancias vencibles. Otra cuestión es determinar el carácter absoluto del deber que, en definitiva, coincide, en su carácter de incondicionalidad, con el ser del hombre y no va más allá, como quiere Kant con sus teonomías. En el punto tercero, desciende el autor a una mayor concreción de los contenidos de la acción: la decisión es lo bueno tendencial; el ser impone el deber a través del querer. Estas reflexiones le llevan a tratar un tema de gran trascendencia en la historia de la ética. ¿Hay una naturaleza humana como algo dado o como ideal imitable sin autonomía propia? Su respuesta es que no. Pero tampoco admite, sin embargo, el autor, como lo hace Kant, la concepción que considera la naturaleza humana como una especie de media aritmética de la experiencia. La naturaleza es, pues, un proyecto, dice el autor, entendiendo por tal no el proyecto existencialista, sino el proyecto integral del hombre, desde su dimensión racional. No es proyecto ni biológico, ni psicológico puro; no hay que considerar —dice— esta naturaleza como algo racional del hombre. Atisba la relación que la "praxis" marxiana —como responsabilidad— tiene con el cristianismo. Esto presenta un serio problema. Si lo ético del hombre es su proyecto, entonces cualquier proyecto es, en definitiva, ético, bueno. Caemos en un concepto, todo lo más estadístico, del bien. No habrá más remedio que recurrir a la responsabilidad individual y social, a la dignidad del hombre integral como criterio ético. El autor opta, en fin de cuentas, por una "reducción" *sui generis* de la ética a la antropología, con lo que se sitúa en la línea de pensamiento que quiere hacer comprensible lo ético, no desde una metafísica, ni desde lo religioso, sino desde la comprensión racional y existencial del hombre. Con ello deja todo el *onus probandi* a la antropología. Todo dependerá entonces del lugar que ocupe la antropología. Para Heidegger, ésta no es posible sin una ontología. Para Jaspers, la antropología no puede ser objetivada por su carácter metafísico. Es un problema abierto y digno de una mayor atención.

El capítulo sexto trata un caso de implicación de contenido ético: el aborto. Distingue, aunque en complementariedad, los juicios objetivos y situacionales. Afirma una concepción dinámica contra las animaciones retardadas o el concepto de persona jurídica, negando la validez de la ilación lógica: si no hay relación no hay hombre. Presenta sucintamente las diversas teorías de la vida como algo unitario y expone las opiniones de los científicos sobre el comienzo de la nueva vida que va a nacer. Aborda el tema difícil de la voluntad de procrear, insistiendo en la vinculación íntima entre el precepto negativo: no matarás, y el positivo: respetarás y promocionarás la vida.

La segunda parte del libro está dedicada a las estructuras éticas de la sociedad. Es consciente el autor de la dificultad de encarnar lo ético en la sociedad. La forma cómo esto se puede hacer posible es partiendo de la constitución social del hombre. Si el hombre tiene una estructura ética —demostrado en la primera parte—, también en la sociedad —conjunto de hombres— se dará la moralidad, pues es en ella donde se realiza el hombre a sí mismo. Distingue dos dimensiones: la libertad (moral como estructura) y los valores (moral como contenido). En el primer punto trata del medio social y libertad. No está de acuerdo con la tesis del “homo sociologicus” de Dahrendorf, según la cual la libertad sólo se da en el “hombre entero” y no en el sociológico por la coerción (Durkheim) que la sociedad ejerce sobre él. Para el autor, si hay libertad —y la hay— ésta se da siempre en concreto, en la sociedad y no de forma nouménica. El segundo punto trata del pluralismo social y libertad. La homogeneidad de la sociedad preindustrial *versus* la heterogeneidad actual (pluralismo). El pluralismo no es sinónimo de libertad; sólo crea un “mayor margen de indeterminación”, que es una dimensión negativa de la libertad. Su aspecto positivo es el ejercicio de la determinación, como resultado de la acción del sujeto. Presenta el autor un cuadro sombrío de las dificultades del individuo en el ejercicio de su libertad, dentro de la complejidad social: poder, burocracia, trabajo, tiempo libre, masificación, igualitarismo (civil, de status, social). Habría que encontrar una definición operativa de libertad como “capacidad de decisión entre posibilidades alternativas y la opción por uno entre dos o más cauces abiertos a la acción de los sujetos integrantes de colectividades”. Sólo se da libertad en el sujeto individual en cuanto inserto en grupos sociales. Propone el autor, como método crítico, no plantear la oposición: individuo *versus* sociedad. Las libertades no sólo son “compartidas”, sino “repartidas”. El tercer punto se dedica al estudio de los valores sociales y contenido de la libertad. Es un hecho que “los valores vigentes en una sociedad... son factores de primer orden en la determinación de las imágenes y de la calidad de la libertad” (pág. 198). Pero, al mismo tiempo, constituyen el “fundamento indispensable de la libertad”. Hay, pues, peligro de identificar “valores” con “orden establecido”, lo que llevaría a la exterioridad de la libertad. El “consensus” social sería entonces la postura de un funcionalismo estructural. Ante esta perspectiva pasiva y meramente reproductiva, el autor propone una sociedad “creativa” y abierta (Popper). El segundo capítulo trata de las estructuras de la sociedad organizada. Hay una situación de hecho que se encuentra entre el liberalismo individualista y el colectivismo igualitarista. El primer punto abarca la organización en la sociedad, como una sociedad de organizaciones. Parece que no se puede prescindir de la organización, pues, a pesar de su ambigüedad, es necesaria. La burocratización no es sólo pasajera (Marx), sino inevitable (Weber), ya que es el equivalente a la tecnología que hace a una sociedad eficaz y racional-instrumentalmente capaz de acción. Esta organización —aunque se declare neutral— es siempre una estructura moral. El segundo punto trata de la organización y la libertad. Si la organización y su correspondiente burocratización es eficaz, lo es porque ejerce en cierto grado una dominación dentro de unas reglas racionales. Esto parece garantizar el desarrollo de la libertad colectiva e individual. Pero también impone condicionamientos. ¿Cuál es la dialéctica entre organiza-

ción y libertad? ¿En qué relación puede estar la organización democrática eficaz y la participación libre? Analiza el autor, en primer lugar, la situación del individuo *dentro* de la organización y, en segundo, la situación del individuo *en la* sociedad orgánicamente burocrática. El individuo aislado en la sociedad es una quimera, por ello tiende a organizarse frente a otras organizaciones para garantizar su realidad social. La segunda cuestión puede dilucidarse con cierto pesimismo, previendo la paulatina desaparición de la libertad, o con realismo, vislumbrando nuevas formas de vivir la libertad en la sociedad organizada burocráticamente. Para ello hace el autor un estudio de diferentes tipos de alienación para intentar después superarlos. El punto tercero —racionalidad instrumental frente a racionalidad sustancial— es un intento de solución. Lo sustancial es el hombre frente al instrumental. Es más importante el hombre —fin— que el instrumento —medio—.

El tercer capítulo se refiere a la familia y estructura ética de la sociedad. Señala dos funciones morales de la familia: transmisora de contenidos y conformadora de estructuras éticas de la sociedad. La segunda es muy significativa por su enorme alcance social: gracias a la interacción familiar, el individuo se constituye en conciencia individuada, base de la responsabilidad moral. La importancia de la familia no debe, sin embargo, supervalorarse. Presenta después el autor, en el primer punto, los dos modelos de familia: vertical (pater familias) y horizontal-fraternal, indicando el paso de la primera a la segunda, que es reflejo de un tránsito a todos los niveles, incluso religioso, de una sociedad del padre a una sociedad fraterna. ¿Cuál es, pues, la situación de la familia y cuáles sus perspectivas? Debido al carácter nidífilo del hombre, el enraizamiento biosíquico de la familia es insustituible. Lo que sería necesario es la eliminación de la ambivalencia: gratificación - frustración, inherente a esta dependencia biosíquica. El autor apunta el hecho de que una sociedad sin padres, con la ruptura de vínculos, puede ser señal de maduración, en el sentido de eliminar los elementos autoritarios excesivos que disminuyen la libertad. El segundo punto: Familia paterno-vertical y la ética tradicional, nos ofrece un aspecto importante para padres y educadores. La estructura vertical favorece la obra tradicional en todas sus dimensiones: poder, política, moral, economía. Pero esta familia entra en crisis por diversos motivos (sociedad industrializada, seguridad social para los hijos que trabajan, economía más liberal, profesionalidad). Todo ello trae consigo la pérdida de las vinculaciones afectivas que se refleja después en la formación de nuevas familias, cuya estructura está falta de comunicación, buscándose una evasión y, en consecuencia, cayendo en una autoridad abstracta que lleva a un sometimiento aún mucho mayor. En el punto tercero: Importancia de la familia fraterno-horizontal hace observar el autor que este modelo aun está lejos de su implantación (igualdad de los miembros-competencia) y de su adecuación al modelo de sociedad competitiva. Lo que habría que cuestionarse es si esta coincidencia: sociedad competitiva - familia competitiva responde a un modelo que haya de formarse: el carácter ético de la competencia. Claramente este modelo destruye la ética; lleva a la anomía, a la confusión y al desengaño. Aparece el "pasota". El punto cuarto nos presenta las perspectivas de futuro de la familia. ¿Es viable la "familia de doble carrera"? Roles familiares a partes iguales entre el padre y la madre. Sus ven-

tajas son incuestionables: aumento de fuerzas productivas, convivencia en igualdad, refuerzo de vínculos libidinales, eliminación del miedo, ejercicio correcto de la autoridad, actitud crítica. Por ello, termina diciendo el autor: "En lugar de desvalorizarse el papel de la familia, parece que más bien viene acrecentada su importancia". El capítulo cuarto trata: De la heteronomía a la autonomía moral. En el primer punto borda el origen heterónimo de la conciencia moral con citas de Freud y otros psicoanalistas explicadas, así como de Piaget.

En el segundo punto trata la implantación de la autonomía de la conciencia moral. Este proceso que va de la heteronomía a la autonomía es estudiado por el autor siguiendo a Piaget: interiorización de la norma; aceptación de la norma por respeto mutuo. Termina la obra en el tercer punto sobre revisión del concepto de conciencia moral, proponiendo una relectura de Sto. Tomás de Aquino sobre el tema de la conciencia, como juicio de la razón práctica que discierne el bien del mal plasmándose en la conducta del sujeto moral. La primera premisa del juicio práctico es la *sindéresis* y la ley, siendo la primera de éstas la capacidad de conocer (potencia) en cuanto habituada (*cum habitu*) para captar lo bueno y lo malo e inclinada naturalmente a hacer lo primero y evitar lo segundo. Lo innato en el hombre es la potencia y la inclinación al bien. No es innata la noción de bien o mal concreto para lo que se necesitan elementos adquiridos: la ley. Hay, pues, en Sto. Tomás una eliminación de la autonomía moral (la conciencia es "regula regulata"). Para Sto. Tomás lo que hay es teonomía, no heteronomía. Pero ¿se puede conjugar la teonomía con la auténtica autonomía? Para el autor la respuesta es afirmativa. Los elementos para esta conjugación son los siguientes: 1. Subjetivización o individualización (ciencia moral y experiencia) de los principios objetivos y generales. 2. Prudencia, como virtud del desarrollo de la autonomía, que procede desde el enfrentamiento con la ley hasta el encuentro con el Legislador. La teonomía se hace principio inmanente. Una obra, por tanto, escrita y meditada, teniendo en cuenta hasta los problemas más acuciantes, sin escamotear ninguno. Es válida para universitarios y mas más acuciantes, sin escamotear ninguno. Es válida para universitarios y personas con preparación intelectual preocupados por la relación entre la teoría y la praxis moral, problema ante el que el autor no cae en demagogias, sino que aborda con honradez y no sin entusiasmo sosegado. Algunos conceptos se repiten, quizás con demasiada insistencia y redundancia, pero ello no impide la lectura siempre interesante y provechosa. El individuo, la sociedad, la familia, el estado, el poder, la libertad, el aborto, etc. A todos estos y más problemas encontrará el lector una respuesta, si no complaciente, sí, por lo menos, honrada y razonada. Es de agradecer el interés del autor de incorporar el pensamiento tomista en temas morales, sin que interfiera el desarrollo dialéctico de la exposición escrito desde una perspectiva contemporánea.

SALVADOR CASTELLOTE

COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL — DEPARTAMENTO DE TURISMO Y TIEMPO LIBRE, *Fin de semana-tiempo libre* (edición provisional), investigación sociológica dirigida por Vicente José Sastre García y colaboradores, Madrid, s. e., 1982, 363 págs. (en dos volúmenes, pero con numeración seguida: I, 261; II, 262-363).

Como se dice en su presentación este estudio ha tenido su razón de ser por la propuesta de los Delegados de Pastoral de Turismo que se interesaron por "comprender mejor el fenómeno de la movilidad de la población en los fines de semana" (I, 3). Así lo expresaron en la Asamblea celebrada en Tenerife en septiembre de 1979.

El director de este trabajo ha sido el profesor Vicente José Sastre García, experto del Departamento de Pastoral de Turismo, la valía del director y su equipo es avalada por los resultados. Son colaboradores: Mercedes Gutiérrez, Javier Solas y del Instituto Español de Turismo destaca la ayuda de Begoña Roncero; formaron el equipo para la elaboración de este informe.

La primera parte es fundamentalmente una investigación sociológica de los fines de semana, sin olvidar los temas concomitantes, cual son las actitudes y motivos del hecho. Está dividido en ocho apartados y una introducción general.

El "universo" estudiado es "el conjunto de personas que en los fines de semana se desplazan fuera de la localidad de su domicilio habitual y allí emplean su tiempo libre" (I, 24).

Antes de adentrarse en el campo propio del estudio, el A., ha querido hacer una "hipótesis fundamental de los rasgos sociales y culturales del fin de semana" (I, 33-67). Nuestra sociedad no ha cambiado sólo en su concepción de vida, de su trabajo, etc., sino también en su "habitat". La sociedad ha sufrido un desplazamiento del mundo rural al urbano, sin estar éste preparado para recibir el flujo de tanta gente. Anonimato, masificación, pérdida de contacto con la naturaleza, viviendas infradotadas, contaminación, etc., serán los conceptos empleados, por los sociólogos, para poder describir la nueva forma de vida que puede surgir de ese mundo urbano. El cambio de cultura, necesidades, redescubrimiento de la naturaleza, búsqueda de la propia identificación. El fin de semana será una respuesta a "las condiciones de trabajo industrial y técnico, la degradación del medio urbano y el desarrollo de la movilidad" (I, 45).

Concretamente en España en que la masa urbana ha pasado del 38 por ciento en 1950 al 71 por ciento en 1975, ha surgido con toda su fuerza el fenómeno del fin de semana (entre 10 a 12 millones se puede estimar los finsemanistas —cf. I, 108-113—).

El A. estudia las implicaciones de este fenómeno en la concepción del hombre, en fin de cuentas, en la nueva cultura que va apareciendo. El progreso material, la mayor cantidad de bienes que se pueden disponer "no genera mayores cuotas de humanismo, mas aún el desarrollo unidimensional del bienestar económico no salvaguarda los valores humanos" (I, 58). Por eso el autor ve en la nueva "sociedad postindustrial del tiempo libre" (Nachindustrielle Freizeitgesellschaft) la necesidad de encontrarse consigo mismo en el tiempo libre:

“tiempo libre, tiempo de ser”. Afirma: “El fin de semana revela la necesidad de una educación urgente para vivir humanamente en el mundo de la técnica, la racionalización... La sociedad postindustrial encontrará en el tiempo libre ese tiempo de ‘ser’ que puede devolver al hombre de hoy muchas parcelas de la autonomía comprometida” (I, 64b).

A fin de poder saber quién es el sujeto de la movilidad en los fines de semana, de dónde proceden, etc., el A., dedica todo el capítulo segundo (I, 68-113). Las conclusiones a las que llega el estudio son: Equilibrio entre los hombres y mujeres desplazados y entre los casados y solteros (51,1 % y 42,7 %); nivel de estudios relativamente alto; la mayor parte procede del sector industrial; religiosamente: un 39,3 % católicos practicantes, y un 28,4 % se consideran católicos no practicantes. Entre los encuestados la mayoría se desplazan el fin de semana (de viernes a domingo, de sábado a domingo); el 46 % sale todos o casi todos los fines de semana; predomina el uso de chalet o casa propia (42,6 %), y le sigue los que van a casa de familiares o amigos (20,7 %); el 92 % de los encuestados van a menos de cien km.; el 82,2 % va con toda la familia o con los hijos menores, el resto sólo los padres.

Estos datos y otros complementarios ayudan a entender en su profundidad social el cambio que está suponiendo esta nueva realidad.

En el tercer capítulo se plantea el tema del trabajo y ocio (I, 114-140). La serie de preguntas de esta parte de la encuesta va dirigida a detectar cuál es el estado de opinión, sobre estos dos elementos fundamentales, para entender la función que desempeña el ocio semanal. Señala el autor que “la situación actual de la sociedad ha originado otro concepto de ocio que deriva de elementos tales como la industrialización, la tecnología y la organización moderna del trabajo” (I, 118). Por eso los trata “como dos manifestaciones de un mismo hecho social” (I, 116).

Los temas sobre la humanización del trabajo, valoración del tiempo libre sobre el dinero, como resulta el trabajo, que se busca en los fines de semana, para qué sirven, qué es lo que más le gusta hacer, son sobre los que el A. ha incidido en este apartado, llegando a descubrir la necesidad, por lo menos subjetiva, de que el factor más importante, desde el prisma de la utilidad para los finsemanistas, es el de descanso. Llega el autor a afirmar que la salida hacia la “naturaleza” es un nuevo “consumo” de tal forma que “se transfiere a la naturaleza la misma dialéctica que se soporta durante la semana, pero invertida” (I, 140), de tal manera, opina el A., que el hombre así como no ha integrado el trabajo en su formación personal, tampoco el ocio lo ha asumido como elemento humanizador.

Hemos analizado más detenidamente este apartado de la obra a fin de poder descubrir los elementos, que después serán básicos, para poder interpretar el alcance de este trabajo.

En el capítulo cuarto estudia la comunicación y el anonimato de los finsemanistas (I, 141-167). Estudia los medios de comunicación, destacando el periódico como el más importante, el 42,4 %, y es de señalar que la radio, 15,1, es elemento preferido por los jóvenes (y es una emisora de la Iglesia, Radio Popular, la preferida). Se estudia también, bajo la base territorial y funcional, las relaciones con los vecinos. Destacando que del 43,6 % de las relaciones son corteses

y que los católicos practicantes son los que, en mayor proporción, mantienen mejores relaciones de vecindad. Se estudia, brevemente, el tema religioso, como elemento de asociación, en los finsemanistas; son de destacar los porcentajes de la autocalificación religiosa: un 39,3 % es católico practicante, 15,2 % c. de alguna misa, 28,4 % c. no practicante, el 11 % no creyente y el 6 % no católico.

En el capítulo cuarto (I, 168-185) se analiza el grupo familiar respecto al fin de semana. El 60,4 % son más de cuatro los que pasan juntos el fin de semana. La importancia de este hecho es notoria por las "múltiples repercusiones para la educación de los hijos y el desarrollo de los valores humanos familiares" (I, 183).

El capítulo sexto (I, 184-227) se analiza las actitudes, motivaciones y valores en torno al fin de semana. Se hace un planteamiento desde los autores tratadistas hasta la opinión que al respecto tiene el finsemanista. Todos estos conceptos se estudian teniendo en cuenta la edad, nivel de estudios, región y tipo de actividades (físicas, recreativas, etc.). Es de destacar las conclusiones sobre las instalaciones que usan habitualmente y las que hechan de menos.

En el capítulo séptimo (I, 228-251) se ve la relación del finsemanista con el territorio que usa. Es de destacar que el 87,4 % se desplaza a menos de 80 km. de su domicilio y que el 39,3 % el lugar habitual de fin de semana es un pueblo y el 23,2 % (fundamentalmente jóvenes) no tienen lugar fijo. La incidencia del finsemanista en el lugar al que se desplaza (I, 249), es mayor de una cuarta parte, de los habitantes habituales, en un 38,7 %. El valor de este informe para el estudio del cambio social de hábitos, costumbres, etc., es manifiesto.

En el capítulo octavo (I, 252-261) se ve la estratificación social del finsemanista. Los elementos que se tienen en cuenta son: cómo es su vivienda (la primera y la segunda), valoración subjetiva del porqué no se sale al fin de semana, presupuesto. Creemos que este apartado debía desarrollarse un poco más, los datos no son suficientes para poder apreciar bien este factor.

El segundo volumen de esta obra se compone de dos partes caps. 11-13 (II, 262-337) que es un tratado especial, del hecho sociológico del fin de semana, para la actuación pastoral en este campo. La segunda parte recoge en apéndice los cuestionarios, muestras de respuestas libres proyectivas y las frecuencias (II, 334-363).

El capítulo undécimo (II, 263-281) analiza las "implicaciones eclesiales del fin de semana como evasión sociocultural". Es valioso la aportación teórica sobre las reducciones a las que se encuentra "enrejado" el hombre: reducción del "espíritu científico", reducción tecnocrática, política, de consumo, de la "cultura", ecológica, y la reducción a "objeto". Termina afirmando "tiempo libre, tiempo de libertad, tiempo de la Iglesia".

Los dos últimos capítulos tratan del factor religioso en el fin de semana (II, 282-302) y en el último estudia las actitudes cristianas (II, 303-333). Es un estudio monográfico de los datos que la investigación sociológica ha aportado al respecto. La importancia del mismo merece un estudio más detenido que esperamos realizar en esta misma revista.

El valor de la obra es indiscutible, por la profundidad y el acertado enfoque del problema. Nos encontramos ante una nueva realidad que solamente conocíamos por las estadísticas de los muertos en los fines de semana, pero quiénes

eran, por qué salían, qué es lo que buscaban, cuál era su modo de comportamiento, sus preferencias... era para nosotros datos desconocidos. El estudio nos ha aportado material suficiente para que los operadores en el campo de la pastoral y los estudiosos, no sólo de sociología, sino también de derecho, teología, etc., puedan hacer un análisis más profundo, y desde su óptica, del nuevo fenómeno social, que es el fin de semana.

No creemos que sea de esta sede el dar un juicio crítico del método empleado (sería más de otro tipo de revista), a nuestro juicio, es suficiente para lo que nosotros deseábamos conocer del hecho.

La obra es de gran interés para estudiosos del fenómeno religioso de nuestro tiempo, ya que van a poseer una serie de datos que no se pueden encontrar en otros sitios (tal vez dispersos y la mayor parte de las veces sin orden o incompletos). Obra de gran interés y que esperamos verla pronto publicada para el gran público.

ANTONIO BENLLOCH POVEDA

Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre, III Simposio Internacional de Teología. Universidad de Navarra.

Habiendo ya presentado una crónica de este simposio en *Anales Valentinus 13*, baste ahora decir que todas las ponencias y comunicaciones del mismo aparecen publicadas en este magnífico volumen de actas, que tiene más de 1.000 páginas. Aparte de los discursos de apertura y clausura (éste de Monseñor Villaplana), contiene el volumen dos partes, que corresponden respectivamente al examen de las corrientes cristológicas actuales y a la exposición más directa y personal del clásico tema del misterio de la Filiación divina de Cristo. Entre los cincuenta colaboradores internacionales del volumen, destacan firmas tan importantes como Monseñor López Trujillo, Scheffczyk, Jean-Hervé Nicolas, Sauras y Díez Macho, aparte de los mismos profesores de la Facultad Teológica de aquella Universidad.

GONZALO GIRONÉS

DURRWELL, F. X., *La Eucaristía, sacramento pascual* (trad. cast. de A. Ostiz). Sígueme, Salamanca, 1982, 197 págs.

No hay duda de que nos encontramos ante una obra que, por la densidad de su contenido y por la riqueza de sus matices, es compleja y difícil de enjuiciar. Por ello, en este breve comentario no nos proponemos analizar pormenorizada y exhaustivamente el pensamiento del autor, sino que nos fijaremos fundamentalmente en las posibilidades y los límites de la perspectiva adoptada por el mismo, perspectiva que, evidentemente, va acompañada de un determinado método teológico.

F. X. Durrwell se acerca a la Eucaristía desde el misterio pascual de Cristo (éste es el tema de su primera gran obra), es decir, tomando como punto de partida (“a Cristo en su pascua” (prólogo, pág. 10). La pascua de Cristo es, pues, la clave de comprensión de todos los aspectos del misterio Eucarístico y, por ello, se convierte en el punto de partida para el acceso a este sacramento. Esto es legítimo, porque la Eucaristía es, por antonomasia, el Sacramento de este misterio pascual: “el punto de partida de la reflexión sobre la eucaristía está en el misterio del que ella es sacramento” (p. 30).

La originalidad del autor no consiste en relacionar la Eucaristía con la Pascua, pues esta relación nunca ha estado ausente de la teología, a pesar de que el autor nos presenta la reflexión de la teología escolástica sobre la Eucaristía como una reflexión totalmente desconectada de la historia de la salvación y como una reflexión que aproxima la Eucaristía a la magia (al menos, esta es la impresión que da el autor en algunas de sus expresiones, p. ej.: “tal como la comprende la teoría mencionada —se refiere a la escolástica— la transustanciación es el simple efecto de una acción capaz de transformar una sustancia *en cualquier otra*” (p. 16) —Nota: el subrayado es del autor—. La originalidad tampoco está en el hecho de que el autor acceda a la Eucaristía partiendo del misterio pascual (ya Odo Casel había adoptado esta perspectiva). La originalidad la encontramos en el modo de acceder a la Eucaristía partiendo del misterio pascual. Esta será la gran limitación de la obra; el misterio pascual de Cristo es el acontecimiento en el que Dios ha ofrecido irrevocablemente su salvación al hombre. Por tanto, al mismo tiempo es el acontecimiento que ofrece al hombre la posibilidad de comunión con Dios (en esto consiste la salvación) y el acontecimiento que inaugura el tiempo escatológico (en esto consiste la irrevocabilidad de la oferta salvífica). La Eucaristía es vista como el sacramento que “despliega” el misterio de Cristo “a partir de su cima pascual” (p. 101).

La presencia de Cristo en su Pascua es una presencia dinámica y no estática, como han podido sugerir ciertas teologías del pasado. He de señalar, con todo, que reducir la presencia de Cristo en la eucaristía en la teología escolástica a la presencia de “un cuerpo y un poco de sangre” (pág. 107) es una caricaturización de la teología escolástica. Esta presencia dinámica de Cristo en su Pascua, de Cristo resucitado, que ha asumido en sí los signos de su pasión permite reunificar las dos dimensiones de la Eucaristía que la teología clásica había disociado excesivamente: la Eucaristía-presencia y la Eucaristía-sacrificio: “La eucaristía es sacrificio por ser presencia” (pág. 60).

La perspectiva adoptada le lleva a entender la institución de la Eucaristía desde el misterio pascual de Cristo, por el poder de Cristo resucitado, un poder capaz de transformar los elementos mediante un cambio “absolutamente real” (pág. 85), un cambio “sin que el pan y el vino se vean alterados en su ser físico” (pág. 85). Después de estas afirmaciones inevitablemente se plantea un problema: “¿Cómo puede tener lugar ese cambio real sin que queden modificadas las apariencias?” (pág. 85). Para el autor esta es “una cuestión secundaria para la fe” (pág. 85). Para confirmar esta afirmación señala que Trento se limitó a afirmar la realidad del cambio sin canonizar la explicación aristotélica, por tanto, son posibles otras explicaciones. Estamos de acuerdo. Sin embargo no estamos de acuerdo con la afirmación que sigue a esta conclusión: “estas (expli-

caciones) serán tanto más próximas a la fe cuanto menos se inspiren en una filosofía y más en el misterio de la fe que tiene como sacramento la eucaristía. Porque es en el misterio pascual donde conviene buscar la respuesta” (pág. 85). Y desde la luz del misterio pascual el autor va a explicar el cambio: “la consagración es una pascua para el pan y para el vino, que no sufren ninguna pérdida, sino que pasan a su perfección suprema, totalmente inesperada. Son asumidos plenamente en la plenitud de Cristo, en la que ya tenían su consistencia” (pág. 88). Por esta asunción, el pan y el vino “quedan escatologizados” (pág. 94). Por tanto “la conversión eucarística debe entenderse como un cambio en la relación de los elementos sacramentales con la plenitud escatológica, el Cristo pascual” (pág. 95). El autor nos precisa inmediatamente: “cuando se define la conversión eucarística como una modificación de la relación con la escatología, no se da ninguna explicación racional. Porque la luz sobre la eucaristía ha de buscarse en otro misterio más alto, el del Cristo pascual” (pág. 96). Esta es, sin duda, la parte más discutible de la obra, aunque, como veremos, el autor es totalmente coherente con su método.

Debemos señalar qué la belleza con que estudia, en el capítulo 5 las relaciones entre la Eucaristía y la Iglesia. Este capítulo, en que se habla de la incorporación a Cristo, de la participación en su misterio pascual, de los efectos de la Eucaristía y de la actualización de la salvación en este sacramento, juntamente con el siguiente en que se habla de la Eucaristía como el lugar teológico por excelencia, porque encierra y contiene en sí todo el misterio cristiano, son los dos capítulos más hermosos de la obra. Decíamos que la originalidad de la obra la encontramos en el modo cómo nuestro autor accede a la Eucaristía partiendo del misterio pascual de Cristo. En este punto encontramos también las más graves limitaciones de la obra. Según Durrwell hay dos caminos para acceder a la Eucaristía:

1. Un camino “desde fuera”, que parte “de los elementos visibles que la constituyen” (pág. 14).

2. Un camino “desde dentro”, que se recorre “partiendo del misterio del que es sacramento” (pág. 14).

Para nuestro autor, esta segunda opción “está exigida por la experiencia cristiana” (pág. 14) y por “la naturaleza de la teología tal como hemos intentado definirla” (pág. 14) (efectivamente el autor ha expuesto cuál es la naturaleza de la teología unas páginas antes: la teología es “la luz de la fe que intenta (...) extenderse al terreno de la razón a fin de que el hombre se haga creyente por entero” (pág. 12). Ha apoyado su concepción de la teología con una cita bíblica: 2 Cor. 10, 4s. (pág. 13). Esto en un contexto de oposición entre la teología y la razón: la teología “evangeliza a la razón” (pág. 12)).

También para nuestro autor el éxito o el fracaso depende del camino que se tome: “según la opción que se tome, o a partir del misterio o a partir de fuera, los caminos de reflexión sobre la eucaristía pueden conducir a un éxito o a un callejón sin salida” (pág. 14).

No estamos de acuerdo con esta afirmación del autor: Desde nuestra perspectiva, ambos métodos son, en principio, legítimos y ambos caminos pueden conducir a un éxito o a un callejón sin salida. El éxito o el fracaso no depende

del método teológico, sino de que se tenga una adecuada visión de la relación entre los elementos externos de la Eucaristía y el misterio del que la Eucaristía es sacramento, de la relación entre la razón y la fe, en definitiva, de la relación entre lo natural y lo sobrenatural. Si estas relaciones fundamentales no se tienen en cuenta los dos caminos pueden conducir a un callejón sin salida. Vamos a justificar esta afirmación:

a) Si se parte de los elementos externos, es decir, si el punto de partida para la comprensión de la Eucaristía es la antropología (que nos presenta al hombre como un ser capaz de asumir ciertos elementos materiales como vehículos de expresión), la filosofía del lenguaje (que nos habla de las modalidades de expresión del hombre y de las características de la expresión simbólica), la historia de las religiones (que nos pondría de manifiesto cómo el hombre ha intentado ponerse en contacto con el absoluto por medio de signos y ritos), etc... la teología debe dar un paso más y subrayar el elemento específico que distingue el sacramento cristiano de los restantes signos y ritos humanos. Evidentemente, la especificidad del sacramento cristiano hay que buscarlo en el misterio pascual, centro y culmen de toda la historia de la salvación. Sin embargo, hay que afirmar con toda claridad que los datos que nos ofrezca la antropología, la filosofía del lenguaje, la historia de las religiones, etc... no son sólo *presupuestos* del discurso teológico, sino parte integrante del mismo. Los elementos externos no son contingentes o secundarios; su análisis forma parte del discurso teológico mismo y esto por una razón: porque el hombre accede al encuentro con Dios en los sacramentos sin quedar anulado, sino con las modalidades humanas de expresión. Por tanto, el análisis de estos elementos, al inicio o al término del discurso teológico, forma parte integrante del mismo.

b) Si se quiere explicar el modo de presencia de Cristo en la Eucaristía, se tiene que hacer desde los presupuestos culturales y desde los conceptos filosóficos y una determinada época. Es evidente que todo intento de explicación tendrá limitaciones y será caduco; es evidente que la realidad del misterio se sitúa "más allá" de lo que puedan sugerir estos intentos de explicación. Pero esto no puede dar pie a que la teología se convierta en "teología bíblica". Si se cae en este defecto se produce un abismo entre la fe y el mundo.

Por tanto, el primero de los caminos que señala el autor llegará a un callejón sin salida en la medida en que se reduzca la teología a antropología, filosofía del lenguaje, historia de las religiones o metafísica y no se deje un lugar para aquello que constituye la especificidad del misterio eucarístico: su vinculación al misterio pascual de Cristo.

Pero también el camino que toma el misterio pascual como punto de partida puede llegar a un callejón sin salida. Esto ocurrirá cuando se acentúa tanto la especificidad del misterio cristiano, que se anula al hombre que va al encuentro de Dios en el sacramento: Todo se ve desde el misterio pascual, sin que haya nada humano en el sacramento. Y se llega a un callejón sin salida porque muchas preguntas se quedan sin respuesta: ¿Por qué Cristo ha asumido el pan y el vino para representar su cuerpo y su sangre? Si el pan y el vino son asumidos para hacer presente a Cristo debe de ser porque en el plano natural significan algo para la vida del hombre. ¿Qué relación hay entre el plano na-

tural y el plano sobrenatural? ¿Por qué Cristo se hace presente en este signo y no en otro? ¿Por qué el hombre es capaz de ponerse en contacto con Dios mediante estos signos? ¿Cómo fundamentar esta capacidad del hombre? ¿Cómo se hace presente Cristo en este signo del pan y del vino?

Puede que, como señala nuestro autor, se trate de cuestiones secundarias para la fe. Es evidente que la vida de fe no va a depender de la respuesta que se dé a estas cuestiones, pero la teología tiene la misión y el deber de responderlas. Nuestra obra no las responde y, en este sentido, llega a un callejón sin salida. El autor, desde su rechazo de todo aquello que no sea misterio pascual, pretende responder a todas las cuestiones recurriendo a ese misterio: "Porque es en el misterio pascual donde conviene buscar la respuesta". Esta es una expresión que aparece a lo largo de la obra de una forma tan reiterada que llega a cansar. El misterio pascual confiere un contenido específico a la Eucaristía, porque es Cristo en su pascua quien se hace presente en el signo del pan y del vino. Pero esta presencia es captada por un hombre que se compromete en ese encuentro y es captada porque esa presencia se realiza por medio de unos signos y unas acciones humanamente significativas. Por lo tanto, también las ciencias que hemos mencionado tienen algo que decir sobre este sacramento. La Teología sobre la Eucaristía no puede reducirse a teología bíblica.

E. BENAVENT VIDAL

LÓPEZ AMAT, A., *Cristo Resucitado. La segunda fase del Misterio de Cristo*, Valencia (Edicep), 1982, 326 págs. 20 × 13 cm.

El libro está escrito con mucha ilusión. Es claro, ortodoxo y de muy paciente investigación; estudia además un tema de gran interés. Buen conocedor de los autores modernos, a partir de los cuales elabora su tesis (autores como Durrwell, Rahner, Schmaus, Von Balthasar, Malmberg, Mühlen, Alfaro, Schillebeeckx, Vaggini, Congar, etc.), muestra el autor un sano equilibrio entre la teología más progresista y la más tradicional. No todos los días aparece una obra de tal ambición en nuestra ciudad, y por tanto bien merece que se le dedique una crítica objetiva y atenta. Allá va la mía.

Puesto en su mismo tono de severa superación de la teología "penúltima", supuestamente periclitada a partir de la segunda posguerra (y dejando que el lector saboree por sí mismo los abundantes valores positivos del libro), tengo sinceramente dos observaciones que hacer al doctor López, una de fondo y otra de forma; y vamos con la primera:

La obra, a mi entender, estaría mucho más lograda si no tuviera un defecto que creo fundamental: la ausencia de toda alusión a la *recepción* del Encarnado (categoría joánica que aparece en el prólogo del 4.º Evangelio como base de toda Soteriología). Cristo está constituido no sólo por la misión del Padre, sino, correlativa y consecuentemente, por la *recepción* maternal humana hecha posible en virtud del influjo del Espíritu Santo. Es para mí tan cierto que la inclusión

de lo "receptivo" habría completado (y, por tanto, superado) la tesis general y sucesiva del libro, que me permito ofrecer esta somera prueba:

Dios manda al Hijo para ser recibido por el mundo, pero el mundo no le puede recibir si antes no es redimido del Pecado. El que nos redime es nuestro, por tanto ya recibido, pero no del todo recibido porque estamos aún en pecado. Esta aporía introduce el factor mariológico (sospechosamente ausente del libro) como la excepción previa o anticipada de la Redención, para que el Verbo pueda ser recibido. Es el Pecado el que impide la recepción general, aplazándola al acontecimiento de Pentecostés, que es consecuente a la Pascua redentiva; el Pecado por tanto desdobra la Recepción en dos: Encarnación (singular y anticipada) y Pentecostés (general y consecuente). Es el Pecado el que hace coincidir *per accidens* Resurrección y Exaltación del Encarnado (contra la tesis de Durrwell), ya que la Exaltación se habría dado como normal (incruento) despliegue de la Encarnación, y en cambio la Resurrección es directamente relativa a la Muerte (Cristo resucita de la *tumba* o de entre los *muertos*). Por cierto que así lo explica Rahner, aunque después, extrañamente, trata de dar un sentido positivo a la Muerte, que no coincide con la valoración constantemente negativa que le da la Biblia. El hecho de que el Hijo venga para ser recibido sitúa también mejor el papel del Espíritu Santo, que no sólo es consecuente a Cristo, como Mühlen supone, sino antecedente y preparador de sus caminos: Cristo es recibido por alguien que está lleno del Espíritu Santo, a condición de estar perdonado (o preservado) de toda mancha de culpa. Por último, el hecho de que ese alguien, femenino, maternal y colectivo, reciba con y por el Espíritu Santo a Cristo, puede explicar por qué la Iglesia no sea sin más continuación del Encarnado (Congar), sino más bien la continuación de ese personaje contrapuesto, que es su Esposa y Madre, llena de Espíritu Santo. (Por cierto, no entiendo por qué se reduce la Eclesiología a las imágenes de Pueblo y Cuerpo de Cristo, cuando es la imagen de Esposa mucho más abundante y profunda en la Biblia).

Con todo, es el libro bastante más flaco por causa de una innecesaria manía de establecer juicios y comparaciones históricas y sociológicas. Este es su defecto formal. Así cuando dice con harta frecuencia: "esto es nuevo", "no superado", o al revés: "la teología anterior desconocía del todo ésta o la otra verdad", el lector ha de fiarse sin más de la autoridad de quien pronuncia tales sentencias sin probarlas nunca. Es cierto que maneja muchos e importantes autores, pero le faltan otros muchos para agotar el panorama de la cristología actual (por ejemplo, las últimas dos obras de Grillmeier, Kasper, González Gil, etc.). Además, si el autor mismo no era muy conocido antes de esta publicación, puede sospechar que habrá tal vez algún otro desconocido que ya haya superado en este mundo todas estas teorías, de modo que nunca se pueden asegurar tales juicios.

Aún reconociéndole una base de acierto, llama la atención que sea tan extra-ordinariamente negativa su estima por la teología "penúltima" (de la que no se mencionan autores como Karl Adam, Diepen, Xiberta y otros muchos) y aún más que llegue su descalificación hasta san Anselmo, en los albores de la Baja Edad Media. Parece que olvida el autor que no se puede descalificar gratuitamente a un teólogo o escuela sin traer a la evidencia sus textos, al menos con la misma minuciosidad con que son presentados los textos de los autores que él ensalza. Es chocante que se suponga que toda esta larga tradición no conocía

verdades muy sustanciales para nuestra fe, que de repente han sido descubiertas por otros teólogos que no tienen apenas homogeneidad ni de fondo ni de forma. Y es curioso además que estas "novedades" consistan, según las conclusiones del autor, en unas afirmaciones muy simples y banales, hasta el punto de que el hecho de desconocerlas suponga que todos los teólogos del pasado fueron tarados mentales, que no conocieron para nada la Biblia ni nunca se dieron cuenta de la misma liturgia que estaban celebrando. Sinceramente creo que no hacía falta ninguno de estos juicios históricos y comparativos, que restan seriedad a una obra por lo demás bastante digna.

GONZALO GIRONÉS

SANCHIS QUEVEDO, A., *Hacia una ética de la autonomía personal*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Series Académica, 6, Valencia, 1982, VIII-164 págs.

El libro del profesor A. Sanchis aborda los temas más significativos de una moral fundamental. El autor es consciente de que la moral no goza de un consenso unánime de los teóricos y del pueblo. Es comprensible que eso ocurra en una moral hecha para seres humanos y para que se humanicen cada vez más. La crítica a las exigencias morales se hace desde una búsqueda de sentido, de acuerdo con el "derecho humano de acertar a ser persona con la mayor autenticidad posible".

Cada cristiano acude al encuentro de las normas morales provisto de una personalidad propia. No es una página en blanco. Y lo mismo hay que decir del moralista: formula su sistema a partir de una historia, de una formación y de una suma de "búsqueda" de sentido. En el presente libro nos encontramos con un moralista con personalidad propia, al que los largos años de cátedra le han provisto de una gran solidez. La fidelidad reconocida e intentada del discípulo de santo Tomás se hermana bien con el conocimiento y utilización de los mejores autores recientes.

En el libro se trasluce un deseo de diálogo, también con el hombre de buena voluntad que no comparte la fe.

A la hora de buscar las normas del comportamiento, el lugar más genuino y original radica en la misma realidad de la persona humana. Ahí arraigan los valores éticos, comunes a todos, universalmente reconocidos. "Ellos se despliegan en otros valores que darán lugar en el correr de la historia a los derechos humanos". En ese clima habrá que colocar las referencias frecuentes al tema de la ética común y la ética cristiana, a la que se le reconoce, sin embargo, una verdadera originalidad.

La autonomía moral del hombre es un valor fundamental basado en su individualidad e irrepetibilidad. El hombre no ha sido creado en serie. Esa autonomía, por ser un valor fundamental, tiene que ser realizada; se convierte en tarea para el hombre. La persona humana es un valor independiente, autónomo y absoluto, que tendrá que ser realizado mediante las acciones de la misma persona, que a su vez es pauta de su propio comportamiento. La conciencia

ejerce su función cuando establece un puente entre los valores éticos connaturales y la experiencia ética existencial, en la que aquéllos cobran cuerpo.

Cualquiera puede pensar en la entrada de la arbitrariedad. Si se diera, equivaldría a una pérdida del verdadero sentido humano. Por eso, la persona tiene que buscar y "lograr la mayor autenticidad posible en la interpretación y en la fórmula de qué es 'ser persona', aceptando la crítica que pueda resultar del contraste con otras interpretaciones creíbles".

Al "otro" le reconce A. Sanchis una gran función en la tarea de descubrir y reconocer los valores morales. Reconociendo y valorando lo que hay en el otro, llego a perfilar lo que hay en mí. "La moralidad se encuentra ya enmarcada en una dialéctica interpersonal entre yo y el otro, donde se da una comunión de valores personales, y al mismo tiempo se da igualmente diferenciación, inadecuación y límite". Sin el "otro" no llegaría al conocimiento de mis valores éticos.

Con la autonomía está íntimamente relacionada la libertad. Con razón dice el autor que es el otro nombre de la autonomía. La libertad permite al hombre ser "providencia de sí mismo", y le convierte en protagonista de su propio destino. "El hombre se 'hace' a sí mismo por el uso de la libertad". La persona, al realizarse por la libertad, tiene que remitirse al proyecto de su existencia. Los valores contenidos en éste, son los que la han de motivar; esto evitará el ir por la vía de la arbitrariedad o de la imposición inmotivada.

El libro no se entretiene en describir los impedimentos clásicos de la libertad, pero dedica toda la atención al gran impedimento que funciona hoy, y del que no se tiene conciencia en el grado deseable: la manipulación. Las indicaciones acerca de su carácter, su funcionamiento y la manera de hacerle frente, son de lo más acertado.

Un exponente máximo del desarrollo de la libertad es la opción fundamental, como "capacidad de la persona de decir 'sí' o 'no' a la autocomprensión que tiene de sí misma como valor fundamental".

Cristo y su mensaje constituyen el eje de la moral de A. Sanchis. "Se puede afirmar que existe ética cuando existe una jerarquía de valores éticos". Éstos son jerarquizados de acuerdo con el mensaje propio de la salvación de Cristo. Cristo es un modelo de comportamiento ético, avalado por su condición de Hijo de Dios y por su misión salvadora del hombre. Jesús, el Resucitado, ha realizado la liberación plena del hombre. El seguimiento de Cristo lleva a tomar parte en su misterio pascual de muerte y resurrección. La originalidad de la moral cristiana es Cristo.

La persona puede llegar a descubrir un modelo, una meta de vida cristiana. Desde ahí hasta alcanzar el modelo o proyecto de existencia, queda un espacio vital que la persona debe recorrer. Las acciones humanas son las que irán haciendo realidad el modelo o proyecto de existencia. Así la persona va decidiendo acerca de su autorrealización.

Mediante este proceso, la persona camina hacia su madurez, lo cual se verifica con la actitud incómoda de buscar siempre lo mejor. La madurez moral no debe identificarse con la ciencia del doctor; es más bien la plenitud de vida que resulta del proceso integrador de la experiencia concreta en un modelo de vida.

El libro del profesor A. Sanchis es constructivo en todas sus páginas. No es un libro apto para lecturas recreativas; exige un estudio detenido. Quien lo realice con sosiego y profundidad, acabará con la convicción de que no es poco lo que ha aprendido.

MIGUEL ANTOLI

CARDENAL SIRI, José, *Getsemaní. Reflexiones sobre el Movimiento Teológico Contemporáneo*, Hermandad de la Santísima Virgen, CETE, Ávila, 1981, 384 págs.

El largo título lo dice todo e induce al lector a poner su esperanza en un claro diagnóstico de las luces y sombras de la tecnología contemporánea, y más por venir de la mano del cardenal arzobispo de Génova. Sin embargo, el lector de esta (medio anónima) traducción se encuentra de repente decepcionado, al ver cómo la lengua castellana ha sido maltratada (suponemos que a causa de las prisas, que serían el eximente menos deshonesto); pero salta a la vista su intolerable incorrección. En efecto, el traductor (o por lo menos alguno de los varios traductores, si es que son varios) tiene tan escasa noción de la lengua castellana que imagina que la palabra "cualquiera" es el femenino de "cualquier"; además se salta los diptongos, impone verbos inauditos, como "queda" y "permanece" en función copulativa, emplea la preposición "en" como término de movimiento y, en una palabra, hace que la presentación del libro, que había de prestar tan noble servicio, resulte ser una burla para el público de lengua castellana. ¿No es eso una contradicción elemental? He aquí una muestra del lenguaje-bodrio de esta obra tan "clarificante":

De todos modos, en la imagen general del mundo, de Cristo y de la Iglesia que presenta Herder, siempre *está* un lenguaje que *crea* una primera imagen de dos realidades, de dos órdenes que se sitúan como "inferior" o "superior", que se encuentran y se *resolven* siempre *al* interior de la historia y de la naturaleza física; es más o menos la percepción de todos los idealistas y de todos los historicistas. Esta imagen se opone a otra imagen, *aquella* de dos órdenes, uno que *transcende* los hechos y el tiempo del otro: el orden extra-histórico eterno que explica y ordena en la conciencia del hombre la historia, ya que la *transcende*" (pág. 196).

Demos, pues, un suspenso a la Hermandad de la Santísima Virgen María (o bien al Centro de Estudios de Teología Espiritual) y pasemos a ver qué dice el cardenal Siri, en la medida en que el pobre se deja entender por medio de tan zarrapastrosa traducción.

Se comprueba, en efecto, que el autor ha tenido la buena intención de presentar un "esfuerzo clarificante en medio de la confusión teológica y, a la vez, una vigorosa llamada para construir con solidez en el campo de la Teología". Pero... apenas lo ha logrado, y esto es grave y hay que decirlo con todos los respetos. El libro se parece al que escribió Dietrich von Hildebrand, llamado

El caballo de Troya en la Ciudad de Dios, ya que, aún sin llegar, ni mucho menos, a la altura de von Hildebrand, el cardenal comparte con él un mismo tono de amargura displicente que en nada beneficia la crítica (¡y pensar que es tan sabia la ironía de los italianos!). La crítica es simple y extrañamente fundada en una autosuficiencia individualista. (¿A qué escuela pertenece o se incorpora el cardenal?, ¿puede él, *solo ante el peligro*, dar estocadas a los panzudos cueros de los teólogos actuales?). Es un hecho que no deja títere con cabeza, pero debería advertir que los molinos de viento también se defienden con sólo quedarse quietos...

O sea: algo de lo que dice es justo... que existe demasiado relativismo, historicismo, pluralismo, inmanentismo, secularismo. Cierto; pero creo que algunas de esas tendencias pueden ser *superadas* sin necesidad de aniquilarlas (no sea que con la cizaña arranquemos también el trigo). Por ejemplo, el historicismo, que, bien integrado por la transcendencia e immanencia de la Palabra Revelada, permite comprender cómo el sujeto de la fe y la teología se ha de extender a la entera Tradición aún no acabada, permite superar el extremado (y, digamos, nada católico) individualismo que aquí muestra el autor; permite desarrollar el concepto de Iglesia.

Por otra parte, muchos de los teólogos y aun filósofos zaheridos (que se extrañarían ellos mismos de verse metidos en el mismo saco), un De Lubac, un Maritain, un Rahner, Husserl y hasta el mismo Kant, admiten a veces interpretaciones más benignas, con tal de que los fragmentos citados no se saquen del contexto y que no se tomen sus lagunas o defectos como exponente general de su doctrina. Por ejemplo: ¿no es cierto que el reconocer que la única realidad existente en el mundo es *de hecho* sobrenatural no se opone al discernimiento de las diversas causas que constituyen lo natural y lo sobrenatural? ¿No es cierto que la Cristología de *Elevación* no se opone a la de Encarnación, sino que ambos conceptos han de quedar integrados en el más primitivo concepto de Alianza, a condición de que las dos dimensiones que constituyen (*desde arriba y desde abajo*) el ser de Cristo queden referidas a los dos puntos de origen anteriores, o sea: el divino-emisor-paternal y el humano-receptor-maternal? ¿No es la Madre-Humanidad la que es asumida por el Encarnado en una Elevación?

Con todo es cierto que tanto el panorama de la teología actual como sus causas merecen una sacudida de este calibre. Sólo que el cardenal Siri ha fallado el penalty. ¡Otra vez será!

GONZALO GIRONÉS