

# RECENSIONES

## 1) SISTEMÁTICA

J. M.<sup>a</sup> Carda Pitarch, *La revelación de Dios. Una realidad misteriosa que da sentido a la vida humana*. Colección Síntesis 2/3 (Madrid: Sociedad de Educación Atenas 1991) 307 pp.

La obra del prof. Carda Pitarch quiere ser una introducción a la teología de la revelación cristiana, en conformidad con la tradición teológica de fundamentación, que permite introducir en la fe y en el objeto de la misma como un camino razonable y legitimado ante el tribunal de la razón. Diré de entrada que no deja de tener aquel tono espiritual que favorece su lectura por el público al que va destinada esta colección «Síntesis» de la editorial. Se trata de breves manuales (algunos de los aparecidos ya no lo han sido tanto, y pasan con toda justicia por manuales útiles también a los estudiantes de teología) que deben favorecer la fe facilitando la introducción sistemática en los temas de las diversas disciplinas. ¿Lo logra este tratado sobre la revelación? De forma general sin duda, aunque el tratamiento de apartados enteros requieren hoy un enfoque distinto. Es el caso del primero: *Señales de Dios en la naturaleza creada* (pp. 17-37). Aunque no se pretenda un tratamiento efectivamente complejo, no es posible contentarse con repetir la doctrina bíblica y las declaraciones del magisterio, sin hacer referencia a los problemas de la historia de la teología y a las cuestiones filosóficas modernas. La verdad es que en todo el libro no se ha prestado mucha atención a estas cuestiones.

Por otra parte, la exposición del epígrafe segundo: *Primera manifestación sobrenatural de Dios* (pp. 41-54) (Protología e historia de las religiones) ignora igualmente los recursos hermenéuticos teológicos, que requieren siempre dar cuenta de la problemática filosófica que los ha hecho posibles. El autor nada dice de las propuestas de los modernos teólogos, de sus dificultades y de las soluciones que va cribando la historia actual de la teología, cosa que sí hace en el epígrafe siguiente. Sí tiene en cuenta, en efecto, la aportación de la exégesis crítica para el tratamiento del tercero y cuarto epígrafes: *Historia de la salvación en Israel* (pp. 57-88) y *Cristología fundamental* (91-193). Se esfuerza por una síntesis de las lecturas de los exegetas con los resultados, para poder fundamentar la historicidad de la persona, obra y mensaje de Jesús como primer armazón de la cristología. Sigue a ésta la consideración de la *Fe, respuesta a la revelación* (pp. 187-209). Después, con lógica clara, un nuevo epígrafe: *Transmisión de la revelación en la Iglesia* (213-294), para concluir con un breve epílogo.

Una obra que será útil, pero que hubiera ganado con más sistema teológico y un poco, cuando menos, de filosofía, objetivando los problemas que plantea hoy la legitimación de la fe. Al autor le interesa repetir con convicción una catequesis más que afrontar la fundamentación de la fe en las condiciones en que lo hace la teología especulativa, sin duda que por el fin que se propone la colección, pero ambas cosas se podrían atender si se acierta con el lenguaje.

A. González Montes

A. Pérez de Laborda, *La razón y las razones. De la racionalidad científica a la racionalidad creyente* (Madrid: Ed. Tecnos 1991) 255 pp.

El autor, bien conocido ya por sus trabajos sobre filosofía de la ciencia y sobre la relación ciencia-fe, nos ofrece ahora un nuevo libro sobre su tema favorito, claramente sugerido en el subtítulo.

El punto de partida es aquí el célebre Manifiesto del Círculo de Viena, que daría origen a la actitud cientifista, desacreditada ya, al día de la fecha, entre los expertos (aunque no todos, como se verá luego), pero aún vigente en la opinión pública y en amplios círculos de la cultura dominante. Ello hace que la cuestión suscitada por el Manifiesto tenga hoy un no pequeño interés para la teología y, en general, para la tarea evangelizadora. En efecto, una propedéutica del anuncio del evangelio ha de comenzar desmontando el apriori cientifista, pues de lo contrario el mensaje cristiano no tendrá, de entrada, la menor oportunidad. Del mismo parecer es el autor, cuando escribe que «si dejamos que la racionalidad se convierta en mera racionalidad científica, ya hemos perdido los creyentes la batalla» (p. 169).

Conectado con el contenido del Manifiesto vienés, cuya exposición ocupa el primer capítulo, son pertinentes y llenas de buen sentido las apostillas críticas al mismo y a Wittgenstein en el cap. 12, uno de los más logrados del libro, a mi entender. Es aquí donde se sitúa, creo yo, el interés que para el teólogo tiene esta obra: en el intento de redefinir lo que es (y lo que no es) la racionalidad. Y en el alegato en pro de lo que ya Kant había llamado «los diversos usos de la razón».

Los caps. 2 y 3, acerca del problema mente-cerebro en la versión que de él proponen Paul y Patricia Churchland, muestran hasta qué punto el cientifismo sigue aún vivo en ciertos ámbitos de la filosofía de la ciencia actual. Haber elegido precisamente la cuestión mente-cerebro como paradigma del diálogo interdisciplinar, en el que se cotejan diversas formas de racionalidad, me parece un acierto, habida cuenta de la candente actualidad del tema.

Una de las aportaciones más valiosas de este libro es la sagaz reflexión de las pp. 195 ss.: la suposición —universalmente aceptada— de que la realidad puede ser desentrañada racionalmente ¿no es ya (*in nuce*) una teología de la creación? ¿Por dónde nos consta de antemano que el mundo es colonizable por la razón? ¿No sería igualmente legítimo presuponer todo lo contrario? ¿No es de locos pretender extraer de «este mundo finito de tormento infinito» (*Adorno dixit*) una brizna de significación?. Ahora bien, si la realidad procede del Logos (como estipula la fe cristiana, dando crédito a Jn 1), entonces se impone como legítima la sospecha de su carácter razonable; en tal caso, y sólo en él, la búsqueda incesante de razones no es trabajo inútil, sino acción racional.

Mi único reparo al libro se refiere al cap. 13, en cuyo título el autor nos promete «un esbozo de teodicea» que, a mi juicio, no se cumple. Claro que en el postfacio parece ensayarse una especie de justificación de este incumplimiento:

«algunos somos ojeadores y otros cazadores» (p. 241). Quiere decir el autor que él se contenta con levantar la pieza, sin aspirar a cazarla, empeño que deja para otra ocasión. Pero entonces no debería haber suscitado en el lector falsas expectativas, anunciándole el cobro de una tan suculenta presa como sería el mentado «esbozo de teodicea». En realidad, algo de este esbozo se encuentra finalmente en las páginas conclusivas del libro, redactadas en forma de aforismos que condensan eficazmente todo lo anterior y fijan concisa y nítidamente la posición del autor.

J. L. Ruiz de la Peña

Carlos Díaz, *En el jardín del Edén* (Salamanca: Editorial San Esteban 1991) 155 pp.

Según nos advierte el propio autor, este libro compone, junto con otros tres precedentes (*Contra Prometeo*, 1980<sup>2</sup>; *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de teodicea*, 1989; *Yo quiero*, 1991) su «sistema» o «manera de ver la realidad». El argumento de esta nueva obra es la Ilustración, vista a través de la parábola del jardín de Edén. Como la serpiente del relato bíblico, también ella le prometió al hombre el acceso al Bien supremo en forma de autoendiosamiento. El fruto ofertado sabía en este caso a irreligión, desconfianza, individualismo y omnisciencia. Pero también él, como el del paraíso, termina revelándose agusanado; la promesa es, una vez más, falaz. De regreso de la misma, Adán (el hombre) está tratando de descubrir nuevamente un Edén acogedor que le devuelva, tras la dureza del destierro, la calor del hogar y le descubra una nueva sabiduría.

Asistimos hoy, estima el autor, al desmoronamiento de todo el orden simbólico significado por la Ilustración: estructuralismo, nihilismo, posmodernidad; *deconstrucción*, en suma, de la promesa prometeica del cielo en la tierra por obra y gracia de una humanidad deiforme. En vez de Ilustración, la decepción deslustrada del nihilismo antropológico, que sería el saldo resultante de las cuatro promesas incumplidas a que antes se ha hecho alusión.

El propósito del libro, con todo, no es el de sumarse a la demolición y recrearse en el espectáculo de un paisaje devastado. El autor cree posible, más aún, necesario y obligado, proceder a una reconstrucción. Y ello porque el Nuevo Testamento habla de una segunda creación, lo que autoriza a pensar en un segundo Edén, en el que se recuperarían los frutos genuinos de la Ilustración (razón técnica, educación, compromiso por la justicia, libertad-igualdad-fraternidad, ética civil, anhelo de paz, tolerancia, declaración de los derechos humanos, ilusión por un mundo mejor). Sólo que a estos frutos habría que sumar otros: la necesidad de vivir de convicciones, la rehabilitación de la confianza, la puesta de la razón al servicio del concepto. Y sobre todo, el reconocimiento de la culpa. Pues no retorna al Edén el inocente, sino el culpable que se confiesa tal y que, por ende, pugna por reanudar la amistad perdida. Es el hijo pródigo quien vuelve al padre, porque éste le acoge en gratitud y suscita gratitud.

Para proceder a esta reconstrucción del Edén no bastaría la frankfurtiana *memoria passionis*; como advierte el autor sagazmente, ella sería pura memoria desesperada si no hubiera un Dios resucitador de muertos. Pero lo hay; y es eso lo que permite contraponer María a Eva, saber decir gracias a la Gracia y encontrar el consuelo en el dolor. La memoria compasiva y solidaria es factible desde la resurrección del Crucificado, germen de una nueva fraternidad en virtud de la cual «frente al falso 'ubi Lenin, ibi Jerusalem', restalla el verdadero 'ubi proximus, ibi Eden'».

Al final de la lectura, uno se pregunta si ha leído un ensayo filosófico o un manifiesto ético-práctico en forma de manual de avisos para tiempos de desolación. Lo más probable es que la verdad se encuentre a mitad de camino: este libro se emplaza, a mi entender (y como viene siendo norma en la última producción del autor), en ese peculiar género literario que tiene como precedente esclarecido al boeciano *De consolazione philosophiae*. Cuando el filósofo emite un mensaje estimulante y consolador, alcanza una suma forma de sapiencia, la que trasciende la ciencia por estar impregnada de conciencia. Tal es este libro de Carlos Díaz, un pensador que predica, un predicador que piensa.

J. L. Ruiz de la Peña

J. A. Sayés, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, BAC 514 (Madrid: BAC 1991) XX, 393 pp.

El autor afronta en este libro la problemática del pecado original (PO), advirtiendo en la *Introducción* que es «el tema más difícil y espinoso de la teología actual», dado que «la teoría del poligenismo... parece poner en entredicho la doctrina católica del PO». Tras estas palabras introductorias, las tres partes en que se divide la obra se ocupan respectivamente de la teología bíblica, la historia de la doctrina y el presente estado de la cuestión.

El relato yahvista de la caída tiene un carácter etiológico: enseña una transmisión de penas —no de culpa— a partir del pecado de Adán. Entre ellas destaca la muerte física. La revelación de una transmisión de culpa tiene lugar en Rm 5,12 ss.; 1 Co 15, 21 ss. hablaría solamente de la muerte física como consecuencia penal del pecado de Adán, si bien Sayés admite que en Rm 5,12 *thánatos* significa primariamente la muerte espiritual, a la vez que connota la física (aunque inesperadamente recuperaría en los vv. 13-14 el significado prevalentemente físico).

La segunda parte recorre los grandes hitos de la elaboración del dogma, desde la patristica hasta la teología postridentina y la filosofía de la Ilustración. Particularmente indicativa de la posición de Sayés me parece su exégesis de los dos primeros cánones de Cartago y Trento. Respecto a aquél, «que la muerte corporal es debida al pecado de Adán... pertenece a la fe de Cartago» (p. 131). En cuanto al primer canon tridentino, «el concilio afirma... (y define implícitamente) que Adán había sido constituido de hecho en el estado de justicia» (p. 195). Con otras palabras: la posesión *in re* de los dones de la justicia original sería, según Sayés, doctrina implícitamente definida. Por lo demás, Trento no habría sancionado dogmáticamente que la generación sea *causa* de la transmisión del PO (puede ser mera *condición*). Más aún: «tampoco ha definido Trento... que Adán sea un hombre singular y no un grupo». Así pues, «cabe entender la doctrina del PO fuera del marco del monogenismo» (p. 210).

La tercera parte examina la teología contemporánea del PO y las últimas intervenciones del magisterio (Vaticano II, Pablo VI, Juan Pablo II). No comparto la lectura que Sayés hace de algunos de los tólogos por él recensionados: ni Baumgartner ni Weger ni González Faus niegan «la causalidad de Adán»; lo que rechazan es más bien el «monoculpismo» de algunas hipótesis sobre el sujeto del pecado originante. Asimismo me parece excesivo poner en duda que «todos los elementos de la teoría de Flick-Alszeghy estén de acuerdo con la doctrina de la Iglesia» (p. 271); volveré sobre este extremo más adelante.

Después de reseñar el actual estado de la cuestión, Sayés nos ofrece (cap. 7) «una nueva explicación» del PO Según la tradición y la liturgia, el hombre nace como esclavo del demonio, esclavitud de la que es rescatado por el bautismo. La

redención sería, pues, una victoria sobre el demonio, iniciada por Jesús con su actividad exorcista consumada en el acontecimiento pascual. De aquí es preciso partir, cree Sayés, para comprender qué es el PO: éste consiste esencialmente en el estado de esclavitud bajo el poder demoníaco. «Adán fue la causa de que el dominio del diablo entrase sobre la humanidad»; su pecado fue como abrir la ventana de una habitación en una gélida noche de invierno; «todo el que entra en la habitación queda congelado», descienda o no genéticamente de Adán, esto es, «participa del misterio de iniquidad y enfrentamiento que el demonio mantiene con Dios», siendo «incapaz de amor *natural* a Dios a causa de su sujeción al demonio» (pp. 329-336).

Un último capítulo («La antropología del hombre caído») y un apéndice sobre la suerte de los niños muertos sin el bautismo concluyen este detallado estudio de la teología del PO.

El autor conoce de primera mano la copiosa bibliografía generada por el tema y dispone de los materiales de su obra con claridad y firme pulso. Su buen tino teológico le hace desmarcarse del monogenismo y de la identificación de «Adán» con un individuo singular. Estamos, en suma, ante una monografía valiosa, útil por el rigor constructivo y ambiciosa en lo tocante a su objetivo (esbozar «una nueva explicación» del PO).

Pero es justamente aquí donde la obra me sugiere una primera observación. La de Sayés ¿es realmente una explicación *nueva*? ¿Dice más de lo que enseña Pablo en Rm 5 y 7? Me parece que dice exactamente lo mismo, a saber, que el pecado de los orígenes ha dado rienda suelta a un poder maléfico (la *hamartía*) que enajena a cada hombre y que imprime en la historia una dinámica de sometimiento al demonio y alejamiento de Dios. No creo, pues, que esta «nueva explicación» alcance «la luz sobre el drama del PO» (p. 331). Lo que la reflexión teológica tendría que esclarecer —que no «explicar»— es el nudo de cuestiones que se suscitan a partir de la lectura de Pablo: la identidad de «Adán» (el sujeto del pecado originante), el fundamento de la solidaridad de todos con él, el modo como interactúan el factor «Adán» (el destino previo de la *hamartía*) y el factor «libertad personal», y en fin la naturaleza del pecado originado (¿Simple privación?: ¿proclividad irresistible al mal?: ¿incapacidad insanable para el bien?). Sayés estima (en mi opinión equivocadamente) que el problema más grave con que se enfrenta hoy la doctrina del PO es su cotejo con la teoría de la evolución. Pero ésta es, al día de la fecha, una apreciación anacrónica. Tal fue sin duda la preocupación dominante en la teología de los años 50-70. Pero hoy, solventado ya el contencioso monogenismo-poligenismo, el cometido de la reflexión teológica sobre el PO ha de retornar a lo central. Y lo central es —hoy como ayer— el elenco de preguntas antes formuladas. Me temo en suma que el meritorio ensayo del autor, bien documentado y sólidamente construido, no alcanza el objetivo propuesto, seguramente porque el blanco prefijado por él no es el que demanda la situación actual.

Permítaseme todavía un par de acotaciones. La primera se refiere a la identificación que Sayés realiza entre la muerte *pena* y la muerte *física* (o *corporal*). Si ya es discutible que el concepto bíblico de *muerte* tenga primariamente un significado biológico (son sintomáticas las oscilaciones de Sayés sobre el sentido de *thánatos* en Rm 5,12-14), lo es más aún que «la fe de Cartago» al respecto sea sin más la *fe de la Iglesia*. El alcance de la aprobación de los cánones cartagineses por Zósimo es controvertido (y lo seguirá siendo siempre). Resulta en todo caso aleccionador que Trento (que reprodujo literalmente el canon 2 de Cartago se haya guardado de hacer suyo el canon 1; en su lugar, habla de la muerte-pena con un lenguaje netamente bíblico-teológico, no físico-biológico. No estamos aquí ante una cuestión baladí; la tenacidad con que Sayés entiende la muerte *física* como consecuencia penal de la culpa termina por hacerle decir

que «Cristo viene a vencer la muerte (física)» y que «es así como aparece la resurrección de Cristo: como una victoria sobre la muerte (física)» (p. 360). Lo cual es obviamente indefendible: La resurrección de Jesús es mucho más que la vivificación de un cadáver.

La segunda acotación versa sobre la expresión tridentina según la cual «Adán había sido constituido en santidad y justicia». Sayés la entiende reiteradamente como si enseñase que Adán poseyó *in re* («de hecho») la gracia original, y fundamenta esta interpretación afirmando que la opinión (contraria) de Egidio Romano «fue abandonada por el Concilio» (p. 183). Claro que, páginas más adelante, su formulación es más cauta («la opinión de Egidio Romano no fue tenida en consideración»: p. 195), pero continúa siendo ambigua. En realidad el concilio no tenía por qué asumir la tesis de Egidio, o de cualquier otro teólogo. Lo único que debía hacer —e hizo— era no inmiscuirse en el debate interno, dejándolo abierto. Por tanto la opinión de Egidio (y no sólo de él; cf. H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik*, Freiburg 1979, 19 ss., monografía no citada por Sayés) sirve al menos de criterio negativo para precisar lo que *no* definió Trento (que, como es sabido, se abstuvo sistemáticamente de dirimir cuestiones disputadas entre los *domestici fidei*). La hipótesis de Flick-Alszeghy es en suma (y pese a la opinión contraria de Sayés) dogmáticamente irreprochable.

J. L. Ruiz de la Peña

### A. Tornos, *Escatología I-II* (Madrid: Publicaciones Universidad Pontificia Comillas 1989-1991) 177 y 263 pp.

De los dos volúmenes en que el autor nos propone su escatología, el primero desarrolla cuestiones introductorias y metodológicas (cap. 1), así como los contenidos bíblicos y el despliegue histórico de la doctrina escatológica (caps. 2-4). La segunda entrega expone, ya desde una perspectiva teológico-dogmática, los núcleos temáticos de la esperanza cristiana.

El capítulo liminar estudia el significado, planteamiento y método de la escatología, prestando especial atención al cambio operado en su orientación, desde la vieja teología de los manuales «De Novissimis» hasta las actuales presentaciones, que oscilan —a juicio del autor— entre dos opciones: la prevalentemente antropocéntrica y la prevalentemente teocéntrica. Frente a ambas, que Tornos considera inviables al menos en estado puro, el autor apuesta por un teo-antropocentrismo teológico, que parta del encuentro de Dios y el hombre, con las posibilidades que abre para la esperanza humana de salvación.

La práctica y la doctrina de la esperanza en las primeras comunidades cristianas es el objeto del cap. 2 (centrado casi exclusivamente en los escritos del *corpus* paulino). El capítulo siguiente aborda la pregunta de si hay o no continuidad entre esa esperanza del cristianismo primero y las enseñanzas del Jesús histórico; es el llamado problema hermenéutico de la escatología neotestamentaria. Tras una reseña de las distintas posturas (Schweitzer, Dodd, Bultmann, Cullmann, Kautsky, etc.), Tornos no se manifiesta muy convencido de la real relevancia del asunto. Estima que lo genuinamente central en el Nuevo Testamento es el hecho de la resurrección de Jesús, o mejor, el hecho-Jesús globalmente considerado. No es, pues, necesario apelar exclusivamente a acciones y palabras del Jesús histórico para fundar la esperanza cristiana; sí lo es, en cambio, enraizarla en la totalidad del fenómeno-Jesús y en el movimiento que desencadenó, a través de la Pascua, en la comunidad primitiva.

El primer volumen se cierra con una reflexión sobre «Esperanza e historia»: ¿cómo relacionar la esperanza trascendente y las esperanzas intramundanas?

En un momento en que se registra una crisis de la concepción ilustrada y marxiana de la historia, cuando se asiste además a una recuperación de Nietzsche que cuestiona una concepción lineal del acontecer histórico como proceso progresivamente ascendente, la esperanza cristiana podrá rehacer la categoría «historia universal» sólo si patentiza la emergencia de un sentido complejo de tal historia universal cuando la realidad y la existencia humana se contemplan «a la luz de la comprensión de Jesús». Se llevará a cabo entonces una «reconstrucción poshegeliana (¿posmoderna?) de una teología de la historia», en la que la fe acuñaría un lenguaje que fuera coleccionando las experiencias históricas múltiples «en unas historias convergentes» guiadas por la iniciativa divina. Para que tal empresa sea hacedera, será menester atenerse a «un pluralismo socio-cultural consecuente», en cuyo seno cada comunidad actúe sus proyectos atenta «al llamamiento último de una sola fe» (pp. 173 ss.).

El segundo volumen comienza con un capítulo-puente, en el que se retoma (y se amplía) lo ya dicho en el tomo anterior acerca de los cambios de perspectiva experimentados por la esperanza cristiana, «desde la comprensión neotestamentaria... al catecismo de los novísimos», complementándolo con unas consideraciones sobre los lenguajes con que se vehicula esa esperanza: lenguaje de confesión, lenguaje de ortodoxia, lenguaje kerigmático. Los tres modulan de forma diversa, y a la vez complementaria, el mensaje esperanzado de la fe. Pero el que más interesa al autor —por obvias razones— es el lenguaje de ortodoxia, sin el cual «faltaría a la teología su necesaria dimensión comunitaria» y le impediría en consecuencia ser «buena teología» (p. 41).

La «dogmática de la esperanza» que el autor desarrolla a continuación sigue este orden expositivo: la esperanza de salvación (cap. 6), el juicio de Dios (cap. 7), la victoria sobre la muerte (cap. 8), la posibilidad de perdición (cap. 9).

El hecho-Cristo ha configurado definitivamente la esperanza cristiana como posibilidad de compartir su destino de vida-muerte-resurrección-glorificación. La salvación, lejos de «reducirse a un asunto de transvida» (p. 54), consiste también en sanar y liberar *ahora*; es la irrupción del Reino por el que Dios cumple su promesa de la vida consolidada, plenificada, a salvo. ¿Y cómo reformular el concepto cristiano de salvación en su figura definitiva o terminal? Según Tornos, categorías como felicidad, cielo, visión de Dios, etc., están demasiado ligadas a hábitos mentales perimidos. Las categorías más idóneas, en su opinión, serían las cristológicas, que expresarían cómo en la participación de la vida de Cristo y en el ámbito de su comunidad nos llega la bondad salvífica de Dios, ya en esta vida, y no sólo en la otra.

Sobre el juicio de Dios, Tornos observa que la fe primitiva lo identificaba con la «confianza en que Dios, a través de Jesús, haría luz donde parecía que toda luz es imposible». Creer en el juicio no es, por tanto, ni «temer» ni «saber mejor que otros o contra otros»; es «reconocerse uno en el campo de llamada creado por el estilo de Jesús» (pp. 140 ss.).

El hecho-Jesús ha modificado el concepto *judío* de resurrección: ésta será para los cristianos un resucitar-con-Cristo, equivalente a un tener parte en su destino celeste. A partir de ahí, Tornos nos invita a superar una concepción intimista de la resurrección, pensada ante todo como respuesta a la sed de supervivencia individual, resituándola en un esquema (re)creacionista, comunitario y cristocéntrico.

En cuanto al riesgo de perdición, nuestro autor estima que no sería honesto sofocarlo con la aserción de un «happy end general» (p. 205); hay, pues, que admitir a trámite la posibilidad del fracaso que llamamos *infierno*. ¿En qué consistiría éste? Ratificando lo ya escrito por él en trabajos anteriores, Tornos se inclina por concebir la perdición como la caída en la no-existencia (o la autoaniquilación) del pecador, aun advirtiendo que es ésta «una posibilidad ya anterior-

mente ensayada en la historia de la teología y considerada por la mayor parte de los teólogos católicos como inadmisibles y heréticas» (p. 226).

La obra concluye con un apéndice sobre la oración por los difuntos y el purgatorio, en el que recuerda la doctrina común y se remite al lector a una bibliografía básica.

Los dos volúmenes que se acaban de resumir pretenden ser (y lo logran) una exposición *original* de la escatología cristiana, que se aparte deliberadamente de los caminos trillados para ofrecer una visión personal de la entera temática. Debemos agradecerle a Tornos esta voluntad de originalidad; al fin y al cabo tiene ya bastante poco sentido dar a luz una enésima variación sobre el tema «manual de escatología». Dicho lo cual, confieso no estar muy seguro de que este valioso ensayo —que resultará estimulante para los profesores— pueda servir de texto básico para los estudiantes, aunque éste sea el propósito del autor (I, p. 32). Lo que es claro es que éste ha escrito un tratado no convencional; ése es su mérito y también su riesgo, un riesgo sin duda calculado y reflejamente asumido.

Personalmente me han parecido singularmente valiosos los contenidos del primer volumen, en especial sus reflexiones finales («Esperanza e historia»), tan lúcidas en la crítica como llenas de buen sentido en la propuesta. Asimismo me parece oportuna la llamada de atención para centrar de nuevo la reflexión escatológica sobre la cristología (consigna ya lanzada hace años por Rahner y von Balthasar), rehaciendo así una más equilibrada jerarquización de los enunciados puntuales. Con todo, la decisión sobre el punto de partida de la escatología (antropocentrismo-teocentrismo) permanece, a mi entender, abierta; en realidad, creo que depende de la elección del área teológica en la que quiera emplazarse el discurso escatológico: la antropología o la soteriología. Ambas posibilidades son legítimas, discutibles y defendibles a la vez.

Si he entendido bien, Tornos ha elegido la segunda. Tal vez por ello sorprende un tanto la sostenida atención que presenta a la antropología cultural, la sociología, la psicología, la historia de las mentalidades, etc., que contrasta con la relativa menor importancia que se concede al debate intrateológico.

La lectura de una obra como ésta no puede menos de suscitar (además del reconocimiento de sus valores) algunas perplejidades. Me pregunto, por ejemplo, si la prolija complejidad de los análisis, a los que se entrega el autor con manifiesta y repetida complacencia, está suficientemente contrapesada por los saldos resultantes. La multiplicación de planteamientos aporéticos y de formulaciones cortantemente dialécticas, del tipo «sí, pero», no tiene por qué ser mala; puede incluso ser conveniente. A condición empero de que el balance obtenido guarde proporción con el esfuerzo analítico que le ha precedido, cosa que en mi opinión no siempre ocurre. Vid. por ejemplo II, pp. 128-140 (sobre el juicio) 164-190 (sobre la resurrección); acerca de ésta sólo cabría decir que es un «estar con Jesús asumido a Dios en una situación que nos es imposible imaginar, acerca de la cual podemos confesar llanamente que nada sabemos»).

No estoy de acuerdo con la afirmación de II, 147, según la cual Jesús no habría pensado en «una superación general de la muerte... como parte de la revelación del Reino», afirmación difícilmente compatible con Mc 12,18 ss. (texto que Tornos no cita; aunque aparece en el índice de citas bíblicas, se trata de un error; la cita corresponde a Mt 12,18-20) y con la propia opinión del autor, tal y como aparece en I,17 («la enseñanza de Jesús... encontró su articulación última sobre la base del poder de Dios para resucitar»).

En algunos momentos parece concederse tanto peso a la sensibilidad cultural hoy dominante que no acaba de verse cómo abrir un resquicio de inteligibilidad para la verdad de fe de que se trata. Y así, en II, 188 ss. (sobre la muerte-resurrección) se van descartando, una por una, tantas posibilidades de hablar



hoy correctamente del asunto, que, cuando el autor expone a la postre la única que le parece viable (II, pp. 190 s.), el lector se pregunta por qué extraña razón se ha salvado ésta de la quema y si no queda también ella chamuscada por el fuego graneado con que se ha batido a las demás.

Que las categorías con que se verbalizó tradicionalmente la salvación escatológica necesiten ser retraducidas, es cosa por demás obvia. No lo es tanto, sin embargo, que de ellas sólo quepa extraer el párrafo final del capítulo correspondiente (II, pp. 111 ss.). En verdad, ¿no da más de sí la teología bíblica y la reflexión patristico-teológica? ¿No podían haberse explorado aquí los temas de la parusía y la nueva creación, incluso el del sacerdocio eterno de Cristo, corrigiendo así la óptica individualista con las dimensiones eclesial y cósmica de la plenitud escatológica, tan atinadamente subrayadas por el Vaticano II?

Finalmente, en cuanto a la tesis de la perdición como autoaniquilación, y por alusiones, permítaseme plagiar una frase del propio Tornos (II, p. 223, a propósito de la opción final): la autoaniquilación, a mi juicio, «es dogmáticamente aceptable, pero teológicamente insatisfactoria». Con otras palabras, no me atrevo a considerar esa tesis como *herética*, pero sí la estimo difícilmente justificable desde la razón teológica. A Tornos no le convencen mis argumentos (II, pp. 228 s. y nota 49). A mí tampoco me convencen los suyos. Más concretamente, creo detectar en la premisa mayor de Tornos (el hombre es «naturalmente mortal y sólo por gracia inmortal»: II, 227) un cierto sesgo extrínsecista en la concepción del sobrenatural. En el presente orden, el único históricamente real, el hombre (mortal) es creado y querido por Dios *para la vida* (Sb 1.12-15; 2.23; etc.), no para la muerte. Dios, pues, lo crea y lo quiere «para siempre» (según la frase de Lutero citada por mí): como valor absoluto, como *interlocutor permanentemente puesto frente a él*, «sea en ira, sea en gracia», como añadiría Lutero. Estas son las reglas del juego en la actual economía salvífica. En absoluto, tendría sentido que Dios cree una existencia humana «finita y limitada», que por tanto «se acabe» (II, 227); pero ése sería el orden de la naturaleza pura. No es el orden histórico-concreto querido por Dios *de hecho*. En ese orden hay que preguntarse si el hombre está capacitado para anular unilateralmente el coeficiente de definitividad con que Dios lo ha creado, para disponer de su vida (puro don divino) tan irrestricta e incondicionalmente que pueda quitársela.

Hace casi medio siglo, von Balthasar emitía un diagnóstico sobre la escatología («el rincón de donde salen las tormentas», «el despacho en que se trabajan horas extraordinarias») del que el ensayo de Tornos confirma la sorprendente actualidad. En efecto, la obra que aquí se ha reseñado contribuirá a mantener abierto un fructuoso debate sobre ese importante *topos* de la reflexión creyente que es la esperanza cristiana y sus contenidos.

J. L. Ruiz de la Peña

J. Pfammatter-E. Christen (Hrsg.), *Hoffnung über den Tod hinaus*. Theologische Berichte XIX (Zürich: Benziger Verlag 1990) 227 pp.

En consonancia con el título de la colección en que aparece, este libro pretende dar cuenta de los resultados a que ha llegado la teología actual en el área de la escatología. A tal fin, los cinco estudios en él contenidos versan sobre otros tantos temas neurálgicos: muerte (H. Vorgrimler), resurrección (H. Kessler), parusía (M. Kehl), nueva creación (K. Koch) y juicio (H. Halter).

Ya la simple enumeración de los temas abordados permite constatar, no sin cierta sorpresa, la ausencia de los relativos a la vida eterna y la muerte eterna.

esto es, a los contenidos concretos y definitivamente últimos de la escatología cristiana. Por lo demás, y habida cuenta de los asuntos tratados, se puede presumir de antemano que la cuestión estelar del libro será el problema del estado intermedio. Así es, en efecto. Todos los estudios se refieren, más tarde o más temprano, a él, lo que ciertamente no contribuye a mantener vivo el interés de los lectores, y termina suscitando una cierta sensación de reiteración tediosa.

El trabajo de Vorgrimler subraya cómo la tesis de «la muerte total» (o *Ganz-tod*), tan de moda entre los sistemáticos protestantes hace unos decenios, está hoy en horas bajas. Como contrapartida a la misma, la teología católica ofrece la categoría de «inmortalidad dialógica»; es mérito de Ratzinger, advierte el autor, haberla acuñado y desarrollado. En todo caso, se asiste en nuestros días a lo que Vorgrimler llama «Rehabilitation der Seele» (p. 48).

H. Kessler estudia la resurrección de Cristo en su relación con la de los cristianos. A propósito de ésta, opta por la «resurrección en la muerte», para cuya comprensión ofrece lo que califica de «nuevo modelo representativo de la resurrección en la muerte» (pp. 86-89); en realidad, tal presunto «nuevo modelo» reproduce *exactamente* la explicación propuesta en una tesis doctoral, defendida en la Gregoriana el año 1970 (cf. J. L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte*, Burgos 1971; id., 'Die Frage des Zwischenzustandes', en *Theologie der Gegenwart* 1972, 94-97).

Las claves interpretativas de la parusía, la relación tiempo-eternidad y las anticipaciones históricas del acontecimiento parusiaco son las cuestiones examinadas por M. Kehl en el que, a mi juicio, es el estudio más interesante del entero volumen. De destacar la crítica, ponderada y firme a la vez, a que somete la tesis de Drewermann sobre el significado de la expectación mesiánico-parusiaca.

K. Koch ataca la cuestión de la nueva creación desde la perspectiva de un «fin del mundo» propiciado por las dos grandes amenazas que el hombre esgrime actualmente contra la creación de Dios: el holocausto nuclear y el colapso ecológico. A juicio del autor, la esperanza escatológica cristiana debe hacer frente a ese doble peligro recuperando la perspectiva apocalíptica, que relanza la confianza en Dios justamente cuando mayores son los motivos de desesperanza. Hay que ir, pues, a «una escatología impregnada de apocalíptica» (p. 164), que reacciona contra el optimismo evolutivo y la privatización aburguesada del *eschaton*.

El último estudio, firmado por H. Halter, analiza la relación entre la afirmación dogmática del juicio de Dios y la conducta ética del hombre: el juicio escatológico sería un «acontecimiento dialógico» entre Dios y el hombre (p. 207), en el curso del cual se dirime la responsabilidad individual y social del obrar humano.

Libros como éste dan pie a melancólicas reflexiones sobre la deseable comunicación cristiana de bienes. En la era de la «aldea global» y del intercambio de información entre fronteras sumamente porosas, la teología de lengua alemana continúa empecinándose en su espléndido aislamiento; en el centro (?) sigue ignorando a la periferia. Con una excepción: los únicos teólogos periféricos citados son los teólogos de la liberación. ¿Esnobismo ... o complejo de culpabilidad? Por lo demás, el volumen puede ser útil a quien busque una primera aproximación a los cinco temas en él desarrollados.

J. L. Ruiz de la Peña

J. Stimpfle, A. Piolanti, J. Schumacher, et alii, *M. J. Scheeben, teologo cattolico d'ispirazione tomista*, Studi tomistici 33 (Città del Vaticano: Pontificia Academia di S. Tomaso e di Religione Cattolica-Libreria Editrice Vaticana 1988) 539 pp.

Hay que decir que son bienvenidos los estudios que recoge esta obra miscelánea en homenaje memorial del gran teólogo decimonónico de Colonia, *Mathias Joseph Scheeben* (1835-1888), compilados con motivo del primer centenario de su muerte. El volumen se inscribe en el conjunto de actos de homenaje a su memoria, que culminaron con la solemne sesión conjunta de la Pontificia Academia Teológica Romana y la Pontificia Academia Teológica de Santo Tomás, el 25 de Noviembre de 1988, en el Salón de los Cien Días del Palacio de la Cancillería, en Roma.

El volumen viene precedido por la Carta del Card. Agostino Casaroli, anterior Secretario de Estado del Vaticano, dirigida al Card. Baum por la condición de su cargo, y al fallecido Cardenal-Arzbispo de Colonia J. Höffner y por un ejundiosísimo Prefacio (en alemán e italiano) del Card. Prefecto de la Congregación de la Fe, J. Ratzinger (pp. 9-18), que centra la efeméride y evoca la identidad de la teología de Scheeben proyectando su luminosa realidad sobre la presente situación espiritual del pensamiento cristiano. No dejaré de sintetizarlo: 1º) Si dificultoso es el lenguaje, laboriosamente logrado, del teólogo alemán, cuando uno se adentra por su obra, ésta se torna camino. El lugar propio de la teología de Scheeben es el «misterio», palabra-clave de toda su obra. El misterio se constituye en lo que tiene de indeducible e irreductible a cualquier otra realidad, principio y punto de partida epistemológico de la teología, además de ser su propio objeto. 2º) Intrínsecamente vinculada a la realidad del misterio está la distinción entre el natural y el sobrenatural, sin la cual es imposible entender la obra de Scheeben, una distinción que trató con acierto la teología de los cincuenta y De Lubac en particular, pero que después del II Concilio Vaticano ha sido suprimida de forma inaceptable, pasándose de un sobrenaturalismo de primer momento a un naturalismo que para algunos parece definitivamente adquirido. 3º) La controversia sobre las apropiaciones en la teología trinitaria debe retomarse una vez más. Si Scheeben vio las cosas según la mente de su tiempo, hoy la teología no debe sentirse orgullosa de marginar tan importante cuestión.

Las contribuciones se van sucediendo a continuación prácticamente en conformidad con el orden de la dogmática. I. *Reflexiones sobre el misterio central* (Mons. J. Stimpfle: pp. 21-36); II. *En el vestíbulo del misterio* (Mons. A. Piolanti: pp. 41-61; J. Schumacher: pp. 63-88; J. H. Wahlgrave: pp. 89-95). Destaco la contribución de Schumacher (*Apologetik und Fundamentaltheologie bei M. J. Scheeben*), que sistematiza el pensamiento *ad hoc* del teólogo, poniendo de manifiesto su peculiar concepción, que no atiende a la dialéctica del momento, pretendiendo una fundamentación racional del cristianismo «desde fuera», sino siguiendo el curso lógico de la inteligencia de la fe, desde el curso de la dogmática y por tanto partiendo de la revelación. III. *Misterio de Dios* (A. Contat: pp. 99-111; P. Miyakawa: pp. 113-122; L. Iammarrone: pp. 123-146; A. Huerga: 147-157). Destaco el trabajo de Contat (*La théorie de la connaissance naturelle de Dieu selon M. J. Scheeben*), que muestra el camino del tomismo del autor: fiel a la ontología de santo Tomás y a su epistemología, cede sin embargo a cierto intuicionismo, que deriva de su método específicamente teológico. Es decir, Scheeben parte de un concepto de Dios que ve realizado en los supuestos de su teoría del conocimiento, que es la tomista, pero ligeramente modificada por su intuicionismo, que a juicio de Contat pone en riesgo la filosofía del conocimiento natural de santo Tomás en su genuina exposición.

A partir de los apartados expuestos, el camino está abierto a la *antropología teológica*. Veamos: IV. *Misterio de la gracia* (L. Bogliolo: pp. 174); R. Spiazzi: pp. 175-190; Q. Turiel: pp. 191-203; Pr. L. Scheffczyk: pp. 205-225; F. Ocariz: pp. 227-235; H. Schauff: pp. 249; A. Pedrini: pp. 251-270). Destacaré el artículo de Scheffczyk (*Schöpfung als Vorordnung der Gnade zur Schöpfungslehre M. J. Scheebens*), porque el profesor de Munich es extraordinario conocedor de la teología alemana del siglo XIX y en estas breves páginas expone que para Scheeben la relación entre el orden de la naturaleza y el de la gracia es la de ser la primera fundamentación (condición de posibilidad) de la realización del conocimiento sobrenatural y de la consumación de la imagen de Dios en el hombre, ordenado a la bienaventuranza y gloria eternas. V. *Misterio de Cristo y de su Iglesia* (R. M. Schmitz: pp. 273-285); B. Gherardini: pp. 287-295; F. Holböck: pp. 297-311; Mons. W. Imkamp: pp. 313-332). Me parece oportuno destacar el trabajo de Schmitz, que se ocupa de la centralidad del Sagrado Corazón en la obra de Scheeben, y en el cual aparece su sensibilidad espiritual y la singular relación que especulación y experiencia de Cristo tuvieron en su vida y obra. También por su buena disposición sistemática y su alcance teológico el trabajo de Imkamp (*Nachfolger der Apostel, Väter und Richter*) sobre la teología del episcopado en la teología de Scheeben. Se adquiere una visión del contexto que teológico-canónico en el que se movió el teólogo de Colonia, contexto que tiene su referencia fundamental en el Vaticano I, concilio que Scheeben quiso 1) integrar en una eclesiología, fuertemente dominada por la cuestión del primado pontificio, que no marginara la función episcopal; y 2) a la cual quiso dar legitimación teológica sin lastimar la teología del episcopado, que según Imkamp está inconclusa (como quedó en 1970) en el pensamiento de Scheeben.

Otros apartados rezan: VI. *Misterio de María* (D. Bertetto: pp. 335-349; M. J. Nicolas: pp. 351-359; J. M. Salgado: pp. 361-381). VII. *Misterio sacramental* (Th. Camelot: pp. 385-393); P. Toinet: pp. 395-408; F. J. Bode: pp. 409-418; A. Ziegenaus: pp. 419-434; T. T. Mullady: pp. 435-441). Los estudios afrontan los sacramentos del bautismo y confirmación (Camelot), Eucaristía (Toinet, Bode), penitencia (Ziegenaus) y el matrimonio (Mullady), sin que específicamente se trate el Orden sacramental. VIII. *La vivencia del ministerio* (Card. J. Höffner: pp. 445-468; E. Kevane: pp. 469-477). IX. *Fuentes del pensamiento del teólogo de los Misterios* (G. Gianni: pp. 481-490; L. Elders: pp. 491-504). X. *Conclusión* (Card. Baum: pp. 507-510) más un apéndice con la relación de los actos conmemorativos y de los momentos en que fueron pronunciados algunos discursos incluidos en el volumen.

Detrás de algunas contribuciones se ofrece un resumen o sumario, no siempre en el mismo idioma, exponente sin duda de la diversa procedencia de los estudios. Me resta decir con el Card. Ratzinger que celebro que se hayan recogido estos estudios sobre tan brillante figura de la teología decimonónica, que abrió un camino fiel a la tradición neotomista, capaz de recuperar los Padres como fuente de innovación, salvando así el *impasse* del ahistoricismo escolar de la teología del Colegio Romano. El esfuerzo de Scheeben habría de llevar ciertamente a la innovación que da cauce al desarrollo posterior del pensamiento cristiano en este siglo. Scheeben es, en efecto, un teólogo adelantado al siglo XX que merece ser leído mucho más.

A. González Montes

W. Beinert (dir.), *Diccionario de Teología Dogmática*. Versión española de C. Gancho (Barcelona: Herder 1990) 803 pp.

Se trata de una obra que, en declaración del director de la edición, catedrático en Ratisbona, pretende actualizar el pensamiento y lenguaje de la tradición teológica, que, «se ha hecho hoy ininteligible en gran medida» (p. 7). Con este diccionario se pretende, pues, informar de forma inteligible, con una intención clara también de servir a la predicación de la fe, al tiempo que se da a conocer el conjunto de conocimientos que sobre el misterio de Dios y la realidad del hombre y del mundo se derivan de la revelación.

El diccionario puede servir no sólo como fuente de información, sino también como introducción a la dogmática, pues su estructura obedece a un plan bien meditado de voces que reflejan los núcleos diversos de la teología sistemática. Es criterio sin duda acertado, por la unidad que confiere a la obra, el que de cada uno de estos bloques se encarga un solo autor, salvo alguna excepción obligada. He aquí la lista: 1. *Epistemología teológica* (W. Beinert, Ratisbona); 2. *Doctrina de Dios* (W. Breuning, Bonn); 3. *Doctrina de la creación* (A. Ganoczy, Wurtzburgo); 4. *Antropología teológica* (B. G. Langemeyer, Bochum); 5. *Cristología y Soteriología* (G. L. Müller, Munich-L. Ulrich, Erfurt); 6. *Mariología* (F. Courth, Vallendar); 7. *Eclesiología* (W. Löser, Francfort del Meno); 8. *Pneumatología* (K. H. Neufeld, Roma); 9. *Doctrina de la gracia* (G. Kraus, Bamberg); 10. *Teología sacramental* (G. Koch, Wurtzburgo); 11. *Escatología* (J. Finkenzerler).

Como se ve, una obra estrictamente germana, que recoge el estado actual de la teología de este área de pensamiento cristiano. De ahí que los breves artículos de que este diccionario consta se concluyan con una bibliografía extraída también de este área teológica, que durante tanto tiempo ha sido (¿sigue siéndolo?) autosuficiente. Digo que son breves sus artículos (apenas página y media), pero en ello se evidencia su carácter informativo e introductorio, que no siempre resulta ser tal, ya que en ocasiones es sintético y los artículos resultan recapitulación de todo un sistema de pensamiento. Lo que por otra parte no deja de ofrecer también sus ventajas, aunque supone el conocimiento previo de lo recapitulado. Hay artículos un poco más amplios (dos páginas o dos páginas y media), cuando así lo exige la naturaleza de la voz que se ha de exponer, aunque a veces parece que bien puede ser resultado de la dificultad del autor en resumir su texto. Se agradece entonces al autor el que el artículo quede más extenso, pues a veces es muy esquemático lo que se puede ofrecer en página y media.

La obra va precedida de unas «Indicaciones para el uso de este diccionario» que conviene leer para mejor provecho de quien se sirva de él, ya que ahí se indican los criterios con que han sido compuestos los artículos: fundamentación bíblica, historia del dogma, declaraciones magisteriales, perspectiva ecuménica y explicación teológica de lo tratado. Sobre la bibliografía se dice que es sólo para «inducir a un estudio más amplio del tema» (p. 9), y que por tanto se pretende ofrecer aquella bibliografía que amplía lo expuesto en los artículos o que ofrece una información bibliográfica más amplia y cualificada. Huelga decir que los editores españoles han procurado ofrecer también las traducciones en español (en «castellano» dicen) que conocen. Es difícil conocerlas todas, pero faltan algunas que por su significación llaman un poco la atención por su uso en las mismas aulas de teología. Así, por citar algunos ejemplos alusivos a las primeras páginas, faltan las traducciones existentes de obras de Pannenberg (p. 37, 104), Moltmann (pp. 43, 153), Kasper (pp. 53, 66, 73), Metz (p. 53), St. De Fiores, S. Meo Idirs. I (p. 76; se trata del *Nuevo Diccionario de Mariología* ed. por Ed. Paulinas), Y. Congar (pp. 79, 102; ¿por qué no citar *Myst. Sal.* en versión española, dada la intencionalidad del diccionario?), Balthasar (pp. 85, 117), Th. Schneider (p. 88, 137, 140), B. Forte (p. 114), Comisión Teológica Internacional (p. 114), De Lubac (pp.

121, 136), Algermissen (p. 134), Löhner (p. 141), etc. etc. Es sólo una muestra rápida en apenas las 150 primeras páginas. En una obra de otro género esto no es importante, ni hay obligación ninguna de ofrecer la traducción de las referencias bibliográficas, pero en un diccionario que quiere ser útil al lector, sí lo es, sobre todo dado que la bibliografía cumple una misión y está toda ella en alemán.

Una nota que caracteriza favorablemente algunos de los artículos de este diccionario son los cuadros sinópticos, históricos o sistemáticos que éstos ofrecen (pp. 52, 58, 59, 94-96, 97, 130-131, 139, 166-169, 177, etc., etc.). Tienen sin duda una utilidad informativa grande, y son un recurso didáctico oportuno para obras de este género. Entre los recursos auxiliares con que además cuenta están: 1.º la abundante lista de *Abreviaturas y siglas* (pp. 11-26), donde se recogen fuentes, revistas, etc.); 2.º un elenco de las enciclopedias y manuales de dogmática más usados, de los que se ofrece la edición original (alemana) y la referencia de su traducción española, si bien se citará después según la primera, cosa no del todo comprensible —como indiqué más arriba a propósito de las referencias bibliográficas en español— dada la naturaleza de este tipo de obras; y, finalmente, 3.º los índices: *de nombres* (pp. 761-774) y *analítico* (775-803).

Este tipo de diccionarios (ahora abunda el género) hacen gran bien a quienes se introducen en Teología, para comenzar a estudiarla, o simplemente necesitan informarse; además de servir a la consulta rápida requerida en la predicación y la catequesis y la enseñanza de la religión. Por eso tienen una función que cumplir.

A. González Montes

## 2) MORAL

P. Zecchinato, *Giustificare la Morale*. Pubblicazioni di Verifiche 14 (Trento: Verifiche, 1990) 230 pp.

Nos encontramos ante una obra que recoge una serie de publicaciones anteriores del autor, situadas todas en torno a ese eje que constituye la pregunta por la justificación teórica del deber moral.

Ese mismo carácter de recopilación de estudios anteriores, distantes a veces en el tiempo, nos ofrece la ocasión de presenciar en varias ocasiones la «retractación» del autor. Resulta atrayente que el autor convenga con Hare al considerar un error el sostener que la razón tiene un uso solamente teórico, cognoscitivo, «alético», pero más interesante resulta leer la confesión del autor de que también se inclinó en otro tiempo hacia ese error (p. 224). Claro que ésta es la última afirmación de un libro que ya desde las primeras páginas nos había seducido.

El libro, en efecto, había comenzado discutiendo la fundación fenomenológica de la ética, tal como era defendida por Hans Reiner, ya desde la publicación de su obra *Pflicht und Neigung* (1951) más tarde incluido en su libro *Die Grundlagen der Sittlichkeit*. Para el autor, las diferencias entre los valores morales (en sí o derivados, simples o complejos, objetivos y subjetivos) introducidas por Reiner, y aun los criterios que ofrece para marcar prioridades entre ellos, no logran