

gración personal; en fin, la muerte eterna es vista, según lo hace el Nuevo Testamento, como una posibilidad real que no oscurece la real certeza de la salvación, pero que nos convoca al uso responsable de nuestra libertad.

Cada uno de los capítulos va precedido por un esquema del mismo, y seguido por una breve bibliografía. El libro se cierra con un anexo, en el que diversos ejercicios (de autocomprobación, de síntesis y de ensayo personal) ayudan al lector a evaluar su grado de comprensión del texto y lo estimulan al trabajo de profundización.

La literatura teológica en lengua castellana no abunda precisamente en obras como la aquí presentada, pese a que todo el mundo parece estar de acuerdo en su necesidad. El libro del profesor madrileño puede, por ello, no sólo cubrir su objetivo específico, sino ofrecer un buen modelo de lo que debería ser una obra de alta divulgación, en la que la claridad expositiva no está reñida con la información de primera mano y con la solvencia y rigor teológicos.

Juan Luis Ruiz de la Peña

## 2) MORAL

Hans-Günter Gruber, *Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' der Kartäusers*. Studien zur Geschichte der Katholischen Moraltheologie, 29 (Regensburg: Friedrich Pustet 1989) 288 pp.

Nacido en 1957, el autor ha realizado sus estudios de Filosofía y Teología en la Universidad Ludwig-Maximilian de Munich, en la cual trabaja desde 1986 como colaborador del Instituto de Teología Moral. La obra que aquí se presenta constituye precisamente su disertación de promoción, presentada en la misma universidad en 1988, y realizada bajo la dirección del profesor Johannes Gründel.

La obra se abre con una introducción en la que se explican las intenciones, el método y el procedimiento de la investigación que se propone el autor y en la que se ofrece una presentación de la vida y la persona de Dionisio el Cartujano, así como una perspectiva de su producción literaria, con especial referencia a sus escritos sobre el matrimonio.

En realidad, su pensamiento sobre el matrimonio, se encuentra disperso en la mayor parte de sus obras, ya sea su comentario a las Sentencias o su «Summa fidei orthodoxae», ya en sus comentarios bíblicos y sermones, ya, por fin, en sus escritos de carácter pastoral, como los tratados «De laudabili vita conjugatorum», «De doctrina et regulis vitae christianorum» y su «Summa de vitiis et virtutibus».

En su célebre obra *Contraception*, John T. Noonan supone que la obra de Dionisio *De laudabili vita conjugatorum* habría sido escrita para un laicado piadoso en una época de transición (p. 374) al que ofrece normas muy detalladas sobre la confesión con particular referencia al uso del matrimonio. Gruber anota que ni Noonan ni Waldemar Molinski en su *Theologie der Ehe in der Geschichte* han ofrecido la fuente de su información sobre los destinatarios de tal

obra del Cartujano, conjeturando que tal vez se deba a la obra que le dedicó D. A. Mougel.

De todas formas, Gruber dedica toda la primera parte de su obra a analizar el entorno espiritual y problemático en el que se desarrolla la doctrina de Dionisio sobre el matrimonio. Una doctrina que no es una «creatio ex nihilo», como él dice (p. 35) sino que se encuentra profundamente enraizada en la cultura del siglo xv franco-germano. Un siglo que es aquí estudiado tanto en su aspecto económico-social, configurado por el establecimiento de la burguesía; en sus aspectos religiosos del conciliarismo, el monacato y los distintos tipos y formas de piedad; en sus aspectos culturales que el autor resume tanto en el predominio del Ockamismo como en la emergente cultura laica de la burguesía coincidente con el alborde del humanismo renacentista. Especial importancia para el objeto de su estudio tiene el apartado dedicado al tema de la sexualidad y el matrimonio en la sociedad del siglo xv, una sección en la que la brevedad es densa en referencias sobre el significado de las experiencias sexuales en la incipiente sociedad del tiempo.

Tras esta presentación de la época, viene todo un capítulo dedicado a las líneas fundamentales de la teología medieval del matrimonio —su dignidad, los bienes o fines del mismo, la esencia y sacramentalidad del matrimonio— y las referencias éticas fundamentales sobre la comunidad esponsal de vida y la comunidad sexual.

La segunda parte de la obra está dedicada ya a la doctrina de Dionisio el Cartujano sobre el matrimonio que, siguiendo el esquema anterior, se divide a su vez en dos apartados. En el primero se estudia la teología y en el segundo la ética del matrimonio. En el primero se analizan tanto la esencia del matrimonio como la debatida cuestión de la primacía del consentimiento, el matrimonio como realidad creada y su sacramentalidad e indisolubilidad. Especial significado tiene el énfasis que Dionisio pone en la laudabilidad de la vida matrimonial. Mientras que en las consideraciones teóricas sobre la esencia del matrimonio no ofrece novedades respecto a los grandes teólogos del siglo XIII, sus consideraciones prácticas son netamente novedosas (187-89).

Un segundo apartado, dedicado a la ética matrimonial, se articula, como ya se había sugerido, en torno a dos dimensiones fundamentales: la del matrimonio como comunidad de vida y la de la comunidad sexual que en él se instaaura. Por lo que se refiere al primer punto, el autor estudia las reflexiones del Cartujano sobre la autoridad del varón y la dignidad de la mujer, así como el desarrollo del concepto del amor matrimonial en la Edad Media y en el Renacimiento. No deja el autor de señalar la riqueza de la intuición de Dionisio: «Quadruplex est dilectio, videlicet spiritualis, naturalis, socialis atque carnalis» (*De laudabili vita conjugatorum*, 38, 66 B), análisis que sorprende por su «modernidad» (pp. 22-223).

Por lo que se refiere al otro punto, el que considera el matrimonio como una comunidad sexual, tras recordar los principios básicos del ordenamiento ético del acto sexual, recuerda el autor las normas formales que invoca Dionisio sobre el «coitus prolis causa», de tan larga tradición desde el estoicismo, como bien ha subrayado Noonan y el «coitus reddendi debiti causa» que tanta importancia ha tenido en la práctica pastoral. Junto a estos dos tipos de justificación formal de la relación sexual, el Cartujano no olvida otras motivaciones que articulan principios de discernimiento moral: el «coitus vitandae fornicationis causa» y el «coitus voluptatis causa». Un abanico de normas materiales abría ya infinitas variaciones para posteriores casuismos sobre las relaciones matrimoniales durante la menstruación y el embarazo o durante los tiempos y días sagrados.

A pesar del marco jerárquico-patriarcal en que se sitúan sus reflexiones morales, el Cartujano se atreve con frecuencia a relativizarlo desde el subraya-

do de la importancia del amor conyugal. Así puede concluir el autor que, mientras en muchos temas, el Cartujano es deudor de los grandes teólogos escolásticos que lo han precedido, se muestra pionero en la consideración del valor positivo del amor natural y de la dignidad de la sexualidad (p. 253).

José-Román Flecha

G. del Pozo Abejón, *Lex Evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana*. Biblioteca Teológica Granadina 23 (Granada, Facultad de Teología, 1988) 366 pp.

Tras unos años de aparente olvido, cuando no desprecio, del papel de la ley para la Teología Moral, el tema vuelve a plantearse con renovado interés, parejo a la profundidad con que es evocado. En estas mismas páginas nos hemos hecho eco de la aparición de obras importantes, publicadas algunas por varios autores como *Universalité et permanence des Lois Morales*, de S. Th. Pinckaers y C. J. Pinto de Oliveira (Salm 33 [1986] 386-87) o escritas por un solo autor como G. Abbà, *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino* (Salm 32 [1985] 128-30).

En la obra que ahora presentamos el tema retorna en la contraposición pacífica y no polémica, como subraya el autor al definir el talante de su proyecto, entre la concepción tomista y la suareciana de la ley.

Santo Tomás y Suárez habrían convenido en afirmar que Cristo es la nueva ley y que no se puede contraponer en exceso el evangelio con la ley. «Ambos afirman la novedad de la ley de Cristo, pero la entienden de un modo distinto. El Aquinate pondrá el acento en el nuevo modo de ser ley de la ley de Cristo y en el nuevo modo de gobernar de éste. Tal es el significado de la tesis central de su síntesis, a saber, la ley nueva consiste principalmente en la misma gracia del E.S., y cuasisecondariamente, en la instrucción acerca de la disposición, recepción y recto uso de la gracia. El jesuita granadino, en cambio, pondrá el acento en que se trata de una ley nueva y más perfecta que las anteriores, pero, al fin y al cabo, ley como todas ellas. Tal es el significado de su tesis central, a saber, que Cristo es un perfecto legislador y su ley, una verdadera y propia ley preceptiva que crea obligación en los miembros de su iglesia» (p. 11).

He ahí esbozada la tesis de la tesis del autor, como tal presentada en la Universidad Gregoriana bajo la dirección del profesor K. J. Becker. Apoyándose no sólo en sus conocimientos teológicos, sino también en su conocimiento de la lingüística y su gusto por el análisis estructural, el autor irá siguiendo un recorrido minucioso y sistemático en la confrontación de las posturas de los dos teólogos estudiados.

A modo de presentación general del objeto de su estudio, la primera parte analiza la naturaleza de la ley nueva tal como se presenta en la síntesis tomista que se halla en la Suma Teológica I-II, 106-108, inmediatamente antes del tratado sobre la *gracia*. Con la ley nos instruye Dios sobre el bien que estamos llamados a realizar; con la gracia nos ayuda a realizarlo, tanto en general, como en particular, ya sea el bien contenido en el primer mandamiento o el bien indicado por los otros mandatos. El tratado de la ley nueva, que ocupa las tres últimas cuestiones del tratado de la ley, viene a servir de puente para la consideración de la gracia, puesto que lo principal de dicha ley es la gracia del E.S. «Además, podemos descubrir una cierta tensión en el concepto y realidad misma de la ley nueva puesto que realiza ella sola la función instructiva, —que en el texto ante-

rior atribuya a la ley—, y la función adyuvante —que en el mismo texto atribuye a la gracia— (p. 57).

Se estudia de forma paralela la presentación suareciana de la ley nueva tal como se halla en el *De legibus*, 10. Se trata en efecto de una verdadera y propia ley preceptiva, más perfecta que la antigua, indispensable aun por el Papa, ni aun bajo la forma de la epiqueya, y perpetua en el sentido mismo que lo es la Iglesia para la que ha sido promulgada esa ley. La ley nueva consiste para Suárez en los preceptos dados por Cristo a su Iglesia en cuanto comunidad religiosa, pública y perfecta (p. 98).

Hasta aquí el resumen de la confrontación de ambas posturas. Toda la segunda parte de la obra está dedicada a explicar el paso de la concepción tomista a la suareciana. Y aquí el autor recurre a cinco bloques de diferencias que ayudan a situar y entender la diversidad del tratamiento ofrecido por ambos autores. Diferencias contextuales, tanto históricas, como bibliográficas y sistemáticas que sitúan el suarismo lejos del marco medieval y en el contexto de la cultura del barroco. Me parece especialmente atinada la consideración de lo propio del suarismo en ese punto medio que trata de evitar los riesgos a que podían dar lugar tanto el tomismo como el ockamismo, tanto el subrayado de la naturaleza objetiva y necesitante como el énfasis en la contingencia y el peligro del arbitrio teológico (p. 122).

En segundo lugar, las diferencias textuales expresas o teológico-controversísticas. Las semejanzas entre el discurso tomista y el suareciano sobre la ley nueva se basan en su común referencia a Dios como principio y fin del hombre, mientras que las diferencias se deben a los diversos intereses inmediatos que persiguen en razón de los diversos errores con los que establecen la controversia, es decir, Joaquín de Fiore y sus seguidores o el protestantismo.

Están después las diferencias textuales impresas o de filosofía de la ley. Las diferencias de precomprensión filosófica de la ley, como «aliquid rationis» en el tomismo o como precepto de la voluntad del superior en la concepción suareciana incidirán de forma decisiva en la presentación de la ley nueva. Detrás todavía están sin duda la propensión tomista hacia lo común y la síntesis y la propensión suareciana hacia lo distintivo y el análisis. Intuiciones que, por sabidas, no resultan menos evocadoras en el contexto de este problema teológico concreto. Dentro de estas diferencias formales han de latir, por fuerza, diferencias de contenido, es decir presupuestos metafísicos, teológico-antropológicos, morales y jurídicos (p. 242).

Ese es precisamente el contenido del capítulo siguiente en el que se estudian las diferencias de presupuestos doctrinales: a) metafísicos: de la participación tomista a la dependencia esencial suareciana; b) teológico-antropológicos: del esquema tomista «exemplar-ímag» al esquema suareciano «Dominus-servus»; c) morales: de la tríada tomista «natura-virtus-beatitudo» a la tríada suareciana «persona-praeceptum-obligatio»; d) jurídicos: de la «res iusta» tomista a la «moralis facultas» suareciana. Especialmente sugerente por las consecuencias que habría de desencadenar, es el paso de la moral tomista centrada en la naturaleza a la moral suareciana de la persona en cuanto sujeto de actos morales (p. 300).

Y por fin, las diferencias nacidas de los ideales espirituales, como es obvio. La reflexión sobre la ley nueva refleja y formula teológicamente el núcleo del evangelismo dominicano o de la espiritualidad jesuítica. El primero «no busca tanto una reforma de las costumbres cuanto una reforma de la iglesia mediante la continua confrontación de su situación con el evangelio» (p. 361). La reflexión suareciana sobre la ley nueva refleja «el ámbito espiritual de su ideal apostólico jesuítico de búsqueda de la gloria de Dios y salvación de las almas», al tiempo que resume las tres características más acusadas de la espiritualidad ignaciana:

el interés práctico y apostólico, la estima del individuo y su responsabilidad personal, el valor de la obediencia (p. 362).

Del análisis aquí ofrecido se puede ya deducir lo bien trabado de este estudio e investigación que ha tenido el acierto de escoger un tema central de la teología moral para revisar no sólo dos sistemas teológicos, sino dos mundos culturales, dos filosofías y hasta dos modos de situarse en la Iglesia y en el mundo. Un excelente trabajo.

José-Román Flecha

P. Carlotti, *Storicità e Morale. Un'indagine nel pensiero di Alfons Auer*: Biblioteca di Scienze Religiose, 86 (Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1989) 162 pp.

Se trata de la tesis doctoral que el autor ha elaborado bajo la dirección del prof. Sergio Bastianel para ser defendida en la Universidad Gregoriana. Tiene por tema, como ya se ve, el pensamiento teológico moral de Alfons Auer, quien además de párroco de los estudiantes y director de la Academia Teológica de Stuttgart ha sido profesor de Teología Moral en esa ciudad y también en Tubinga, en constante reflexión sobre el papel de la Iglesia en el mundo, partiendo de la inspiración primera que en él suscitara la lectura de los *Jalones para una Teología del laicado*, de Congar, como él mismo confiesa (*Alfons Auer und Hans Rotter im Gespräch*, en G. Virt (ed.), *Moral begründen Moral verkünden*, Innsbruck-Viena 1985, 48).

En la tesis que presentamos el pensamiento de Auer es releído según la perspectiva específica de la historicidad, categoría de tan fecunda relevancia tanto en la dogmática como en la moral contemporáneas. Los límites de la disertación restringen el campo a la producción postconciliar del autor, teniendo en cuenta sus fuentes teológicas y filosóficas. A lo largo de estas páginas se comprueba que Auer no presenta un discurso filosófico-teológico uniforme y sistemático, sino que a lo largo de los años ha dedicado su reflexión a múltiples problemas, siempre vinculados con las demandas esenciales de la ética cristiana, y siempre privilegiando la consideración de una elaboración fundamental de la misma.

El primer capítulo aborda la temática de la historicidad. En la primera parte, trata de diseñar su fenomenología, mientras que en la segunda ofrece una interpretación ontológica y antropológica. La experiencia de la historicidad impregna tanto al hombre como a su mundo que de hecho cambian y evolucionan. La «procesualidad» pertenece al hombre, que crece en un progresivo devenir biológico, psicológico, sociológico e intelectual. Pero sólo al detenernos sobre los fenómenos de la actualidad cultural, como el pluralismo y la secularización, el descubrimiento de la realidad mundana y el valor de la técnica, es como se nos abre la posibilidad de experimentar la evolución y mutación del hombre juntamente con su mundo (p. 15). De esta forma trata el autor de reconstruir el contexto que ha permitido el surgimiento e imposición de la problemática de la historicidad en el ámbito ético cristiano y describe algunas referencias queridas para Auer, como la identidad personal del hombre, la corporeidad mundana del hombre, la interpersonalidad y sociabilidad del hombre, así como su trascendencia, puesto que, como dice el mismo Auer, «El desarrollo histórico del hombre no es lo último, más allá de lo cual ya no se podría ir» (p. 57). La fenomenología da así paso a una interpretación ontológica y antropológica del hombre que cambia.

Recogiendo las conclusiones del anterior, el capítulo segundo trata de elaborar un diálogo entre historicidad y moral, en cuanto que ve la moralidad del hombre como posible sólo en una constitución antropológica abierta y la ley como respuesta antropológicamente adecuada a esa apertura, en cuanto que es su proyecto obligante. Se aborda de esa manera la fundamentación del acto moral, así como su conocimiento. En ese contexto el autor presenta y valora la definición de moralidad propuesta por A. Auer: «Si hablamos de moral pensamos el sí a las pretensiones que de la realidad le alcanzan al hombre. La moral apunta al desarrollo optimal del hombre en la situación concreta del individuo, de la sociedad y de la humanidad en su conjunto, al éxito de la vida humana» (Autonome Moral und Christlicher Glaube, Düsseldorf 1984, 2ª ed., 49). No sin razón se subraya el carácter utópico de la moralidad, en cuanto orienta a la realización plena del hombre y su mundo. El concepto de la «autonomía» de la moralidad, tan discutido en los últimos tiempos, incluye así una fidelidad al hombre como norma última y prejurídica. La autonomía de lo moral expresa entonces la real y veraz entrega del hombre a sí mismo, profundiza y subraya la seriedad con la que el hombre camina hacia sí mismo (p. 67). El otro aspecto, el del conocimiento de lo moral, está todavía más claramente abierto a la historicidad y a los cambios culturales, exigiendo una constante vigilancia para evitar un pensamiento cerrado, concluido, fijista y al final intransigente (p. 87) o «prohibicionista» (p. 90). Interesante en este contexto la distinción entre el bien moral y el pre-moral. En tantas situaciones concretas, en que los valores morales entran en conflicto, hablar de compromiso o de mínimos morales o bien de conflicto entre objetivos no es más que manifestar una experiencia y una concepción de lo moral fuertemente vinculada a la historicidad y a la historia del hombre, que en el fatigoso camino hacia su plena humanización se va encontrando conflictos, exigencias y necesidades bien diversas y contrastantes. Precisamente nuestra época ha descubierto este ejercicio histórico de la prudencia en el acto concreto (p. 101).

Tras un capítulo antropológico y otro moral, el tercero tiene una orientación decididamente teológica, tratando en un primer momento de considerar la historicidad de la fe cristiana en la elaboración teológica propuesta por Auer, pasando después a ilustrar los criterios para relacionar la fe cristiana con la humanidad y con la experiencia moral en particular. Un tercer paso alude a la relevancia de sentido y de motivación que la fe cristiana brinda a la experiencia y a la reflexión moral del cristiano y alude así mismo a sus efectos críticos y estimulantes sobre la explicitación normativa. Se plantea, pues, abiertamente la discutida cuestión de la especificidad y diferencia de la moral cristiana sobre las eventuales éticas «naturales». «En la apertura a su última dimensión recibe el hombre auténticamente la plenitud de la verdad del propio ser y del propio sentido. La tarea de la teología es la de recordar el horizonte de sentido trascendente en el que el hombre con su historia se halla inserto y mediar la integración de la experiencia de la autonomía moral en este horizonte de sentido», nos dice el autor (p. 134) recordando lo que Auer escribiera en *Die Bedeutung der christlichen Botschaft Für das Verständnis und die Durchsetzung der Grundwerte*, en Paus A. (ed.) *Werte Rechte Normen* (Graz-Wien-Köln 1979) 71-73.

El capítulo se cierra con unas consideraciones sobre la competencia del Magisterio en el terreno moral y sobre las modalidades de su ejercicio.

Al rigor de una tesis doctoral bien elaborada se une aquí el interés que ofrece la misma obra de A. Auer para la ética y para la Teología Moral Fundamental.

José-Román Flecha

G. del Pozo Abejón, *Manual de moral social cristiana* (Burgos: Ediciones Aldecoa, 1990).

Esta obra de Teología Moral Social aparece como «Manual» en un momento en el que es notorio el deseo de muchos de poner en sus manos un instrumento como este para acceder con facilidad a un conocimiento sistemático de la teología. Damos la bienvenida, por tanto, a esta aportación teológica por considerarla oportuna y conveniente para el estudio de la teología.

Este estudio del joven profesor de la facultad de Burgos es útil para la enseñanza y docencia de los seminarios, de la formación permanente del clero y de los agentes de pastoral. No obstante, su utilidad será más efectiva si los destinatarios tienen a su alcance obras de carácter científico —económicas, políticas, sociológicas— y de teología y moral fundamental.

El manual está dividido en cuatro capítulos. Es acertado el primero en el que se exponen los fundamentos de la Moral Social. Aunque el autor olvida, o al menos supone, una parte tan importante de la teología como es la Moral Fundamental, sin embargo hace una reflexión teológico-moral respecto a las actitudes fundamentales y los principios básicos que han de regular las relaciones entre las personas, los grupos sociales, la sociedad entera y los Estados.

En el segundo capítulo, el más amplio de todos, estudia la «moral de la vida pública». Intenta proporcionar unas pautas para ayudar a formar un criterio cristiano de valoración de la actividad política. Considero que dedica excesivo espacio en este capítulo en proporción al que ofrece en el capítulo siguiente. Asimismo, dos apartados de este capítulo —los derechos humanos (3) y la ecología (6)— son desproporcionados respecto al conjunto. No obstante estamos ante un tratado sugerente y práctico.

El capítulo tercero está dedicado a «la moral de la vida económica». En él sugiere, desde la dimensión bíblica, histórica y sistemática, algunas pautas para la reflexión en este campo. Puede considerarse efectivamente como «un proyecto de moral económica cristiana para nuestro tiempo», abierto a futuras ampliaciones, ya que llama la atención las formas nuevas de economía estudiadas desde los documentos del Concilio y de Juan Pablo II y el poco espacio dedicado a cuestiones como «la propiedad», «los sistemas económicos» ... así como la falta de referencia a la ciencia económica para el análisis y estudio de estas cuestiones.

Por último dedica el cuarto capítulo a estudiar la moral del matrimonio y de la familia. Debemos alabar la opción de incluir esta materia dentro de la moral social dada la incidencia de la familia en el campo de la sociedad y su relación con los dos capítulos anteriores sobre política y economía. En todo ello, dice el autor, «ha tenido especial cuidado en no invadir el terreno propio de la teología dogmática ni el de la moral de la persona, y articular un discurso específico sobre dichas realidades desde la moral social» (10).

En el conjunto de la obra observamos que, con un lenguaje claro y actual, ha ido desgranando los interrogantes más urgentes de naturaleza económica, política y familiar. Sin embargo, la obra necesita reforzarse en dos niveles, necesarios en mi opinión en toda elaboración de un manual de moral: enriquecerse con las anotaciones «en pie de página» que puedan ayudar a los destinatarios a profundizar y a ampliar su reflexión y con las referencias explícitas a las ciencias que son objeto de valoración moral. A pesar de esto, acogemos con gozo este trabajo por el avance que supone en la elaboración de Manuales de Teología Moral.

Angel Galindo García

I. Fetscher, *Orden político y libertad*, G. Schwan, *Participación*, J. Corcuera, *Autonomía y descentralización política*, F. Hegner - R. Echarren, *Planificación, administración y autodeterminación en la Iglesia*. Fe Cristiana y Sociedad Moderna, 11 (Madrid: Ediciones SM, 1989) 270 pp.

Vol. 11. La colección «Fe Cristiana y Sociedad Moderna» nos ofrece nuevamente una obra de reflexión práctica en torno a la «libertad». Este trabajo, como invitación a la inserción en la vida política desde la libertad, llega al público español en un momento oportuno pues en muchas de las estructuras políticas y sociales existe un interés positivo por crear cauces de participación. Su objetivo es el de acercarse al hombre, ser social, preguntándose por su libertad desde las dimensiones siguientes: la política, la religión, el derecho, la moral y la economía. Los autores de este volumen saben que el hombre es el único ser capaz de realizar la libertad en la historia; por ello, centran su estudio en torno a los siguientes núcleos temáticos: la libertad como autodeterminación u orden político y libertad, la participación sociopolítica, autonomía y descentralización política, y planificación, administración y autodeterminación de la Iglesia.

El primero, «Orden político y libertad» de I. Fetscher, plantea el desarrollo y la consecución de la libertad desde la conciencia de dependencia de los hombres de sus semejantes, «la autonomía del hombre sólo puede entenderse adecuadamente como una autodeterminación emanada del núcleo ético de la persona». El autor utiliza el concepto de libertad en sentido figurado cuando se refiere a los grupos sociales. Por ello, con el interrogante sobre la libertad, presenta el paso de la libertad jurídica a la libertad real, la relación entre libertad y orden social socialista, y el orden y la libertad hoy.

En segundo lugar, G. Schwan utiliza el término «libertad», dentro del campo político, en el marco de la «participación». De aquí el título de su aportación: «Participación». Esta es considerada como el principio regulador, nervio vital y meta de una democracia lograda o también «como un veneno de moda que corroe la democracia». A este término asocia representaciones de tipo político. El autor intenta con esto proteger al hombre del poder del Estado, consolidar el propio comportamiento democrático y lograr una sociedad más integrada. Por ello, se pregunta también si la participación aporta algún sentido a la vida o se la quita. Su respuesta proviene del análisis del origen bíblico y filosófico de «participación», del liberalismo burgués y del racionalismo como corrientes de la teoría democrática en busca de la participación política. Presenta al mismo tiempo las bases históricas y las consecuencias de dicha participación.

J. Corcuera con el título «autonomía y descentralización política» quiere llevar nuestro tema a la situación española: es la búsqueda de la autonomía de las regiones españolas, con sus conflictos propios, desde el Gobierno de la U.C.D. hasta nuestros días. Nos parece que el autor trata la cuestión más desde el poder central que desde las Comunidades Autónomas. No obstante su aportación más notable está en la constatación de que todo el proceso autonómico «ha supuesto el comienzo de la definitiva marginación de viejos problemas que le habían venido dificultando». En definitiva, descubrimos en este trabajo que las Comunidades Autónomas se han consolidado en España (¿?) corrigiendo algunos niveles de descentralización política. El Sr. Corcuera con esto olvida que el proceso de descentralización ha sido un proceso «centralizado» no sólo en cuanto a la dirección o administración sino también en cuanto sitúa la acción del poder por encima de la ética política.

Por último, F. Hegner nos habla de «Planificación, administración y autodeterminación» y R. Echarren de «Planificación y autodeterminación en la Iglesia».

Ambos proponen la Libertad «como el presupuesto de la participación activa». El pensamiento de B. Häring y de K. Rahner les sirve de hilo conductor para contemplar la libertad como la razón de ser de la planificación y la autodeterminación de la Iglesia en el campo pastoral. Con R. Echarren podemos decir que «la Iglesia afronta hoy un serio reto que le lanza simultáneamente la modernidad y la llamada posmodernidad... Ello la obliga a tomar muy en serio el planificar su acción y sus estructuras; la obliga a organizarse en unas líneas administrativas que le permitan, simultáneamente «servir y ser sacramento de salvación» (252).

En mi opinión la claridad del pensamiento reflejado en esta obra nos ayuda a ver la responsabilidad como agente de la libertad frente a los liberalismos deshumanizantes, la participación, en sentido amplio, como participación «no pervertida» o como la imagen de la verdadera democracia hacia la que caminamos a pesar del liberalismo burgués y del racionalismo burocrático que nos ahoga, el intento de descentralización que sugiere la ya débil Constitución española y la presentación de la Iglesia como un sistema social que también necesita de la autodeterminación para que sus fieles sean libres en el presente, de la planificación para que lo sean en el futuro y de la administración para poder universalizarla.

A. Galindo

A. Schwan, *Humanismo y cristianismo*. N. Lobkowicz - H. Ottmann, *Materialismo, idealismo y versión cristiana del mundo*. J. M. Mardones, *Cristianismo y socialismo*, A. Schwan, *Pluralismo y verdad*. Fe Cristiana y Sociedad Moderna, 19 (Madrid: Ediciones SM, 1988) 299 pp.

Vol. 19. Este volumen de «Fe Cristiana y Sociedad Moderna» tiene como objetivo y tarea acercarse a la sociedad para discernir el papel de la fe cristiana en la misma y descubrir la imagen de hombre que el cristianismo ha aportado. La colección acaba de presentar varios volúmenes (11-18) «sobre la libertad» y ahora se dedica a estudiar el lugar que ocupa el cristianismo dentro de la sociedad. Cuatro son las aportaciones que llenan este volumen: «humanismo y cristianismo» (A. Schwan), «Materialismo, idealismo y visión cristiana del mundo» (Lobkowicz-H. Ottmann), «Cristianismo y socialismo» (J. M. Mardones) y «pluralismo y verdad» (A. Schwan).

A. Schwan en su artículo se dedica a delimitar el concepto de humanismo. Lo hace, en la primera parte, desarrollando con habilidad su reflexión «sobre el desarrollo del humanismo», entendido como la filosofía moderna de la subjetividad desde Descartes hasta el siglo XIX. En la segunda parte, considera las diferencias y los puntos de contacto entre el cristianismo y los humanismos antropocéntricos. Es una pena que el autor sea tan parco cuando expone el capítulo sobre «la imagen cristiana del hombre» en las referencias bíblicas y en las aportaciones de la teología católica.

Los trabajos de N. Lobkowicz, H. Ottmann y J. M. Mardones se enfrentan desde perspectivas diversas al problema de las relaciones entre el humanismo socialista y el cristianismo. Los primeros analizan la contraposición entre materialismo e idealismo dividiendo el trabajo en tres partes: materialismo, idealismo y materialismo, idealismo y visión cristiana del mundo. Proponemos una nota de atención al trabajo de J. M. Mardones: da la impresión que el socialismo ha despertado al cristianismo en su dimensión crítica (pp. 194 ss.). Creemos, sin embargo, que hay muchos ingredientes modernos y antiguos que están espabi-

lando a los cristianos desde los 150 últimos años. En el caso español deberíamos decir que ha sido el cristianismo el que cobijando al socialismo le ha entregado el espíritu crítico que va desapareciendo en la medida en que el segundo se ha ido separando del estilo de vida del primero. Aplaudimos las continuas referencias que este autor hace a la escuela de Frankfurt y a la Doctrina Social de la Iglesia. No obstante, el trabajo de J. M. Mardones «Cristianismo y socialismo» representa el carácter práctico de las afirmaciones teóricas del trabajo anterior. Los primeros interpretan la historia del pensamiento donde estos conceptos resultan unilaterales. Esta unilateralidad ha dado origen al enfrentamiento irreconciliable entre la filosofía de la emancipación y otra idealista, explotadora y justificadora de la religión. A pesar de su rica aportación, no exponen con suficiente claridad la oposición de la filosofía aristotélico-tomista al binomio conceptual «materialismo-idealismo» (p. 85). Puede verse a este respecto la dimensión integradora de lo material y lo espiritual que aparece en el pensamiento de X. Zubiri y de P. Lain Entralgo.

El artículo de A. Schwan «pluralismo y verdad» tomo como punto de partida el campo político y una democracia pluralista en la que el Estado reconoce la existencia de distintas concepciones del fin último garantizando un espacio para el desarrollo. El pluralismo ético-político del que habla exige el respeto por la autodeterminación pero también la configuración de un ethos unitario que evite el caos: el consenso de unos valores fundamentales. Es preciso agradecer al autor el recuerdo de algo que necesitamos con ansiedad en la búsqueda de la verdad: el pluralismo frente a los dogmatismos y a los relativismos.

La dificultad, que el autor encuentra, estriba «en que el moderno humanismo radical se halla escondido en múltiples corrientes unidas entre sí y a veces en conflicto recíproco. El punto de partida del humanismo filosófico está en el hecho histórico de que la fe cristiana comienza a perder su fuerza para definir filosóficamente al mundo y al hombre, es decir, el puesto del hombre en el conjunto del mundo» (p. 21).

Esta obra es una respuesta a una de las expectativas del mundo de la cultura humanista actual. Es hora de que de modo reflexivo se vaya intensificando la presencia y el «humus» cristiano en medio de la cultura en su relación con los humanismos y en la búsqueda de la verdad dentro de un sano pluralismo. Encontramos una carencia: la referencia al mundo de la técnica y de la ciencia. Es de suponer que lo haga en otros volúmenes de la colección. De todos modos aplaudimos la respuesta crítica a la búsqueda del sentido cristiano de la vida que proviene del mundo de la reflexión y de la acción propia de una razón responsable.

Angel Galindo García