

## CRISTOLOGIA Y CIENCIA. SIGNIFICACION DE LA HISTORIA DE JESUS EN LOS PLANTEAMIENTOS RECIBIDOS SOBRE LAS RELACIONES ENTRE FE Y CIENCIA (\*)

Dan ganas de pensar que este título es muy poco serio. Como si cada cual debiera meter lo poco que sabe en todas las salsas; como si uno pudiera colocar siempre de rondón todo lo suyo, sin más que aprovecharse de la inocencia de una casi imperceptible conjunción. Sin duda que algo de este debe de haber aquí, pero, con buena voluntad y unos granillos de sal y pimienta, también pueden verse las cosas desde posiciones más favorables para mi propósito.

El problema del que intento decir algo con sentido en las páginas que siguen es el siguiente: desde el siglo XVII se ha escuchado en múltiples<sup>1</sup> ocasiones hablar a gritos y discutir en silencio sobre 'ciencia y fe', 'religión y ciencia', 'teología y ciencia', sin que, sin embargo, jamás, que yo sepa, se haya dicho 'cristología y ciencia'. ¿Por qué razón?

Hacerse esta pregunta no es tan tonto y banal como parecería a primera vista. La ciencia moderna nació en países de tradición cristiana; se sabe perfectamente además que ese nacimiento —como ningún otro nacimiento— no es neutro. Son muy numerosos los libros y artículos que hablan de la importancia primordial que tuvo la religión —y precisamente la cristiana— en ese nacer y surgir de la ciencia moderna. De otro lado, una parte central como pocas de la teología está ocupada por la cristología. Dadas tales premisas ¿cómo es posible que el título de mi trabajo haya podido, pues, llegar a parecernos a todos tan cogido por los pelos?

\* Texto preparado en febrero de 1980 para un libro en colaboración sobre las cristologías de hoy, que se ha quedado en el limbo de los justos.

<sup>1</sup> Entre los últimos, mejores y más documentados está Stanley L. Jaki, *The Road of Science and the ways to God* (Chicago y Edinburgo 1978), producto de las Gifford Lectures los cursos 1974-75 y 1975-76 profesadas en la Universidad de Edinburgo.

Ya de primeras pueden aventurarse dos pistas diferentes de solución a nuestro enigma. Quizá, en primer lugar, mi afirmación de que la cristología ocupa lugar preferente en el 'centro de la teología' haya sido un tanto precipitada. Dudo mucho de que así fuera, por ejemplo, en el siglo XVIII, por lo que hemos de ver, pero ¡allá los historiadores de la teología! Por otro lado, toda discusión en nuestro campo ha tenido una relación muy estrecha con el problema del racionalismo, tal como éste se ha vivido entre nosotros desde el siglo XVII.

Con el racionalismo se ha hecho una verdadera escisión entre dos campos a los que no se les ha concedido posibilidad de comunicación: la experiencia —en donde sí cabía hablar quizá de cristología— y la razón —en donde la argumentación debía ser adecuada a la filosofía natural, nombre con el que durante mucho tiempo y hasta hace poco se designaba la misma ciencia—. Ha sido en este ámbito racionalista en donde se ha producido el diálogo —a veces de sordos— entre 'ciencia' y 'teología'. Se llevaron las cosas a un terreno que era de 'teología fundamental'. Se discutía, se comparaba, se alababa o se criticaba lo que se afirmaba de Dios, argumentándose en favor o en contra de la religión, según los gustos, pero siempre partiendo de un punto de vista considera al hombre según su razón y lo que con ella fuera capaz de elaborarse en el campo de la filosofía natural. Si por algún acaso fuera cierto lo que acabo de apuntar, toda una parte de la revelación cristiana quedaba fuera de la discusión por principio, por opción sistemática, por intrínseca necesidad del punto de vista elegido.

Incluso antes de la celeberrima afirmación de Galileo, Kepler en la introducción a su *Mysterium Cosmographicum*<sup>2</sup> afirmaba que el texto de los científicos es el libro de la naturaleza, como ya dijo Pablo en la Escritura, libro en el que se ve a Dios, de igual manera que puede verse el Sol reflejado en las aguas. ¿Cómo no habríamos los cristianos de gozarnos en esa lectura, si nuestra misión es adorarle y admirarle? Dios se ha revelado a través de dos libros: el de la Naturaleza y el de la Escritura. No siempre se entenderán de igual manera las relaciones de independencia o de dependencia que se den entre ambos libros, pero sí se creará ver en el libro de la Naturaleza un decir sobre Dios. El ejemplo más espectacular de esta opinión es el

2 Johannes Kepler, 'Prodromus dissertationum cosmographicarum mysterium cosmographicum', *Gesammelte Werke*, edición de W. von Dyck y M. Caspar (Munich 1938), vol. I, p. 5.

de Newton y sus seguidores, o por decirlo mejor, el del newtonianismo teológico.

No es extraño, por tanto, que se haya dado una conexión pronta y duradera entre la concepción de Dios como creador y el estudio sistemático de su obra, la creación, que tenemos desplegada ante nuestros ojos razonables. La ciencia estudia cómo es es mundo creado, cuáles son sus leyes, de qué manera funcionan, cuáles son los principios de su mantenimiento, cuál es el papel de la providencia divina en él.

En apoyo de este planteamiento, existía una amplia tradición sin inflexiones, que se fundaba en las mismas Escrituras, sobre la posibilidad de llegar al conocimiento de Dios por la contemplación de su obra en la naturaleza creada. Los textos principales de esa tradición bíblica pueden leerse en el Antiguo Testamento (Salmo 19, 2; Job 36, 22-26; Sabiduría 13, 1-9) y en el Nuevo Testamento (Romanos, 1, 19-23; Hechos 14, 15-17 y 17, 22-25). Es esta tradición la que llegará a su expresión definitiva en el Concilio Vaticano I: «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas»<sup>3</sup>. Una enorme construcción intelectual de los hombres, la ciencia, tenía por objeto el conocimiento adecuado de ese mundo creado, y la actividad de los científicos había llegado a un sorprendente conocimiento de las leyes que rigen nuestro mundo en sus más diversos dominios. Aunque dicha construcción no siempre se hubiera hecho amigablemente, a la postre, excepto si se quiere caer en la esquizofrenia de alguna doble verdad o en que la razonabilidad de la ciencia ponga en evidencia la falsedad de toda revelación, no quedaba otra salida más que considerar que estuvo claro desde siempre que no cabe conflicto durable ni fundamental entre ciencia y teología: «ninguna verdadera disensión puede darse jamás entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad»<sup>4</sup>.

Nos encontramos, pues, ante toda una tradición que nos plantea una interconexión entre ciencia y teología basada en la relación fe

3 'Constitución dogmática sobre la fe católica', capítulo 2, según la traducción castellana de Daniel Ruiz Bueno en Denzinger, *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona 1963) p. 414; corresponde a Dz. 3004.

4 *Ibid.*, capítulo 4, p. 418; corresponde a Dz. 3017.

y razón. Será siempre un discurso de alto nivel de abstracción en el que se establezca una dialéctica de superación. Como no puede haber conflicto, si alguna vez lo hay se demostrará que la fe es falsa o que la ciencia debe todavía dar nuevos pasos que lleguen a probar que no existía el conflicto en el que se creyó de principio. Una tendrá efecto sobre la otra de manera que la purifique de gangas innecesarias y de opciones insostenibles. Teología y ciencia discutirán así con provecho en numerosas ocasiones —¡pero provecho para ambas!—, siendo ese discurso un 'discurso en la teodicea', si vale decirlo así.

Decía al comienzo que cada quien trata de meter de matute lo que sabe. Así haré yo ahora, con la convicción de que viene muy a cuento hablar del caballero Isaac Newton en esta historia; al fin y al cabo fue tan buen científico como convicto cristiano. La mitad de las páginas innumerables que escribió tratan de teologías, para vergüenza de muchos de sus discípulos positivistas, que pululan por la historia de la ciencia. Platicando con él diremos también nosotros que «no podemos abandonar la impresión de que la omnisciencia y omnipotencia de Dios, Dios como Señor y Dueño, suplantaron a la imagen de Dios como amor y gracia»<sup>5</sup>. Así pues, cuando se establece el diálogo rugoso entre teología y ciencia, además de adentrarnos en la época racionalista, nos encontramos con un movimiento perceptible de abandono de la cristología como centro de la religión.

Demasiado corto sería quedarnos con la explicación de que la culpa de todo la tiene la 'heterodoxia' de Newton y varios de sus íntimos amigos teólogos, tales como Samuel Clarke o William Whiston, a los que no sin razón se les pudo acusar de arrianos. La figura de Jesucristo en ellos toma un lugar particular frente a Dios. Mírese la lectura que el propio Newton hace de las figuras de Arrio y de Atanasio: «Ambos provocaron la perplejidad en la Iglesia con sus opiniones metafísicas y expresaron esas opiniones con un lenguaje novedoso no garantizado por la Escritura. Los Griegos pretendieron preservar a la Iglesia de estas innovaciones y perplejidades metafísicas, y pusieron fin a todos los problemas que ambos plantearon simplemente anatematizando el lenguaje de Arrio en diversos Concilios, y tan pronto como pudieron rechazaron igualmente el lenguaje novedoso de los Homusianos, y exigieron la plena fidelidad al lenguaje de la Escritura. Los Homusianos hicieron del Padre y del Hijo un solo

5 Frank E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton* (Oxford 1974) p. 61.

Dios mediante el recurso a una unidad metafísica. la unidad de esencia, o de substancia: las Iglesias griegas rechazaron toda divinidad metafísica, tanto la de Arrio como la de los Homusianos, y explicaron el que el Padre y el Hijo fueran un solo Dios recurriendo a una unidad monárquica, una unidad de Dominio, el Hijo recibe todas las cosas del Padre quedándole sujeto, llevando a cabo su voluntad, sentándose en su trono y llamándole y reconociéndole Dios (al Padre), y de este modo constituyen un solo y único Dios, con el Padre como Rey y el Hijo como Virrey, en realidad un solo rey. ... Y por tanto en cuanto Padre e Hijo no se les puede considerar un único rey desde la base de que sean un solo ser consustancial, sino que pueden ser considerados como un solo Rey por la unidad de dominio, si el Hijo es el Virrey bajo la autoridad del Padre; por tanto, a Dios y a su Hijo no les podemos considerar uno solo desde ese presupuesto de que constituyan un único ser consustancial»<sup>6</sup>.

El malo de esa historia del cristianismo no fue tanto Arrio como Atanasio, cuyo credo debe ser censurado en su doctrina trinitaria. Basta adentrarse un tanto, por poco que sea, en la obra de los autores del newtonianismo teológico<sup>7</sup>, el propio Newton, Richard Bentley, Whiston, Clarke, William Derham, para darse cuenta de la importancia extremada que para ellos tiene Dios, el Dios único y providente, el Dios en el que prima su mera voluntad, el Dios esencial y, si se me permite, solitario. Las maravillas pormenorizadas de la obra de la creación y de la providencia, quizá aún mayor que aquella, con la que cuida los mínimos detalles del mundo, con la que gobierna todo lo que acontece, son el 'ritornello' que vuelve una y otra vez en sus obras. Fue muy grande la influencia del newtonianismo teológico a lo largo y a lo ancho del siglo XVIII, y seguramente el último destilado de lo que aportaron a la época de la Ilustración fuese esa impresión de que nos encontramos con un Dios grande y magnifico en su poder, y con su obra, parte esencial de la cual es el hombre. Precisamente ahora ese hombre tiene la posibilidad esplendorosa de conocer los misterios de la creación y de la providencia, conocimiento que no puede llevarle sino a la contemplación de su creador y a

<sup>6</sup> Manuscrito inédito de Newton: Yahuda MS. 15.7, fol. 154r; en la pág. 58 del libro citado en la nota anterior.

<sup>7</sup> Véase M. C. Jacob, *The newtonians and the English revolution, 1689-1720* (Hassocks, Sussex 1976). También Paolo Casini, *El universo máquina* (Barcelona 1971). El volumen segundo de mi *Leibniz y Newton* (Salamanca, Universidad Pontificia 1981) toca largamente este tema.

rendirle culto tal como se merece, superando todas esas supersticiones informes y viejas que constituyen ese amasijo de la religión institucionalizada, esclerotizada y popularizada, instrumento además de dominio. Es la época de la luz que ahora puede nacer y el faro que todo lo alumbraba ha de ser la razón, y la razón se mide directamente con Dios, aunque sea para acatarle y rendirle el homenaje que se merece.

Puede leerse ahora lo que escribe Newton al final de su largo escolio general con el que cierra la segunda edición de sus *Principia*, texto que, a diferencia del anterior, inédito, fue profusamente leído desde que se publicó en 1713 hasta hoy, y leído además por todo tipo de científicos, en tiempos y lugares bien diversos, por gentes de todo pelaje e ideología. Dice así ese largo texto: «Este (Dios) rige todas las cosas, no como alma del mundo, sino como señor del universo. Y por causa de su dominio, el señor dios suele ser llamado *pantocrator*. Pues dios es una voz relativa y se refiere a los siervos; y la deidad es dominación de dios, pero no en el propio cuerpo, con lo que dios sería el alma del mundo, sino en los siervos. Dios es el sumo ente, eterno, infinito, absolutamente perfecto. Pero, el ente perfecto sin dominio no es el señor dios. Decimos, pues, dios mío, dios nuestro, dios *de Israel*, dios de los dioses y señor de los señores, pero no decimos eterno mío, eterno nuestro, eterno *de Israel*, eterno de los dioses; no decimos infinito mío o perfecto mío. Estas apelaciones no tienen relación con los siervos. La palabra dios significa señor, pero no todo señor es dios. La dominación del ente espiritual constituye a dios, la verdadera (dominación) al verdadero, la suma al sumo, la falsa al falso. Y de la dominación verdadera se sigue que dios es verdadero y vivo, inteligente y potente, de las restantes perfecciones que es pleno o sumamente perfecto. Es eterno e infinito, omnipotente y omnisciente, esto es, dura de la eternidad a la eternidad, está presente desde el infinito al infinito; gobierna todas las cosas y todas las conoce, las que están hechas y las que pueden ser hechas. No es la eternidad o la infinitud, sino que es eterno e infinito. No es la duración y el espacio, pero dura y está presente. Dura siempre y está presente en todas partes, existiendo siempre y en todas partes constituye la duración y el espacio. Como cada partícula del espacio es *siempre* y cada momento indivisible de la duración *en todas partes*, ciertamente el artifice y señor de todas las cosas no será nunca y en ninguna parte. Toda alma que siente en los diversos tiempos y en los diversos sentidos y órganos del movimiento es una persona indivisible. Las partes

se dan sucesivamente en la duración, coexistentes en el espacio, pero no en la persona del hombre o en su principio racional, y mucho menos en la substancia pensante de Dios. Todo hombre en cuanto cosa sentiente es único e idéntico durante toda su vida en todos y cada uno de los órganos del sentido. Dios es uno y el mismo dios siempre y en todas partes. Omnipresente lo es no únicamente por la sola *virtud* sino también por la *substancia*, pues la virtud no puede subsistir sin la substancia»<sup>8</sup>.

Convendremos que no es un lenguaje fácil el de Newton, incluso pueden ponerse reparos a que sea muy claro lo que quiere decir, pero lo que nadie puede poner en duda es que su autor dice estas cosas en un texto secamente científico en el que únicamente se atreve —también en la segunda edición, la de 1713— a introducir algunas cuestiones de método. Para él, y para los que lo leyeron durante mucho tiempo, lo que aquí se dice es, si cabe entenderlo bien, parte de su discurso científico, que no puede terminar de otra manera que como elevación de la mente hacia Dios. El mismo acto de hacer ciencia nos lleva a las alturas de la teodicea. Se comprende que, más tarde, otros se crean en la obligación de responder con afirmaciones opuestas a las de Newton, como aquél que ya no necesitaba de ninguna 'hipótesis-Dios' en su construcción científica. Sea lo que fuere, a partir de ahora, y dejando de lado otras razones convincentes, que las hay, como sabemos, la ciencia nos introduce de lleno en la teodicea.

Leibniz estudió con cuidado el problema de las relaciones entre fe y razón<sup>9</sup>. Una y otra no se contraponen; ambas, por el contrario, son verdad, no pueden contradecirse. Simplemente debe de tenerse en cuenta que el objeto de la fe es la verdad que Dios ha revelado de manera extraordinaria, mientras que el objeto de la razón es el encadenamiento de las verdades que el espíritu humano puede alcanzar por sí, sin necesidad de la ayuda de esa luz que nos proporciona la fe. Se entiende así que no quepa la posibilidad siquiera de contradicción entre ambos géneros de verdad, dado por supuesto que unas y otras verdades tienen a Dios por origen común; pero así, ciencia y teodicea han quedado automáticamente del mismo lado, del de la razón. Tampoco aquí habrá posibilidad para otra comunicación que

<sup>8</sup> Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, editado por Alexander Koyré y I. Bernard Cohen (Cambridge 1972) vol. II, pp. 760-62.

<sup>9</sup> Léase el 'Discours de la conformité de la foi avec la raison' que abre sus *Ensayos de Teodicea* (1710).

de la ciencia a la teodicea, o de la teodicea a la ciencia. Puestas las cosas así, no parece que cabe una conexión entre ciencia y cristología; una cosa es el mundo de la razón y la otra el mundo de la fe. Por supuesto que nada se rechaza, pero no pueden tocarse más que en el mismo Dios.

Si no me confundo en lo que voy diciendo, se ha separado de un lado lo que es experiencia, cargada de sensibilidad, y de otro la razón. Han de darse ahora las religiones de la razón y los pietismos<sup>10</sup>. Para ambas, Jesús de Nazaret ha de ser un modelo, pero un modelo moral. Los partidarios de la religión natural lo verán como el hombre perfecto digno de ser imitado, pues en él encontramos la cumbre y el modelo de todo el comportamiento razonable al que llegamos mediante nuestra razón. Los otros lo verán como aquél en quien podemos revivir la experiencia religiosa fundamental mediante la cual nos podemos acercar a vivir con Dios y a vivir según sus mandatos.

Aquellas separaciones tajantes entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham que estableciera Pascal tiempo atrás quedan superadas en esta época de la ilustración. Mírese, por ejemplo, el libro de Kant sobre *La religión en los límites de la mera Razón*<sup>11</sup>. Se llega aquí a poder decir que «la Religión es *objetivamente* natural, aunque *subjetivamente* revelada». La religión cristiana es religión natural, a la que nos lleva la consideración razonable de las normas de una moralidad universal, y es religión erudita, es decir, exponente de tesis de fe que la razón no puede reconocer como tales, pues se fundan en hechos y no en conceptos racionales; ésta necesita de eruditos y de una iglesia, que nos vale en cuanto sea medio que lleve a la pureza de la religión natural. El ideal de la humanidad agradable a Dios no lo pensamos en su grandiosa integridad más que cuando lo pensamos bajo la idea de un hombre dispuesto a vivirlo en sí mismo hasta la muerte: «Pues bien, en la fe *práctica en este hijo de Dios* (en cuanto es representado como habiendo adoptado la naturaleza humana) puede el hombre esperar hacerse agradable a Dios (y mediante ello también bienaventurado)». Jesucristo representa<sup>12</sup> la idea de perfección

<sup>10</sup> Puede leerse Georges Gusdorf, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces* (Estella 1977).

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa (Madrid 1969), p. 151 y 87.

<sup>12</sup> Puede verse, por ejemplo, Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant* (París 1968).



moral, el arquetipo de la intención moral en toda su pureza; él es el único hombre agradable a Dios, y en él está desde toda la eternidad.

Las cosas seguramente pudieran verse de manera distinta, muy distinta sin duda, si tomáramos en consideración las tesis hegelianas<sup>13</sup>. Todo el mundo sabe que en el pensamiento hegeliano tendría sentido plantearse preguntas sobre 'cristología y razón' o sobre 'cristología y ciencia'. Pero, no me atrevo a decir ni una palabra más en este párrafo. En el libro colabora quien sabe decir cosas sensatas y sabias sobre Hegel. Pero es que, para colmo, el planteamiento racionalista que ha iluminado a la ciencia en su largo caminar a través de los tiempos nunca ha mirado con gran simpatía las ideas y torbellinos hegelianos, como no fuera a un hegelianismo de base materialista tal como el que se da en aquellos que siguen férreamente los planteamientos engelsianos.

Se me ocurre pensar que seguramente hay dos autores para los que tiene sentido, incluso tiene el máximo sentido, hablar de 'cristología y ciencia'. Me refiero a Malebranche y a Teilhard de Chardin. Quizá algún día debería ser estudiado despacio este asunto si así es. En todo caso puede aventurarse que se debe a una distinta concepción de la razón de estos dos autores con respecto a la procedente del racionalismo.

Pasaremos ahora a unas pocas consideraciones de tipo general. Para algunos la falta de conexión en lo que es el tema de este trabajo se podría deber a que de Jesús no puede hablarse de manera empírica, y la ciencia, por el contrario, se construye sobre lo empírico. De acuerdo en lo que toca a Jesús de Nazaret si de quien se quiere hablar es de Jesús, el Cristo, por más que exista una base razonablemente empírica montada sobre datos históricos que nos permiten hablar de él. En este caso, la importancia de Jesús estaría, más bien, en ser un modelo de comportamiento ético o en ser transparencia de algo que nos trasciende y apunta a Dios, o quizá en las dos cosas a la vez. El hablar sobre Jesús no sería fundamentalmente un hablar empírico verificable, sino una creencia.

Sí lo sería en cambio el discurso científico, el cual se construye en

13 Emilio Brito, jesuita cubano, presentó en Lovaina una tesis doctoral sobre la cristología hegeliana bajo la dirección de Adolphe Gesché, amparándose en la tradición lovaniense que tan bien representan Albert Chapelle y André Léonard. Desgraciadamente se publicará antes en francés que en el castellano original. Cf. *Communio, Revue catholique internationale*, 2 (1977) 84-92.

los datos empíricos que están a la vista de cualquiera que los quiera ver y comprobar, infiriéndose de ellos mediante mecanismos discutidos y complicados leyes generales del comportamiento de una parcela de nuestro mundo. Siendo así, no se ve cuál podría ser la conexión entre ambos temas. Lo más que cabría, siendo liberales, es la consideración de que este camino de la ciencia no es el único camino y que existe posibilidad para otros discursos, tales como el de la ética y la búsqueda de modelos de comportamiento y de sentido, con lo que no se negaría el suelo al discurso cristológico. En todo caso, estaríamos en ámbitos necesariamente diversos y sin puntos de conexión.

No es fácil dar por válido el planteamiento anterior, aunque sólo fuera porque, dado que ha existido conexión de hecho entre 'ciencia' y 'teodicea' me es muy difícil admitir que de Dios sí tengamos un conocimiento empírico. Debo confesar además que aquella concepción de la ciencia tan empírica no la comparto, y me atrevo a asegurar que son muy pocos quienes la defienden hoy.

Si consideramos a la ciencia como un *discurso que no se moja*, veo muy difícil de qué manera se pueda establecer conexión con la cristología. Hay toda una corriente mayoritaria que considera a la ciencia como asunto de la 'razón pura', es decir, un enorme edificio levantado por el hombre con el empleo de ese instrumento que nos sirve para conocer y para comprender, sea lo que es, sea lo que podamos llegar a conocer por el procedimiento que fuere; en todo caso un conocimiento y una comprensión que nos permiten una manipulación del mundo de la naturaleza. Sería la ciencia, vista así, neutra, no iría mezclada con metafísicas ni con cuestiones de valor, ya que únicamente lograría decir cómo es y cómo funciona lo que es. La manipulación a la que me refería es también neutral, simplemente es como una apertura a posibilidades nuevas de actuación sobre la naturaleza producidas por ese conocimiento más perfecto. Luego será cuando unos y otros —pero nunca los científicos que lo sean en verdad y sin extralimitarse— los mercaderes, los políticos y los militares, se aprovecharán de esas posibilidades de manipulación ofrecidas por la ciencia para conseguir sus oscuros intereses, en numerosas ocasiones inconfesables.

Si las cosas fueran así, creo que tampoco podría hablarse nunca de comunicación con la cristología. Pero, de nuevo, no puedo estar de acuerdo con esa forma de entender la ciencia. Para decirlo con expresiones sacadas de un cierto discurso, creo que esa manera de

pensar la ciencia es fruto de la ideología dominante; es decir, la neutralidad de la ciencia —sobre todo hoy— es la tapadera con la que los dominantes quieren esconder un punto clave de su dominación, una de las maneras más refinadas con la que ejercen su imperio.

El discurso científico, al menos entendido globalmente, nunca puede ser considerado neutral. Quizá lo sea tomado puntualmente, pero no si se mira ese enorme complejo científico-técnico-industrial en el que está hoy —y desde hace mucho tiempo— inmersa la ciencia. De ahí que el discurso sobre la ciencia no pueda en modo alguno desvincularse de un discurso ético.

La ciencia no es conocimiento y comprensión puramente contemplativos; dije ya que la manipulación es una parte esencial de lo que ella es, por lo que la elección y el sentido de lo que se quiere y hace se adentran así en su mismo corazón. La ciencia sería considerada de esta manera una de las actividades de los hombres, y de particular importancia. Dejarla en manos de quienes piensan o quieren hacernos pensar que es una actividad sin consecuencias —lo que además no ocurriría con ninguna otra de las posibles actividades de los hombres—, sería una insensatez, aunque al final doblaran su discurso neutralista con otro maniqueo sobre buenos y malos usos de la ciencia.

El discurso cristológico *siempre se moja*. No veo de qué manera pueda hacerse un discurso cristológico, es decir, un discurso centrado en la figura y significación de Jesús de Nazaret, sin que en él esté implicada una manera de entender el trabajo de los hombres en el mundo, la cuestión del sentido y, sobre todo, el problema de los valores. Ciertamente puede el cristólogo buscarse refugio por las ramas, pero la llamada y la figura de Jesús es de una violenta apelación. No cabe discurso neutro sobre la cristología. No es solamente que puedan darse varios discursos sobre él según las diferentes ópticas con las que uno se acerque —aunque en todo caso todos esos posibles discursos son igualmente de una concretez extrema—, sino que el acercamiento mismo a esa figura de Jesús es un revulsivo de calibre suficientemente grande como para provocar comportamientos, valoraciones y actuaciones decididas. La cristología jamás podrá ser neutra. No se mueve ni por casualidad en algún nivel de raciocinio tranquilo; al revés, empuja a tomar partido, y esto siempre en favor de los más pobres, a ejemplo de Jesús. No se anda por las ramas, sino que busca la concretez más radical.

Pero el discurso cristológico es todavía más. Nos planta ante la

linde del misterio. Jesús es no sólo quien tomó partido por los pobres y humillados, es no sólo el liberador, sino que es también el revelador del Padre, de su amor universal, es quien nos hace entrever ese reino que es un reino de justicia y de paz, que está ya entre nosotros y que misteriosamente tanto depende de nosotros mismos aunque proceda de Dios.

Un discurso cristológico que abandone cualquiera de las dos afirmaciones no tiene valor, es pura proyección de nuestras ansias o disfraz de nuestras opciones. Todo discurso sobre Jesús de Nazaret nos lleva derechamente a las bienaventuranzas: «Felices vosotros los pobres. Felices vosotros los que ahora padecéis hambre. Felices vosotros los que ahora lloráis. ¡Ay de vosotros los ricos! ¡Ay de vosotros los que ahora estáis saciados! ¡Ay de vosotros los que ahora reís! ¡Ay de vosotros cuando todo el mundo os alabe!» (Lucas 6, 20-26). Y también todo discurso cristológico nos lleva derechamente a la afirmación del comandante de la guardia tras la muerte de Jesús, culmen del evangelio de Marcos: «¡Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios!» (Marcos 15, 39).

Vengan luego los cristólogos e interpreten sus sistemas como quieran o puedan, mas estamos frente a dos afirmaciones capitales de la cristología, con fuerza propia, que siempre lograrán vencer de cualquier reducción manipuladora o institucionalizadora que pueda darse. La fuerza de la vida, del mensaje, de la muerte y de la resurrección de Jesús irrumpe siempre como tromba de verano ante cualquier instalación, y siempre moja.

Se comprende ahora cómo todo el diálogo entre ciencia y fe que pusimos en el ámbito de la razón pura y que se adentraba exclusivamente en la teodicea, además de todo el magnífico interés que ha tenido y puede seguir teniendo, también llega a quedarse corto si no desciende a la cristología y a la ciencia que es actividad humana imprescindible hoy y de poder manipulador extraordinario. La ciencia es una de las máximas actividades de los hombres de hoy, es una labor común de todos nosotros —nunca de nadie individualmente, es algo demasiado serio— conseguir que esté de parte de las felicitaciones y no de los ayes. Hay aquí todo una lucha común, no porque sean cuestiones paralelas llevadas adelante por distintas gentes que se saludan amigablemente viéndose luchar codo a codo, sino porque ambas son parte de una misma reflexión y de una misma vida que es la que los hombres llevamos sobre la tierra.

La cristología, entendida como aquí acabo de esbozar, tiene palabras decisivas que decir sobre la ciencia, porque es hoy grave el peligro de que ese complejo científico-técnico pase a engrosar las armas de los enemigos del reino de Dios y favorezca más y más a los ricos, a los saciados, a los que ríen y a los que son alabados por todos, sojuzgando más y más a los pobres, a los que padecen hambre, a los que lloran. Y, sin embargo, sabemos que toda la fuerza de Dios que se transparenta en Cristo está con éstos, que son ellos quienes tienen todas las posibilidades de futuro, aunque el futuro inmediato se nos presente lleno de negruras. Todo depende, pues, de nosotros, puesto que todo depende de Dios.

El lector que se haya aventurado hasta aquí tendrá —conmigo— la impresión de que para este viaje no hacían falta alforjas. A lo que hemos llegado, mejor, lo que hemos barruntado es que efectivamente no hay ninguna conexión entre 'ciencia' y 'cristología', que es verdad lo que ha sido el juicio de la historia, que únicamente puede llegarse a establecer contacto a través de los vericuetos del comportamiento, cuando, al menos por el lado de la ciencia, no estamos en el centro mismo de ella como actividad, aunque sí estemos en el corazón mismo de lo que destila de ésta como consecuencia inexorable.

¿Qué decir, pues? Que los diálogos teodiceos son muy importantes, sin duda, pero que debemos siempre tener muy presente eso que nos apunta la cristología. Que toda obra realizada por la razón pura tiene cabe sí, y no como apéndice o anexo sino como parte tan importante y vital como ella misma, la que ha de realizar todavía la razón práctica. Incluso que fuera de los límites de la mera razón todavía hay cantidad de cosas muy importantes para la vida de los hombres. Quizá, que debemos revisar con cuidado el concepto mismo de razón.

Por fin, que se nos plantea aquí con enorme acuidad la gran paradoja de la cristología. ¿Cómo es posible relacionar los universales —y la ciencia se mueve dentro de ese terreno— con el gran universal concreto, recapitulación de todos, que es una persona, un hombre, Jesús de Nazaret?

Buscábamos luz al comienzo y nos encontramos inmersos en la paradoja. Deberíamos decir que la 'cristología' tiene palabras decisivas para la 'ciencia', y cuando llega el momento se nos escurre entre los dedos lo que quisimos decir. Queríamos hablar a la 'cristología' desde la 'ciencia' y nos encontramos que son palabras de

razón que no tocan siquiera a la creencia en Jesucristo, base nutricia, sin embargo, que nos sostiene.

Valga, pues, lo dicho, simplemente para caer en cuenta de la facilidad de toda reflexión en el campo que hemos tocado que no coja el toro de la paradoja por los cuernos.

ALFONSO PEREZ DE LABORDA

## UN GRAN PROYECTO EN MARCHA

### La edición crítica de los sínodos medievales españoles (\*)

La obra que comentamos, el *Synodicon Hispanum*, es el inicio de un importante proyecto: la edición crítica de todos los sínodos celebrados en la *Hispania* medieval entre la celebración del Concilio 4 Lateranense (a. 1215) y la clausura del Concilio de Trento (4 Dic. 1563). Estas fechas, como es sabido, cubren un amplio período de reformas en la Iglesia.

El interés y actualidad de la edición de los sínodos medievales, contrariamente a lo que a primera vista pudiera parecer, desborda el campo estrictamente eclesiástico, ya que en ellos se encuentra un gran filón de informaciones sobre muchos aspectos de la vida del pueblo de aquella época. Los sínodos son asambleas eclesiásticas, celebradas con mucha mayor periodicidad que en la actualidad, que sobrepasan, con mucho, los límites eclesiales. En la Iglesia cumplían diversas funciones: intentaban particularizar la legislación universal, universalizar la legislación particular, reformar la vida del clero y pueblo de esa época, etc.<sup>2</sup>

En los sínodos se regulaban los principales hitos o momentos de la vida humana, tanto de clérigos como de laicos. En este sentido, esta documentación sinodal se mueve mucho más cerca de la realidad de la vida de los humanos que las grandes obras del pensamiento de la época, tales como la *Summa* de Santo Tomás de Aquino o el *Corpus Iuris Canonici*. Ninguna de estas grandes obras del saber académico llegaba normalmente a manos de los párrocos y demás sacerdotes

1 'Synodicon Hispanum', 1: *Galicia*. Edición crítica dirigida por Antonio García y García (Madrid, La Editorial Católica 1981) XL-628 pp.

2 A. García y García, 'Los Concilios Particulares en la Edad Media', *El Concilio de Braga y la función de la legislación particular en la Iglesia* (Salamanca 1975) 133-68, y la bibliografía citada en la Introducción al *Synodicon Hispanum* l.xiii-xvi.

con cura de almas, sin que por esto queramos negar el influjo de estas obras en la sociedad y en la Iglesia. Pero sí es importante recordar que su principal contacto con la vida diaria de entonces se realizaba precisamente a través de estos textos breves y aparentemente anodinos de los sínodos diocesanos<sup>3</sup>. De aquí se deriva su importancia para el conocimiento de múltiples facetas de la historia de la Iglesia, derecho, filología, geografía, economía, historia profana, sociología, folklore, etc.

Todos los historiadores, pero especialmente los de las ciencias sagradas, encontrarán en esta obra un valiosísimo instrumento de trabajo, cuya consulta será obligada en el futuro, debido a la ingente masa de información que ofrece sobre infinidad de temas. Unas veces permite documentar aspectos completamente nuevos. Otras veces permite corregir tópicos que inveteradamente se venían repitiendo. En otros casos, finalmente, facilita por vez primera una visión panorámica de conjunto sobre ciertas instituciones, acerca de las cuales sólo poseíamos datos fragmentarios. Bajo este aspecto, la simple consulta del índice temático resulta enormemente sugestiva.

A pesar de su importancia, en España no tenemos una buena edición de sínodos a diferencia de otros países como Inglaterra, Alemania, Polonia, Francia, Italia, etc.<sup>4</sup>. Los editores clásicos españoles de concilios, como Sáenz de Aguirre, Villanuño y Tejada y Ramiro, los excluyen sistemáticamente de sus colecciones. La mayor parte de ellos permanecen inéditos, y algunos se encuentran publicados en ediciones locales sin pretensiones de realizar una edición crítica. Aunque en algunos casos se han realizado algunos trabajos aislados sobre el tema, falta una buena edición del conjunto de los sínodos celebrados antes del Concilio de Trento<sup>5</sup>. Todo esto hacía urgente la realización de una edición crítica de todos ellos que tuviera en cuenta los adelantos de la crítica textual, el estudio de su tradición manuscrita y editorial y su relación con la legislación contemporánea, general y particular, de la Iglesia. De esta forma se conseguiría la edición de cada uno de los textos críticamente depurados y se haría más fácil su exégesis.

3 *Synodicon Hispanum* l.xviii.

4 J. Th. Sawicki, *Bibliografía synodorum particularium* (Monumenta Iuris Canonici. Series C: Subsidia, vol. 2; E. Civitate Vaticana 1967).

5 A partir del Concilio de Trento suelen estar editados. Vid. F. Cantelar Rodríguez, *Colección Sinodal «Lamberto de Echeverría»*. Catálogo (Salamanca 1980).



El método seguido para lograr la edición crítica de cada uno de los sínodos consta de los siguientes pasos: a) Recolección de datos sobre el sínodo en cuestión; b) Localización de los diversos textos manuscritos e impresos donde se encuentra; c) Transcripción según unas normas o criterios editoriales propios, basadas en las del *Institute of Medieval Canon Law* de Berkeley (USA), y adaptadas a la problemática de estos textos<sup>6</sup>; d) Realización del aparato crítico, donde quedan reflejadas las diferentes tradiciones del texto y sus variantes; e) Aparato de fuentes por el que se ve su dependencia, originalidad o complementación con la legislación anterior y contemporánea. Siguiendo este proceso de elaboración, se ha logrado aquí una edición del texto con las garantías necesarias para su correcta y provechosa utilización.

Esta obra viene a resolver, entre otros, dos problemas muy importantes. El primero se refiere a la *posibilidad de una visión comparativa de conjunto*, que hasta ahora no era posible. Un sínodo aislado resulta prácticamente inservible para el buen quehacer histórico, si no podemos compararlo con los demás de la misma área geográfica, cronológica y eclesial. Partiendo de una muestra insuficiente de textos sinodales, no es posible evaluar convenientemente su eventual originalidad ni su frecuencia, ni aquilatar si se trata de algo rutinario o si nos hallamos ante un texto singular para su época, ni aclarar tantos otros aspectos cuyo esclarecimiento no resulta factible sin una previa comparación y confrontación con los demás textos que completan el espectro institucional de que se trata.

El otro problema a que acabamos de aludir no se refiere tanto a nuestra interpretación de los textos sinodales, cuanto a la *objetividad de los protagonistas de los mismos*. Casi todas las demás fuentes locales suelen incidir en el elogio de la propia institución. Los sínodos son enormemente objetivos bajo este aspecto, ya que dedican muy poco espacio a narrar aspectos positivos, extendiéndose, por el contrario, en trazar el diagnóstico de los defectos y aberraciones de la sociedad y de la iglesia local a que se refieren. Hasta tal punto es esto verdad, que muchos historiadores han llegado a pensar y escribir que estos textos aluden a unos cristianos, clérigos y laicos, donde florecían casi todos los vicios, sin apenas mezcla de virtud alguna. Es obvio, por el contrario, que los sínodos no reflejan ni intentan

6 *Synodicon Hispanoum* l.xx-xxviii.

reflejar la realidad completa, pero sí una faceta de la misma que las demás fuentes suelen ocultar deliberadamente.

Este primer volumen del *Synodicon* está dedicado a Galicia, y consta básicamente de tres partes:

a) Una introducción general a toda la obra donde se indica el Comité de Dirección, el plan de la obra, las razones por las que se cree necesaria, su delimitación cronológica y espacial, el estado actual de la historiografía sobre el tema, lista completa del Equipo que realiza el *Synodicon* y las normas editoriales que usa.

b) A continuación comienza el tomo I propiamente dicho dedicado a Galicia y en el que se estudian y editan los sínodos de las diócesis gallegas. El estudio de cada sínodo incluye los siguientes pasos: una introducción, que reúne todos los elementos de juicio necesarios para una mejor comprensión del texto del sínodo que se va a editar. Sigue el texto del sínodo, cuando lo hay, en edición crítica, con sus tres niveles de texto crítico, aparato crítico y de fuentes. Lógicamente esta parte es el cuerpo central de la obra. Este volumen contiene 93 sínodos. De 32 sólo poseemos la noticia de su celebración sin que se conozca el texto. Distribuidos por diócesis tenemos el siguiente cuadro: 4 corresponden a Lugo, 24 a Mondoñedo, 28 a Orense, otros 28 a Santiago y 9 a Tuy<sup>7</sup>. El segundo volumen, que aparecerá próximamente, recoge 73 sínodos de Portugal.

c) Finalmente, este volumen se cierra con cuatro índices: onomástico, toponímico, temático y sistemático. Estos índices, que abarcan 70 páginas, hacen sumamente fácil el hallazgo de cualquier dato que interese localizar.

Los autores de este primer volumen, todos bien conocidos por sus anteriores publicaciones, son por orden alfabético: Arturo Bernal Palacios, Enrique Cal Pardo, Francisco Cantelar Rodríguez, Emilio Duro Peña, Antonio García y García, Antonio Gutiérrez Rodríguez y Elías Valiña Sampedro. Pocas veces un equipo presenta una labor tan conjuntada como en el presente caso. La coordinación y penetración de la labor de todos y cada uno ha sido tan perfecta que el volumen resultante parece realizado por una única persona.

A este primer volumen seguirán próximamente los restantes, calculando que la obra completa comprenderá no menos de 12 volú-

<sup>7</sup> *Ibid.*, xxxi.

menes como el presente. Su continuidad está garantizada tanto por el eficaz respaldo de la Universidad Pontificia de Salamanca, como por el amplio equipo de unos 40 estudiosos que la realiza, dirigido y coordinado por el Prof. Antonio García y García.

Finalmente, hay que felicitar a la Editorial Católica por el logro de un texto impreso tipográficamente muy logrado, pese a las muchas dificultades intrínsecas que conlleva la presentación de una obra realmente compleja. Todo ello, el trabajo de los investigadores, de la Casa Editora y de varias entidades, como los Obispos de Galicia y la Excm. Diputación de Orense, que han contribuido a su publicación, ha dado como resultado esta obra que, de aquí en adelante, será fuente obligada de consulta y de estudio para la comprensión de esta época de la historia. El *Synodicon hispanum* no sólo pone en circulación un nuevo e impresionante corpus documental, sino que suministra los elementos de juicio necesarios para aplicar a estos textos una hermenéutica y una metodología renovadas a tenor de los últimos adelantos en el campo de la buena historiografía. Permítaseme transcribir aquí el siguiente párrafo que entresaco de la Introducción de esta obra y que sin duda contribuirá a que muchos historiadores examinen estos textos desde una óptica más exigente y más al día que la hasta ahora utilizada:

•Pocos se han preguntado, ante estos textos sinodales, si reproducen o extractan textos de tipos y orígenes diversos, o si recogen una costumbre preexistente, o si tratan de hacer obligatoria una determinada corriente de conducta o de pensamiento frente a otras, o si los sínodos tratan realmente de innovar algo. ¿Quién se ha detenido suficientemente a evaluar si las normas sinodales se cumplían o eran letra muerta? En el caso de incumplimiento, cosa bastante frecuente, una sana exégesis debería tratar de enjuiciarlo a tenor de los designios del legislador, de los obstáculos que se oponían al cumplimiento de los mismos, de la eficacia de instancias intermedias como los jueces eclesiásticos, los arcedianos, los párrocos, etc. Tampoco es seguro que estos textos reflejen en cada caso la imagen de la sociedad y de la iglesia local en donde surgen, como tampoco si reflejan el punto de vista de la mayoría de los sinodales o sólo el del obispo. Nuestra edición no va a resolver automáticamente todos estos interrogantes. Pero tratará de poner al alcance de los lectores los elementos de juicio disponibles para ello, sobre todo a base de los

dos aparatos, crítico y de fuentes, aparte de ofrecer un texto críticamente depurado»<sup>8</sup>.

En conclusión, podemos decir que el volumen que aquí glosamos no sólo representa el mejor libro del año para la historia de Galicia, sino que constituye una gran realización a cualquier nivel que se le considere. En nuestra época abundan no poco las historias ideológicamente manipuladas por la traspolación de nuestras tesis y preocupaciones de hoy a los textos, acontecimientos y personas del pasado. Bajo este aspecto, resulta reconfortante la lectura de estos síndos, donde sorprendemos la historia en acción, narrada por sus propios protagonistas, sin las sobreestructuras historiográficas de no pocos escritores actuales que confunden y refunden con su propia ideología el pensamiento y la acción de generaciones pasadas.

FEDERICO R. AZNAR GIL

<sup>8</sup> *Ibid.*, xix.