

## RECENSIONES

### 1) SISTEMÁTICA

A. Alessi, *Filosofia della religione*, Biblioteca di Scienze Religiose, 93 (Roma: LAS 1991) 335 pp..

Esta obra de Alessi, profesor ordinario de filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, es un manual logrado de filosofía de la religión. El *curriculum* académico y de publicaciones del profesor Alessi acredita este trabajo de utilidad grande para profesores y alumnos. Sin duda que su experiencia como profesor ordinario ha sido valiosa para el logro de una síntesis como la presente. Pues esta *Filosofia della religione* no sólo se muestra profundamente conocedora de la manualística al uso en este momento, sino de la trayectoria en general y de las diversas ramas en particular de las llamadas *ciencias de la religión*, particularmente la fenomenología y la historia de las religiones.

El prof. Alessi ha debido hacer sus propias opciones, a lo que ha contribuido su condición personal como intelectual cristiano, ya que la «discriminación» de propuestas de estudio del hecho religioso con que opera sólo es posible —para decirlo con Rahner— de forma *aposteriorística*, partiendo del interés teológico y filosófico que alimenta la reflexión cristiana sobre la realidad de la religión. Por eso cuando delimita la especificidad de una filosofía de la religión como la que él mismo emprende se propone una trayectoria metodológica que parte del supuesto de que la filosofía de la religión ha de ser «indagación racional filosófica del hecho sacral (sagrado)» (p. 27), lo que supone de hecho el reconocimiento en el punto de partida metodológico del valor positivo de la religión. De ahí la oposición a todo tipo de reduccionismo que el método por él adoptado supone. No quiere hacer de la filosofía de la religión ni una «filosofía religiosa» ni tampoco una «religión filosófica», sino situarse más bien en aquella «circularidad de la justificación» de la religión, que no es lo mismo que el círculo vicioso.

Se trata en esta «circularidad» de una «justificación compleja que, mientras da cuenta de la legitimidad de lo uno (el objeto estudiado),

evidencia la validez de lo otro (la opción metodológica hecha de acercamiento al objeto)» (p. 37). De forma que la fundamentación del objeto acontece al interior de la práctica del método de aproximación al mismo, ya que entre ambos elementos se establece una interdependencia clara. Una postura tal es evidentemente legítima, pero no está excusada de dar razón de los supuestos que la legitiman. Según él, éstos hay que verlos en el carácter inductivo y deductivo al mismo tiempo del proceder metodológico del filósofo de la religión, que le viene impuesto por la naturaleza del hecho religioso en cuanto tal: universal y diferenciado. Por ser universal cabe un análisis fenomenológico histórico-comparativo, del cual es posible deducir; por ser un hecho en sí plural y objetivamente diferenciado, el camino inductivo que conduce a establecer las diferencias constituye él mismo un principio de objetivación de la realidad de lo religioso.

Sobre la base de esta diferenciación surgen de hecho las *tipificaciones* posibles de las religiones, a lo que dedica el autor el *capítulo I* (pp. 43-89). No se trata de una tipificación la que ha de hacer el filósofo, o mejor el fenómeno antes que él, arbitraria, sino que resultará del «análisis comparado de las diversas religiones históricas» (p. 43). Ello no quiere decir que la tipificación posible en todo caso sea siempre la misma, pues intervienen en tal clasificación todos y cada uno de los momentos que entran en juego en el método: el momento *hermenéutico*, «en cuanto que tiende a dar vida a una comprensión *ab intrinseco* del hecho religioso»; el momento *trascendental*, «que busca las condiciones de posibilidad que tornan hipotéticamente posible la experiencia de lo sagrado»; y el momento *ontológico*, «en cuanto que tiende a probar la misma consistencia de verdad y valor de la religión en cuanto tal» (p. 42). Sobre esta base es comprensible que los autores, efectivamente, discrepen en la tipificación del hecho religioso; como que no se pongan fácilmente de acuerdo a la hora de enjuiciar la llamada «religión primitiva», ni tampoco a propósito de la descripción en ella supuesta del «Ser supremo»; ni siquiera en el análisis de las religiones politeístas (polémica sobre el monoteísmo) ni a propósito de las religiones monoteístas. Razón por la cual es la tarea de evidenciación de lo «razonable» del método una de las cosas más importantes, en un cometido como el de llevar a síntesis los resultados de las consideraciones de la filosofía de la religión en su historia y en el momento actual. Claro está, existen ya ciertas cosas adquiridas, pero no lo están del todo nunca, ya que más bien esas cosas adquiridas son en realidad el resultado de ciertas convicciones más extendidas que, sin duda, emanan de los análisis, pero no sin la interpretación que los acompaña.

De todo ello es consciente el prof. Alessi, que se propone presentar ante el lector su propia síntesis como la mejor razonada y por eso la más legítima. Cabe, con todo, preguntar si no hubiera sido preciso

explicar desde el principio, desde la Introducción al manual, la forma en que la fe cristiana «condiciona» el método de una filosofía de la religión como la que él ofrece. Son las convicciones cristianas, que es preciso validar trascendentalmente —como lo supone el método apropiado— las que empujan al autor a rechazar la ilegitimidad de una crítica de la religión (*capítulo II*, pp. 91-127) que se acredita (valga la aparente contradicción de la expresión) como menos acorde con la naturaleza del hecho religioso que las propuestas analíticas y hermenéuticas del filósofo cristiano. Claro está, una vez más, sale a flote la cuestión de si hay una filosofía cristiana; ciertamente el filósofo es o no es, pero no es indiferente que sea o no cristiano. No habrá una «filosofía cristiana», pero hay un modo de hacer filosofía que, a pesar de la diferencia de los sistemas, clasifica a los cristianos que hacen filosofía. Es una vieja disputa sobre el sí o el no de una «filosofía cristiana», que hoy encuentra mejor explicación gracias a cuanto nos ha aportado la filosofía hermenéutica sobre los supuestos del método y la cuestión de la *pre-comprensión*.

Así, el carácter del manual se hace patente en todos los demás capítulos que siguen, motivados por los supuestos del cristianismo como religión. El *capítulo III* (pp. 129-164), dedicado a la realidad y trascendencia de lo sagrado, puede ser ampliamente compartido por posturas religiosas diferentes; pero el *capítulo IV* (pp. 165-196), consagrado a la fundamentación del carácter personal de la Divinidad, implica delimitaciones del todo pertinentes, en que se muestra, sin embargo, cómo «condiciona» el teísmo cristiano la reflexión. La personalidad de Dios es un supuesto irrenunciable del concepto de salvación inherente a la naturaleza de la religión. Ahora bien, la diferente concepción de la salvación diferencia también la concepción de Dios.

Los *capítulos V y VI* (pp. 197-237 y 239-274) se dedican a la experiencia religiosa que sustenta la fe, analizándose en ellos la estructura de esta experiencia (que va del temor al amor) y que deja entrever al analista lo que en ella hay de enajenación y de conocimiento, de culto y comunión. El manual termina con un último *capítulo VII*, en el que se ofrece una sinopsis de la naturaleza de la religión (pp. 275-298). Todavía el autor quiere ofrecer algunas reflexiones conclusivas, que vuelven sobre el valor ontológico de la fenomenología de la religión y otros elementos del método de análisis perseguido y acabado manual.

Si hubiera que hacer algunas observaciones, a nuestro parecer hubiera sido necesario ampliar más la reflexión filosófica sobre la positividad de la religión, sobre los elementos que determinan su realidad. El autor trata de ello en el capítulo VI, pero quizá parcamente, preocupado como está fundamentalmente por la justificación filosófica no sólo de la religión, sino sobre todo de la justificación del con-

cepto de lo sagrado, es decir, en realidad de la noción teísta de Dios. Esto aproxima a veces su reflexión más a una teodicea, apoyada sobre la fenomenología religiosa, que a una filosofía de la religión como filosofía de la positividad de la religión.

A. González Montes

S. Muratore (ed.), *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto. In dialogo con Giovanni Ferretti*, Saggi, 28 (Roma: Editrice A. V. E. 1990) 318 pp.

Este es un libro interesante por varios motivos. No es una monografía fruto de una investigación, sino de un seminario interdisciplinar que trata de un tema que pide redefinir su propia sustantividad: ¿cuál ha de ser la relación entre teología y filosofía? Después de haber sido históricamente la filosofía el interlocutor y *partenaire* de la teología, la indisolubilidad de este matrimonio histórico en la tradición occidental cristiana parecía haber llegado a su fin con la irrupción de una nueva interdisciplinariedad, a cuyo cultivo se llama insistentemente al teólogo desde unas u otras instancias, incluidas las del Magisterio. Esta nueva interdisciplinariedad es la de las llamadas «ciencias humanas», algunas de las cuales, como por ejemplo la sociología, y en grado menor la psicología —aunque con amplio eco en el terreno de la moral— han venido hallando aceptación especial. Con la «revolución metodológica» que trajo consigo la teología crítica, a la sociología algunas corrientes (es el caso de la teología de la liberación, siguiendo a la teología política europea en ello) han añadido la reflexión política en la interdisciplinariedad del método. Ha habido autores que incluso han descalificado como ideológica la mediación filosófica de la teología, como es el caso de un Clodovis Boff con su *Teología de lo político* (ed. española: Salamanca 1980).

Así, pues, el tema del libro es, efectivamente, de interés. ¿Hay o no que retomar la filosofía como exigencia ineludible de una teología que se precie de serlo? ¿Qué filosofía? ¿Sólo elementos de unas u otras corrientes? ¿Valen las mediaciones de la fe en sistemas filosóficos orgánicamente concebidos? El seminario habido del 24 al 25 de abril de 1989 en el Instituto de Filosofía, interno a la *Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*, sección de S. Luigi (Nápoles), quiere afrontar la problemática apuntada. A iniciativa de los docentes del sector filosófico del Instituto, contó con una relación de entrada del Rector de la Universidad de Macerata, prof. Giovanni Ferretti: *Filosofía e teologia alla ricerca di un nuovo rapporto* (pp. 15-55). El relator examina la que considera quiebra dentro de la tradición: la «fractura» entre filosofía y teología, provocada por la autonomía de la filosofía y el con-

flicto entre ambas, con los que Ferretti considera éxitos de una y otra; la crisis del modelo neoescolástico y la del modelo dialéctico (de la teología). Pasa a centrarse después en los ensayos de restaurar la relación de teología y filosofía por parte de aportaciones tan significativas en la tradición filosófico-teológica contemporánea, como el método filosófico de M. Scheler y la fenomenología; la asunción por la teología de la hermenéutica y la *pre-comprensión* (Bultmann); el método de correlación de Paul Tillich; el método, sin duda de mayor alcance, de Rahner (teología trascendental); y termina aludiendo a los «nuevos paradigmas», que han encontrado eco en la misma filosofía de la religión. Es el caso de autores recibidos en las últimas décadas en la Universidad italiana (igual que en España): Bloch y Benjamin, igual que los autores de Francfort que están tras Moltmann o Metz, etc., sin dejar de anotar las síntesis filosófico-teológicas de teólogos como Pannenberg o Gutiérrez. No acaban aquí los nuevos modos de relación entre filosofía y teología en la actualidad. Ferretti se propone analizar la relación entre filosofía hermenéutica y teología (importancia de Gadamer y de Pareyson), para concluir en algunos puntos objeto de discusión en el seminario. Esta se recoge después de las *comunicaciones* en el orden del libro.

Entre los asistentes al seminario hubo comunicaciones de Domenico Marafioti (*Filosofía e teologia. Quale filosofia per quale teologia?*, pp. 59-78); Giuseppin de Simone (*Filosofía e sapere della fede secondo Max Scheler*, pp. 79-86); Emilia d'Antuono (sobre la integración filosófico-teológica de F. Rosenzweig, pp. 87-92); Antonio Trupiano (sobre Bonhöffer, pp. 105-134); el propio editor Saturnino Muratore (*La crisi della neoscolastica*, pp. 135-167); Carlo Greco (sobre la mediación filosófica en la teología fundamental, pp. 169-182); Cloe T. Ferretti (sobre la integración de filosofía y teología, pp. 183-201); y Liliana Moscato Esposito (*Dio e la grammatica*, pp. 203-208).

La discusión es amplia (pp. 211-291) y va seguida de unas *conclusiones* a modo de recapitulación del prof. Ferretti (pp. 295-307). La discusión parte de unos puntos señalados por Ferretti: la crisis de los sistemas totalizantes, ya filosóficos ya teológicos, en nuestro tiempo; la preferencia por el modelo hermenéutico implica conciencia de sus mismos límites: imposibilidad de sistematizaciones globales. Las conclusiones no son menos realistas: superar el conflicto no significa superar la tensión entre filosofía y teología; no es posible domesticar la filosofía y ver una salida al problema en una sola «filosofía cristiana», antes bien el teólogo tiene que intentar el diálogo con el *partner* incómodo (nihilismo, desconstruccionismo, pensamiento débil, etc.) por cuanto de este tipo de interlocutor la teología recibirá el impulso hacia una purificación de las formulaciones y de la sistematización. Son algunas de las observaciones conclusivas. Que el lector, sobre

todo el teólogo de fundamental, se adentre en la discusión y vea por sí mismo. Tiene en sus manos un libro que le interesará ciertamente.

A. González Montes

Juan A. Martínez Camino, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel* (Madrid: UPCO 1992) 392 pp.

¿Cómo hablar hoy de Dios? El pensamiento secular de la modernidad y la cultura postcristiana han acrecentado las crónicas dificultades del discurso humano sobre el misterio de lo divino. Este asunto, absolutamente medular para la teología, es preocupación prioritaria de los dos teólogos estudiados por el libro que ahora presentamos. Formulado en términos más técnicos, de lo que se trata es de la validez de una *teología natural*; ¿qué piensan acerca de ella Pannenberg y Jüngel? Ambos son no sólo dos figuras señeras en el panorama de la teología centroeuropea, sino también dos referencias clave para abordar y responder a la pregunta que nos hacíamos al principio: cómo pensar a Dios y hablar de él críticamente, con un lenguaje que acepte los retos de la cultura dominante y que, de otro lado, sea fiel a las exigencias de la fe cristiana.

El autor dedica las tres primeras partes de su investigación a presentar las posiciones respectivas de los teólogos estudiados en torno al concepto de *teología natural* (primera parte), los presupuestos para un planteamiento nuevo de la cuestión (segunda parte) y las opciones hermenéuticas tomadas por cada uno de ellos para responder a la actual pregunta sobre Dios (tercera parte). La cuarta y última parte recoge la aportación personal del autor al material inventariado precedentemente.

¿Qué piensan Pannenberg y Jüngel de la teología natural? Los dos se oponen con vigor al modelo *clásico* de teología natural. Pero mientras que Pannenberg estima que la revelación cristiana precisa una fundamentación antropológica, que muestre la pertinencia y relevancia de la cuestión-Dios, Jüngel advierte que la razón humana, al margen de la revelación, no podrá evitar el mortal peligro de confundir el «pensar a Dios» con el «querer asegurarse a Dios»; su pensamiento sobre Dios será siempre «demasiado humano» (antropomorfismo) y desencadenará fatalmente la tesis reactiva del ateísmo crítico (Dios, proyección del hombre).

Si la teología natural, al menos en su forma tradicional, es un recurso ya superado, ¿cómo debería plantearse el discurso sobre Dios en un clima de increencia? La pregunta tiene mucho que ver con la valoración que merezca a la teología el fenómeno del ateísmo moder-

no. Pannenberg cree que la reflexión teológica está en grado de mostrar la insuficiencia del sustrato antropológico del ateísmo, ofreciendo a la vez una contribución propia a la comprensión de lo humano, que descubra en la dimensión religiosa «una constante del ser del hombre». La necesidad antropológica de la idea de Dios sugiere al teólogo münichés que el secularismo ateo ha fracasado, es «un coloso con pies de barro». Sólo un Dios *personal* puede resolver la dialéctica tensional que se detecta en el hombre entre *centralidad* y *exocentricidad*, constituyéndolo como libertad y como persona. Pannenberg, en suma, es manifiestamente reacio a evaluar positivamente la opción atea.

Jüngel, por el contrario, ve en el ateísmo un oportuno aliado de la teología, en la lucha de ésta contra la concepción metafísica de lo divino, y no detecta en él el déficit antropológico denunciado por su colega, puesto que «el hombre —en su opinión— puede ser humano sin Dios», aserto que Pannenberg está lejos de suscribir. De ahí su conocida tesis de la «innecesariedad mundanal de Dios» (a no confundir, sin embargo, con algo así como la superfluidad de Dios; en realidad, Dios es «más que necesario»).

Así las cosas, ¿desde qué opción hermenéutica debería elaborarse hoy una respuesta a la pregunta por Dios? Pannenberg apela a la historia de las religiones como horizonte de la hermenéutica teológica. Ella (la historia de las religiones) confirma, en efecto, que donde hay hombre hay religión; o lo que es lo mismo, que lo divino está incrustado y entrañado en el ser humano. Ha sido precisamente Israel quien hizo de la historia el tema específico de su religión, el lugar de la revelación de Dios. Cierto, añade Pannenberg, que el Dios de la historia de las religiones no es aún el de la fe cristiana. Pero su tenaz persistencia en el proceso del acontecer humano confirma la idea, antes enunciada, de que hombre y religión están profundamente imbricados. Por lo demás, el hecho histórico Jesucristo avala la idoneidad del principio hermenéutico escogido, al ser la presencia humana del futuro de Dios, anticipación real de ese futuro y desciframiento del sentido de la historia como lugar de encuentro del hombre y Dios.

Jüngel, mucho más barthiano que Pannenberg, no acepta esta función hermenéutica de la historia; sólo la Palabra revelada puede ser el punto de partida del habla sobre Dios. Y ello porque no es posible conocer a una persona al margen de *su* palabra; cuánto menos se podrá conocer a Dios prescindiendo de su autoelocución. Frente a las pretensiones de una teología *natural*, Jüngel postulará, en consecuencia, «una teología más natural» (*natürlicher*); lo más natural, apostilla, es el Dios que habla, como lo antropológicamente más plausible es la exigencia de la fe: que a Dios sólo se le conoce en cuanto que se le escucha cuando se dice a sí mismo.

Una vez expuestas las posturas de los dos teólogos estudiados es posible cotejarlas y evaluarlas. Martínez Camino señala las coincidencias y las divergencias entre ambos y concluye su estudio con la propuesta de su mutua complementariedad, sobre la base de la prioridad que uno y otro reconocen a la revelación sobre la razón, y con la formulación de una sospecha (a mi juicio, bien fundada): pese a todo, ninguno de los dos sistemas teológicos imponen un *régimen* definitivo a *toda* forma de teología natural; hasta en el muy barthiano Jüngel asoma (por ejemplo en su fenomenología del amor y en su teología del lenguaje) la tácita aceptación de la existencia de «huellas del Dios oculto en el mundo». Nuestro autor advierte sagazmente que lo que late en todo este debate es el viejo problema de la analogía, al que ni Pannenberg ni Jüngel han dado todavía una respuesta atinada. Resta, por tanto, un camino por hacer, que seguramente habrá de ir «en la dirección que marca la coincidencia de los caminos de nuestros autores».

La exquisita neutralidad de que ha hecho gala Martínez Camino a lo largo de las partes expositivas de su libro no le impide mostrar, en la última parte, su mayor simpatía —en el sentido más propio de la palabra— por Pannenberg. Singularmente oportuna me ha parecido su dura crítica a las reservas de Jüngel frente al concepto de Dios como *ens necessarium*. Me pregunto si no estaremos aquí ante uno de los rasgos más definatorios de la actual cultura técnico-científica; lo digo porque he detectado la misma alergia a la idea del ser necesario en destacados exponentes del actual pensamiento científico (cf. mi 'Dios y el cientifismo resistente', en *Salmanticensis* 1992, 217 ss.).

El joven profesor asturiano-comillés se ha entregado a un trabajo improbable, dada la complejidad, e incluso la (¿deliberada?) oscuridad de los protagonistas de su investigación. Lo ha hecho con un rigor analítico y una lucidez crítica poco comunes, lo que convierte a su libro en un útil instrumento para cuantos se interesen, no ya por las teologías de Pannenberg y Jüngel, sino por el siempre actual y crucial problema de las relaciones fe-razón, teología-pensamiento secular.

Juan Luis Ruiz de la Peña

Luis F. Ladaria, *Introduzione alla Antropologia teologica* (Casale Monferrato: Edizioni Piemme 1992) 168 pp.

El autor, profesor de Antropología teológica en la Universidad Gregoriana, materia a la que ha dedicado numerosas y notables publicaciones, nos ofrece ahora esta *Introducción*, con un logrado compendio de «los contenidos fundamentales» de su disciplina, precedidos de unas atinadas consideraciones sobre la definición y el método de la



misma, una breve panorámica histórica de su desarrollo y una reseña, también breve pero suficientemente orientativa, de los diversos esquemas organizativos del tratado.

A partir de aquí, los capítulos sucesivos van tocando todos los grandes temas de la antropología teológica. La doctrina de la creación encuentra en ella su lugar idóneo, dado que una de las determinaciones fundamentales del ser humano es su creaturidad. La definición bíblica del hombre («imagen de Dios») es el punto de partida de la temática antropológica propiamente dicha, y permite diseñar a grandes rasgos las estructuras básicas de lo humano: el hombre, ser encarnado (problema alma-cuerpo), ser personal y libre, ser social.

Un nuevo capítulo aborda el problema del sobrenatural, del que se nos ofrece una apretada síntesis histórica, de Santo Tomás a Bayo, a la que sigue el actual estado de la cuestión; este capítulo sirve de articulación entre lo que podríamos llamar la antropología fundamental y la especial. Dentro de ésta, el autor sigue el orden *histórico*: pecado, justificación, gracia, consumación escatológica.

El capítulo sobre el pecado original recoge el dato bíblico, el desarrollo histórico de la doctrina y el debate de los últimos decenios, para concluir con una reflexión teológica en la que me limito a destacar la opinión favorable del autor a reconocer la relevancia específica del primer pecado en la constitución del pecado del mundo, o pecado originante. Son también esclarecedoras sus consideraciones sobre los llamados «dones preternaturales» y acerca del caso-límite de los niños.

La voluntad salvífica universal y la predestinación en Cristo son las premisas de la doctrina de la justificación y la gracia; desde ellas se describen las dimensiones del don divino: gracia como filiación, gracia como inhabitación, gracia como nueva creación, experiencia de la gracia.

Un último capítulo nos orienta hacia la consumación escatológica. El autor subraya el cristocentrismo de la escatología cristiana, así como la tensión presente-futuro de la misma. La parusía, la resurrección, la vida eterna, la posibilidad de la muerte eterna y la cuestión del estado intermedio ocupan estas páginas conclusivas.

Estamos ante un libro que cumple de modo excelente su difícil cometido: elaborar en pocas páginas una síntesis clara y precisa de la visión cristiana del hombre. A ella se añaden además una bibliografía general y abundantes notas bibliográficas a pie de página, que suministran al lector las pistas útiles para ampliar sus conocimientos de cada tema. A decir verdad, no conozco otra obra de estas características que maneje, con la solvencia con que lo hace ésta, una temática tan amplia como compleja. Se trata, en suma, de un libro altamente recomendable, no sólo para quienes buscan una primera aproximación a la antropología cristiana, sino también para los que quieran

tener a mano una indicación fiable de cómo están las cosas en esta área de la teología sistemática.

Juan Luis Ruiz de la Peña

José A. Galindo Rodríguez, *Compendio de la gracia* (Valencia: Edicep 1991) 414 pp.

La problemática teológica de la gracia es una de las áreas de la teología sistemática menos beneficiadas por la renovación que experimentan otras. El autor acusa este déficit, que cree provocado (entre otras razones) por el «secularismo y naturalismo de nuestra sociedad, que nos hacen indiferentes y refractarios a una dimensión tan esencial de la gracia como es su sobrenaturalidad», y ofrece una propuesta innovadora, consistente fundamentalmente en refundir la doctrina de la gracia desde la base del concepto de *expresión*, con el que estima poder responder de modo actual a la pregunta *qué es la gracia*, y articular desde ahí el entero tratado teológico.

La teoría de la expresión sería, a su juicio, «una versión filosófica... de la doctrina bíblica sobre la gracia», versión no contaminada de fisicismo ni de exceso de abstracción, sino «concreta, viva y personal, sin dejar de ser ontológica».

Estamos, pues, no ante un «compendio de la gracia», como anuncia el título del libro —tal vez por razones editoriales—, sino ante un ensayo con la oferta de un nuevo enfoque de la entera temática. A tal fin, y tras unas páginas de carácter introductorio, el autor emprende su trabajo con un análisis del concepto de *expresión*, que ocupa la primera parte de su libro, y para el que recurrirá a pensadores como K. Bühler, E. Nicol, P. Laín y J. Ortega. Estudia después la corporalidad de la expresión y su carácter immanente-trascendente, para desembocar finalmente en una *definición de la expresión*.

La segunda parte pone a prueba la idoneidad de la categoría elegida cotejándola con la teología bíblica y la patrística, con especial atención a la doctrina agustiniana de la gracia. En la tercera parte se contiene una primera aplicación de la idea de expresión a la teología de la gracia en general, poniéndose de relieve las analogías constatables entre *expresión* y *gracia*. La cuarta parte procede a una relectura de las diversas dimensiones de la gracia desde la categoría de expresión: justificación, divinización, inhabitación trinitaria, filiación, etc. La quinta y última parte se consagra al análisis de las ideas clave de *gracia increada/creada* desde el concepto de expresión.

En resumen, para el autor la gracia es «la expresión de Dios en el hombre» (p. 366); las categorías expresivas dan razón adecuada de la relación *gracia increada-creada* como los elementos *divino* (la

acción de expresarse por parte de Dios) y *humano* (el ámbito expresivo en que esa acción se realiza) del acontecimiento agraciante.

Sirva este apresurado resumen para levantar acta de una propuesta original y sugestiva. A su valor no obstan algunas limitaciones puntuales; por ejemplo, las del capítulo dedicado a la Escritura (páginas 67-90), demasiado sucinto a mi entender. No me parece exacto afirmar que el concepto paulino de *huiotesía* suponga «la negación implícita de la vertiente ontológica» de la filiación (p. 279). Me pregunto igualmente si Lutero ha «vaciado» a Pablo reduciendo la gracia a «un extrinsecismo» (p. 189); aquí le habría sido útil al autor un repaso a la actual bibliografía sobre el asunto, a la que alude genéricamente en nota. Creo, en fin, que el autor se excede al acusar a la teología actual de no explicar «cuál es el vínculo que une» la gracia increada y la creada (p. 354); cualquiera de los últimos tratados sobre el tema responden satisfactoriamente a la relación entre ambas, relación bien descrita por lo demás en la p. 360, cuando se señala que ellas son, no *dos* clases de gracia, sino las dos dimensiones de *la* gracia y a una y entera.

Pero (insisto) estos reparos de detalle no disminuyen la valoración positiva que merece la reflexión del autor, al que hay que felicitar por su intuición básica y por el buen tino con que la ha desarrollado en el presente libro.

Juan Luis Ruiz de la Peña

J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander: Sal Terrae 1991) 412 pp.

Con esta nueva monografía, el autor (A.) concluye una serie de manuales que dan cumplida respuesta a la descripción y exposición doctrinal pedidas por la situación actual de la teología. Primero, descripción de corrientes históricas y contemporáneas; después, exposición con intención de síntesis y pertinente elaboración de contenidos, que sirven a la orientación necesitada en nuestros días por cualquier lector interesado en saber a qué atenerse en la fe, y que pide además poder hacerlo contando con una reflexión profunda e inteligible a la vez del A. sobre los problemas que afronta. *El don de Dios* quiere ser *antropología teológica de gracia*, después de haber abordado el A. la *antropología fundamental* y la *protología teológica* en obras de éxito como su *Teología de la creación* (1986) y su *Imagen de Dios* (1988); y después de contar con dos monografías bien conocidas sobre escatología, tales como *La otra dimensión* (1975), ahora en 3.<sup>a</sup> edición dentro de la colección «Presencia teológica», que acoge las monografías mencionadas, y el trabajo de divulgación y síntesis *El último sentido* (1980).

El profesor Ruiz de la Peña ha prestado un servicio a la causa obligada de una síntesis teológica, capaz de poner orden en los materiales y corrientes, de la que venimos necesitados hace años. Lo ha hecho en un campo difícil, para el que es preciso conocer no sólo el desarrollo de la historia de la teología, sino poseer la sensibilidad y apertura que pide el análisis de la situación cultural de nuestros días, y la reciente historia de la última filosofía, tanto general como hispana.

Entremos, empero, en la monografía que nos ocupa. Diré en primer lugar que el planteamiento no deja de ser original. Dividida en dos partes, consagra el A. la *primera* (pp. 41-198) al *pecado original*, para dedicar la *segunda* (pp. 199-406) a la teología de la gracia, que coloca bajo el epígrafe general de «Justificación y gracia», bien indicativo de lo que de hecho va a ser esta segunda parte.

Recordemos que el método mantenido siempre por el A. en sus trabajos es característico de los manuales: teología bíblica, historia de la teología y de la doctrina del Magisterio, para concluir con una sistematización y síntesis final. Pues bien, este método, aconsejado en su día por el Vaticano II, tiene sus límites y no toda reflexión teológica se deja incluir en su aplicación, de ahí algunas de las dificultades que esta monografía pueda presentar, que no es igual de pareja en sus materiales en ambas partes. El método cumple a la perfección la trayectoria de la primera parte, pero no resulta igualmente eficaz en la segunda. Al menos el A. no lo sigue de la misma forma, porque la segunda parte parece articular la historia de la teología de la gracia atendiendo a la tematización que de la misma quiere hacerse en la sección B) Sistemática. Así pasa mucho más de prisa sobre la historia de la teología y del Magisterio que en la primera parte. Minuciosa es, sin embargo, la exposición del estado de la cuestión en el campo de la teología bíblica, para la cual el A. echa mano de los materiales pertinentes.

Volviendo a la estructura elegida, cabe ciertamente reflexionar sobre lo que nos propone: hablar de la gracia después de hablar del pecado, mas no porque éste tenga primacía ni prioridad sobre la gracia, sino porque el *ordo salutis* tiene un desarrollo histórico que así lo pide. Cabría haber empezado por el tradicional capítulo dedicado a la cuestión del sobrenatural o del existencial de gracia, pero tal planteamiento pide haber tratado en la antropología fundamental del pecado original. Se trata de opciones y Ruiz de la Peña ha hecho la suya, legítima y metodológicamente fructífera. Hecha esta elección, lo que el A. quiere evidenciar es que hay una sola historia de gracia, que sin confundir creación y redención, inserta esta última en el horizonte de la gracia protológica que puso desde el principio al hombre en el lugar que Dios quiso para él: su designio eterno, su elección a la vida divina y la consumación en el mismo Dios. Esto explica la rea-

lidad y contundencia de la historia del pecado, fruto de la libertad del hombre, pero incapaz de frustrar el designio divino de gracia y su realización final. El pecado original pierde así fuerza determinante de la historia de la salvación, pero explica la realización histórico-salvífica del designio divino. Ruiz de la Peña sale al paso de cuantas opiniones minimizan la realidad del pecado original y su ubicación histórica, resolviendo en la síntesis que ofrece al final de la primera parte las preguntas que se plantean a propósito de una hermenéutica, culturalmente aceptable y fiel a la revelación bíblica, de la doctrina de la Iglesia. Ni el valor simbólico de la personalidad de Adán, ni tampoco la realidad sociológica del pecado como connotación universal, pueden hacer olvidar que el pecado que se da «desde el origen» ha repercutido sobre la realidad personal y social del hombre, que nace «en Adán» y ha de ser regenerado «en Cristo». El pecado originante desencadena esta situación de *hamartía*, que no es sólo la resultante de los pecados individuales, sino que incluye el dinamismo que a ellos conduce y pierde al hombre en su realidad personal y en su proyecto histórico-social.

Justo por esta razón, porque la explicación lograda y clara del A. prepara una segunda parte que el lector espera con interés, cabía haber contado con una aproximación a la elección y al designio o voluntad salvífica universal de Dios tematizada de forma más amplia, pero es cuestión de planteamientos, sin duda. Yo me refiero a la cuestión no sólo en sus datos bíblicos y de historia de la teología, sino atendiendo a la relación de la revelación de la salvación en Cristo y a su mediación en la Iglesia, con la consiguiente reflexión sobre la acción de la gracia en la historia de la humanidad. Un tema que hoy viene pedido por el diálogo interreligioso. En este sentido, la segunda parte mira más a los datos elaborados por la historia de la controversia sobre la gracia, y al diálogo, muy valioso y necesario, con la situación fracasada de la voluntad prometeica del hombre moderno y secularizado postmoderno, que a lo que pudieran representar las religiones y la eclesialidad de la gracia.

Así el cap. 8 (Sec. B.) Sistemática), en la segunda parte, es un capítulo logradísimo y que integra bien todos los elementos que incluye la situación del hombre actual, tanto como la claridad de ideas que hay que tener para seguir siendo fiel al mensaje de la fe cristiana; pero los caps. 9 y 10 hubieran quizá requerido esa apertura a que aludo. Son capítulos muy densos en concentración tanto de la doctrina de la Iglesia como de las diversas corrientes. De Trento al Vaticano II se salta con mucha rapidez. Son tratados con holgura S. Agustín y la Reforma, en perspectiva ecuménica esta última, pero no es parejo el tratamiento del período barroco y moderno, dejando el A. sin ver algunos de los elementos de la teología de la gracia «naturalizada» por el modernismo y la teología liberal, que tanto y con extensión no

limitada a décadas pasadas ha influido sobre algunos planteamientos teológicos de hoy y postconciliares.

El A., es claro, ha elegido su tratamiento y, dentro de él, ha obtenido una exposición sintetizadora y aclaradora de los temas históricos de la gracia. Ha conseguido abrir una ventana a la situación cultural y espiritual del hombre de hoy, a quien ha de dirigirse la acción evangelizadora de la Iglesia, y ha puesto de relieve la contradictoria situación en que parece haber capitulado ante su capacidad para la salvación, después de haber soñado con la redención de sí mismo. Ruiz de la Peña rehace el vocabulario y atiende a las lecturas de teólogos que influyen sobre los lectores de teología y dice lo que piensa. En resumen, otro buen libro de los suyos, que cierra un trabajo manualístico valioso. Aunque los materiales aparecen a veces un poco prietos, su ordenación es clara. Por lo demás, el libro debe leerse con los otros, ya que a ellos remiten sus planteamientos y lo que parece requerir otras aclaraciones. Esto, sin duda, explica la brevedad del tratamiento específico de la teología de la gracia, como explica los ecos permanentes de temas ya tratados por el A. en sus anteriores monografías.

A. González Montes

R. Berzosa Martínez, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac. Estudio histórico-teológico (1931-1980)*, Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España - Sede de Burgos, 57 (Burgos: Ediciones Aldecoa 1991) 212 pp.

La presente monografía es el trabajo doctoral de su autor, una tesis defendida en la Facultad de Burgos, en cuyas Publicaciones se incluye. La importancia del tema huelga, ya que la aportación del cardenal Henri de Lubac a la teología contemporánea es universalmente reconocida como una de las más valiosas y originales. Pocos son los teólogos que cuentan en su haber con una preparación como aquella de la que el cardenal francés dispuso, hombre de extraordinaria erudición histórica y filosófica, excepcional conocedor de la patristica y avezado conocedor también de los sistemas de pensamiento. Su «ubicación histórica» le convierte, por lo demás, en un pensador puente, que enlaza la tradición neoescolástica recibida de la restauración teológica y el pensamiento de la moderna en pugna con ella.

¿Cómo se aproxima el autor de esta tesis a la obra de De Lubac? Siguiendo una programación académica, arranca de la problemática general que delimita aquel núcleo temático de la obra del cardenal que él se propone estudiar: el sobrenatural como tema y su problema

en la reciente historia de la teología contemporánea, la controversia en torno a la propuesta de explicación de De Lubac y su consideración a la luz de otras explicaciones que el cardenal acepta, completa o descarta. Para llevar a cabo este programa, el autor divide su trabajo en *tres partes*. Dedicla la *primera* a las que llama «Cuestiones introductorias» (pp. 61-111), en las cuales incluye una breve aproximación biográfica al teólogo estudiado y una consideración «complexiva» de su obra, la exploración del «principio formal-metodológico» que informa su pensamiento y da unidad a toda su obra. Además una rápida exposición del movimiento de la «nouvelle théologie», en cuyo contexto se gesta la obra del cardenal francés, seguida de las discusiones teológicas de la primera mitad del siglo xx sobre la cuestión concreta del sobrenatural. Todo con el propósito de delimitar mejor la aportación propia de De Lubac a la solución del problema. La primera parte concluye por eso con la introducción al pensamiento del teólogo sobre el particular.

La *segunda* parte (pp. 115-135) quiere ser una exposición del «pensamiento histórico-doctrinal» de De Lubac. En ella se agrupan un conjunto de tesis que se consideran ya de naturaleza histórica, por ser expresión de la trayectoria teológica de la explicación del problema del sobrenatural; o ya de naturaleza teológica, por ser exposición del pensamiento del teólogo estudiado. Finalmente, la *tercera parte* (páginas 139-180) la dedica el autor a medir el «eco» de la doctrina de De Lubac en los teólogos y a resituar según la propia postura su pensamiento doctrinal. La monografía concluye con unos *apéndices*, en los que incluye reseñas de las obras del cardenal estudiadas, algunos contrapuntos relativos al método teológico del mismo y valoraciones de teólogos.

La monografía tiene sus méritos, ya que ha supuesto para su autor un repaso importante del capítulo de la historia moderna y contemporánea, temáticamente hablando, de la teología católica que estudia, en cuyo contexto expone la génesis del sistema del teólogo francés y su repercusión sobre la teología de las décadas anteriores al último Concilio. Sin embargo, el autor, con dificultad, pasa de la formulación de unas u otras tesis a su justificación, negación o, simplemente, a la defensa razonada de su plausibilidad teológica.

La tesis doctoral que nos ocupa causa más la impresión de una colección y buena ordenación de materiales que la de ser una exposición histórico-teológica de su evolución. El autor conoce bien unas y otras posturas teológicas, que formula escuetamente siempre, pero sin hilvanar la *ratio theologica* o el armazón filosófico que las sustenta más allá del deseo de que las cosas sean como él prefiere. Conoce, sí, el pensamiento del teólogo estudiado, pero más postula su legitimidad que la demuestra, aun cuando pueda estar objetivamente acertado.

Pongamos algunos ejemplos, para no ser acusados de lo mismo. Cuando en la segunda parte se propone hacer un «enunciado-resumen» de las tesis históricas y teológicas que dan cuerpo a la postura doctrinal de De Lubac, apunta casi telegráficamente una serie de factores filosóficos y teológicos que, según expone, habrían conducido en Occidente a la comprensión de lo «sobrenatural» como lo milagroso, lo sobreñadido o lo trascendente; pero, ¿cree el autor que el «juicio sumarísimo», amparado en De Lubac, que hace a la trayectoria del pensamiento occidental se sostiene sobre la exposición previa de las apenas 25 pp. precedentes (pp. 88 ss.), en las que expone las «discusiones» sobre el particular en la primera mitad del siglo xx? En esas 25 pp., donde se exponen las tesis históricas de partida (Santo Tomás, Escoto y Cayetano), uno halla sólo escuetísimas las síntesis de sus intérpretes (en pugna o no, esto es, de acuerdo con De Lubac), pero se ha saltado sobre la obra de los tres sin más problemas. Ni son citados en sus fuentes ni el autor constata la correcta interpretación de unos u otros autores, ya parejos ya opuestos al pensamiento del cardenal.

Sigamos con otro ejemplo. Cuando en la tercera parte trata de enjuiciar el autor la obra de De Lubac nos sucede algo parecido, al constatar que hallamos unos y otros juicios de los teólogos contemporáneos sobre la postura del teólogo francés, que ellos aceptan o rechazan, cuando no simplemente matizan, pero no con la exposición razonada de los juicios aceptados y las valoraciones que se acreditan demostradas en relación con el que debería haber sido el propio *iter* de la investigación del autor. Ciertamente, el autor ha tenido que leer mucho (así lo estimamos), pero la selección de unos u otros juicios de los teólogos que aduce como próximos o lejanos a De Lubac está más en función de la síntesis por la que opta que por su validación teológica.

La obra, sin embargo, resulta una exposición sintética de los autores que constituyen el contexto y justifican la obra de De Lubac. El lector, sin duda, comprobará que el autor le ofrece una visión sinóptica que por su fácil y ágil exposición le ubicará en el lugar que ocupa en la teología moderna el cardenal De Lubac. El trabajo es por eso, y aun contando con mis observaciones al mismo, meritorio, y sirve a una lectura en contexto de la obra del teólogo estudiado que desembocará inevitablemente en el apetito por otras lecturas que la monografía de Berzosa Martínez expone, alude o sugiere como lugares obligados para dar con la clave de una controversia y síntesis que han hecho ya historia en la teología del siglo xx.

Termino con una sugerencia sobre un futurible, que ya no será, pero que explica la razón de mis reservas, que no quiero mermar en nada el valor de la monografía. Los materiales que ofrece en los *apén-*



*dices*, ¿no hubieran estado mejor dando estructura argumentativa a la exposición del autor y a sus juicios sobre la obra de De Lubac? Algunos de ellos, sin duda, aclaran preguntas que el lector se hace al ritmo de las páginas de la monografía.

A. González Montes

L. M.<sup>a</sup> Herrán Herrán, *La Mariología del Beato Alonso de Orozco* (Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso 1991) 216 pp.

L. M.<sup>a</sup> Herrán es una figura suficientemente conocida en el ámbito de la mariología española actual, en particular en el campo de la historia de la literatura mariana. Su gran obra: *Mariología poética española*, publicada en la Biblioteca de Autores Cristianos (1988), lo acredita. Inició sus trabajos de investigación mariológica precisamente con esta obra que presentamos. Fue su tesis doctoral en la Universidad de Comillas, redactada y presentada en 1945. El trabajo ha dormido en la sombra cuarenta y siete años. Lo ha dado a luz, con buen acuerdo, en 1991, al conmemorarse el IV Centenario de la muerte del Beato Alonso de Orozco.

Han pasado muchos años desde la elaboración de esta tesis hasta su publicación. En este tiempo la mariología se ha desarrollado notablemente y hasta ha cambiado de signo y de estructura y orientación, máxime a partir del Concilio Vaticano II. No obstante, el autor ha preferido no introducir modificaciones en su trabajo. Ha conservado el mismo esquema que utilizó para sistematizar la mariología de Orozco, el trazado por García Garcés en su tratado mariológico. Anota únicamente una modificación o complemento: la revisión a fondo de la parte primera, sobre la preparación de María para su maternidad divina y espiritual.

Esta obra presenta una estructura ajustada a lo que primitivamente fue: una tesis doctoral. Su división y su desarrollo, sus complementos biográficos y bibliográficos obedecen al estilo de un trabajo para el doctorado en teología. La obra se abre con una larga *Introducción* —así la califica el autor— de más de cuarenta páginas (algo excesivo para una presentación introductoria), en las que dibuja la semblanza del Beato Orozco: datos biográficos, escritos, análisis de los mismos, características y valoración (pp. 13-53).

La obra, propiamente dicha, se inicia con la «sistematización de la doctrina mariológica del Beato Orozco». Tiene tres partes. Después de estudiar brevemente los principios generales de la mariología, se inicia la parte primera, en la que el autor analiza la doctrina sobre la preparación de María para su doble maternidad, la divina y la espiri-

tual. Está dividida en tres secciones, en las que estudia, respectivamente, estos tres temas más generales: preparación para la maternidad, María en el mundo, anuncio de la maternidad.

La parte segunda: María en el ejercicio de su doble maternidad, tiene dos secciones, correspondientes a estos dos temas: María, Madre de Cristo, y María, Madre del Cristo Místico. La parte tercera: Glorificación de María por su doble maternidad, dividida también en dos secciones, contiene el estudio de estos temas: Glorificación de la Virgen María y culto y devoción.

Cierra la obra una breve *Recapitulación*, síntesis del contenido de la mariología del Beato Orozco, en frases concisas (pp. 199-204), y una nota bibliográfica.

Hay que agradecer la publicación de esta obra, que puede contribuir a revalorizar la figura del Beato Alonso de Orozco como teólogo y maestro espiritual. Las treinta y seis obras publicadas, algunas de las cuales consiguieron muy pronto segundas ediciones, demuestran que este autor no debe quedar eclipsado por la fuerza de otros grandes maestros contemporáneos suyos: Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús. Su doctrina sobre la Virgen María le sitúa como uno de los pioneros de nuestra mariología clásica, anterior a Francisco Suárez y a la constelación de mariólogos del siglo xvii. Dos leves advertencias. Hubiera estado bien revisar el texto de las pp. 34-35. Lo que dice del *Alphabetum...* me parece una intromisión, que está fuera de lugar, y más aún la nota de la edic. de las *Confesiones*, en la p. 35. Igualmente, me parece que hubiera sido mejor completar la nota bibliográfica, ya que cita a dos o tres autores, en ediciones posteriores a 1945, fecha de la redacción del trabajo.

Enrique Llamas, O.C.D.

G. Lorizio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della «Teodicea» in prospettiva teologica*, Aloisiana. Pubblicazioni della Pontificia Facoltà dell'Italia Meridionale - Sezione «S. Luigi», Napoli, n. 21 (Roma: Gregorian University Press / Brescia: Morcelliana 1988) 357 pp.

La monografía recoge la tesis doctoral presentada por su autor en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana, debidamente adaptada para su publicación por la sección de S. Luigi, de la Facultad de Italia Meridionale. Aunque el autor considera particularmente la obra de Antonio Rosmini, *Teodicea* (1847), el estudio de tan importante obra para el diálogo filosófico-teológico del siglo xix en el contexto de la modernidad no menos que para el conocimiento del desarrollo

contemporáneo de la evolución teológica, es llevado a cabo en el marco de la concepción y desarrollo global de la obra completa del filósofo, teólogo y fundador italiano. Una personalidad que el autor no duda en colocar al lado de los grandes renovadores del pensamiento cristiano del pasado siglo, de decisiva influencia sobre el *modus loquendi theologicus* de nuestros días postconciliares

Esto explica la estructura de la obra, concebida en *dos partes*, que el autor justifica por la doble aproximación a la obra de Rosmini que quiere realizar: una, de carácter *diacrónico* y, la otra, *sincrónico*. La *primera parte* quiere ser una reflexión sobre la historia a lo largo de la obra rosminiana, lo que le permitirá medir mejor la relación entre *ésjaton* e *historia*, ya en la *segunda parte*, en particular en la obra elegida como objeto de la investigación: la *Teodicea*. Para lograr una visión diacrónica, en la cual pueda verse el desarrollo y maduración del pensamiento de Rosmini, Lorizio estudia cada etapa creadora del pensador italiano, siguiendo siempre las obras de su interés y el epistolario que las acompaña, gracias al cual extrae determinados criterios hermenéuticos muy valiosos. Así, dedicará el *cap. I* a los *opúsculos filosóficos* (1814-1825) siguientes: *Il giorno di solitudine* (1814?), *Appunti per una storia dell'umanità* (inéditos y publicados después), *Panegirico a Pio VII* (1823), *Saggio sopra la felicità* (Rovereto 1822 y Florencia 1823), más el epistolario (1813-1822 y 1823-1825). En el *cap. II*, Lorizio tiende el puente a la *Teodicea* con los *opúsculos filosóficos* de 1827 y 1828, algún fragmento sólo de reciente edición, la *Storia dell'amore* (que Rosmini repesca de los primeros años veinte y publica en Cremona en 1834), antagónica a la obra *Storia dell'impietà* (1829); y de manera muy importante con su *Antropologia in servizio della scienza morale* (ed. de 1838) y el epistolario (1837-1844). Llega así al *cap. III* consagrado a la *Teodicea*, a la que se acerca con precisa descripción del contexto que emerge de la trayectoria indicada y que tiene en *Las cinco llagas de la Santa Iglesia* (ed. 1838) una instancia hermenéutica no menor que en el epistolario de 1845-1848 y el que sigue (1849-1855).

Por lo que se refiere al período primero, el examen ofrece al autor la ocasión de delinear la relación entre Rosmini y la Ilustración (no se olvide la definición del siglo de las luces como «siglo anti-histórico») y la Restauración, entendida —precisa ahora el autor— como «restauración cultural y política» (pp. 14-15). Lorizio estima que la crítica de Rosmini a La Mennais permite establecer la distancia precisa del italiano respecto al tradicionalismo de la corriente francesa. En el segundo período (1845-1855) el autor ve la obra de Rosmini abierta a la prospectiva del futuro, que le permite el examen de las vicisitudes de la vida de la Iglesia, forzadas por el destino político del siglo, a la luz de la trascendente realidad, metahistórica, de Dios, que ilumina la historia humana y la de la Iglesia por ende, concebida por Dios

como historia puesta por él bajo su divina Providencia. De modo que se accede así a la segunda parte, entrando de lleno el *cap. IV*, que pondrá en relación historia y ésjaton en la obra de Rosmini, adentrándose en los temas específicamente teológicos de la *Teodicea*.

Antes de entrar en este capítulo conviene parar antes en el capítulo III, donde Lorizio se detiene en el análisis de la *Teodicea* en su contexto. La novedad de la obra rosminiana estriba en la superación de la oposición en el acceso a Dios de la vía de la razón y de la vía de la fe, apoyándose en un principio que condivide con Leibniz: la existencia, en efecto, de un principio único de todas las cosas, perfectamente bueno y sabio (p. 135). De esta forma la verdad sobrenatural sobre el hombre implica la contemplación de aquellos elementos filosóficos que dan cuenta del planteamiento del fin del hombre en globalidad. Si no es posible poner entre paréntesis la revelación y la Sagrada Escritura, la fe implica la inclusión de los problemas filosóficos que su propuesta global de la existencia humana plantea, lo que sólo resulta posible si la realidad presente de la existencia se considera a la luz de su destino último. Lorizio explora estas ideas rosminianas en las obras que dan marco a la *Teodicea*, pulsando las influencias que pesan sobre Rosmini, en particular la de San Agustín, y con él la del agustinismo, que el autor quiere rescatar de su trayectoria heterodoxa, que complica las tesis descartadas de la teología de la gracia, con las cuales se ha querido —expone Lorizio— bloquear algunas de las tesis centrales de San Agustín, de irrenunciable validez. Lorizio se fija en Bossuet y Bernard Désirant para mejor definir la postura de Rosmini, su agustinismo. El problema de la predestinación le permite exponer la relación entre historia y ésjaton que está tras la dialéctica entre naturaleza y sobrenaturaleza, para mejor considerar la forma en que para Rosmini el destino único (sobrenatural) del hombre permite comprender la cuestión de la estructura histórica de la existencia humana.

Acercándose a este problema, el autor pone en relación el examen de la vida de la Iglesia que hace Rosmini en *Las cinco llagas de la Santa Iglesia* y el desenlace final de su trayectoria histórica. Para ello cuenta con una periodización del tiempo de la Iglesia como el que sigue (p. 152): *a*) edad apostólica (hasta el siglo VI); *b*) segunda edad (Medievo), y *c*) tercera edad (hasta el presente). Si se tiene en cuenta que de la segunda a la tercera sólo se pasa mediante la superación del feudalismo, y además se tienen ante la vista las vicisitudes políticas que acompañan la convulsión de la Iglesia (y de los Estados pontificios) en el siglo XIX, se alcanzará la clave de comprensión de la historia de la fe, que es preciso confrontar con el desenlace final de carácter metahistórico de la Iglesia y de la humanidad. El autor concluye la primera parte habiendo demostrado que el punto de vista hermenéutico fundamental de los escritos rosminianos que preparan

la *Teodicea*, y el de ésta en consecuencia, está en la inspiración religiosa de los mismos, de modo que se puede decir que toda la empresa de Rosmini, de tan hondo sentido teológico, pone la reflexión filosófica al servicio del *intellectus fidei*. Todo su empeño en una «restauración filosófica» está al servicio de su utilización teológica.

La *Teodicea* de Rosmini es, entonces, un libro de frontera construido metodológicamente sobre los tres pasos que se indican en la p. 176: *inspiración teológica, restauración filosófica, ejercicio teológico*. De ahí su lugar propio: se trata de una obra que ocupa el lugar de la actual Teología fundamental, entendida ésta asimismo como «disciplina de frontera». La dimensión *apologética* de la obra rosminiana es algo que se impone por el mismo proyecto filosófico-teológico del pensador italiano. Habla así Lorizio del «carácter interlocutorio» de la *Teodicea*, que para ser valorada justamente requiere distanciar su concepción y elaboración del programa jesuítico «de impronta laxista» como medio de adaptación a la modernidad; y que exige precisar bien la relación de convergencia y divergencia respecto a los proyectos de teodicea filosófica de Leibniz y de Descartes. Es propio de Rosmini la salvaguarda de la libertad como elemento determinante tanto de la acción de Dios como del acontecer de la historia, lo que le permite plantear una concepción de la acción de la Providencia adaptado a las necesidades que lleva consigo la historia de salvación. Contra Leibniz, Rosmini cree que «incluso son posibles en la historia saltos bruscos o intervenciones extraordinarias» (p. 182). Rosmini sale al paso tanto del empirismo racionalista de la Ilustración, que ha conducido del deísmo al nihilismo, como del fideísmo. Ambos han acabado por atrincherar la teodicea en los paralogramas kantianos. Todo ello lleva a Lorizio a poner de relieve, con razón, que es imposible analizar la obra de Rosmini sin tener en cuenta la concepción antropológica de inspiración cristiana sobre la que se sustenta la obra de frontera que emprende el pensador italiano. Sobre tales supuestos se adentra el autor en la trayectoria y contenido teológicos de la *Teodicea* como obra de tal género, rastreando la fundamentación escriturística, patristica y magisterial de la misma, para poner en evidencia que es la inspiración cristiana de la obra la razón profunda de la concepción teológica de la historia con la que opera.

Tras este «momento positivo», el autor expone el «momento especulativo» de la obra, prestando atención a la función del lenguaje: hacer evidente la presencia del ésjaton en la historia. Lo que acontece gracias al mismo origen divino del lenguaje en cuanto medio de revelación de la acción histórica de Dios. Es por medio de la revelación como llega al hombre, en perspectiva de futuro, el arquetipo de todo devenir mundano e histórico, es decir, el estado final del mundo, la armonía escatológica, que más allá de la realidad del mundo presente obra ya en él en virtud de la historia sobrenatural de la salva-

ción. Lo que de sacramental hay en el mundo se evidencia en que la relación de Dios con el mundo deviene símbolo de la relación entre historia y escatología. Esta relación tiene un lugar de convergencia de los elementos o extremos de la misma: la realidad del Verbo encarnado (cap. VI: *Il cristocentrismo*, pp. 247 ss.) y su prolongación en la vida de la Iglesia (cap. VII, pp. 271 ss.).

Para Lorizio, la obra de Rosmini, en lo que al *nudo epistemológico* de ésta se refiere, se trata de una obra de «filosofía cristiana», salvadas las deficiencias e insuficiencias de esta expresión, al servicio de la inteligencia de la fe. Por lo que al *contenido* se refiere, estamos ante la cuestión del «fin del hombre», articulando la reflexión sobre el mismo en la relación entre historia y escatología, que en Rosmini tiene su lugar propio: la relación entre el trascendente mundo de Dios y la realidad mundana de la vida humana. En lo que a lo primero se refiere, estamos ante el *finalismo ontológico* del cosmos; en lo que hace a lo segundo, el destino sobrenatural del hombre permite comprender la acción histórica de la gracia divina y de la acción sobrenatural, que no divide la historia entre dos finalizaciones diversas (natural y sobrenatural), sino que da razón del destino único del hombre y de la realidad del pecado, es decir, del acontecer de la libertad.

La monografía pone en claro que la intención de la obra rosminiana no era otra que la de la «restauración de la razón», la de la recuperación de la filosofía en orden a la construcción teológica de la inteligencia de la fe. Bien elaborada, la tesis que Lorizio publica es sin duda una importante aportación a la mejor comprensión del pensamiento cristiano del siglo XIX, en orden al diálogo con la modernidad que es posible para la fe: un diálogo crítico de los supuestos de la misma modernidad.

Al final de la obra el autor publica unos interesantes apéndices, con inéditos de Rosmini y tablas comparativas, que permiten una mejor aproximación a la obra del gran sacerdote católico. Los *apéndices* se acompañan de los *índices* (escurístico, de autores y analítico), que siguen a la bibliografía.

A. González Montes

R. Russo, *El «propio» de la Misa Crismal en el Misal Romano de Pablo VI. Estudio histórico - litúrgico - teológico*, *Dissertatio ad doctoratum Sacrae Liturgiae assequendum* in P.I.L. (Romae 1992) 394 pp.

El libro reproduce a tamaño 14 x 17 el volumen *pro manuscripto* presentado por su autor para la obtención del doctorado en sagrada liturgia en el Pontificio Instituto Litúrgico de San Anselmo de Roma.

Constituye por tanto la publicación oficial del trabajo, en este caso en su integridad, con la censura correspondiente del tribunal.

Como sugiere el título se trata de una investigación sobre el formulario de la misa crismal del actual *Misal Romano*. El primer motivo de interés de esta obra consiste precisamente en la fuente litúrgica. El Misal promulgado por Pablo VI en 1970 merece la atención de los teólogos de la liturgia, primer paso para que sus contenidos lleguen a otros campos del saber teológico, de la espiritualidad y de la pastoral. Un segundo motivo lo constituye ya el objeto de la investigación, la misa crismal desde una perspectiva histórica y teológica.

Ahora bien, el estudio se ocupa tan sólo de las lecturas, cantos y textos eucológicos de esta celebración, dejando intencionalmente las fórmulas de la bendición de los óleos y de consagración del Crisma, estudiadas ya por otros autores. Sin embargo, esta limitación centra excesivamente el ámbito de la visual teológica en el tema del sacerdocio y necesita el complemento de los restantes estudios para comprender toda la riqueza de esta celebración. Pero hay que reconocer que el aspecto de la teología del sacerdocio ha sido la aportación más original pretendida en esta misa por los que llevaron a cabo la revisión del *Misal Romano*, cumpliendo los deseos de Pablo VI. Por tanto esto no resta mérito a la obra.

El trabajo está distribuido en tres partes. La primera histórica, con una panorámica muy detallada de la evolución de la misa crismal desde los antiguos sacramentarios, *ordines* y pontificales hasta el formulario del actual *Misal Romano*. El autor ha rastreado minuciosamente todas las fuentes. En esta parte el trabajo nos parece modélico para estudios similares. Incluso aparecen valoraciones de los formularios que ayudan a captar los distintos matices que se han ido introduciendo en esta celebración y que permiten apreciar el objeto de la celebración en cada etapa de su historia, en orden a ver también qué hay de continuidad y de novedad en la misa crismal que tenemos ahora.

La segunda parte está dedicada, también con un único capítulo, al estudio de la liturgia de la Palabra, desde el punto de vista hermenéutico litúrgico. Las lecturas, el salmo, el verso y el evangelio son analizados primero en clave exegética y después en clave hermenéutica litúrgica. Esta última nos ha parecido muy pobre, pues apenas deja entrever las resonancias temáticas y las conexiones de fondo, y ni siquiera recoge el vocabulario fundamental.

Sorpresivamente se pasa a la tercera parte, con cinco capítulos, el primero de los cuales está ocupado por el estudio histórico-litúrgico de la eucología. Le sigue otro sobre el fundamento bíblico de la eucología, que es, en realidad, el estudio teológico de aquélla. Después vienen el capítulo sobre la renovación de las promesas sacerdo-

tales, un capítulo sobre los cantos del «propio», donde de nuevo aparecen el salmo responsorial y el verso antes del evangelio, y el capítulo titulado *fundamento teológico*, donde de nuevo se analizan los textos eucológicos.

Esta tercera parte resulta poco clara en su estructura, sobre todo porque no se ve coherencia interna en ella y falta además una explicación que la vertebré. La eucología es estudiada de manera dispersa y al margen prácticamente de las lecturas bíblicas de las que vienen a ser una respuesta, a pesar de lo que se afirma en la p. 121. Por otra parte, aunque es justo que las promesas sacerdotales se estudien aparte, resulta inexplicable también el capítulo de los cantos, crítico textual ante todo, en pleno análisis de la teología de los textos.

El lector llega a la conclusión sin tener una idea de hacia dónde y por dónde se le ha conducido. Las conclusiones producen la misma impresión de superposición que aparece en la tercera parte. No obstante, la obra merece que se reconozca el gran trabajo de análisis que se ha hecho y la gran acumulación de datos y de referencias de todo tipo a los textos estudiados.

Julián López Martín

## 2) MORAL

G. Abbà, *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, Col. Ética y Sociedad (Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias 1992) 312 pp.

El autor de esta obra es ya conocido en nuestro ambiente. Salesiano, profesor ordinario de Filosofía Moral en la Pontificia Universidad Salesiana de Roma, es también el autor de un libro importante titulado *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, recensionado en *Salmanticensis* 32 (1985) 128-130 a poco de su publicación.

En esta obra que acaba de ser traducida al castellano, el profesor Abbà aborda un tema fundamental que viene ocupando la atención y la discusión entre los filósofos moralistas, desde hace una treintena de años. Se trata del debate que, en el área cultural anglosajona llevan a cabo los propugnadores de una ética de la virtud y del carácter y los defensores de una ética del deber. Sus protagonistas son autores