

## Recensiones

---

Mons. Enrico Galbiati, *A História da Salvação no Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1988, 550 páginas.

Posiblemente alguien se pregunte qué movió a la editorial brasileña Vozes a traducir la obra de Mons. Galbiati aparecida en italiano hace más de diez años. En parte ha sido el éxito obtenido por la obra original. Creo, con todo, que también ha influido, y de una manera decisiva, el hecho que se haya mostrado como un libro muy práctico para la comprensión y la participación en la liturgia de la Palabra, para la relación con Dios en la plegaria, para la vivencia y la celebración de la eucaristía y, finalmente, para la mayor profundización en el lenguaje y en el contenido del evangelio.

Como se dice en la presentación, no nos encontramos sólo ante una nueva introducción a la lectura de la Biblia, sino también ante un ejercicio de lectura bíblica. Se trata de una antología bíblica de los textos veterotestamentarios más importantes, situados cada uno de ellos en su preciso momento histórico. De este modo, no teórico, vamos descubriendo un Dios que se va revelando progresivamente a los seres humanos.

La presente antología tiene, además, otra ventaja. Dado que los textos bíblicos necesitan normalmente de alguna explicación, tras cada uno de los textos seleccionados encontramos un breve y sencillo comentario en el que se nos sitúa históricamente, se nos muestra su significado y se nos relaciona con los pasajes pertinentes del Nuevo Testamento.

Los textos han sido situados en la historia en siete épocas (o seis épocas y un prólogo), a saber: prólogo, patriarcas, éxodo, las doce tribus, monarquía, exilio, reconstrucción. Ilustrando cada época, encontramos una breve introducción y también mapas y fotografías que ayudan a centrar la imaginación en la misma.

Creo que también ha sido un gran acierto poner una introducción general a toda la obra antológica. Es breve, pero toca los puntos centrales que nos esperamos encontrar en una introducción. Esta introducción tiene cinco partes. La primera ("La revelación y la Biblia") nos presenta un resumen de la constitución del concilio Vaticano II sobre la palabra de Dios con los apartados siguientes: "Dios se revela a los seres humanos", "La historia de la revelación", "La reve-

lación responde a nuestra fe”, “Valor perenne del Antiguo Testamento”, “El Nuevo Testamento da testimonio de Cristo”, “Relaciones entre los dos testamentos”, “Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura”, “¿Cómo interpretar la Sagrada Escritura?” y “La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia”.

En la segunda parte (“Los libros de la Biblia”) son tratados los temas siguientes: “El canon o el elenco de los libros santos”, “Las cuatro tradiciones del Pentateuco”, “Las lenguas bíblicas”, “Los materiales sobre los que se escribió la Biblia (rollos, papiros y códices)”, y “La división en libros, capítulos y versículos”.

Dos apartados (“Palestina en el corazón del Oriente Medio” y “Aspecto físico de Palestina”) componen la tercera parte sobre la Geografía de Palestina, parte que queda además muy bien ilustrada por dos iluminadores mapas sobre la zona.

La cuarta parte, breve, está dedicada a explicarnos los pueblos vecinos de Israel y los diferentes nombres dados al pueblo de Dios.

Se acaba la introducción con una quinta parte, más breve todavía, titulada “Introducción didáctica”, en la que se nos explica la estructuración y el hilo conductor de la presente antología bíblica. Tenemos así presente desde el principio el camino que vamos a hacer acompañados por los diferentes textos seleccionados, un camino que descubrimos como una auténtica historia de salvación.

R. S.

Wayne A. Meeks. *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*. Salamanca: Sígueme (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 64), 1988, 377 páginas.

En los últimos tiempos han ido aumentando los investigadores bíblicos que se han enfrentado a la Sagrada Escritura de un modo diferente a como se había ido haciendo; me refiero al abandono, al menos parcial, de los métodos histórico-críticos, ya clásicos dentro de la exégesis bíblica, para insistir en otro tipo de metodología fundamentada en las ciencias sociológicas. Un ejemplo significativo de ello es la obra de Gerd Theissen —obra que ya empieza a ser extensa— de la que esta misma revista, en su Nº 19, correspondiente a los meses de enero-abril de 1990, publicaba un amplio comentario (pp. 101-106), escrito por Rafael Aguirre a raíz de la aparición en castellano del libro *La sombra del galileo. Las investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato*.

Wayne A. Meeks, siguiendo una línea semejante, se ha centrado y especializado en la sociología del cristianismo primitivo con especial referencia a

Pablo y a la época paulina. Fruto de ello es el libro que ahora estoy presentando, titulado *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*.

Como dice el autor en la introducción, pretende escribir la historia social correspondiente a una parte del cristianismo primitivo, prestando mayor "atención que hasta ahora a las pautas de vida ordinaria que regían el entorno inmediato donde se desarrolló el movimiento cristiano", porque, añade, "no basta con describir ese entorno con vagas generalizaciones", sino que "se debe intentar, dentro de los límites que las fuentes y nuestras posibilidades permiten, descubrir el estilo de vida en tiempos y lugares concretos" y "describir la vida del cristiano ordinario dentro de ese ambiente... y no las ideas o la autocomprensión de los dirigentes y los escritores". Estas frases del autor delimitan con claridad cuáles son sus intenciones y hacen crecer, creo yo, el interés de los posibles lectores que estén interesados por conocer el medio en el cual se fue desarrollando el cristianismo primitivo y la influencia transformadora que ejerció dicho cristianismo en las sociedades y ciudades diferentes en que se comenzó a extender.

El estudio se divide en seis grandes apartados. En el primero, "El ambiente urbano del cristianismo paulino", se constata que así como el ambiente en el que se movió Jesús fue un ambiente rural y que huele a tierra, a pesca y a aire libre, tal como se desprende de las palabras y ejemplos de Jesús, en el caso de Pablo más bien da la impresión que nos encontramos ante un ambiente urbano, comercial y artesano. El segundo apartado, "El nivel social de los cristianos paulinos", lo dedica el autor a mostrar de qué extracto fueron los cristianos de las comunidades de Pablo; indica que los niveles que están más representados son los intermedios, es decir, los artesanos libres o los pequeños comerciantes, aunque mezclados con los ricos y con los pobres y esclavos. Los apartados tercero y cuarto, "La formación de la *ekklesia*" y "gobierno" nos describen la estructura social de los grupos o comunidades paulinas: cómo se formaron y qué estructura de gobierno fueron tomando. En el quinto apartado, "Ritos", Wayne A. Weeks contribuye a responder a la pregunta y a la discusión sobre si el cristianismo fue una religión o no y sobre si se puede hablar en relación a él de estrictos ritos; su conclusión es que no se debe hablar de ritos en el sentido más peyorativo que puede tener esta palabra, pero sí de ritos como expresión y formulación de la fe y el estilo de vida cristianos. Se concluye el estudio con un sexto apartado, "Modelos de creencia y modelos de vida", en el que se hace un análisis sistemático de las creencias y de las formas sociales de vida de las comunidades paulinas; aparecen en esta sistematización los siguientes temas fundamentales: el de "un solo Dios, un solo Señor, un solo cuerpo", el de la apocalíptica, el del Mesías crucificado, el del mal y su eliminación, etc.

Son un excelente complemento a la investigación de Meeks la amplia bibliografía de obras secundarias citadas, el índice de citas bíblicas, el de autores

modernos, el de materias y el mapa de la parte del imperio romano en el que estaban situadas las comunidades primitivas de influencia paulina.

R. S.

Juan José Tamayo-Acosta. *Para comprender la teología de la liberación*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1989, 295 páginas.

Siempre me ha producido una cierta sorpresa el que con frecuencia se escuche, sobre todo en Europa y Estados Unidos, la expresión "teoría de la liberación". Y lo peor del caso es que dicha expresión sale con frecuencia de labios de personas que han podido realizar unos buenos estudios. Más sorprendente aún es que la pronuncien en muchos casos quienes están en sintonía con la "liberación". De hecho, no nos resulta tan inesperada entre quienes, por su desacuerdo radical con la liberación, la utilizan de un modo intencionado para minusvalorar a la teología de la liberación, considerándola una teoría más entre tantas otras o subrayando en ella sus aspectos teóricos. Pues bien, hablar de teoría de la liberación para referirse a la teología de la liberación es, creo yo, inexacto e incorrecto. Supone desconocimiento o, como decía antes, deseo de minusvalorarla.

Por todo lo anterior me parece especialmente importante el libro que ahora presento, obra de Juan José Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*. Puede contribuir en gran manera a dar a conocer, clarificar, matizar lo que es realmente dicha teología. Creo que, tras la lectura, habrán recibido una respuesta clara muchos de los interrogantes que sobre la teología de la liberación plantean muchas personas; a saber: ¿qué es la teología latinoamericana de la liberación?, ¿en qué marco surge?, ¿cómo se ha gestado?, ¿cuál es su metodología?, ¿cuáles son sus principales aportaciones?, ¿dónde radica su originalidad?, ¿cómo se sitúa ante la modernidad?, ¿quiénes son sus principales inspiradores?, ¿cómo ha sido recibida en Europa?, ¿qué significación tiene en la sociedad y en las iglesias del tercer mundo?, ¿qué puede aportar y qué desafíos lanza a la teología y a las iglesias del primer mundo? Como dice el autor en el prólogo, esta obra pretende ir dando respuestas a las anteriores preguntas. Y lo hace en cinco partes bien definidas.

En la primera parte se coloca el marco de la teología de la liberación. Este va desde los misioneros del siglo XVI y su actuación en favor de los indígenas hasta la renovación que supuso para la Iglesia y para la teología el concilio Vaticano II, pasando por la paulatina toma de conciencia de los pueblos y las comunidades cristianas latinoamericanas de la situación de dependencia y de opresión y al mismo tiempo de la clara voluntad liberadora de Dios tal como se desprende de toda la larga experiencia bíblica.

La segunda parte está dedicada a analizar la metodología de la teología de la liberación. El autor explica aquí sus dos principios vertebradores (la opción por los pobres y la praxis de liberación), las dos mediaciones que intervienen en su elaboración (la socioanalítica y la hermenéutica) y las complejas y malentendidas relaciones entre el marxismo y la teología de la liberación. También en esta segunda parte, hace el autor notar cómo dicha teología ha servido de inspiración a otras formas de hacer teología en contextos de opresión parecidos, cómo en ella se dan diferentes corrientes y líneas que la enriquecen y cómo está en total continuidad con la tradición viva de la Iglesia (la que aparece en los textos de la Biblia, de los padres, de los teólogos, del magisterio papal y episcopal, y de muchos intelectuales).

El tema de la tercera parte es también muy importante. Es el de la recepción de que ha sido objeto la teología de la liberación en los distintos ámbitos teológicos y eclesiales, tanto dentro como fuera de América Latina. El autor hace notar que se ha ido dando una cierta evolución que va desde el acoso y el ataque inicial hasta una postura más positiva y dialogante como parece darse en la actualidad. Tal diálogo se vislumbra como muy enriquecedor, ya que se trata de un diálogo entre dos discursos teológicos nacidos en contextos culturales, sociales y religiosos muy diferentes (el europeo de la modernidad y el latinoamericano de la liberación), pero que pueden ayudarse muy profundamente y conseguir así que los pobres y marginados del sistema económico capitalista sean los interlocutores y los sujetos privilegiados de un quehacer teológico serio.

En la cuarta parte, considerada por el autor como una de las más importantes, ofrece, de manera sintética y precisa, pero con rigor y fidelidad, las aportaciones de quince de los más significativos teólogos de la liberación. Como confiesa él, no era fácil la selección; se debe decir, con todo, que ha sido en su conjunto muy acertada. Basta para convencernos de ello la enumeración de los teólogos escogidos: Alves, Assmann, C. Boff, L. Boff, Comblin, Dussel, Ella-curía, Galilea, Gutiérrez, Míguez Bonino, Muñoz, Richard, Scannone, Segundo y Sobrino.

Tamayo acaba su estudio con un aspecto de la teología, con frecuencia descuidado y que en el caso de la teología de la liberación resulta fundamental: la praxis pastoral liberadora. Para ello se centra en cinco obispos latinoamericanos cuya pastoral responde, dice él, a los presupuestos teórico-prácticos de la teología de la liberación. Existen muchos otros, pero ha seleccionado cinco que, en todo caso, son muy significativos: Casaldáliga, Frago, Méndez Arceo, Proaño y Romero.

Este es el contenido de esta obra que ha resultado ser finalmente un excelente libro de texto sobre la teología de la liberación. Quizás alguien piense que hay una laguna en este tratamiento de la teología de la liberación: la de la espiritualidad. No es así, el autor ya hace notar que a lo largo de todo el estudio,

sobre todo cuando se centra en las quince figuras, ya va saliendo este tema tan central de la teología de la liberación.

Creo sin duda que, como espera el autor, el libro será de gran utilidad para los estudiantes y aficionados a la teología y para todos aquellos que se quieran iniciar en el conocimiento de lo que es la teología de la liberación. Pero no sólo para ellos. También los que ya están iniciados encontrarán en esta obra un excelente material documental y bibliográfico para poder seguir profundizando en la teología de la liberación, una teología de la que, a mi modo de ver, no se puede prescindir hoy en día y que además está resultando ser el intento más conseguido de una visión global teológica actual sobre la realidad de nuestro mundo, en el que resulta insultante el empobrecimiento y la opresión de las mayorías de nuestros pueblos a manos del egoísmo de sus propios hermanos.

R. S.

Instituto de Teología para Religiosos (Coordinadores: José C. Ayestarán-Corrado Pastore). *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*. Caracas: ITER, 1989, 155 páginas.

En 1987 se celebró en Roma el sínodo de los obispos sobre el tema "La vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo". Con este motivo se tuvieron en Venezuela dos importantes reuniones para estudiar el tema del sínodo. La primera, antes del sínodo, en abril de 1986, organizada por la Universidad Católica Andrés Bello, que trató el tema: "Los laicos en la Iglesia para un mundo en cambio", con ponencias de Luis Ugalde, Otto Maduro y Mercedes Pulido de Briceño. Después de la celebración del sínodo, en marzo de 1988, el ITER organizó la V Semana de Teología, "El laico en la Iglesia y en el mundo", con ponencias de tres de los delegados de Venezuela en el sínodo: Mons. Jorge Urosa, Mons. Baltasar Porras y la señorita Manuela Mattioli. Como resultado de estos encuentros, el ITER presenta esta publicación. Con artículos de José M. Munarriz, Luis Ugalde, Mons. Baltazar E. Porras Cardozo, Pedro Monsalve, Mercedes Pulido de Briceño, Otto Maduro, Carlos Bazarra, Manuela Mattioli y Mons. Jorge Urosa Savino.

Los temas que se tratan en estos artículos son los fundamentales para una adecuada comprensión de la problemática de los laicos en la Iglesia y en la sociedad. Desde una correcta teología del laicado hasta las implicaciones del sínodo en la Iglesia de Venezuela. Todo ello dentro de las perspectivas fundamentales de la teología de la liberación, con especial atención a la presencia y aportación de los pobres en la problemática general del laicado. Por todo ello creemos que este volumen representa una aportación fundamental para la teología y para la Iglesia de nuestro tiempo.

Pero nos parece importante añadir que el volumen hubiera quedado más completo si se hubieran matizado más cuidadosamente algunos análisis históricos sobre los orígenes del clero y, por tanto, del laicado en la Iglesia.

J.M.C.

*Fuentes de la espiritualidad de la liberación* (Primera semana de espiritualidad). Quito, 1986, 103 páginas.

*El nuevo camino de la espiritualidad*. (Segunda semana de espiritualidad). Quito, 1987, 87 páginas.

*La experiencia de Dios* (Tercera semana de espiritualidad). Quito, 1988, 86 páginas.

Los tres pequeños volúmenes que presentamos recogen las ponencias y los resultados de la reflexión en grupos de las tres semanas de espiritualidad organizadas por los padres carmelitas y celebradas en Quito en los años 1986, 1987 y 1988. La temática de las ponencias y la rica bibliografía que aporta cada volumen están centradas en la espiritualidad de la liberación. Es decir, la teología de la liberación es el pensamiento profundo que anima y orienta estas ponencias y las reflexiones que las acompañan. Todo esto, dentro de la más estricta fidelidad a la rica tradición espiritual de la orden carmelitana, como consta por la bella y sugerente ponencia del P. Carmelo Hernández sobre la experiencia de Dios en Teresa de Jesús y en Juan de la Cruz. Y es que estas semanas de espiritualidad son un modelo ejemplar de fidelidad a la tradición y al pueblo que sufre oprimido en América Latina. Por ello creemos que estos tres volúmenes constituyen un material indispensable no sólo para quien pretenda conocer la rica espiritualidad de la teología de la liberación, sino más en general para quien pretenda adentrarse en la espiritualidad cristiana simplemente.

J. M. C.

D. Borobio (ed.) *La celebración en la Iglesia, II Sacramentos*, Salamanca: Sígueme (Lux Mundi, 58), 1988, 788 páginas.

Dirigido por el profesor Dionisio Borobio, este volumen es un estudio detallado y profundo de los siete sacramentos de la Iglesia. Colaboran en él eminentes especialistas, que se distribuyen así la materia: D. Borobio y P. Tena, los sacramentos de iniciación cristiana: bautismo y confirmación; J. Aldazábal, la eucaristía; E. Aliaga, la penitencia; D. Borobio, el matrimonio; I. Oñatibia, los ministerios eclesiales: orden; D. Borobio, la unción de enfermos; por último, J. Llopis, la liturgia y la pastoral de las exequias.

Sin exageración alguna, se puede decir que, como obra de conjunto, este libro es el estudio más completo y detallado de cuantos se han escrito hasta ahora sobre los sacramentos. En sus 788 páginas se recogen casi todas las aportaciones de verdadera importancia que se han hecho en teología sacramental. Téngase en cuenta que, en cada sacramento, se estudia a fondo, no sólo su dimensión teológica y pastoral, sino además los contenidos litúrgicos tanto históricos como sobre todo de los rituales actuales.

Dentro de este tono general de gran valor teológico y litúrgico, merece destacarse el estudio, que hacen Borobio y Tena, sobre la iniciación cristiana. Este estudio, además de ser exhaustivo, tiene el acierto de no separar el bautismo de la confirmación, con lo cual se muestra mejor la unidad de la iniciación cristiana. También de esta manera se puede analizar mejor el problema pastoral que representa fijar la edad que deben tener quienes reciben el sacramento de la confirmación.

Otro punto que se debe destacar es el estudio exegético que hace J. Aldazábal sobre la eucaristía en el Nuevo Testamento. También merece destacarse el análisis que hace este autor sobre la plegaria eucarística. Por último, en este capítulo de aspectos positivos, creo que merece destacarse el estudio que hace Oñatibia sobre los rituales de ordenación.

Por supuesto, el libro tiene también lagunas. Y quiero, a título de ejemplo, indicar algunas que me han llamado la atención. En el estudio, que hacen Borobio y Tena, sobre el simbolismo acuático (p. 80), no se destaca debidamente el simbolismo del agua como agente de muerte y destrucción. Téngase en cuenta que los grandes símbolos acuáticos del Antiguo Testamento son símbolos también de muerte: el diluvio y el paso del mar Rojo. Por otra parte, en las dos únicas ocasiones en que Jesús utiliza el verbo *baptiszenai* (Mc 10, 38; Lc 12, 50), es para referirse a su propia muerte. Como observó acertadamente Cullmann, en boca de Jesús, "ser bautizado" equivale a "ser crucificado", sufrir y morir por el pueblo.

Me parece también que se debe advertir que los textos de Hechos 8, 14-17 y 19, 5-6 no son textos sacramentales, sino eclesiológicos: en el libro de los Hechos, la venida del Espíritu indica la unidad de la Iglesia, no un rito que confiere una gracia.

En el excelente estudio que hace J. Aldazábal sobre la eucaristía, apenas se toca el tema de la ofrenda de los fieles, que era el procedimiento para la puesta en común entre los cristianos. Y no se dice nada del sentido que tenía, para la eucaristía, la penitencia comunitaria, que expresaba la convicción de que la comunidad eucarística tenía que ser una comunidad sana.

Por último, quiero indicar que en el estudio del sacramento de la penitencia no se analizan suficientemente los textos penitenciales del Nuevo Testamento.

Esta insuficiencia de análisis neotestamentario se advierte también en el estudio que el profesor Ofatúbia hace de los ministerios en la Iglesia.

J. M. C.

*Universidad y cambio social. Los jesuitas en El Salvador.* México, D.F.: Magna Terra Editores (Colección "Universidades en América", Coordinador: Horacio Cerutti Guldberg), 1990, 207 páginas.

Con el número 1 de la colección "Universidades en América", coordinada por Horacio Cerutti Guldberg, acaba de aparecer el volumen titulado *Universidad y cambio social. Los jesuitas en El Salvador*. Responde plenamente a la intención que el coordinador asigna a tal colección: la de "estudiar la historia de las universidades entre nosotros y revisar el pensamiento elaborado sobre nuestras experiencias".

Me parece muy importante y significativo que la mencionada colección haya empezado precisamente con este título. A menos de un año del asesinato de los ocho mártires de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA), el volumen, como afirma el mismo Horacio Cerutti, adquiere "caracteres de homenaje a un amigo y sus compañeros martirizados por sus convicciones"; de homenaje, añadiría yo, a todas aquellas personas que en dicha universidad quieren seguir trabajando, desde sus diferentes lugares y servicios, por una buena formación profesional de los estudiantes, por una seria investigación de la realidad de El Salvador y de los instrumentos a utilizar para ayudar a un cambio hacia una sociedad justa y solidaria, por una auténtica proyección social de todo el trabajo realizado en la universidad teniendo siempre como punto de mira la ayuda y servicio a las mayorías populares del país.

El volumen está confeccionado a base de diferentes artículos aparecidos anteriormente en la revista *ECA* de la UCA, presentados en un orden —no cronológico, sino lógico— que permite seguir la evolución del pensamiento del equipo que conforma dicha universidad. Sólo el primer trabajo, titulado "El pensamiento político de Ignacio Ellacuría", obra del periodista salvadoreño Víctor Flores García (egresado de la licenciatura en Estudios Latinoamericanos, FFYL, UNAM), no tiene tal procedencia.

Quiero decir algo, en primer lugar, sobre este primer trabajo. En 37 sintéticas y claras páginas, el periodista nos enmarca perfectamente el resto de los artículos dedicados todos ellos a caracterizar lo que piensan los jesuitas de El Salvador y sus más íntimos colaboradores sobre la relación que debe haber entre universidad y cambio social. ¿En qué consiste dicho enmarque? En presentarnos, utilizando como principal fuente también aquí la revista *ECA*, los análisis de las diferentes realidades de El Salvador durante los últimos diez años

y las vías y soluciones a seguir para poder ir acabando no sólo con la guerra en curso, sino también con las causas que la han provocado. Sobresalen a lo largo de estas primeras 37 páginas la gran libertad de espíritu y de pensamiento del mencionado grupo universitario encabezado por Ignacio Ellacuría, y también que su fuerte apuesta en favor de una solución negociada al conflicto, solución mantenida a lo largo de los diez años de guerra, tuvo mucho que ver con la muerte martirial de algunos de ellos el 16 de noviembre de 1989.

El resto de los trabajos, como he dicho antes, están sacados de la revista ya mencionada, *ECA*. Son obra de cuatro jesuitas, conocidos especialistas en todo aquello que hace referencia al mundo de la universidad así como en otros muchos campos. Ignacio Ellacuría es el responsable de tres de dichos trabajos, a saber: "La ley orgánica de la Universidad de El Salvador (Reflexiones críticas en busca de una universidad latinoamericana)", *ECA*, Nº290, 1972, pp. 747-761; "Diez años después ¿es posible una universidad distinta?" *ECA*, nn 324-325, 1974, pp. 605-628; "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", *ECA*, Nº 406, 1982, pp. 791-800. Dos artículos son de Ignacio Martín Baró: "Elementos de conscientización socio-política en los curricula de las universidades (Algunas reflexiones para situar la discusión)", *ECA*, nn 313-314, 1974, pp. 765-783; "El estudiantado y la estructura universitaria", *ECA*, nn 324-325, 1975, pp. 638-651. Jesús Arroyo Lasa es el autor de "Hacia una universidad latinoamericana de compromiso socialista", *ECA*, nn 281-282, 1972, pp. 147-162. Se cierra el volumen con un artículo de Jon Sobrino, titulado "Inspiración cristiana en la Universidad", *ECA*, Nº 468, 1987, pp. 695-705.

Como ya he dicho antes, el orden en que están colocados los artículos no es el cronológico. Es más bien un orden que va dirigido a ir siguiendo la evolución y el conjunto del pensamiento de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA). A través de la lectura del volumen entero van apareciendo los grandes acentos y subrayados que caracterizan a esta universidad y que la distinguen de las demás. El intento que su inspiración cristiana sea auténtica y efectiva, la preocupación por la realidad nacional y por la incidencia de la universidad (mediante la formación de profesionales, la investigación y la proyección social) en la transformación de dicha realidad, la búsqueda de una universidad que no sea dependiente de modelos importados de países del norte, sino que sea cada vez más autónoma y latinoamericana, el deseo de una fuerte participación de todos los grupos que conforman la universidad, la voluntad de ver la realidad desde las mayorías populares y de trabajar siempre en beneficio de las mayorías populares mismas con los acentos y subrayados de los que he hablado antes, y que distinguen a esta universidad de otras universidades y que explican el asesinato del 16 de noviembre de 1989 a manos de los enemigos de la cultura, de la justicia y, en último término, del pueblo de El Salvador.

René Marlé, *Introduction á la théologie de la libération*. París: Desclée de Brouwer, 1988, 172 páginas.

En momentos en que, en muchos ámbitos y por muchas razones, se quiere hacer correr la idea de que la teología de la liberación era una moda pasajera y que ya no tiene ninguna actualidad, sobre todo a partir de los fenómenos y desarrollos que se han ido dando en la relación en Europa entre los países del este y los del oeste, resulta alentador y esperanzador el que aparezcan libros en los países del llamado primer mundo como el que ahora estoy presentando.

La teología de la liberación es, además, minusvalorada e incluso despreciada por algunos y considerada, en consecuencia, como una más de las teologías "genitivas", es decir, a las que se une por medio de la preposición "de" alguna realidad, como puede ser la creación, la paz, la revolución, el mundo, etc. Esta concepción limita claramente la intención, la metodología y la realidad de lo que es la teología de la liberación; tiene su origen en prejuicios conservadores que, si quizás en muchos casos no son malintencionados, sí son al menos fruto de una cierta simplificación o alejamiento de los problemas reales del mundo a los que la teología tiene obligación de responder.

Por las razones arriba apuntadas, me parece de gran interés la introducción a la teología de la liberación que ofrece René Merlé a los lectores franceses. El autor ha escrito su obra preocupado por descubrir, por una parte, la originalidad del punto de partida, del método y del desarrollo de la teología de la liberación; interesado, por otra parte, por acercarnos a las personas concretas de los teólogos de la liberación dejándoles con frecuencia tomar la palabra para que ésta nos llegue lo más directamente posible a los lectores de la introducción.

Merlé divide su libro en seis capítulos, cuyo contenido paso a exponer brevemente.

En el primero muestra con verdadera "simpatía" la amplitud, la complejidad y la originalidad del movimiento teológico en cuestión. No se trata, queda claro, de una teología "genitiva", sino de una teología situada, hecha desde la realidad concreta como siempre se debe hacer la teología, que mira a la práctica; se trata, dice él, de una nueva manera de hacer teología.

El tema del capítulo segundo es Dios, la fe y la razón en la teología de la liberación. En él se habla del Dios del éxodo, el Dios que instaura el reino, la trinidad, el Dios más allá de la alternativa del teísmo y del ateísmo, las relaciones entre fe e ideología y, finalmente, el paso desde la teodicea a la antropodicea.

La cristología en la teología de la liberación es el objeto del tercer capítulo. Los títulos de los apartados nos muestran con claridad los diferentes contenidos del mismo: la referencia siempre mantenida al Jesús de la historia, el seguimiento de Jesús, el reino de Dios, el ser de Cristo, la fe en Jesús y la fe de Jesús,

la conciencia y la "ciencia" de Jesús, la teología de la cruz y de la resurrección, la respuesta a las objeciones y, en último lugar, la "anticristología" de J. L. Segundo.

A continuación pasa a tratar, en el cuarto capítulo, la eclesiología en las teologías de la liberación, haciendo descubrir el renacimiento de la Iglesia en América Latina y la realidad de las comunidades de base así como de la "Iglesia popular" o "Iglesia de los pobres".

Hace ver después, en el quinto capítulo, cómo las acusaciones que con frecuencia y de un modo simplista se hacen a la teología de la liberación, en el sentido que no tiene una espiritualidad, son del todo infundadas. La mayoría de los teólogos de la liberación desarrollan en su teología una auténtica espiritualidad; y menciona a varios de ellos: J. Sobrino, G. Gutiérrez, L. Boff, J. L. Segundo, S. Galilea.

El sexto y último capítulo lo dedica a mostrar las relaciones entre la teología de la liberación y las instancias oficiales de la Iglesia católica. Comenta brevemente las dos "instrucciones" de la Congregación para la doctrina de la fe, sobre el tema. Subraya que las más importantes diferencias vienen de la diversa situación, realidad y punto de vista.

Como resumen, quiero terminar diciendo que René Marlé ha sabido presentar en un breve y sencillo libro lo más esencial del método y de los contenidos de la teología de la liberación. Estamos, pues, ante una buena introducción que puede hacer mucho bien a los lectores en francés, no sólo para ayudarlos a conocer mejor la teología de la liberación, sino también a mirar con simpatía auténtica una teología que ha tenido la valentía de ponerse en la realidad de los pobres y que tiene algo que decir a todas las sociedades del mundo, ya que en todas ellas, por muy desarrolladas que se crean, no se ha llegado y falta mucho para llegar a ese ideal del reino de Dios: el de la solidaridad internacional, el de la comunión fraternal de todos los seres humanos, el de la justicia social y el de la paz universal.

R. S.

*Solidaridad, nuevo nombre de la paz. Comentario interdisciplinar a la encíclica Sollicitudo rei socialis.* Bilbao: Ediciones Mensajero, Universidad de Deusto, 1989, 213 páginas.

El valor más sobresaliente de esta obra es su carácter interdisciplinar: ha nacido como fruto de un trabajo de este tipo, promovido por la Facultad de Teología de Deusto. Para llevarlo a cabo han sido invitados profesores de diferentes áreas científicas que, en sucesivas reuniones, fueron exponiendo su

visión de la encíclica o de algunos aspectos de ella, desde la óptica propia de la disciplina que cada uno cultivaba. En concreto, estas disciplinas son esencialmente cuatro: la historia, la economía, la política y la sociología; a ellas hay que añadir, por supuesto, la teología (en este caso, la antropología teológica).

Destacaría el análisis político del enfrentamiento de los bloques hecho por Demetrio Velasco: matiza, completa y justifica la tesis de Juan Pablo II, según la cual el subdesarrollo del sur es un efecto del enfrentamiento de los dos bloques en el norte. A través del estudio de las distintas fases por las que ha pasado la política de bloques desde el final de la segunda guerra mundial, muestra cómo se ha configurado el sistema político y económico de los países del sur y cómo casi todos ellos se han visto envueltos en un proceso inevitable de militarización.

Desde el punto de vista económico hay tres aportaciones: la de J. Arriola (que critica en la encíclica una excesiva equiparación de capitalismo y socialismo en sus efectos sobre el subdesarrollo), la de M. L. Setién (que aproxima, excesivamente a mi juicio, el concepto de desarrollo de la ciencia moderna al que aparece en la encíclica) y el de J. F. Santacoloma (que busca las consecuencias de la encíclica para la enseñanza de la ciencia económica).

Un completo estudio histórico de los veinte años transcurridos desde la *Populorum progressio*, obra de F. García de Cortázar, ambienta todos los ulteriores comentarios. Como colofón, L. M. Armendáriz analiza la antropología teológica implícita en la *Sollicitudo rei socialis*.

Una objeción final a este comentario: ¿para qué publicar de nuevo el texto completo de la encíclica, que ocupa casi una cuarta parte del volumen?

I. C.

José Porfirio Miranda. *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme (Hermencia 27), 1988, 508 páginas.

José Porfirio Miranda, quien se lanzara a la celebridad hace varios años por las reflexiones exegéticas contenidas en *Marx y la Biblia*, parece haberse dedicado desde hace algún tiempo a incursionar en el ámbito de la teoría de la ciencia. Así lo reconoce explícitamente en el subtítulo de la obra que comentamos: *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*.

La mayor parte de esta obra consiste, como también lo explicita dicho subtítulo, en un examen crítico de la cientificidad de que se jacta el positivismo. Este examen crítico se desarrolla formalmente en el terreno epistemológico. No obstante, Miranda tiene buen cuidado en subrayar el condicionamiento sociológico estructural que está a la base del positivismo: éste surge como una legi-

timación ideológica del capitalismo, y subsiste como tal.

Ya en el prólogo mismo de la obra, Miranda recuerda cómo para el padre del positivismo, Augusto Comte, esta corriente ideológica surge para “terminar con la época revolucionaria”. Comte, contemporáneo de Marx, se confiesa abiertamente reaccionario en materia social y política, pese a sus loas al “progreso” de las ciencias. Paradójicamente, la crítica “comtiana” a la metafísica es indisoluble de su conservadurismo socio-político. Así, Comte piensa que “el espíritu metafísico”, cuando se encarna en la política, no tiende “más que a implantar el desorden, o un sistema electivo popular, como lo demuestra la disolución anárquica de occidente. La mejor forma es la designación sucesoria... en sí misma, toda elección de los superiores por los inferiores es profundamente anárquica”.

Por la misma razón, la negación positivista de la moral es correlativa a su negación de la metafísica. Epistemológicamente, esta doble negación se lleva a cabo descalificando como anticientíficos los juicios metafísicos y morales. Para el positivismo clásico, las ideas de igualdad, dignidad humana, justicia, son metafísicas. La injusticia y la explotación no son datos sensibles. En tal sentido, la defensa que el positivismo hace de la propiedad privada no se puede dissociar de su temor al “contagio metafísico”. Lo mismo cabría decir de la teología. El positivismo arremete también contra el “espíritu teológico” porque, según Comte, éste resulta “tan perturbador... como el espíritu metafísico, cuya fuente histórica y dogmática constituye”.

A este respecto, Miranda resalta que “no parece que se haya reflexionado sobre el hecho que los positivistas no pertenecen a la clase proletaria. Sociológica y psicológicamente son parte integrante de la clase dominante. Para los explotados el significado escueto de la gran maniobra capitalista llamada positivismo es éste: primero te despojan, y después, para que no reclames, te dicen que la palabra ‘despojo’ y la palabra ‘injusticia’ son anticientíficas” (p. 14). De acuerdo a la epistemología positivista, tiene tanta razón quien afirma que el capitalismo es justo como quien afirma que es injusto. “Como es anticientífico todo juicio de justo o injusto, el sistema social vigente se mantiene. Las reglas de juego lo han declarado inatacable, mediante una especie de golpe de Estado metodológico” (p. 16). En otras palabras, “cuando el deber ser desaparece, el ser lo sustituye. Cuando nada hay normativo, lo que existe es norma” (p. 17). Con ello, el positivismo consagra el (des)orden establecido. De ahí también el postulado positivista de considerar los hechos sociales como “cosas” y su insistencia en afirmar que el orden social y moral, como el natural, están sometidos a leyes inmutables.

En opinión de Miranda, la filosofía analítica moderna retoma esta concepción del positivismo clásico, aunque la mayoría de las veces no lo reconozca explícitamente.

Cuando Wittgenstein afirma que “en el mundo todo es como es y sucede como sucede; no hay en él ningún valor” (*Tractatus*), está de hecho avalando la inmoralidad del sistema socio-político vigente. La sentencia “la explotación es mala” no es una proposición inteligible, porque no constituye una declaración (*statement*) factual; no tiene, como diría K. Hempel, “la función de expresar un aserto que pueda ser calificado de verdadero o falso”. En la misma línea, Rudolf Carnap afirmará que los juicios morales no son afirmaciones “en el sentido teórico”, “no hay conexión alguna con verdad o falsedad”, “uno no puede juzgar que sean verdaderas o falsas”. Los valores éticos, por tanto, resultan ser pseudotesis. Toda proposición sobre el deber ser carece de sentido (*meaningless*). Según Miranda, esta es una posición recurrente en todo el atomismo lógico y la logística moderna.

A lo largo de los diez capítulos de que consta la presente obra, la intención fundamental que inspira a Miranda es mostrar que la idea misma de científicidad que defiende el positivismo es inconsistente con sus propios postulados e insostenible a partir de un análisis epistemológico riguroso del modo efectivo como se da el conocimiento humano. Miranda reprocha a los científicos sociales ese “complejo de inferioridad” en virtud del cual reclaman para las ciencias sociales un estatuto epistemológico especial, como si el concepto positivista de científicidad fuera válido. En su opinión, los estereotipos metodológicos defendidos por el positivismo no son ni siquiera válidos en el ámbito de las ciencias “empíricas”, mucho menos en el de las lógico-matemáticas.

Así, Miranda arremete contra el prejuicio positivista que las proposiciones científicas son más “seguras” y “forzables” que las éticas (Miranda se concentra en las proposiciones éticas, pero su argumentación bien podría ampliarse, *mutatis mutandis*, al terreno de la metafísica y de la teología); e intenta mostrar que la contraposición entre verdadero-falso y bueno-malo no es tan sostenible empíricamente como el positivismo presupone. Luego examina el mito positivista del “conocimiento sensorial” a los tres niveles de la sensación misma, las proposiciones básicas y las expresiones teóricas de las llamadas “disciplinas empíricas”. De este análisis concluye que las proposiciones de la lógica, de las matemáticas y de las disciplinas no poseen, de hecho, ni pueden poseer mayor “seguridad” y “forzabilidad” que las proposiciones éticas; y que, análogamente, los juicios “empíricos” tampoco pueden ser “verdaderos” en un sentido específicamente diferente del que pueden serlo los juicios morales. Asimismo, muestra que, si ya al nivel de los enunciados observacionales, el criterio positivista de significancia resulta inaceptable, lo es con mayor razón al nivel de las expresiones teóricas, porque habría que rechazar como carentes de sentido enunciados que son imprescindibles para la ciencia. A la vez, muestra que, tanto según el criterio verificacionista como según el criterio falsificacionista, la negación positivista de la existencia de cualidades morales carece de sentido.

Por otra parte, Miranda sale al paso del argumento según el cual el criterio

positivista de cientificidad es válido porque describe la manera como de hecho procede la ciencia moderna. Aparte que dicho argumento es lógicamente im-procedente, porque cabría la posibilidad de que la ciencia moderna estuviera equivocada, de hecho las ciencias no proceden conforme al criterio de cientificidad del positivismo. El mejor ejemplo de ello es la historiografía científica y la exégesis, pero tampoco las ciencias naturales proceden según los patrones metodológicos positivistas.

Por lo que respecta al análisis lingüístico, eje fundamental del positivismo moderno, Miranda resalta que “el lenguaje es una realidad moral y hermenéutica que ninguna metodología empírica es capaz de percibir”, al tiempo que muestra las deficiencias del análisis de la estratificación y formalización del lenguaje y de la negación positivista de los significados y proposiciones intramentales.

De toda esta crítica, prolija y exhaustiva, Porfirio Miranda concluye que, en último término, lo que está en juego cuando se pretende excluir de la ciencia los juicios morales (metafísicos y teológicos) es la propia racionalidad humana. Si, como afirma el positivismo, la elección de fines -la cual supone la valoración moral- no cae dentro del campo de lo racional, todas las decisiones realmente importantes del hombre quedan a merced de la irracionalidad o de los criterios de quienes dominan el sistema social. El resultado de ello no sería una “sociedad abierta”, como la que Popper propugna, sino una sociedad que, como Miranda señala, cierra sus puertas a las exigencias de justicia de los desposeídos -las mayorías-, decalificando tales demandas como “anticientíficas”. Si ello es ya cuestionable en las llamadas sociedades industrializadas y modernas, lo es más aún en las sociedades miserables del tercer mundo.

C. A.