

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año III

1977

Núm. 5

ÍNDICE

	Pág.
Ramón Arnau: El diaconado como carisma y ministerio	1
Miguel Antolí Guarch: La Iglesia revisa su actitud cara a la política	25
Vicente Cárcel Ortí: La Santa Sede y la revolución de 1868	55
Manuel Ureña Pastor: Esencia y formas de la apologética	115
Notas:	
Juan José Garrido: A propósito de un libro sobre lenguaje religioso	143
Adela Cortina: A propósito de un libro sobre relaciones entre Ciencia y Religión	159
Recensiones	175

RECENSIONES

ALBA, VÍCTOR, *Historia social de la juventud*, Plaza & Janés, Editores, Esplugas de Llobregat (Barcelona) 1975, 414 págs.

Es un libro muy denso y extenso, pero de muy rico contenido, que se lee con interés desde el principio hasta el final, por los muchos datos que aporta, consiguiendo llenar el vacío que en este aspecto cronológico necesitaba una "historia social de la juventud". El autor maneja perfectamente cuantos estudios sobre el fenómeno juvenil, desde cualquier perspectiva, han aparecido en los últimos años.

Dedica una primera parte a "Definiciones", en la que se presentan los presupuestos desde los que parte el estudio, presentando las dificultades que un trabajo de este tipo lleva consigo ya que "las opiniones sobre la juventud son muy diversas y contradictorias" (pág. 19). El carácter transitorio y la misma idea cambiante sobre la juventud hacen que el autor nos diga que "la juventud es, ante todo, lo que ella se siente ser y también lo que los no jóvenes consideran que es. O sea, es objeto (para los adultos) y sujeto (para los jóvenes)". También analiza en este apartado la relación entre "la biología y el aprendizaje" y "la lucha de generaciones".

La segunda parte, bajo el título de "El pasado lejano" es una visión de los jóvenes desde los Tiempos Primitivos hasta la Segunda Guerra Mundial. Presenta las principales características de la juventud y su conexión con los más importantes períodos históricos (Antiguo Oriente, Mundo Clásico, Cristianismo Primitivo, Edad Media, Renacimiento, etc.). Analiza muy bien la relación entre juventud y política, trabajo, religión, sociedad, educación, etc. y viene a confirmarnos lo que nos dice al principio de que "el problema de la juventud no es nuevo, ni exclusivo de nuestra época, y acaso aprendan de los aspectos pretéritos del mismo a no perder el sentido de la perspectiva" (pág. 12).

La tercera parte está dedicada a "Nuestra época" y presenta la juventud actual desde una perspectiva geográfica (distintas partes del mundo), cronológico y los fenómenos que más han influido en las características bastante sincretistas y comunes de los jóvenes de nuestros días (Tercer Mundo, América Latina, contestación, subcultura, modos de vida, etc.). Termina este apartado con "Las teorías sobre la juventud actual".

Es una obra que se lee con provecho y que evita la lectura de muchos libros que tratan distintos temas dispersos sobre la juventud y que este autor recopila, además de ofrecernos su propia síntesis, que merece nuestro elogio. También presenta una bibliografía de las más importantes publicaciones sobre la juventud y sus implicaciones.

VICENTE FOLGADO RAMÍREZ

AUSTIN, JOHN L., *Ensayos Filosóficos*, Traducción y presentación: Alfonso García Suárez, Revista de Occidente, Madrid 1975.

La figura de John Langshaw Austin no necesita presentación para los lectores familiarizados con la filosofía analítica. Baste decir que sólo Wittgenstein ha tenido una influencia mayor en el desarrollo del análisis posterior a la segunda guerra mundial.

La primera edición inglesa de los *Philosophical Papers* (1961) contenía todos los ensayos de Austin que se habían publicado con anterioridad a la fecha de su temprana muerte (1960): "¿Are there *a priori* concepts?" (1939), "Other Minds" (1946), "Truth" (1950), "How to Talk" (1952), "A Plea for Excuses" (1956), "Ifs and Cans" (1956), "Pretending" (1958). Junto a ellos se publicaban por vez primera algunas de las conferencias de Austin: "The Meaning of a Word" (leída en 1940), "Unfair to Facts" (leída en 1954), "Performative Utterances" (leída en 1956). La segunda edición, de 1970, incluía dos nuevos artículos: uno, "Agatón and Eudaimonia in the *Ethics* of Aristotle", escrito con anterioridad a 1940 y publicado por vez primera en 1968. El otro era una recomposición hecha por Forguson sobre las desordenadas notas póstumas de Austin: "Three Ways of Spilling Ink". La edición que ha publicado Revista de Occidente es una traducción de esta segunda edición inglesa, en la que los artículos se hallan ordenados por orden cronológico de composición.

Hay pocos textos de Austin que expliciten algún tipo de teorización sobre la propia actividad filosófica. En los *Ensayos Filosóficos*, tan sólo "Un Alegato en pro de las Excusas" contiene indicaciones relevantes sobre las relaciones entre la filosofía y el lenguaje ordinario: Para Austin, lo que lo sitúa en una posición cuanto menos atípica, el partir del lenguaje ordinario en la elucidación filosófica no requiere de ninguna justificación especial. Las palabras son herramientas a las que conviene mantener a punto si queremos que cumplan su cometido. Pero, por otra parte, nuestro lenguaje ordinario ha superado "la prueba de la historia". Ha incorporado en él las distinciones más sutiles y más necesarias para la vida de los hombres. La mayoría de los filósofos han intentado sustituir esta finura introducida en nuestros usos ordinarios por la distinción, necesariamente más burda, que se elabora en varias horas de meditación. El nivel al que se mantiene la apelación al lenguaje ordinario conlleva una conclusión que es difícil de interpretar correctamente y, en cierto modo, es distinta de la concepción subyacente en el análisis filosófico wittgensteniano, por ejemplo: aunque el lenguaje ordinario es la primera palabra no tiene la última palabra. Una distinción como la que elaboró Ryle entre "use" y "usage" y que permitiría matizar la ambigüedad de la postura de Austin, no aparece en ninguno de sus ensayos.

Con este bagaje metafilosófico, ciertamente no excesivo, los *Ensayos Filosóficos* muestran perfectamente cuáles fueron las mayores virtudes de Austin: el gusto por el rigor, la pasión por la exactitud y la precisión en las distinciones, la increíble capacidad de sacar a luz todas las sutilezas incorporadas al habla cotidiana. Creía en la necesidad de un trabajo de campo en filosofía, igual que en muchas ciencias, previo a la elaboración de cualquier generalización. El trabajo de campo del filósofo debía hacerse con el diccionario. La filosofía podía ser subsumida en un futuro por una enorme superciencia del lenguaje.

“Verdad” e “Injusto con los Hechos” pertenecen a una célebre y larga controversia que enfrentó a Austin con Strawson. Mientras el primero mantuvo una variante de la teoría de la correspondencia respecto al problema de la verdad, el segundo abogó por una teoría realizativa. Un corolario de la posición de Strawson es que la palabra “hecho” (“fact”) carece por completo de contenido descriptivo en expresiones como “el hecho es que...”. En “Injusto con los Hechos” Austin proporciona una solución casi filológica intentando mostrar que el término “fact” tuvo primero en inglés un valor descriptivo (servía para referirse a “algo en el mundo”) y que la conexión entre “fact” y “truth” es “una conexión comparativamente tardía” (160).

La teoría del realizativo aparece esbozada en “Otras Mentes” y en “Emisiones realizativas”. El primero de esos artículos trata de la refutación del escéptico respecto a nuestra posibilidad de *conocimiento* de la existencia de procesos mentales en personas distintas de nosotros mismos. La postura vendría a ser la de que sólo podemos *creer* en, o *conjeturar* sobre, la existencia de los citados procesos. Ante esto la respuesta austiniana es la clásica en el ámbito de la filosofía analítica: si tengo todas las razones a mi favor puedo decir que “sé”. La duda absoluta en este tema carece de sentido. (Como diría Wittgenstein, la duda no puede ser la duda de *todo* el juego del lenguaje). Parte importante del argumento de Austin es la consideración que hace respecto a las peculiaridades de la expresión “sé”. El “saber” no es una hazaña cognitiva superior al “creer que”. La diferencia entre ambas expresiones radica, más bien, en que la segunda carece de un matiz realizativo del que está provista la primera. “Suponer que ‘Yo sé’ es una frase descriptiva es sólo un ejemplo de la *falacia descriptiva*, tan común en filosofía” (107). Emitir la oración anterior no es *describir* un estado de certeza superior a la mera “creencia”, sino que es, fundamentalmente, *comprometerse* de un modo diferente no por decir, sino por hacer algo.

La teoría del realizativo es, sin duda, la más fructífera aportación de Austin a la filosofía de los últimos años. En “Emisiones Realizativas” el tema es analizado más detalladamente. La táctica de Austin consiste en proponer unos criterios de separación entre los actos de habla que parecen más claramente descriptivos (Vgr. “Esto es una mesa”) y aquellos que no lo parecen en absoluto (Vgr. “Yo te bautizo”, “Te prometo”). Uno a uno, los criterios de separación se disuelven y resulta obvio que la dimensión realizativa es común a *todos* los actos del habla. Antes que *decir*, un acto de habla es *hacer* algo de acuerdo con determinadas convenciones (Vgr. bautizar, prometer o *describir*). El carácter convencional de todos los actos del habla explica la importancia de la teoría del infortunio que estudia la manera general en que distintos tipos de transgresiones a las convenciones pueden afectar el acto que se realiza (o se pretende realizar).

La teoría del realizativo de pie para elaborar otra distinción: en todo acto del habla se da un significado (locucionario) y una fuerza (ilocucionaria). Austin viene a resaltar cierta diferencia entre lo que se *hace* al realizar cualquier acto del habla y lo que se *dice* al hacerlo. Ciertas emisiones pueden tener el mismo significado locucionario y distinta fuerza ilocucionaria (Vgr. “cierra la puerta”, que puede ser tanto una orden como una súplica). El punto no se elabora en detalle aquí (está expuesto minuciosamente en una serie de conferencias que se han recopilado con

el título de *How to Do Things with Words*) pero es, sin duda, uno de los puntos más importantes, y discutibles, de la teoría austiniana de los actos del habla. Es difícil entender que puedan darse un “sentido” y una “referencia”, adscritos al significado locucionario, totalmente neutros respecto a una fuerza ilocucionaria que sería adicional.

El problema del significado está también tocado en “El significado de una Palabra”. Lo más importante de la posición de Austin es la afirmación de que preguntas como “¿Qué es el significado de una palabra?” o “¿Qué es el significado de la palabra ‘rata’?” son preguntas que carecen por completo de sentido. Muchas de las indagaciones sobre una teoría del significado —en general— se ven atacadas en su mismo punto de partida. Otro punto crucial es la consideración de que “lo único que tiene significado, hablando con propiedad, es la oración... (y)... parece que el sentido en que una palabra o una expresión ‘tienen significado’ es derivativo del sentido en que una oración ‘tiene significado’” (72). Como consecuencia de lo anterior, el significado de una palabra no es ninguna entidad ni ningún *tipo* de entidades.

“Cómo hablar” es un ensayo denso, enormemente difícil, que costó más de un año de trabajo y del que su autor nunca se sintió satisfecho. Las nociones de “ajuste”, “dirección de ajuste”, “encaje” y “*onus* del encaje” se utilizan para caracterizar los cuatro tipos básicos de actos de habla que Austin encuentra en un modelo lingüístico que propone. En este modelo el mundo se considera integrado por elementos y tipos de tal modo que cada elemento pertenezca solo, y claramente, a un tipo. Se introducen sucesivas complicaciones para explicar el valor de las nociones apuntadas en la caracterización de lo que sea *instanciar*, *enunciar*, *identificar un tipo* o *identificar un elemento*. El ensayo es más un ejemplo de elaboración minuciosa y descripción fiel del funcionamiento de *algunos* aspectos del habla ordinaria que de elaboración de conclusiones válidas y generales.

Estos son, quizás, los ensayos más importantes de los que se incluyen en la cuidada versión que Alfonso García Suárez ha traducido, con una espléndida presentación que logra el objetivo de *introducir* realmente al lector no familiarizado, para Revista de Occidente.

JOSEF LL. PRADES

FUERSTENBERG, FRIEDRICH, *Sociología de la Religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, 382 págs.

Entre la religión y la sociedad existe una relación íntima. El análisis sociológico de la realidad nos hace descubrir con facilidad la relación recíproca existente entre el fenómeno religioso y el social. Las formas de vida religiosa se diversifican claramente bajo el influjo de los hechos sociales; éstos a su vez están configurados y condicionados en muchas ocasiones por motivaciones de tipo religioso. Esta influencia mútua, que es analizada científicamente por la Sociología, ha sido confirmada a lo largo de la historia de la humanidad, pero en la actualidad goza de un interés especial.

En Ediciones Sígueme acaba de aparecer la traducción del volumen *Religionsoziologie* que el sociólogo alemán F. Fuerstenberg publicó en 1964. Se trata de una antología que, mediante una selección inteligente de textos, pretende ofrecer al lector una visión sintética de las diversas corrientes que imperan en el campo de la Sociología de la Religión. El estudio consta de cinco partes, estructuradas en torno a los siguientes temas. En la Introducción Fuerstenberg intenta situar los textos elegidos y ofrece para ello una "mirada general sobre el desarrollo problemático-histórico de la sociología de la religión y sobre el desarrollo de sus diversos planteamientos de cuestiones". La segunda parte está dedicada al análisis de las teorías sociológicas de la religión; se aportan textos de E. Durkheim, B. Malinowski, J. M. Yinger y T. Luckmann. El aspecto sociológico de la religiosidad y la eclesialidad es tratado en la tercera parte; M. Weber, A. von Oettingen y G. Le Bras analizan la religiosidad institucional en general, la protestante y la católica respectivamente. En el capítulo dedicado a las instituciones y grupos religiosos se ofrece una selección de autores que tratan el tema desde perspectivas complementarias. La última parte está dedicada al estudio de las relaciones entre religión y sociedad; junto a la tesis clásica de M. Weber se reúnen otras no menos interesantes de E. Troeltsch, P. Drews y V. Lanternari. Especial interés merece para el lector la selección bibliográfica que se añade al final del volumen.

En síntesis podemos decir que el libro *Sociología de la Religión* que hemos presentado contiene ciertamente las limitaciones propias de toda antología, en cuanto necesariamente carece de la coherencia y profundidad propias de un buen estudio no selectivo, pero resulta interesante para el que, sin ser especialista, se interesa por estos temas, ya que ofrece una buena síntesis de la problemática actual en torno a la sociología de la religión.

SALVADOR CABEDO

LUTERO, MARTIN, *Obras*, Edición preparada por Teófanos Egido, Ediciones Sígueme, Salamanca 1977, 472 págs.

La editorial Sígueme, que tanto está haciendo por la difusión de la teología en nuestro país, ha tenido el gran acierto de publicar unas *Obras* de Martín Lutero. De esta manera ha venido a cubrir el vacío que, en este campo, se tenía entre los lectores de habla hispana, ya que hasta ahora sólo se contaba con una pequeña *Antología de Lutero* publicada en 1968.

De la edición se ha encargado un excelente conocedor de Lutero: Teófanos Egido, profesor de historia moderna en la Universidad de Valladolid, quien, además de seleccionar con acierto un buen número de obras del reformador, ha preparado una cuidada introducción sobre la historia, los escritos y la personalidad de Lutero, así como una breve introducción a cada una de las obras.

Las obras publicadas son:

1. Controversia sobre el valor de las indulgencias. Las 95 tesis.
2. Tratado sobre la indulgencia y la gracia.
3. Controversia de Heidelberg.
4. La cautividad babilónica de la Iglesia.

5. La libertad del cristiano.
6. Discurso pronunciado en la dieta de Worms.
7. El Magnificat traducido y comentado.
8. Derecho de la comunidad a elegir a sus predicadores.
9. A los magistrados de todas las ciudades alemanas, para que construyan y mantengan escuelas cristianas.
10. Sobre el comercio.
11. Exhortación a la paz. A propósito de los doce artículos del campesinado de Suebia.
12. Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos.
13. La "misa alemana" y la ordenación del oficio divino.
14. Catecismo breve para uso de los párrocos y predicadores en general.
15. Misiva sobre el arte de traducir.
16. Método sencillo de oración para un buen amigo.
17. Los artículos de Schmalkalda.
18. Contra los 32 artículos de los teologastros de Lovaina.
19. Prólogo a la edición de sus Obras completas en latín.
20. Cartas.
21. Charlas de sobremesa.

Como podemos apreciar, el criterio selectivo ha sido acertado: nos da una amplia visión de la producción de Lutero, mostrándonos desde el Lutero teólogo de "El Magnificat traducido y comentado" hasta el Lutero familiar y desenfadado de las "Charlas de sobremesa", pasando por el Lutero polémico de "Las 95 tesis" o el pastor del "Catecismo breve".

El interés que reviste la obra es realmente importante. Nadie osaría hoy poner en duda la importancia que tiene la figura de Lutero de cara a una perfecta comprensión de la historia moderna europea. Fruto de su tenacidad reformadora fue una producción multifacética y un nuevo estilo de cristianismo. Precisamente por esto último fue pronto objeto de controversia y sufrió innumerables desfiguraciones: detracción y deformación sistemática en el campo católico, apología y defensa exacerbada en el campo protestante.

Hoy, transcurridos 400 años desde aquel agitado siglo XVI, un parecido afán renovador nos arrastra. En estos tiempos de ecumenismo, recogido y aún suscitado por el concilio Vaticano II, la nueva actitud de la Iglesia permite y aconseja juicios serenos y genuinamente históricos sobre Lutero, cuya reforma fue, en algunos aspectos, premonición de la que estamos presenciando.

Es por ello por lo que la publicación de las presentes "Obras" nos brinda la posibilidad de conocer imparcialmente, a través de sus propios escritos, el pensamiento de ese hombre tan discutido, pero al que no se podrá negar su gran "amor a la verdad", que fue Martín Lutero.

MIGUEL NAVARRO

MARTÍNEZ COSTA, JOSÉ, *Biología del niño para educadores*, Tecniban, S. A., Madrid 1977, 350 págs.

El doctor José Martínez Costa, destacado pediatra valenciano, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valencia, con su *Biología del niño para educadores* nos presenta unos conocimientos básicos de biología con las consecuencias prácticas inmediatas para el educador que de ellos se desprenden. La validez de estas conclusiones está especialmente asegurada por su larga experiencia como pediatra, que le ha permitido acumular unos saberes difícilmente adquiribles a través de una cultura libreesca.

El primer volumen —único publicado hasta ahora— se halla dividido en tres partes.

En la primera, el profesor Martínez Costa se refiere a la bioquímica, el metabolismo y la alimentación del ser humano en sus primeras edades. Comprende los primeros seis capítulos en los que trata los siguientes temas: el agua y otros minerales que componen nuestro organismo; el papel de los glúcidos, de los lípidos, de los prótidos y de las vitaminas en el organismo del niño; y, por último, en el capítulo sexto expone un tema más general: la dieta humana.

En la segunda, desarrolla temas de endocrinología y hebiología. Nos presenta en el capítulo séptimo un esquema elemental global del sistema endocrino. En el octavo estudia la endocrinología particular del adolescente, haciendo especial mención de la endocrinología sexológica. En los capítulos restantes aborda las siguientes cuestiones: la relación entre pubertad y adolescencia, destacando los problemas de inadaptación que plantea el adelanto de la pubertad en el último siglo, por un lado, y el retraso de la entrada en la vida adulta del adolescente, por otro; la evaluación sexual del adolescente; problemas del “minor” adolescente como son la pubertad precoz y la pubertad diferida; las relaciones entre el sistema endocrino de un individuo y su personalidad; y consejos para la evaluación de enfermedad del adolescente.

En la tercera parte, que consta de un solo capítulo, considera los problemas relacionados con el crecimiento del niño y del adolescente.

La obra se desarrolla en un tono preciso, claro y sencillo. Es asequible a cualquier persona de una cultura media sin unos conocimientos especializados en biología, por lo que, a mi juicio, es altamente útil para el público al que va destinado: los educadores, como su título indica. Y abundando en esta utilidad para los pedagogos, cabría repetir que la exposición de cada uno de los temas finaliza siempre indicando aquellos aspectos que pueden tener mayor interés práctico para los educadores.

En resumen, una obra que cumple satisfactoriamente su propósito: ofrecer una información básica y clara sobre la biología del niño desde la perspectiva de su incidencia en la pedagogía.

JOSEP CORBÍ

MONTERO, FERNANDO, *Objetos y palabras*, Fernando Torres editor, Serie Interdisciplinar, Valencia 1976, 172 págs.

El tratamiento de la filosofía del lenguaje en el libro que comentamos se produce a nuestro entender desde dos coordenadas principales: sus fundamentos están en la línea de un análisis de tipo fenomenológico que aspira a recoger los aspectos *esenciales* u “originarios” del fenómeno lingüístico: “Se trata de retroceder desde el uso habitual del lenguaje y las creencias que lo condicionan o desde las teorías científicas que lo investigan, hasta aquellas formas de la conducta parlante y de los objetos hablados que se exhiben por sí mismos como ingredientes necesarios de todo lenguaje” (pág. 35). En segundo lugar, el autor muestra una preocupación preponderante por el lugar del objeto en una consideración filosófica del tema del lenguaje, es decir, privilegia la relación palabra-objeto frente a la relación palabra-palabra.

El libro parte de la convicción de que la filosofía del lenguaje del siglo xx se encontró con una situación caracterizada por el hecho de que de los tres polos del “triángulo semántico” (palabras, conceptos, cosas) los dos últimos habían entrado en crisis. La crisis de los conceptos como “contenidos mentales” (que equivalía al proceso de disolución de la interioridad anímica, del alma como sustancia con consistencia propia) comenzó con el rechazo de la psicología racional en la obra de Kant y siguió con el concepto de alienación en Hegel y con las críticas de la introspección en Comte, desembocando en la teoría de la intencionalidad de la conciencia de Brentano y Husserl. La crisis del polo objetivo comenzó también en la obra de Kant, quien partió del conocimiento científico para señalar las condiciones de lo objetivo, restringiendo así fuertemente el campo de los objetos. La crisis de la física clásica en los últimos decenios del siglo xix afectó por ello al concepto de objetividad kantiano —ya de por sí demasiado exigente, al dejar fuera el conocimiento ordinario o no científico.

De forma que el hombre del siglo xx “experimentó la zozobra de quedarse a solas con las palabras” (pág. 24). En este sentido, la tarea de la filosofía del lenguaje en el presente siglo debía ser la reconstrucción del triángulo semántico partiendo de las palabras, único vértice a salvo de la crisis. Pero el autor enuncia la sospecha de que en esta reconstrucción se ha prestado “una excesiva atención hacia el elemento verbal que constituye parte del fenómeno lingüístico, en perjuicio de los ingredientes mentales y objetivos que concurren en él” (pág. 28).

Así queda enunciado el problema de que parte el libro y que el autor intentará resolver indagando “en qué condiciones es lícito apelar a lo mental y a lo objetivo en una dilucidación filosófica del lenguaje” (pág. 28).

En esta indagación filosófica se señalan dos propiedades esenciales al lenguaje: su carácter “trascendental” y su “transparencia”. La trascendentalidad del lenguaje alude al hecho de que el lenguaje “constituye un *medio* del que no podemos escapar” (pág. 38), es decir, los objetos, el mundo son inseparables del lenguaje con que nos referimos a ellos (aunque no indistinguibles de él). Por otro lado, el lenguaje es transparente en el sentido de que, en la práctica normal, las palabras disimulan u ocultan su presencia, dejando ver a su través el objeto o la situación hablada. Al señalar estos dos caracteres del lenguaje, el autor pretende sugerir

que “no es posible estudiar el lenguaje prescindiendo del análisis de las situaciones objetivas habladas” (pág. 41). Con ello se nos plantea ya el problema de la referencia objetiva del lenguaje y, conectado con él, el de los contenidos mentales que, con el nombre de “sentido” o “significación”, han venido a reemplazar a las ideas o conceptos de la filosofía clásica.

En su estudio se toman como puntos de referencia la obra de Frege y la de Husserl. Frege distinguió, en una expresión lingüística, su “sentido” y su “referencia objetiva”. Expresiones como “lucero de la mañana” y “lucero de la tarde” se refieren al mismo objeto, pero de formas distintas: tienen la misma referencia objetiva, pero distinto sentido. Al analizar la obra de Frege (estilo indirecto, etc.) el autor pone de manifiesto que, a pesar de su definición del sentido como “el modo de darse de lo designado”, en rigor el sentido adquiere una entidad, una consistencia propia independiente de la referencia objetiva, la cual parece desplazarse al plano extralingüístico (págs. 45-50). En el caso de Husserl, la investigación tiene lugar desde el objeto hablado. Pero, aunque la significación —análoga al “sentido” freguiano— consiste en la determinación del objeto, ello no significa su identificación con él; por el contrario, Husserl distinguió tajantemente entre la significación y el objeto referido por medio de ella, afirmando que la significación constituye un contenido mental, contenido que, además, no resulta afectado por la índole pasajera del acto de juzgar. Es decir, las significaciones son universales e ideales (págs. 51-62). El resultado, pues, de ambas teorías —Frege y Husserl— es el idealismo semántico, la consideración del sentido o la significación como contenidos universales e inmutables del pensamiento.

El idealismo semántico no es un fenómeno caprichoso. Obedece a motivos importantes, de los que el autor enumera tres. De ellos, el más importante es la vigencia del principio de identidad, que ha motivado la teoría del sentido o de la significación como contenido ideal para salvaguardar la identidad del objeto hablado mediante expresiones diversas y la identidad de *lo que* dicen diversos individuos al utilizar expresiones sinónimas.

Diversos autores (Russell, Wittgenstein, Quine, etc.) han impugnado el idealismo semántico. Pero estas críticas han olvidado “el papel que podría desempeñar el objeto en una discusión sobre lo que sea el sentido o la significación” (pág. 70), es decir, han olvidado que el idealismo ponía en peligro el vértice objetivo del triángulo semántico. Y, en efecto, uno de los efectos más graves del idealismo semántico reside en que en él el objeto se convierte en algo indeterminado, en una X sin contenido a la que apuntan los sentidos o significaciones.

Se trata ahora, pues, de formular una alternativa al idealismo semántico que salve además las razones que lo motivaron. El primer paso en este sentido consistirá en reconocer que la exigencia de *identidad* de los objetos es excesivamente fuerte y contradice además datos evidentes. Se propone por tanto sustituir la exigencia de identidad por la de *mismidad* de los objetos, la cual permite salvaguardar las necesidades del discurso racional integrando además en él el hecho fundamental de las *relaciones* efectivas que el objeto guarda con lo que le rodea. Las consecuencias en la filosofía del lenguaje son decisivas: pues el principio de mismidad no nos obliga a distinguir el objeto de la significación o sentido, ya que la diversidad de sentidos o significaciones es compatible ahora con la diversidad

de aspectos de un *mismo* (no "idéntico") objeto (págs. 87-90). Y la tesis freguiana del sentido como "modo de darse del objeto" adquiere ahora toda su riqueza.

El resto de la investigación consistirá tanto en un examen de las palabras en su uso efectivo como de la entidad del objeto hablado que prevenga del peligro de idealismo nominalista que aparece ahora, al rechazar las significaciones como contenidos ideales. Habrá que evitar sin embargo los riesgos del "laboratorio lingüístico", es decir, de una desvinculación del lenguaje respecto a los objetos y situaciones habladas (págs. 91 ss.). Se trata más bien de estudiar las palabras en uso.

El concepto alternativo de sentido presenta, desde el punto de vista del autor, tres facetas interrelacionadas: la denotativa (el lenguaje es comunicativo de objetos), la ilocucionaria (el lenguaje manifiesta una forma de conducta) y la connotativa (las palabras reciben todo su sentido en el contexto de la frase y el discurso —connotación sintáctica— y se relacionan además con otras palabras como "marcadores semánticos" (Katz) —connotación de competencia—) (págs. 99-106). El concepto de "objeto" recibe por otra parte un tratamiento mucho más amplio que el kantiano (págs. 107-114).

La investigación sobre las palabras en uso presenta, pues, dos aspectos: la autonomía o alteridad relativa de lo sensible (aspecto objetivo) y la función denotativa del lenguaje (inseparable de los otros dos componentes del sentido). La investigación sobre el primer aspecto se realiza en términos que recuerdan el concepto husserliano de "mundo vivido" (Lebenswelt), poniendo de manifiesto cómo en las estructuras sensibles puede percibirse una regularidad que constituye algo así como criterios de uno de los términos categoremáticos y una especie de protocategorías en los términos sincategoremáticos (el hecho, p. ej., de la sucesión como prototemporalidad sobre la que se constituirá el lenguaje referente al tiempo tanto ordinario como científico, etc.). Este sustrato sensible no afecta solamente al aspecto constataivo del lenguaje, sino también a sus aspectos ilocucionario y perlocucionario (págs. 115-133). Desde este punto de vista, los aspectos del sentido afectarán no sólo a las palabras en uso, sino a los propios datos empíricos (págs. 135-6).

Pero, salvada así la autonomía de los objetos, se trata sin embargo de evitar la tesis de que lo sensible "forma un repertorio de entidades que se puedan determinar con independencia del lenguaje" (pág. 138). En la investigación del otro aspecto, es decir, de la función denotativa del lenguaje, el principal concepto empleado es el de la "autoobjetivación" del lenguaje, conectada con la trascendentalidad y transparencia de que hablamos al principio. Esta autoobjetivación significa que las cosas "llevan incorporada en su presencia objetiva el lenguaje que expresa lo que son, lo que valen, la constitución que tienen como objeto de nuestra conducta teórica o práctica" (pág. 142). Naturalmente, los detalles de la argumentación no pueden reproducirse aquí.

Finalmente, se tratan los problemas de los sincategoremáticos ("objetividades categoriales" de Husserl) y de los lenguajes abstractos desde estas mismas categorías, viendo las características especiales de la autoobjetivación, etc., en estos casos.

El libro que hemos comentado contiene sugerencias y aportaciones muy importantes, cuya fecundidad habría que poner a prueba en la investigación de

problemas filosóficos concretos. Esperamos que el autor aborde en otros estudios problemas como el de la comunicación, la hermenéutica y la ideología, que en este libro quedan únicamente sugeridos. Nos hubiera gustado también una crítica más detallada del fenomenismo.

CARLOS J. MOYA

PANNEMBERG, WOLFHART, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, 351 págs.

De un tiempo a esta parte se ha vuelto habitual el hecho de presentar en forma de libro los distintos artículos publicados en diversos lugares durante un período determinado de tiempo. Es una buena costumbre, que facilita evidentemente el acceso al pensamiento del autor, oculto a veces en revistas que no siempre se tienen al alcance de la mano. En el presente caso nos encontramos con un libro de esta naturaleza. En él el conocido teólogo protestante W. Pannenberg recoge una serie de conferencias y artículos que cubren la época que va desde 1959 a 1972. Dada la categoría intelectual del autor, algunas de cuyas obras teológicas fundamentales ya se conocen en España, el libro que reseñamos se recomienda por sí mismo. La variedad de su temática es ciertamente una circunstancia que nos permite conocer mejor la virtualidad y la proyección de sus posiciones de fondo en las diversas zonas de la actual problemática teológica. En este sentido resulta un libro indispensable para quienes están interesados en seguir de cerca el pensamiento del autor y el estado actual de las discusiones teológicas en torno a la compleja cuestión de las relaciones, dentro del mundo protestante, entre el saber y el creer. En efecto, es el problema de estas relaciones lo que fundamentalmente late en el interior de todos estos artículos aparentemente tan diversos: La crisis del principio de Escritura; ¿Qué es una afirmación dogmática?; ¿Qué es la verdad?; Entendimiento y fe; La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema de la antigua teología cristiana; Tipos de ateísmo y su significación teológica; La pregunta sobre Dios; El Dios de la esperanza; Acontecer salvífico e historia; Cristianismo y mito.

Dado que estos artículos no se hallan agrupados por capítulos unitarios o por secciones clara y orgánicamente separadas, creo que debía haberse elegido un orden cronológico a fin de que el libro reflejara, hasta en la sucesión de sus contenidos, el proceso intelectual del autor. No he acabado de ver con claridad el criterio que en este aspecto se ha seguido. Aunque, hay que reconocer que la referencia al pie de página de la fecha de su respectiva publicación, resuelve esencialmente el problema.

En el breve espacio de una reseña no resulta posible hacer un análisis de cada uno de los artículos del libro son demasiados. Y cada uno tiene suficiente entidad como para reclamar un tratamiento especial, pues las cuestiones que en ellos se plantean son extremadamente complejas y sutiles, y arrastran consigo problemas de toda índole, que pertenecen al campo de la ontología, la gnoseología, la antropología, la filosofía de la historia...

De todos modos, como introducción al espíritu general de este conjunto de artículos me parece útil señalar que, como antes he apuntado, todos ellos se hallan bajo el signo de una preocupación fundamental, que de una forma u otra se deja sentir en los respectivos tratamientos: la preocupación por recuperar la conexión —ampliamente rota dentro de la teología protestante posliberal— entre el saber y el creer. Esta es la melodía de fondo que, cantada a distinto registro, creemos escuchar a lo largo de todo el libro. Y ciertamente hay que reconocer que W. Pannenberg canta con voz propia en el agitado y sutil coro de la actual teología protestante.

A través de los sucesivos artículos se hace patente el propósito del autor de distanciarse deliberadamente de las tesis radicales de los dos grandes artífices de la teología posliberal: Barth y Bultmann. Este propósito se perfila ya con la claridad en su artículo "Acontecer salvífico e historia" (1959), del que son estas significativas palabras: "La teología histórico-salvífica se refugió en el puerto de una supra-historia o ---con Barth— de una historia originaria, supuestamente a salvo frente a la marea histórico-crítica. Y por idénticas razones, la teología existencial se retiró del decurso objetivo del acontecer, juzgándolo como sin sentido ni posibilidades, a la experiencia de la significatividad de la historia en la historicidad del individuo. ASÍ SE EXPLICA QUE HOY DÍA TENGA QUE AFIRMARSE EL CARÁCTER HISTÓRICO DEL ACONTECER DE LA SALVACIÓN EN POLÉMICA CON LA TEOLOGÍA EXISTENCIAL, LA TEOLOGÍA HISTÓRICO-SALVÍFICA Y CON LOS PRINCIPIOS METÓDICOS FUNDAMENTALES DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA" (pág. 212). Es casi un programa. Aunque formulado aquí desde la problemática concreta del acontecer salvífico, como historia, el propósito de ruptura con una concepción supra naturalista o meramente existencial de la fe y con una pretendida desconexión radical entre la investigación histórico-crítica y la fe se halla activamente presente en todo el libro.

Así, en el mencionado artículo W. Pannenberg reivindica, frente al reduccionismo existencial de Bultmann, la realidad de la historia salvífica como un proceso supra-individual, sostenido por Dios —no simplemente por el hombre— y "encaminado a un futuro, oculto aún para el mundo pero manifestado ya en Jesucristo" (pág. 211). El planteamiento de Bultmann margina y, en cierto modo, disuelve la objetividad de la historia, concentrando unilateralmente el acento en su significación existencial individual y privatizando la escatología bíblica. Este unilateral enfoque subjetivista no puede pretender expresar adecuadamente la concepción bíblica del acontecer salvífico. Pannenberg rechaza esta interpretación antihistórica de la escatología bíblica y reafirma la realidad del acontecer salvífico como curso irreductible y supra-individual de acontecimientos libres y al mismo tiempo coherentes. Se trata de una visión de totalidad y de un reconducir la significación al fundamento objetivo de la historia, del que depende, según el autor, incluso la supervivencia de la conciencia de la historicidad existencial del individuo (pág. 230).

Por otra parte, tan insatisfactorio como disolver la historia de la salvación en mera experiencia individual es el hecho de arrojar de la contextura verificable de la historia el acontecer salvífico de Dios. Pannenberg protesta contra esta desconexión, que sitúa lo salvífico en un plano suprahistórico, absolutamente extraño a la búsqueda de la investigación histórico-crítica. Estima con razón que "la verdad de la investigación histórica tiene que estar referida de algún modo a la verdad de

la historia de Dios" (pág. 238). Afirmar lo contrario entraña en el fondo una limitación del alcance efectivo de la encarnación y el establecimiento de un concepto de fe desprovisto de toda fundamentación histórica razonable. Se ha reprochado al autor el que, con este planteamiento, la fe se convierte en un accidente, en un mero apéndice del conocimiento histórico. ¿No se subordina la certeza absoluta e irrevocable de la fe a la certeza razonada pero nunca absoluta del saber histórico? La cuestión es seria y decisiva, pues está en juego la trascendencia y soberanía incontrolable de la Palabra de Dios. A este respecto, Pannenberg pone en claro, como principio indiscutible, que la fe es un don de Dios y debe entenderse a sí misma como operada por Dios. En este sentido, su planteamiento incluye la idea de que "la certeza del saber acerca de la promesa divina ha de distinguirse, como presupuesto de la fe, de la auténtica certeza de la fe, la cual se levanta sobre la base de la promesa" (p. 261).

Lo que en este artículo se plantea en el marco del binomio acontecer salvífico-historia reaparece, a distintos niveles, en el curso de la mayor parte de los restantes artículos del libro. Es significativo a este respecto el denominado "Entendimiento y fe", donde se aborda por lo derecho —y en respuesta a unas observaciones de Paul Althaus— la cuestión siempre candente de la relación entre razón y fe, saber y creer, es decir, la cuestión de la racionalidad de la fe. Pannenberg entiende que no sólo no es perjudicial sino beneficioso para la pureza de la fe el que el creyente tenga un razonable entendimiento del fundamento y contenido de la fe, sin que ello comporte ningún menoscabo para su condición de don de Dios. Desvincular la opción de la fe de un fundamento previo, en el que se ponga de relieve que su contenido es digno de ser creído, da lugar a una concepción según la cual es la opción misma de la fe la que fundamenta el saber acerca de la revelación de Dios. El autor se distancia enérgicamente de este planteamiento, que, en su opinión, reduce la fe a un fenómeno subjetivo injustificable. La fe, don de Dios, no se fundamenta a sí misma sino que supone, a nivel lógico, el previo conocimiento de la revelación de Dios, conocimiento que "no le hace a uno partícipe de la salvación encerrada en él sino solamente cuando el hombre se abandona a este saber de la revelación" (pág. 85).

El esfuerzo del profesor Pannenberg por sustraer la fe al peligro de la arbitrariedad subjetiva y del irracionalismo es encomiable, pero ¿no sería conveniente, en orden a determinar el verdadero alcance de este saber lógicamente previo, poner de relieve que el saber en cuestión versa directamente no tanto sobre el acto mismo de la revelación de Dios cuanto sobre la credibilidad e incluso credibilidad de dicha revelación? El conocimiento de la credibilidad fundamenta y hace razonable la opción de la fe, que, bajo la acción directa de la gracia, asiente con un sí absoluto e irrevocable al acto mismo de la revelación de Dios y posibilita la razonable autoentrega al mismo.

ADOLFO BARRACHINA

SAYÉS, JOSÉ ANTONIO, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía*, B.A.C., Madrid 1976, XIV + 318 págs.

A la exhaustiva presentación de las corrientes modernas de explicación teológica del Misterio y a su acertada (y justamente severa) crítica, sólo nos permitimos añadir las observaciones siguientes:

1.^a No parece justa la afirmación de que la presencia de Cristo en la Eucaristía se realice sólo en virtud de la permanente consagración celestial de su sacrificio (págs. 287 ss.), sin que esta misma presencia celestial sea mediatizada para nosotros por la sacramental representación del Sacrificio del Gólgota. Decir que el sacrificio real de Cristo como evento histórico pertenece al pasado, y como tal es inaccesible, parece que pone en peligro la misma eficacia sacramental (¿es que la virtud divina de Cristo no presta su trascendencia a los hechos de su historia, en cuanto transmitidos dentro de la Historia?). Parece, pues, que esta explicación oscurece la universalidad de la historia de Cristo, como si lo salvífico no se apoyara tanto en el mismo *acontecer* como en una especie de cualidad inmóvil que, como resultado de tal acontecer, habría adquirido el Cristo celestial. Creo que el lector agradecería un poco más de luz en los matices de esta explicación.

2.^a La recuperación del valor ontológico de la presencia de Cristo, superados los intentos de toda explicación meramente simbolizante o significante, parece que deja también un poco en penumbra el avance teológico que autores modernos, como Schillebeeckx, han obtenido sobre la clásica explicación tridentina. Ciertamente el ofrecimiento que hace Cristo de su Cuerpo es anterior a la aceptación por parte de la fe de los cristianos (y por tanto es, de por sí, independiente de todo diálogo o relación interpersonal), pero de tal modo está orientado al diálogo, como único sentido de su realidad, que eso mismo explica el reclamo de la correspondencia por parte del fiel: Cristo ofrece su cuerpo como alimento celestial pidiendo a cambio no solamente la ofrenda del pan y del vino, que simbolizan culturalmente nuestro dominio de la realidad material cósmica, sino el don personal de nuestra propia inteligencia. Es decir, Cristo no sólo reclama nuestros bienes sino el ejercicio intelectual de posesión de dichos bienes; por eso mismo se esconde a la sensibilidad humana para que nuestra ciencia y conciencia se inmole, se ofrezca a su Palabra, en el acto más sublime de abnegación del ser humano. Es eso lo que nos hace salir de este mundo en busca de lo escatológico; ahí se produce el encuentro con el Ministerio presente.

3.^a En este sentido, y siendo admirable la exposición histórica y crítica del estado actual de la cuestión en la teología católica y protestante y en el Magisterio de la Iglesia, puede echar de menos el lector una mayor profundidad en la exposición del sentido teológico, al que el autor dedica el último capítulo. No se ve claro cómo el sentido último de la presencia de Cristo, realizada por vía de transustanciación, resida sobre todo en esa *asimilación* de la realidad humana, promovida por el Encarnado-Sacrificado-Glorioso, a partir de una primera asimilación del pan y del vino que reclama y consigue nuestra progresiva asimilación personal por la fe de la conciencia. Le habríamos agradecido un mayor acento

en la comparación del misterio eucarístico con el misterio fundamental de la Encarnación.

4.^a Además, nos atrevemos a sugerir al Dr. Sayés el intento de superar el empleo del término *Transustanciación* que, además de cacofónico, es semánticamente oscuro y complicado, ya que consta de cuatro elementos (Trans-sub-stantiatio) con la extraña acumulación de dos prefijos y con no menos extraño pleonasmismo, dado que el valor semántico del sufijo "atio" está contenido y superado por el prefijo "trans"; de tal modo que nadie dice, por ejemplo, "transportación" sino "transporte". ¿Sería posible intentar poner en curso otra palabra como "transistencia"? Pido perdón por mi audacia en sugerirla.

Por lo demás, considero especialmente acertada la crítica de la tesis clásica según la cual los accidentes permanecerían en el ser "sine subjecto". Concedamos que tal afirmación es metafísicamente imposible, por la misma definición del "accidente", y que además impide considerar las especies como el medio asimilado por Cristo para entrar en ese diálogo abnegado con nuestra fe. Las especies de pan y vino descansan, pues, "sacramentalmente" en el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

Por último, es de alabar la severa crítica por la que se rebaja la alegre afirmación de que la realidad (antes y en la Eucaristía) tenga un puro valor antropológico, como si la Creación dominada por Cristo no superara, envolviera y desbordara el ser humano. Se me ocurre poner de relieve, por su valor entrañable para la región valenciana, aquella anécdota del milagro de los peces del barranco de Carraixet, que devolvieron en sus bocas las formas consagradas a un párroco angustiado porque en su particular concepción de la fe quizá no compartía la serenidad de ciertos teólogos actuales que consideran que Cristo deja de estar presente cuando la Eucaristía la sustraen bocas no humanas, ya que el pan tampoco es alimento, dicen, si lo come un animal en vez de un hombre (?). En todo caso, aquella pasada angustia era una exquisita muestra de respeto por el Sacramento.

Digamos, en resumen, que el libro de Sayés es excelente y merece ser leído.

GONZALO GIRONÉS

SPINOZA, BARUC, *Tratado teológico-político*, Traducción de Emilio Reus y Bahamonde e introducción a la edición castellana de Angel Enciso Bergé, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, 366 págs.

No son muy abundantes en España las traducciones castellanas de los clásicos de la filosofía, tal vez porque, a diferencia de otros países, no valoramos suficientemente el paciente y poco brillante trabajo del traductor. Por eso la aparición de un libro prácticamente inaccesible como el *Tratado teológico-político* constituye siempre un acontecimiento importante. Pero es con todo mucho más importante ofrecer una traducción con garantías suficientes para poder ser utilizada como instrumento válido de trabajo. Y lamentablemente no es este el caso presente.

Era lógico esperar una nueva traducción que, siguiendo el ejemplo dado por Vidal Peña con la *Ética*, se hubiera basado en la edición crítica del texto y hubiera subsanado las deficiencias de las anteriores. Sin embargo, lo que tenemos en nuestras manos es una traducción de Emilio Reus y Bahamonde editada por primera vez en 1878. En ningún lugar se dice que lo que se nos ofrece es una reedición. El trabajo de Emilio Reus estaba cargado de defectos; siguió muy de cerca la traducción francesa de Emile Saisset (1842) y, aunque puso mucha erudición de su parte, es poco fiel al texto latino. Sin tener en cuenta la disposición original del texto, dividió los capítulos en párrafos y alteró la puntuación. Además, y esto es lo más grave, llenó el texto de infinidad de notas con el fin de relacionarlo con las otras obras de Spinoza, especialmente con la *Ética*, con el lamentable resultado de confundir al lector, el cual fácilmente puede creer, si no hay indicación contraria, que dichas notas son de Spinoza. También lo anotó con explicaciones no demasiado afortunadas, pero que al menos distinguía claramente de aquellas que había escrito el mismo Spinoza. Pues bien, esta edición de 1976 reproduce todos estos defectos y además los agranda. Muchas de las notas de Emilio Reus han sido eliminadas y, en la mayor parte de las que subsisten, se ha suprimido el paréntesis que indicaba las que pertenecían a Spinoza. El resultado ya es imaginable. Estamos, pues, ante un texto inservible e injustificable bajo cualquier punto de vista.

Y verdaderamente es una pena. El *Tratado* es un libro muy poco conocido, no obstante ser una obra de capital importancia, sumamente polémica desde el momento de su publicación y que todavía hoy mantiene su actualidad. Spinoza elabora en este *Tratado* una crítica de toda religión revelada, una crítica del derecho natural y casi nos atreveríamos a decir que una crítica política. Puso los cimientos del método histórico-crítico de interpretación de la Escritura. Vió con gran claridad la función ideológica que puede desempeñar la religión; defendió con energía la libertad de pensar frente a todas las instituciones, especialmente frente a las iglesias, y frente a todo dogmatismo. Abogó con toda su fuerza en favor de la tolerancia religiosa. Es pues un libro que hay que leer. Por eso esperamos vivamente que no se haga esperar mucho una nueva traducción.

JUAN JOSÉ GARRIDO