

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año IV

1978

Núm. 7

ÍNDICE

	Pág.
Ramón Arnau: Apunte sobre fe e historia en la teología protestante alemana ...	1
Manuel Ureña Pastor: Ernst Bloch y la interpretación del cristianismo ...	17
Vicente Cárcel Ortí: Las visitas "ad limina" de los arzobispos de Valencia ...	59
M. ^a Milagros Cárcel Ortí: La Diócesis de Valencia en 1617 ...	85
Vicente Conejero Martínez: Dos eclesiásticos catalanes acusados de jansenistas: Josep Climent y Félix Amat ...	149
Antonio Vicente Cabo Martí: La crítica de G. E. Moore al idealismo y al solipismo y su lugar en la evolución de la filosofía contemporánea ...	177
Notas:	
Carlos Elorriaga Planes: Redención en Cristo ...	203
Recensiones ...	213
Actividades departamentales ...	233

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

RECENSIONES

ANTISERI, DARÍO, *El problema del lenguaje religioso*. Traducción del italiano por Alfonso de la Fuente Adánez, Ed. Cristiandad, Madrid 1976, 217 págs.

Como el mismo autor confiesa, este libro pretende ser “una presentación bastante amplia de los intentos emprendidos y de las investigaciones efectuadas por los analistas de la escuela de Oxford sobre el lenguaje religioso, y tiene, por ello, un carácter preferentemente informativo”. Pero ello no impide que, con ocasión de esta información, el autor exponga sus propias convicciones filosóficas y teológicas. Para facilitar su lectura, podemos dividir el libro en tres grandes secciones: la primera, que incluiría los capítulos I al VI (pp. 25-100), es una larga introducción tendente a exponer los presupuestos filosóficos implicados en la teología analítica; la segunda, que abarcaría desde el capítulo VII al X (pp. 101-156), constituye la parte estrictamente informativa de estas nuevas teologías; y por último, en la tercera (capítulos XI al XV, exceptuando el XIV que trata de la religión según Wittgenstein) Antiseri nos manifiesta sus personales puntos de vista, los cuales están estrechamente vinculados a las ideas de los analistas.

1. Comienza Antiseri precisando el sentido del “ateísmo semántico” como diferente del ateísmo clásico (negación de la existencia de Dios por falta de pruebas convincentes) y del agnosticismo; para el ateísmo semántico las proposiciones tales como “Dios existe” no son ni verdaderas ni falsas, sino pseudoproposiciones, y, en cuanto tales, carecen de sentido. Este nuevo tipo de ateísmo tiene su origen en el Círculo de Viena, y, de un modo especial, en el rechazo total de la metafísica por parte del positivismo lógico. La filosofía de Oxford, aun moviéndose dentro del “giro lingüístico” iniciado por los vieneses, parte de otros principios, utiliza otros métodos y tiene otros campos de trabajo. Este cambio de orientación se debe fundamentalmente a la influencia del segundo Wittgenstein. Antiseri sólo tiene en cuenta los caracteres generales de este nuevo análisis lingüístico, pero su exposición es correcta y permite delimitar adecuadamente el horizonte mental en el que va a moverse.

Un lugar destacado ocupa en estas páginas introductorias la teoría popperiana de la ciencia: el principio de falsabilidad, junto con la filosofía del segundo Wittgenstein, representa una superación del verificacionismo. Este principio hay que entenderlo como un criterio de demarcación entre las proposiciones científicas y las que no lo son. La escuela de Oxford se beneficiará de estas dos superaciones de las ideas filosóficas del Círculo de Viena: el principio popperiano de falsabilidad le suministrará un criterio correcto para distinguir las proposiciones que

tienen un alcance cognoscitivo e informativo de aquéllas que sólo lo tienen aparentemente y están destinadas a desempeñar otros usos; las sugestivas ideas del segundo Wittgenstein le abrirá la posibilidad de encontrar un sentido a las proposiciones calificadas de no-cognoscitivas, mediante el análisis de los usos que desempeñan dentro del lenguaje. Desde esta nueva perspectiva, la metafísica, aunque no puede aspirar a ser un saber informativo acerca de la realidad, no queda por ello relegada al terreno del sin-sentido. Para los analistas de Oxford constituye un sinsentido afirmar que la metafísica es un sinsentido. Según ellos, la metafísica es "un nuevo modo de ver", "un *Blick*", "una actitud que permite contemplar el universo entero de un modo nuevo"; desempeña funciones en el campo de la moral, de la política, y puede servir como tranquilizante psicológico de la conciencia, o como apoyo o motivación de los fines de la religión. Las metafísicas son, pues, interpretaciones globales que invitan a contemplar el mundo de un modo nuevo. Los absurdos sólo surgen cuando se ignora el estatuto de este tipo de proposiciones pretendiendo conferirles un alcance epistemológico.

2. Las proposiciones teológicas son de la misma naturaleza que las metafísicas, y, en consecuencia, el posible sentido del lenguaje religioso habrá que buscarlo indagando en esta misma dirección. Flew, partiendo del criterio popperiano de falsabilidad, ha lanzado el más insidioso y agudo ataque al lenguaje religioso-teológico. Es conocida su parábola de los exploradores en la jungla. En ella ilustra cómo una formulación de orden teológico, que inicialmente parece afirmar algo, al final, tras una serie de retiradas estratégicas ante el asalto del principio de falsabilidad, no dice realmente nada. Si nada hay incompatible con lo que afirma una proposición, ésta muere "con la muerte de las mil calificaciones". Este es, según Flew, el trágico destino de las proposiciones teológicas. ¿Qué tendría en realidad que suceder o habría tenido que suceder —se pregunta— para constituir una refutación del amor de Dios o de su existencia? Las proposiciones religiosas tales como "Dios creó el mundo", "Dios nos ama como un padre ama a sus hijos", etc., pretenden proporcionarnos información sobre el mundo, sobre nuestro sentido, sobre el sentido de la historia, pero, al ser infalsables, fallan su objetivo y, si se examinan atentamente, resultan ser típicos conglomerados de sonidos sin sentido, frases vacías de significación factual.

La postura de Flew ha provocado en los países anglosajones una estimulante disputa entre teólogos, filósofos del lenguaje y científicos interesados por los fines, tipos y naturaleza del lenguaje teológico. Siguiendo a Blackstone, Antiseri nos propone agrupar las posturas en dos frentes. El uno, denominado "ala izquierda de Oxford"; a él pertenecen, entre otros, Hare, Smart, Allen, Mc Pherson, Holland, Braithwaite, Hepburn, Mac Intyre y Zuundeey. Se proponen defender y comprender el lenguaje religioso, y para ello desplazan la discusión a un terreno distinto del que pisa Flew. Cada uno de estos filósofos y teólogos tiene un modo peculiar de entender concretamente el lenguaje teológico, pero coinciden, cuanto menos, en dos puntos. En primer lugar, todos sostienen que las proposiciones religiosas carecen de contenido empírico y que ninguna visión religiosa del mundo puede darnos información alguna sobre él (Flew considera esta postura heterodoxa desde el punto de vista del creyente): la religión será un *Blick*, una actitud hacia el mundo (Hare), la expresión de un asentimiento a un determinado tipo de vida

(Braithwaite) o la de "un asentimiento decisivo" (Mac Intyre), etc. La metafísica y la teología natural clásicas son absolutamente rechazadas, y con ellas desaparece la ilusión de poder dar una argumentación objetiva a favor de la religión. Las proposiciones religiosas no son hipótesis científicas. Y de ahí la segunda coincidencia: todos consideran la religión en general, y el cristianismo en particular, como un fenómeno esencialmente irracional. Desde esta perspectiva, no es posible motivar racional y objetivamente la fe, y en consecuencia, nada legitima más un credo religioso que otro. Esta actitud plantea serios problemas. Como señala Antiseri, desde esta posición no es posible distinguir entre religión y superstición, entre creencia verdadera e ilusión; se cierra la posibilidad a toda la apologética y no solamente a la tradicional.

El segundo frente, llamado "ala derecha de Oxford", acepta el desafío falsacionista de Flew y sostiene que las proposiciones religiosas son falsables en principio, aunque no de hecho. Mitchell, Hick, Crombie y Ramsey pertenecen a este grupo. La parábola del partisano y del extranjero de Mitchell ilustra bastante bien esta actitud: en ella muestra que las proposiciones religiosas no son falsables concluyentemente. Hick habla de la encarnación como verificación de expresiones tales como "Dios es amor", y de verificación escatológica para todas las afirmaciones religiosas en general, etc. ¿Superan, sin embargo, estos planteamientos el desafío de Flew? ¿Es correcto llamar falsabilidad en principio a la posibilidad de falsabilidad escatológica? En definitiva, si nada observable puede contar decisivamente contra una aserción de fe ¿no es obvio que cualquier situación observable será irrelevante para una proposición religiosa y que, por ello, ésta muere "en la muerte de las mil calificaciones"?

Concluye Antiseri la parte positiva con el análisis de la postura de Paul van Buren, que si bien no cae dentro de la llamada escuela de Oxford, sin embargo utiliza el análisis lingüístico para operar la reducción antropológica del cristianismo. Para van Buren, el lenguaje sobre Dios tiene sentido si lo consideramos como un conjunto de afirmaciones sobre el hombre y sobre sus actitudes frente al mundo.

3. La postura de Antiseri es un poco compleja. Comparte con los analistas la idea de la singularidad del discurso religioso y el rechazo de la metafísica, pero sin dejar de utilizar, por ello, las aportaciones de los planteamientos clásicos que todavía considera válidos.

Tal vez la clave del lenguaje religioso está en una cierta recuperación de la analogía; gracias a ella se evitará, por un lado, el espectro omnipresente del antropomorfismo y, por otro, la lúcida pero triste presencia del agnosticismo. Pero el concepto de analogía debe de quedar purificado de sus antiguas reminiscencias metafísicas. Antiseri nos propone "un uso formal", es decir, una interpretación de la analogía como "regla del lenguaje". Pero, en definitiva, el contenido del lenguaje religioso tiene su fundamento en la fe; de ahí la necesidad de una semántica de la fe. La fe es un asentimiento a unas verdades y una creencia real en lo que esas verdades afirman, que tiene su base en el testimonio; y el testimonio tiene su propia lógica. La lógica de la fe es la lógica del testimonio. Es evidente que, en esta lógica, el término razón no tiene un uso constrictivo,

sino tan sólo motivante: se trata de una argumentación razonable que impulsa y da motivos para creer.

Una interpretación semejante de la fe nos coloca, según Antiseri, en una encrucijada decisiva. Tendremos que analizar los múltiples usos del lenguaje religioso, y esto es una aportación decisiva y valiosísima de la filosofía analítica. Pero el mérito mayor de esta filosofía quizá consista en haber eliminado definitivamente la metafísica: "Estoy convencido —afirma— y esto tiene para mí una importancia capital, de que el análisis lingüístico, en su descalificación de la metafísica y la ontología, se acerca a los problemas religiosos sin las lentes aberrantes de unos modelos tomados de otros lenguajes. La metafísica tendrá que ser para un analista cristiano una "profanación del templo" (...). En nuestros días... la metafísica tiene muy poco que ofrecer al cristianismo (...). La religión no mendiga puntos de apoyo fuera de sí misma. Se mantiene por sí (...); hoy no se hace metafísica porque se tiene la convicción de que la religión no tiene necesidad de sucedáneos. Se ha disipado la ilusión de que la metafísica pueda servir a la religión probando la posibilidad e incluso la necesidad de Dios. No se puede responder a una pregunta de geometría con una fórmula química. No se puede admitir que haya preguntas metafísicas y soluciones religiosas" (pp. 175-177). Los metafísicos son pelagianos enaltecidos, y su crepúsculo es sin duda positivo, pues al fin podremos mirar la religión por lo que es, por encima de toda confusión de juegos de lenguaje. Eliminando la metafísica encontraremos de nuevo al Dios de la revelación. El análisis está contribuyendo al grandioso proceso de "rebiblicización" de la Biblia. Antiseri está de acuerdo con la manera de entender la religión de Wittgenstein. El concepto de "lo místico", por un lado, y la posterior afirmación de que el sentido de una proposición es el uso en el lenguaje y de que el lenguaje es una "forma de vida", le lleva a la conclusión de que Dios es algo que debe ser vivido, no dicho. La teología sólo tiene sentido, pues, como una gramática de la forma de vida religiosa.

Antiseri sostiene también la tesis de que la actitud empírica es perfectamente compatible con el cristianismo. El empirismo actual, al haber destronado todo absoluto terrestre (incluido el de la ciencia) y establecido la finitud de unos proyectos humanos que querían ser omnipotentes, "es la conciencia lógica de la miseria humana" (pp. 21 y 194), "un espía al servicio del Altísimo que nos revela la inmensidad del océano porque ha determinado los límites de la isla" (p. 195), "un comentario lógico-filosófico al libro del Eclesiastés" (p. 199). El empirismo ha destruido los ídolos que el hombre había fabricado y entronizado y nos hace vivir en un país de símbolos rotos. Antes se pensaba que la teodicea consistía en la elaboración de los *preambula fidei*. En cambio, según Antiseri, los únicos *preambula fidei* son las pruebas empiristas que acaban con los absolutos terrestres. Dios no se prueba, se le invoca. Y se le invoca únicamente si se tiene conciencia de la propia miseria y del carácter fenoménico del mundo. Para un empirista que haya tenido el valor de ir al fondo, Dios es un postulado de la razón práctica (p. 200).

Se ha acusado a Antiseri de fideísta. A mi modo de ver, tal acusación no está del todo justificada. Su "semántica de la fe" no implica en modo alguno la acep-

tación total del análisis ni el rechazo, sin más, de toda metafísica; hubiera sido deseable sin embargo una actitud más crítica y matizada. Pero aquí entramos ya en el terreno de las opciones, y éstas se sitúan casi siempre en un campo distinto del puramente racional. Por otro lado, la lógica del testimonio, en el sentido expuesto por el autor, ofrece la posibilidad de una justificación intelectual de la fe que trasciende las simples motivaciones subjetivistas. Solamente que en este libro, cuya finalidad principal es informar acerca de las teologías analíticas, no desarrolla suficientemente este aspecto. Con todo, filósofos y teólogos encontrarán en él un valioso estímulo para poner en cuestión algunas de sus convicciones y un punto de apoyo para seguir reflexionando por nuevas vías que tal vez encierren riquezas insospechadas.

J. J. GARRIDO

GRÜN, ANSELM, *Erlösung durch das Kreuz*. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. Vier-Türme-Verlag (Münsterschwarzacher Studien, Band 26), Münsterschwarzach 1975, XXIV + 271 págs.

El libro de Anselm Grün es su tesis doctoral en teología, dirigida por el Prof. Magnus Löhner, uno de los dos editores de *Mysterium Salutis*. El tema general, redención por la cruz, viene bien explicado en el subtítulo: ¿qué aporta la teología de Karl Rahner a una comprensión actual del tema de la redención?

Conviene de entrada tener en cuenta que, a nuestro juicio, la soteriología es el aspecto de la cristología que hasta ahora menos favorecido está saliendo de la renovación de ésta. La razón de ello creemos que ha de ser buscada en el método que últimamente más se viene usando en las exposiciones cristológicas (González Faus, Schillebeeckx, Duquoc, Kasper, Pannenberg, Moltmann, etc.): la cristología se hace "desde abajo". Ello es perfectamente legítimo, pero con cierta frecuencia se queda en el aire: ¿por qué Cristo nos redime *con su muerte*? No se trata sólo de intentar una aproximación a las causas históricas de la muerte de Jesús sino de explicar ulteriormente por qué esa muerte es precisamente redentora y liberadora.

Esto es lo que se propone aclarar Grün a través de su investigación sobre la dispersa bibliografía de Rahner. Creemos que consigue bastante bien su objetivo, nada sencillo, dado que, además, la soteriología de Rahner abarca una gran variedad de facetas. Las conclusiones de Grün a partir de Rahner podrían sintetizarse así: 1) Jesucristo es nuestro redentor, tanto si se parte de una cristología histórico-salvífica (que en Rahner puede ser ascendente o descendente. Cf. la pág 51, nota 7) como si se intenta una sistematización metafísica (59-63), que es la que preferentemente ha cultivado Rahner. Sobre todo esto merecerían destacarse tanto la obra conjunta de K. Rahner y W. Thüsing, *Christologie-Systematisch und exegetisch*, Freiburg i.B. 1972, como el capítulo correspondiente en K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.B. 1976. además de su artículo *Jesucristo*, en el vol. IV, 34 ss. de la edición castellana de *Sacramentum Mundi*. 2) Esta redención

se realiza a través de la muerte, porque en ella acepta Cristo en plenitud aquello a lo que siempre le ha encaminado su obediencia al Padre y su vida (63 ss.). Esta aceptación se produce como aceptación del hombre con todo lo que éste es y también, por tanto, con su pecado, lo cual de algún modo sucede ya en la encarnación y en la unión hipostática. Por eso puede afirmar Grün que “en esta perspectiva no es la culpa humana el punto de partida para la salvación sino la autodesposesión de Dios en la creación, que apunta a la autodesposesión radical en la encarnación como plenitud de la creación” (59), aunque no debe sacarse de aquí ningún argumento de conveniencia partiendo de la creación para apoyar la encarnación (el artículo de Rahner *Zur Theologie der Menschwerdung in Schriften zur Theol.* IV, 137-156, más bien habla de la aceptación del hombre tal como éste es y de Cristo como mediador). 3) Una afirmación importante de Grün, y que juzgamos responde plenamente al pensamiento de Rahner, es que “el concepto central de la soteriología de Rahner es el de la autocomunicación de Dios” (44). En la aceptación del hombre por parte de Dios en la encarnación y en la muerte de Cristo lo decisivo es que Dios se da al hombre. No es preciso explicar aquí que “autocomunicación de Dios al hombre” es para Rahner normalmente sinónimo de “gracia”, que, por supuesto, en este caso se convierte en “*gratia Christi*”. El hombre, pues, se encuentra, de acuerdo con la terminología de Rahner, en una doble situación existencial, la de pecador y la de redimido, ambas previamente dadas y ante las que, en el uso de su libertad, deberá tomar postura.

Grün observa en Rahner la dificultad que supone para el hombre la posesión de un alto grado de abstracción, que sería necesario para comprender el planteamiento trascendental de su cristología y soteriología. Pero Rahner, en realidad, cree que su soteriología es simplemente ciencia teológica. Lo que quiere decir que, cuando habla de que el hombre acepta su ser redimido en actos tales como su absoluto amor al prójimo, su disponibilidad para morir o su esperanza en el futuro (cf. págs. 35-39 y las reservas de Grün, p. ej., en la pág. 264), Rahner no está pidiendo un agudo esfuerzo intelectual al destinatario de la predicación, cosa más bien fuera de lugar y que llevaría a la absurda conclusión de que salvación traída por Cristo es para una élite de intelectuales, sino que da una explicación de acuerdo con el método trascendental— de cómo el hombre que busca a Cristo encuentra la salvación, aunque sobre su adhesión al salvador no sea siempre capaz de reflexionar temáticamente.

Enriquecen la obra, por lo demás, unos intentos de confrontar la concepción que de la redención tiene Rahner con los planteamientos de H.U. von Balthasar, P. Tillich y J. Moltmann (págs. 168-194), mostrando Grün así lo creemos— una cierta preferencia por Tillich. La segunda parte del cap. 5 está dedicada a señalar, completando los aspectos que para Grün no están suficientemente explicados en Rahner, cuáles pueden ser los “caminos de una soteriología futura” (194-223). El último capítulo de la obra expone unas líneas generales de lo que puede ser un acercamiento entre el mensaje cristiano de la redención y las necesidades y exigencias del hombre de hoy (224-262). No se descuida una alusión en estas páginas demasiado breves y sin llegar hasta el fondo del problema— a las cuestiones planteadas por la teología de la liberación (cf. sobre todo 243-246).

Sobre las relaciones entre teología de la liberación y temática de la redención habrá todavía que profundizar mucho más.

CARLOS ELORRIAGA

BONNET, ANTONIO PIERO, *L'essenza del matrimonio canonico. Contributo allo studio dell'amore coniugale. I, Il momento costitutivo del matrimonio*, CEDAM, Padova 1976, 628 págs.

Según el CODEX, la jurisprudencia rotal y toda la tradición canónica, la causa eficiente del matrimonio es el consentimiento. Por medio del consentimiento los cónyuges se entregan un *ius in corpus* en orden a los actos propios de la generación. De ahí la famosa regla según la cual el "consensus, non amor, matrimonium facit". Sin embargo desde el Concilio Vaticano II son ya muchos los autores que han tratado de poner de relieve la dimensión jurídica del amor conyugal. Uno de los estudios más completos y sistemáticos es precisamente el de Bonnet.

Es ésta una obra muy extensa que el autor divide en tres amplios capítulos, aunque, en nuestro juicio, el primero es el más original y el que aporta más luz al tema del amor conyugal. Este autor posee una formación canónica realmente excepcional, como lo demuestra la profundidad con que trata ciertos asuntos, la cantidad de problemas canónicos a los que alude y sobre los que da su opinión y la inagotable bibliografía que cita a propósito de los más variados temas y siempre en forma adecuada. Es conocedor de las múltiples opiniones de los autores antiguos y modernos. Es, por otra parte, un autor al que le gusta ir a la raíz de los problemas lo que obliga a disquisiciones metafísicas, bíblicas, psicológicas que no siempre son necesarias y que, no obstante intuiciones y juicios muy dignos de aprecio, hacen difícil la lectura de la obra. Una de las cosas que más me han impresionado es la facilidad con que une citas de santo Tomás, san Agustín, Suárez o Bernardo de Claraval, por ejemplo, con frases bíblicas, versos de poetas antiguos y modernos, biólogos, historiadores de la filosofía, canonistas y teólogos católicos, antiguos y modernos con los protestantes. Sus notas bibliográficas pueden ser un buen comienzo para cualquier investigación.

El primer capítulo se titula: "L'essenza dell'atto costitutivo del matrimonio nella sintesi delle sue componenti" y lo dedica fundamentalmente al estudio de la "dinámica del amor". Este capítulo es, a nuestro juicio, el más original. Partiendo del famoso pasaje genesiaco según el cual Dios creó el hombre a su imagen y semejanza le lleva a un profundo análisis filosófico-teológico del hombre como imagen de Dios. Dios es el Ser subsistente y causa de todos los demás seres. Estos participan de Ser de Dios por vía analógica. Esta participación adquiere una dimensión nueva con la elevación al orden sobrenatural, en virtud del cual el hombre es "deus participatione, non natura". El hombre, capaz de la esencia y de la verdad de Dios, "lo è anche dell'amore di Dio" (p. 92). De esta forma el hombre —en su masculinidad y feminidad— está completamente "coinvolto nella dinamica dell'amore Trinitario" (p. 94). Este amor que es ley de la unidad divina, sustancia misma del Dios Trinitario, "diventa nelle creature il dono ineffabile di

una legge cosmica alla quale è chiamato a partecipare tutto il creato" (p. 105). El hombre será tanto más perfecto y acabado cuanto mejor refleje el ser, la verdad y el amor divinos: la búsqueda y consecución de esa imagen es su más notable y auténtica tarea.

Ahora bien, es en el amor, en el diálogo amoroso con el otro, donde brilla más nítidamente lo divino que hay en el hombre. Y el amor conyugal es una forma peculiar de amor. La fuerte llamada recíproca que empuja al hombre hacia la mujer y viceversa encuentra su razón de ser, más que en la biología, en la misma teología, ya que este atractivo y su correspondiente unión entre hombre y mujer es símbolo del amor de Dios por la humanidad. Estudia también la relación entre el matrimonio y la alianza de Yavé con su pueblo, y la unión de Cristo con su Iglesia. Todo ello con un amplísimo análisis bíblico-teológico, con citas patristicas en latín y griego, con citas de teólogos modernos y medievales. Y termina definiendo el amor como "una mutua apertura essenziale di un io e un tu impegnati in una vicendevole ricerca per potersi situare attraverso un dialogo intimo e totale, originato dalla diversità sessuale, in una dimensione unitaria che sappia non annullare, ma al contrario, esaltare la personalità così maschile come femminile, in una compresenza vitale" (p. 128). Y esto se consigue mediante "una donazione integrale della sessualità".

La esencia del *matrimonium in fieri* —al que dedica todo este primer volumen— viene determinado por cuatro causas, siguiendo la teoría tomista sobre el particular.

La *causa formal* es el amor. Por tanto no hay matrimonio válido si no existe este amor como "donación integral de la sexualidad masculina y femenina". Esta causa formal se compone de una estructura interna —el genuino amor conyugal tal como el autor lo ha configurado— y de una estructura externa que es su carácter social, externo y jurídico. Pero teniendo muy en cuenta que la estructura externa —la ordenación jurídica— carece de sentido y es totalmente falsa si no se adapta y traduce la estructura interna. En este sentido, el amor conyugal —en su doble estructuración externa e interna— constituye la causa formal o esencia del matrimonio. Desde estas ideas critica las opiniones de Navarrete, Robleda, Jemolo, entre otros, afirmando que el amor conyugal no es sólo un *habitus* o una *passio*, ni un simple requisito psicológico para la felicidad conyugal, sino un *acto* ("L'amore coniugale... è sostanzialmente un atto di volontà", p. 138), un acto de la voluntad por medio del cual los cónyuges se hacen mutua entrega de su masculinidad y feminidad, tal como el autor explica largamente. En su opinión esta doctrina se halla confirmada por el Vaticano II y pretende que en el mismo Codex se halla implícita su teoría, por cuanto el canon 1081, 2, recogería la estructura externa de lo exigido en el canon 1082, donde se habla del "*matrimonium ipsum*" que se refiere al amor conyugal. Si no se quiere reducir el matrimonio a una simple *societas copulatoria* —como es el caso de la Jurisprudencia rotal y el de la mayoría de manuales— no hay más remedio que incluir el amor conyugal entre los elementos constitutivos del *matrimonium in fieri*. Lo contrario sería caer en una concepción del matrimonio "tremetamente povera e misera... alienante e disumana" (pp. 128 ss.).

La *causa material* del matrimonio es la sexualidad, que BONNET estudia en dos lugares distintos, primero de una forma general y después para aplicarlo más directamente al tema de la impotencia, del matrimonio de los ancianos, el requisito del *verum smenen*, de la "*mulier excissa*", de la consanguinidad. A todos estos problemas dedica el capítulo III, titulado: "L'essenza dell'atto costitutivo del matrimonio nell'analisi delle sue componenti: la causa materiale e formale".

En este mismo capítulo vuelve a exponer el contenido de la causa formal como la recíproca voluntad de entrega mutua en el amor. En su artículo II estudia la efectividad de la causa formal: la simulación; la condición; la declaración no seria. La rectitud de la cosa formal: el error; la violencia condicional y la violencia física.

El capítulo segundo, titulado: "l'essenza dell'atto costitutivo del matrimonio nell'analisi delle sue componenti: la causa efficiente e la causa finale", considera como *causa eficiente* a las "persone dei contraenti, e più propriamente quindi un uomo e una donna capaci di quell'atto d'amore che è la reciproca e totale donazione personale, perpetua ed esclusiva della propria sessualità" (p. 204). Tras estudiar la heterosexualidad se enfrenta con todos los problemas que plantea el tema del entendimiento y de la voluntad en esta donación integral de la sexualidad. Los contrayentes han de ser capaces de poner humanamente este singular acto de amor que es el matrimonio. Rechaza los criterios clásicos fundados en la capacidad de procrear o tener relaciones sexuales perfectas (pubertad) y la capacidad de pecar. Y exige de los contrayentes que sean capaces de comprender la gravedad de su integral donación sexual que afecta a toda la personalidad e implica un acto de disposición sobre el futuro y requiere una estabilidad emotiva y una madurez humana que difícilmente se alcanza antes de la fase terminal de la adolescencia (p. 241; 252; 287).

La *causa final* es el matrimonio como estado permanente, es decir, el *matrimonium in facto esse*, al que el autor piensa dedicar un segundo volumen.

Como ya he dicho antes nos hallamos ante una obra importante. El afán del autor de huir sus raíces en las ciencias básicas del Derecho Canónico —exégesis bíblica, teología, filosofía y antropología, etc.— nos parece ejemplar, a pesar de los riesgos de caer en un diletantismo inoperante.

Personalmente no acabo de ver la necesidad de identificar el *consensus* con el "atto d'amore", o sea, el acto por el cual los cónyuges se hacen mutua donación integral de la sexualidad. A mi modo de ver el consentimiento es un acto de la voluntad por el cual se deciden los cónyuges a establecer una comunidad de amor, es decir, la *relatio coniugalis* entretejida sustancialmente de amor. El consentimiento debe recaer sobre una comunidad amorosa. La dimensión jurídica del amor hay que ponerla más en el matrimonio *in facto esse* que en el matrimonio *in fieri*.

La serie de problemas tratados en los capítulos segundo y tercero son más genéricos y a veces tratados muy rápidamente. Aunque admiramos el esfuerzo del autor en tratarlos sistemática y coherentemente con las ideas expuestas en su primer libro.

Los índices de fuentes y documentos, onomástico, analítico y el índice sumario son muy útiles.

ANTONIO MOLINA MELIÁ

CÁRCEL ORTÍ, VICENTE, *Correspondencia diplomática del nuncio Tiberi (1827-1834)*. Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona 1976, LXXXIII + 873 págs.

La crisis del Antiguo Régimen tenía que repercutir por necesidad en la actitud de la jerarquía eclesiástica. En este sentido, los estudios de historia eclesiástica marcaban un acusado retraso, sobre todo en España. La dificultad de manejar las fuentes diplomáticas explican, en gran parte, el hecho.

Acaba de aparecer al público *Correspondencia diplomática de los nuncios en España. Nunciatura de Tiberi (1827-1834)*. El libro es importante en sí mismo y en cuanto inicia una empresa que servirá para clarificar uno de los aspectos más desconocidos de nuestro inmediato pasado: las relaciones iglesia-estado a lo largo del siglo XIX. Se trata de la publicación de los informes de los nuncios papeles en España con la Secretaría de Estado Vaticana. Si pensamos en la serie de problemas que enturbiaron nuestras relaciones con Roma: movimiento carlista, gobiernos liberales, desamortización, nacimiento de los partidos demócratas y republicanos, krausismo e Institución Libre de Enseñanza... y el papel decisivo que la Curia Romana ejerció en la postura del clero español, podremos fácilmente comprender la extraordinaria luz que la publicación de tales fuentes documentales aportará al conocimiento de nuestra historia. Ahora bien, la importancia de la empresa no debe distraer nuestra atención del volumen, primero de la serie, que nos ocupa. Las fechas anteriormente enunciadas son lo suficientemente expresivas y esclarecen de entrada los problemas que ocuparon la actividad de Tiberi al frente de la representación diplomática de la Santa Sede en España.

Hay un problema que constituye el eje central de la correspondencia del nuncio Tiberi: el contraste entre el Antiguo Régimen y la nueva mentalidad liberal y que aparece con toda claridad desde el primer momento. El nuncio, nacido y educado en la mentalidad del Antiguo Régimen, había ejercido su ministerio en el campo de la jurisprudencia, además de haber sufrido persecución y destierro durante los años en que las tropas napoleónicas ocuparon los Estados Pontificios. No es extraño, por tanto, que apenas llegado a Madrid Tiberi distinga con lucidez entre el catolicismo tradicional de Fernando VII, que alaba con frecuencia en sus cartas, y las ideas liberales que, defendidas por miembros del Consejo de Castilla, considera peligrosas. Por otra parte, la postura de Roma no podía ser más favorable a la estructura político-social del Antiguo Régimen, pues, además del peligro religioso que creía entrañaban los principios liberales, la presión de Austria, que ocupaba gran parte de Italia, bajo la dirección de Metternich, resultaba un factor determinante. En esa línea se manifestaban, asimismo, los consejeros y confidentes que la Secretaría de Estado tenía en Madrid, en especial el conde Solaro della Margarita (había cuidado de los intereses de Roma antes de la llegada de Tiberi) y el obispo Abarca y Blanqué, obispo de León e influyente miembro del Consejo Real. Finalmente, los embajadores de Austria y Nápoles, de gran influjo en Roma, no propiciaban la buena comprensión por parte de la Curia de los problemas españoles, pues la visión política de sus respectivos estados

les predisponía a considerar como negativa cualquier acercamiento a los principios o personajes considerados como liberales.

El contraste entre las dos corrientes —tradicionalista y liberal— adquirió caracteres dramáticos con motivo del pleito sucesorio entre los miembros de la familia real. Son de todos bien conocidas las circunstancias que provocaron los orígenes del carlismo y las diferencias dinásticas. La Ley Sálica, establecida por Felipe V (1713), fue derogada por las Cortes de 1789. Derogación no promulgada durante el reinado de Carlos IV pero que adquirió todo el valor jurídico al publicar Fernando VII la Pragmática Sanción el 27 de marzo de 1830. La enfermedad del rey en septiembre de 1832, la derogación subsiguiente de la Pragmática Sanción ante la negativa de don Carlos a apoyar a la futura Isabel II, los Sucesos de la Granja protagonizados por la Infanta Luisa Carlota, y el restablecimiento del sistema sucesorio fijado en la Pragmática Sanción, por el que quedaba desplazado don Carlos y constituida heredera Isabel II, aparecen narrados desde la perspectiva de la nunciatura.

Y señalo este último matiz porque a la larga la postura de Roma será totalmente ambigua y confusa. El nuncio Tiberi, pese a la amistad que le unía con don Carlos, asistió, con el visto bueno del Secretario de Estado, al juramento de fidelidad a Isabel II. Por esas fechas, 20 de junio de 1833, Tiberi había sido nombrado cardenal y debía marchar a Roma, pero el retraso de su sucesor, Luigi Amat, ferviente defensor de la monarquía absoluta, complicó las cosas, pues, antes del reconocimiento oficial del nuevo nuncio por parte del Consejo de Castilla, moría Fernando VII el 29 de septiembre de 1833.

La muerte del monarca creaba un problema especialmente vidrioso. Isabel II fue inmediatamente reconocida por Francia e Inglaterra, mientras le negaron su reconocimiento Prusia, Rusia y, sobre todo, Austria. ¿Y la Santa Sede? El Vaticano siguió un claro doble juego político. Dada la presión de Metternich, Roma no se atrevió a reconocer a Isabel II exigiendo, al mismo tiempo, que Madrid aceptara la validez del nuevo nuncio sin la presentación de credenciales dirigidas a la nueva reina. Era, de hecho, no aceptar la legalidad sucesoria, y el gobierno de Madrid negó su reconocimiento al representante pontificio. Las diferencias entre los nuncios, entrante y saliente, contribuyeron a agravar la situación. Tiberi abandonó España sin que Amat hubiera sido reconocido. Se iniciaba en esos momentos la guerra carlista —en la que los clérigos tuvieron un papel decisivo y surgían los primeros brotes de anticlericalismo, especialmente contra los religiosos. Y, con la perspectiva que dan los hechos ocurridos, se preparaba la desamortización. Roma, gobernada por Gregorio XVI —el papa que condenó a Lamennais—, parecía excesivamente preocupada por mantener los privilegios clericales del Antiguo Régimen en una situación nueva.

He prestado especial interés al asunto de más trascendencia, como fue la cuestión dinástica. Otros temas, que interesan al historiador o al eclesiástico, pueden seguirse con precisión y con la fidelidad que prestan las fuentes originales. Y, por supuesto, el lector tiene a su alcance una edición minuciosamente cuidada. Hay que agradecer, además, a Vicente Cárcel el esfuerzo que ha puesto en confeccionar unas notas marginales necesarias para alcanzar el perfecto conocimiento del texto.

GÓMEZ-HERAS, J.-M., *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Ed. Sígueme (Col. Hermeneia, n. 9), Salamanca, 1977, 244 págs.

Una de las características peculiares de la filosofía de nuestro tiempo es la abolición de la ontología como forma válida de conocimiento. La crisis de la ontología empieza, "stricto sensu", con el nominalismo de la Baja Edad Media, se acentúa en el empirismo inglés y adquiere su máxima expresión teórica en Kant. Reivindicada por el idealismo alemán, la ontología será de nuevo puesta en crisis por el materialismo histórico de Marx y por el positivismo científico de Comte. Reducida a fenomenología por Husserl y a analítica existencial por Heidegger, la ontología es impugnada en nuestro siglo por el neopositivismo lógico del "Círculo de Viena". Según el neopositivismo, la filosofía queda reducida a teoría de la ciencia. Por último, la filosofía analítica de Cambridge y de Oxford intenta su salvación, reduciéndola a filosofía del lenguaje. En resumen, para grandes sectores del pensamiento actual, la ontología resulta un conocimiento estéril, pues se parte del supuesto de que las ciencias positivas pueden responder a las preguntas que tradicionalmente sólo adquirirían respuesta desde la metafísica.

Pues bien, Ernst Bloch, filósofo neomarxista alemán, muerto en agosto del año pasado, no piensa así. Su pensamiento invita al hombre actual a revisar su concepto de filosofía. Para él, la filosofía es ontología en el pleno sentido del término, no sólo del lenguaje, filosofía de la ciencia, fenomenología, o antropología. Bloch piensa que el hombre sólo merece este título cuando descubre el sentido del mundo y de la historia, sentido que, en modo alguno, pueden descubrir las ciencias positivas.

Su gran enciclopedia filosófica, "Das Prinzip Hoffnung", empieza con la formulación de los siguientes interrogantes: "¿Qué somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera?"

Para responder a estas preguntas fundamentales de la existencia, Bloch elabora su ontología del "Noch-Nicht-Sein".

Desde hace algunas décadas, la filosofía de Bloch ha sido objeto de estudio por parte de prestigiosos investigadores, tanto cristianos como marxistas.

Fruto de estas investigaciones han sido un sinnúmero de monografías sobre aspectos concretos del pensamiento blochiano (religión, política, estética, antropología), algunos artículos de presentación general de su pensamiento y el libro del francés L. Hurbon, publicado por "Ed. Du Cerf", con el título de *Ernst Bloch. Utopie et s perance*.

Con todo, faltaba en la historiografía sobre Bloch una monografía seria sobre el núcleo de su pensamiento: la ontología del "Noch-Nicht-Sein". Tal ha sido la empresa acometida y llevada a cabo con buen éxito por el profesor Gómez-Heras, teólogo y filósofo, que explica, desde hace años, en la Universidad Pontificia de Salamanca. Gómez-Heras ha escogido la ontología de Bloch como argumento de su tesis doctoral. El objetivo de su estudio lo expone el propio autor en la página 12 de la obra que nos ocupa: "La elección, dice, recayó sobre lo que, a mi modo de ver, constituye el quicio del sistema blochiano: su ontología

del "aún-no-ser", que toma cuerpo en un sistema de categorías y aplicación inmediata en su teoría sobre el ser objetivo "materia", y su correlato el ser subjetivo "conciencia".

El libro del doctor Gómez-Heras tiene tres partes claramente diferenciadas. En la primera, el autor traza, a grandes rasgos, la biografía de Bloch y describe la circunstancia histórica en donde la reflexión blochiana nace y de la que recibe sentido. El autor termina con unas consideraciones sobre la forma literaria y el sistema de pensamiento del filósofo de Tubinga.

La segunda parte constituye el centro de la monografía. En cinco densos capítulos, Gómez-Heras expone sucesivamente la interpretación del ser como posibilidad, el análisis del concepto de materia en relación con la idea de utopía, la aplicación de la ontología a la comprensión de la naturaleza y de la técnica, la interpretación del hombre y de la conciencia desde la ontología, y el estudio de la temporalidad histórica en cuanto ámbito de realización de las posibilidades "mundo" y "hombre".

La tercera parte sintetiza los resultados obtenidos y estudia las implicaciones sociales de las teorías de Bloch.

El libro de Gómez-Heras llena una gran laguna en la historiografía española sobre Bloch, que prácticamente sólo contaba en su haber con dos artículos sobre el eminente filósofo alemán: el trabajo de González Caminero, aparecido en *Gregorianum*, y la introducción a Bloch de J. Pérez, publicada en la revista *Convivium* de Barcelona.

MANUEL UREÑA PASTOR

HERNANDO, BERNARDINO M., *Palabra de honor*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1977, 479 págs.

Se recogen en el presente libro todas las "homilías" que Bernardino M. Hernando fue publicando semanalmente en las páginas de la revista *Vida Nueva* desde enero de 1973 a diciembre de 1975; tenemos pues las "homilías" correspondientes a los domingos de los tres ciclos (A, B y C), además de las correspondientes a algunas fiestas: Epifanía del Señor, Nacimiento de San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, Sagrado Corazón de Jesús, Exaltación de la Santa Cruz, Conmemoración de los fieles difuntos e Inmaculada Concepción de María.

El mismo autor nos explica la razón de tan sugestivo título: "Se titula *Palabra de honor* por dos razones: una, porque no me he atrevido a titularlo "Palabra de Dios", y otra porque, si no garantizo la grandeza, ni la exactitud, ni la absoluta ortodoxia y perfección de lo escrito, sí puedo garantizar su sinceridad. *Palabra de honor* significa que he escrito lo que pienso, lo que creo y lo que amo. Y nada más que eso".

Para los que hemos seguido poco a poco la línea de las "homilías" semanales de Bernardino M. Hernando a través de *Vida Nueva*, ya sabemos de su sinceridad y su profundo cristianismo, así como de sus deseos de traducir la Palabra de Dios a las necesidades del momento actual, motivos por los que en su libro encontra-

mos elementos interesantes para una "re-lectura" de los textos dominicales, más que un "homiliario" donde se encontrara fácilmente el "sermón" del domingo.

Un libro, en definitiva, interesante y provechoso desde el punto de vista pastoral.

MIGUEL NAVARRO

HEYMANN, EUGENE; MARTINS, LUCIANO; BARRET, PHILIPPE; SESAME, *Empresas multinacionales y división internacional del trabajo*. Un volumen, Salamanca, Ediciones Sígueme 1977, 158 págs.

Este libro responde al proyecto de la colección "Tierra 2/3" que pretende dar una visión de la realidad del Tercer Mundo.

El equipo "Tierra 2/3" ha seleccionado los tres trabajos que componen este libro como testimonios distintos sobre el tema de las multinacionales. Tarea nada fácil si se quiere hacer un cuerpo único, dado la enorme cantidad de material de que se dispone sobre este tema. Creo que el equipo "Tierra 2/3" lo ha conseguido. El mayor mérito del libro consiste en ofrecer una visión complementaria del tema con tres trabajos distintos y que tienen también conclusiones diferentes en algunos puntos.

¿Quién teme a las multinacionales? Es el primer trabajo que corresponde a Eugene Heymann.

Nos presenta Heymann muy esquemáticamente, y con toda crudeza, el poder extraordinario que las empresas multinacionales han alcanzado sobre todo en los países en vías de desarrollo. La penetración de las macroempresas en las economías de países con recursos naturales apetecidos para el desarrollo industrial llega a ser tal, que el total de una determinada economía nacional puede verse afectado por una decisión de la empresa multinacional de turno. La política de absorción de recursos de estas empresas empobrece a los países tercermundistas donde se implantan.

Esboza a continuación Heymann la reacción a nivel de instituciones supranacionales que el poder creciente de estas empresas ha originado. Se trata de establecer por parte de los organismos internacionales, sobre todo en aquéllos en los que las decisiones de los países en vía de desarrollo tienen algo que decir, un "código de buena conducta" para las firmas multinacionales. Heymann es pesimista en cuanto al cumplimiento de este código: es un pesimismo que parte de datos.

Las multinacionales y las naciones es el segundo estudio integrante del libro y está a cargo del brasileño Luciano Martins. Éstas son las tesis de L. Martins:

1) Tras la posguerra se ha ido gestando una "economía internacional" que no se confunde con la suma de las economías nacionales de los países que integran el sistema capitalista. Y porque esa "economía internacional" comprende un espacio económico que trasciende a consideraciones de fronteras, de políticas eco-

nómicas nacionales..., es justamente en ese espacio, donde actúa la empresa multinacional.

2) La empresa multinacional es un actor político internacional. Esta consideración se justifica por:

— El control que ejercen simultáneamente sobre sectores estratégicos de diferentes países.

— La capacidad que adquieren de transferir recursos financieros de un país a otro, a través de sus filiales, a partir de una estrategia de expansión que escapa a los mecanismos autorreguladores del mercado.

— La posibilidad de manejar recursos financieros superiores a las reservas con que cuentan los Bancos Centrales para defender sus monedas.

3) Referente al caso brasileño, L. Martins esboza lo que llama el "proceso de desnacionalización brasileño", que significa un desarrollo de la economía brasileña que es al mismo tiempo dependiente y asociado de las empresas multinacionales, en la medida que el empresariado local es conducido a una comunidad de intereses por las empresas multinacionales; intereses que pueden llegar a ignorar (lo que se hace con frecuencia) los nacionales, llegando a considerar el país como un mercado más.

En estos dos primeros estudios se sostiene que las empresas multinacionales americanas, europeas o japonesas actúan independientemente, sin ninguna relación con la política internacional de los países a los cuales pertenecen los centros matrices de las macroempresas.

Postura contraria es la que mantiene este tercer estudio de SESAME, insistentemente explicitada en el prólogo por Philippe Barret que dice: "lejos de constituer un bloque homogéneo, omnipotente en la esfera internacional, las firmas internacionales van ligadas a las estructuras fundamentales de las sociedades nacionales que las han engendrado".

Bajo este prisma, el tercer estudio trata de presentar la lógica de las empresas multinacionales dentro de la realidad geopolítica que los engloba: ignorarla supondría una abstracción que invalidaría cualquier conclusión. Es comprensible, pues, que se haga un extenso estudio de las relaciones estructurales internacionales, donde la política nacional se coloca en un primer plano: se trata de analizar el escenario donde las compañías multinacionales actúan.

Considera el estudio de SESAME dos posibles evoluciones del contexto internacional:

a) El afianzamiento del mundo bipolar: EEUU y la URSS mantendrían su preponderancia indiscutible sobre sus áreas de influencia respectivas. Este escenario favorece el desarrollo de las empresas multinacionales, sobre todo americanas, pues supone una contención de sus competidoras europeas y japonesas.

b) El nacimiento de un mundo multipolar, en el que además de EEUU y la URSS se afianzarían, como polos de poder con personalidad propia, Europa, Japón, países tercermundistas, países integrantes de la OPEP... Este mundo multipolar implicaría un desarrollo considerable de las firmas multinacionales europea y japonesa. Este escenario sería menos propicio para las firmas multi-

nacionales porque cada bloque se protegería de la implantación de compañías extranjeras en su interior y en su zona periférica de influencia.

En los dos supuestos considerados, China jugaría un papel independiente propio y que se saldría de los circuitos comerciales normales para cada hipótesis.

Este es el esquema de *Empresas Multinacionales y división internacional del trabajo*. Libro del que cabe destacar el segundo estudio por la extraordinaria síntesis en la exposición del problema y la lucidez con que L. Martins realiza el análisis. Es éste un trabajo que no puede ignorar ningún interesado en el tema.

GABRIEL QUIRÓS

KELLY, WILLIAM, *Pope Gregory II on divorce and remarriage*, Roma (Università Gregoriana Editrice), 1976, 333 págs.

Se trata de una obra totalmente dedicada al análisis de un breve párrafo (Quod proposuisti) de una carta escrita a San Bonifacio por el papa Gregorio II en el año 726. Bonifacio, misionero entre los turingios, había escrito al Papa pidiéndole consejo sobre si debía autorizar o no un segundo matrimonio a un hombre casado con una mujer que, a causa de una enfermedad (cuya naturaleza nos es absolutamente desconocida), no podía "viri debitum reddere". Gregorio le responde diciendo que el ideal sería que guardara continencia, pero si no puede guardarla que se case de nuevo (*nubat magis*). Aunque el texto es muy corto, su importancia teológico-jurídica es enorme, ya que podría emplearse contra la doctrina de la absoluta indisolubilidad del matrimonio cristiano. De ahí el interés, como se deduce de la lectura de este libro, que han mostrado los autores de todos los tiempos por comprender el genuino significado del mismo.

El autor divide su obra en tres partes, que a su vez subdivide en capítulos. En la primera parte estudia la carta *Desiderabilem mihi* en la que se contiene el párrafo *Proposuisti*, el más famoso de todos. Tras comprobar su autenticidad, analiza el texto debatido. Para ello trata de descubrir el pensamiento doctrinal tanto de Gregorio como de Bonifacio respecto del matrimonio utilizando otros escritos de los mismos, la doctrina de los concilios anteriores y el pensamiento de los Padres de la Iglesia, sin olvidar tampoco la opinión de los papas sucesores inmediatos de Gregorio II. Y concluye diciendo que todos los elementos que intervienen en la formación doctrinal de Gregorio son "decidedly anti-divorcist". Y si Bonifacio acude a Roma era porque no veía claro que en ese caso, dada su peculiaridad, tuviera que aplicársele el principio tradicional de la indisolubilidad, respecto del cual no tenía la menor duda. Por otra parte el párrafo *Proposuisti* es ambiguo, dado que no se puede saber de que enfermedad se trataba y si era o no anterior al matrimonio.

En la segunda parte el autor estudia la larga serie de interpretaciones que se han dado a este famoso texto a lo largo de los siglos. Es un estudio exhaustivo de todos los autores desde el año 100 hasta el 1800. Este detallado y concienzudo

El análisis le lleva a la conclusión una vez más de la ambigüedad de la frase. Entre los autores españoles estudia a Covarrubias, Domingo Soto, Melchor Cano, Miguel de Medina, Gregorio de Valencia, Pedro Ledesma, entre otros.

En la tercera parte se recogen las opiniones de los autores que comentaron este párrafo a lo largo de los últimos 150 años, que vuelven a repetir las más variadas y contradictorias teorías. Así, hay unos que sostienen que no se trata de un verdadero matrimonio, bien porque eran unos simples esponsales, bien porque había un impedimento de impotencia antecedente al matrimonio. Otros creen que se trata de un matrimonio válido que todavía no había sido consumado, a causa de la "incorrepta infirmitas" de la mujer. Y un tercer grupo opina que Gregorio se refería a un matrimonio entre cristianos y consumado, al que le concede el divorcio, para no hacer demasiado difícil la aceptación del cristianismo en aquellas regiones.

Finalmente el autor confiesa modestamente que, a pesar de su fatigoso trabajo, no ha podido averiguar el auténtico y original significado de las palabras de Gregorio II, a causa de la imprecisión de dicho párrafo. Por lo que se hace imposible establecer una interpretación incontrovertible y que sea admitida por todos. Aunque, por otra parte, afirma que sí se puede señalar el grado de probabilidad de cada una de las interpretaciones. Así, en su opinión parece muy improbable que el Papa quisiera disolver un matrimonio válido y consumado, ya que ello hubiera significado la ruptura con la tradición, la introducción de una novedad sospechosa y hubiera sido contrario a las enseñanzas del mismo.

Kelly es de la opinión de aquéllos que creen que la base de esta autorización de un segundo matrimonio se fundaba en la existencia de un impedimento de impotencia antecedente al matrimonio, aunque el ideal hubiera sido que ambos cónyuges hubieran continuado viviendo como hermanos. Pero como esta posibilidad es propia de espíritus magnánimos (sed quia hoc magnorum est) y al parecer el marido no está dispuesto a ello, mejor es que se case de nuevo (nubat magis).

A pesar de todo, el autor reconoce que esta opinión tampoco es evidente, aunque sí la más probable. Por todo ello este famoso e intrincado texto "it is and will remain a problem text".

A la opinión de quienes creen que se trata de un verdadero divorcio y un segundo casamiento por la Iglesia, el autor le da una probabilidad muy remota.

De todas formas, una cosa hay clara para el autor: este texto, que tanta tinta ha hecho derramar, no puede ser utilizado en la moderna controversia sobre la indisolubilidad matrimonial y cualquier uso de este texto que hagan ambas corrientes debe considerarse poco fundado.

ANTONIO MOLINA MELIÁ

LUKASIEWICZ, JAN, *La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica modal moderna*, Ed. Tecnos, Madrid 1977.

El libro que presentamos es la primera publicación en castellano de una obra de envergadura del profesor de Lwów. Anteriormente, sólo se había traducido

de nuestro autor algunas colecciones de artículos, por lo que hay que reconocer el valor de esta edición para el estudio de Lukasiewicz entre los castellanoparlantes.

Cabría clasificar los escritos de nuestro autor, esquemáticamente al máximo, en tres grupos: 1.º los relativos a la teoría lógica, donde el profesor de Lwów se ocupa sobre todo de la teoría de la lógica de enunciados y las lógicas polivalentes. En este último campo se encuentran parte de sus más destacadas aportaciones. Lógicas polivalentes serían aquéllas que no aceptasen el principio de que "toda proposición es o bien verdadera o bien falsa". Esta alternativa a la lógica clásica puede ser un mejor instrumento para determinadas teorías científicas como, por ejemplo, la mecánica cuántica; y en el campo de las ciencias humanas proporciona, quizá, un modelo más fiel a los procesos naturales de razonamiento que el de la lógica clásica. 2.º Los dedicados a la historia de la lógica, que son, en realidad, historia lógica de la lógica, en el sentido de que enfocan las teorías lógicas anteriores desde la perspectiva de la lógica formal moderna. Frente a ella, encontramos la historia puramente filológica de la lógica que no merece el nombre entero de historia de la lógica. Cabe destacar que Lukasiewicz reúne las dos condiciones sin las que nadie puede hacer historia de la lógica: de una parte, una excelente preparación filológica, que le permitía el acceso directo y riguroso a las fuentes; de otra, el dominio de la lógica contemporánea necesario para poder leerlas entendiéndolas. 3.º Los consagrados a la reflexión filosófica, y, en particular, a la filosofía de la ciencia.

La silogística de Aristóteles podríamos encuadrarla, en parte, en el primer grupo de obras y, en parte, en el segundo. En el primer grupo, porque para estudiar y exponer la lógica modal de Aristóteles Lukasiewicz necesita elaborar antes una lógica modal moderna, ya que ésta no se había construido todavía. En el segundo grupo, en la medida en que realiza un estudio histórico de la silogística y de la lógica modal aristotélica desde el punto de vista de la lógica formal moderna.

La temática de *La silogística de Aristóteles* puede dividirse en dos grandes apartados, que a su vez se subdividen en otros dos. Las dos grandes secciones responderían a las dos teorías de la lógica desarrolladas en mayor o en menor grado por Aristóteles: la silogística (Caps. I-V) y la lógica modal (Caps. VII-VIII). Y en cada uno de estos apartados el autor nos muestra, primero, el sistema lógico aristotélico tal como el Estagirita lo formuló para presentárnoslo, después, formalizado según la lógica moderna.

Respecto a la exposición histórica de la silogística aristotélica, nuestro autor concluye que la silogística aristotélica fue no sólo tergiversada por lógicos procedentes de la filosofía, que equivocadamente la identificaron con la silogística tradicional, sino también por lógicos procedentes del campo de las matemáticas. En los manuales de lógica matemática puede leerse una y otra vez que la ley de conversión de las premisas universales afirmativas y algunos modos silogísticos derivados mediante esta ley, tal como Darapti y Felapton, son inválidos. Su crítica se basa en la errónea consideración de que la premisa aristotélica "Todo *a* es *b*" significa lo mismo que "Para todo *c*, si *c* es *a*, entonces *c* es *b*", y, en consecuencia, el modo Darapti sería erróneo si *a* fuese un término vacío. Pero

esta es una interpretación errónea, pues Aristóteles no introduce nunca en su sistema términos singulares o vacíos ni cuantificadores. Aplica su lógica sólo a términos universales, tales como "hombre" o "animal". Por esta misma razón la discusión sobre si la silogística aristotélica es o no una teoría de clases resulta inútil. La silogística de Aristóteles no es una teoría ni de clases ni de predicados; existe al margen de otros sistemas deductivos, teniendo propia axiomática y sus propios problemas. Lukasiewicz considera que el inmortal mérito de Aristóteles consiste en la elaboración de su silogística, cuya exactitud supera, incluso, la exactitud de una teoría matemática. Pero es un sistema reducido y no puede aplicarse a toda clase de razonamientos. Aristóteles, sin embargo, no es responsable de que la lógica tuviese en filosofía una influencia desastrosa; por ejemplo, manteniendo y fomentando el prejuicio de que toda proposición tiene un sujeto y un predicado, como en las premisas de la lógica aristotélica o el criterio de verdad conocido como "adequatio rei et intellectus".

El sistema de Lukasiewicz para la formalización de la silogística aristotélica consta fundamentalmente de: a) dos tesis o aserciones básicas de identidad en el contexto de las proposiciones afirmativas universal y particular; b) dos equivalencias que sirven para definir las proposiciones negativas universal y particular; c) dos modos silogísticos primitivos: Barbara y Datisi. De esta sencilla base se deducen íntegramente la teoría de la inferencia inmediata, incluyendo las leyes de subalternación y de conversión accidental, así como la teoría completa de los modos silogísticos, que incluyen los discutidos Darapti, Ferapton y semejantes. Los presupuestos lógicos de tipo general en que se funda el sistema es una parte de la lógica de jutores, en especial las leyes de implicación.

En cuanto a la lógica modal de Aristóteles, el autor considera que es muy poco conocida por dos razones: primero, porque la lógica modal aristotélica es casi incomprensible a causa de sus muchas faltas e inconsistencias, y, segundo, porque los lógicos modernos todavía no han sido capaces de construir un sistema universalmente aceptable de lógica modal que nos sirva de base sólida para la interpretación y valoración de la obra de Aristóteles. Por esta última razón Lukasiewicz, tras la exposición histórica de la lógica modal del Estagirita, ha de construir una lógica modal, cuya característica más destacable es el carácter tetravalente de sus proposiciones. A partir de esta lógica formal, formaliza la lógica modal aristotélica. Lukasiewicz, al valorar la obra aristotélica en cuanto a la lógica modal, opina que es histórica y sistemáticamente de la mayor importancia para la filosofía. Todos los elementos requeridos para un sistema completo de lógica modal, pueden ser hallados en su obra: la lógica modal básica y los teoremas de extensionalidad. Pero el Estagirita no pudo combinar estos elementos de un modo correcto, pues ignoraba la lógica proposicional estoica y aceptó tácitamente el principio lógico de bivalencia. Finalmente, hace algunas consideraciones sobre el problema filosófico del determinismo.

En resumen, considero que el libro de que tratamos es de gran interés tanto para la historia de la lógica, en cuanto nos muestra el valor de la silogística y la lógica modal aristotélica según la lógica moderna, como para la teoría de la lógica, en la medida en que Lukasiewicz construye una nueva lógica modal.

VARIOS (Angelini, Balestro, Corti, Goffi, Guarise, Rossi, Tettamanzi),
Per una pastorale dei divorziati, Torino (Gribaudi), 1974, 231 págs.

De todos es sabido el acuciante y vidrioso problema humano y jurídico que plantean los divorciados que se han casado de nuevo acogiéndose a las leyes civiles, cada vez más tolerantes en este sentido. ¿Cuál ha de ser la actitud de la Iglesia frente a los divorciados? ¿Se les puede admitir a la recepción de los sacramentos? ¿Han de seguir siendo considerados como pecadores públicos con todas las consecuencias jurídicas que ello comporta? El libro que nos ocupa pretende contestar a esta serie de cuestiones. Los autores se mueven entre la institución matrimonial y la atención a las personas, entre la estructura jurídico-teológica y la buena fe, entre el ideal evangélico y el mal menor. Unos (Angelini, Goffi, Tettamanzi) se muestran más respetuosos con la postura del magisterio y los documentos oficiales de la Iglesia que otros (Rossi). Todos ellos se muestran partidarios de buscar nuevos caminos y ciertamente defensores de una mayor comprensión y respeto hacia estas personas que fracasaron en su amor conyugal, evitando las condenas tajantes (no considerarlos infames, valorar positivamente su matrimonio civil...).

Es éste un libro de divulgación, por lo que trata cuestiones tan graves como la calificación dogmática de la indisolubilidad, las excepciones de San Mateo y San Pablo, la potestad vicaria del papa sobre el matrimonio rato y consumado, etcétera, con unas simples pinceladas y lo despachan en muy pocas páginas.

De todas formas el lector se forma una idea de las soluciones propuestas para estos casos por los obispos de ciertos países, por los moralistas, y por los documentos oficiales de la Iglesia. A veces, llevados del legítimo afán de comprender la tragedia de estos cristianos que viven en su propia carne la lucha entre las exigencias de su fe y su situación, minusvaloran la importancia de las instituciones, en particular de la institución del matrimonio indisoluble.

No obstante lo dicho, creemos que es un libro que se lee bien y que puede contribuir a que los pastores y juristas, teólogos y moralistas tomen conciencia de este palpitante problema que, por desgracia, presenta unas dimensiones realmente desorbitantes.

ANTONIO MOLINA MELLÁ