

mana de naturaleza y libertad". Dos son los errores frente a los que, en antropología y en filosofía social, quiere precaver el profesor Millán: el determinismo, que todo lo subsume bajo una naturaleza necesitante, y el existencialismo sartriano, que no encuentra más vía para afirmar la libertad que la negación de la naturaleza. Naturaleza y libertad, repite Millán, no se excluyen sino que, en el hombre, se implican: es porque es un ser de naturaleza espiritual por lo que el hombre es libre; la libertad no consiste en postularse a sí mismo como fuente del ser, sino en reconocer la propia realidad y ordenarla a las perspectivas de autorealización y de comunicación a las que la naturaleza abre. Esa visión, que se formula temáticamente en los artículos iniciales, reaparece luego al plantear las cuestiones éticas (poniendo de relieve cómo el ser y el deber se implican el uno al otro), y las sociológicas (ya que subyace a su explicación del bien común y a su interpretación de las relaciones entre individuo, sociedad y estado), hasta constituir un telón de fondo de toda la obra. Lo que, a fin de cuentas, hace desear un nuevo libro en el que esas perspectivas sean hecho objeto de un estudio más amplio y directo, hasta llegar a una filosofía social más plenamente estructurada.

José Luis ILLANES MAESTRE

Paul TOINET, *Le problème de la vérité dogmatique*, Editions P. Téqui, París 1975, 286 pp., 13,5 × 21.

Esta obra de Paul Toinet lleva como subtítulo "orthodoxie et hétérodoxie", y son precisamente esas dos palabras las que nos dan la clave de su contenido. En la actual coyuntura teológica —observa Toinet en la introducción— las expresiones ortodoxia y heterodoxia están pasando a un segundo plano, y ello como consecuencia de un fenómeno de carácter intelectual. Concretamente como consecuencia del difundirse de un modo de pensar según el cual esas nociones carecerían de aplicabilidad, porque —así se afirma— no son primigenias en el ser cristiano sino circunstanciales y ligadas a "una determinada idea de la verdad, que resulta ya ajena al *status* de la inteligencia creyente" (p. 9). Las divergencias entre cristianos, tanto en el interior del catolicismo como entre confesiones cristianas, no deben ser juzgadas —se afirma en consecuencia— desde el punto de vista de una

eventual ortodoxia y heterodoxia, es decir desde una verdad que se supone poseída, sino que han de ser consideradas como formas personales de vivir una fe cuya rectitud debe ser valorada desde la praxis.

Esta vanificación de las nociones de ortodoxia y heterodoxia ¿tiene fundamento?, ¿respeto la realidad de la fe o, por el contrario, la traiciona? A esos interrogantes aspira a responder el libro, que tiene una clara perspectiva ecuménica. Recoge en efecto las lecciones dictadas durante un curso en el Institut Supérieur d'Etudes Oecuméniques del Instituto Católico de París, y la preocupación por dilucidar cuáles son las vías más adecuadas para servir al ecumenismo aflora constantemente a lo largo de sus páginas. La respuesta de Toinet es clara: las nociones de ortodoxia y heterodoxia —declara desde el principio— dependen no de una forma de entender la verdad que pueda considerarse superada, sino de algo connatural a la misma fe cristiana; prescindir de esas nociones y, lo que es más, introducir una teoría del conocimiento que conduzca a su volatilización es abocarse a un relativismo que hará imposible la reconstitución o el mantenimiento de la unidad eclesial. Hay que reconocer —añade— que hoy existe una crisis doctrinal, a la que los planteamientos mencionados pretenden hacer frente. Y debe concederse que es necesario no precipitarse formulando juicios o diagnósticos aventurados. Pero no se ayuda a nuestros contemporáneos concediéndoles una inmunidad frente a todo juicio sobre la eventual falta de rectitud en la expresión de la fe que dicen profesar, sino al contrario situándolos ante sus responsabilidades.

¿Qué es pues la verdad?, se pregunta Toinet (cap. I: p. 15-34). "Adeaequatio intellectus ad rem", adecuación del intelecto a la realidad conocida, responde con fórmula aristotélica. Esa definición tiene un valor perenne pero —continúa— no debemos limitarnos a ella. Lo que, en el fondo, importa sobre todo a Toinet es poner de manifiesto el trasfondo humano total de esa afirmación gnoseológica. De ahí que un porcentaje importante de las páginas de este capítulo esté destinado precisamente a evocar el substrato ético de la reacción de Sócrates frente a los sofistas: lo que sostiene la protesta socrática, y después la platónica y la aristotélica, es, claramente, la percepción de que el hombre es un ser ordenado a lo que le trasciende, mientras que la posición sofista presupone que el hombre es un ser que se basta a sí mismo. En última instancia lo que se trata de aceptar (o de rechazar) es la realidad de una verdad que no es producto de nuestro esfuerzo, sino que nos trasciende y, en ese sentido, nos

juzga. El hombre es juzgado por la verdad: he ahí una afirmación fundamental que no debe ser nunca olvidada.

Pero si el hombre, situado en el mundo, se abre a la realidad, de forma que resulta necesario aceptar la posibilidad de la equivocación y del error, esa posibilidad de error debe predicarse igualmente del lenguaje que es expresión, eco y condición del proceder interior de la inteligencia. El estudio sobre la verdad se prolonga así con un estudio acerca de la enunciación de la verdad, es decir acerca de la naturaleza y del valor universal del lenguaje (cap. II: p. 35-54). Es el tema de la tensión entre diversidad cultural y unidad del espíritu humano, junto al de la tensión entre verdad abstracta y subjetividad individual, lo que ocupa aquí a Toinet que concluye situándonos ante el principio de la analogía del ser como vía que permite resolver esas antinomías y facilitar un acercamiento adecuado a lo real.

A partir del tercer capítulo (p. 55-74) entramos en un campo específicamente teológico: la recepción eclesial del misterio revelado. El cristianismo no nace de una iniciativa humana, de un esfuerzo del hombre por descubrir a su Creador, sino de una iniciativa divina, de una decisión por la que Dios se comunica gratuitamente a los hombres. Cabría imaginar, señala Toinet (p. 59-60), que esa comunicación se hubiera producido bajo la forma de una elevación del nivel de saber religioso de la entera humanidad, pero no ha sido esa la vía seguida por Dios para la ejecución de su libre iniciativa: en todos los momentos cruciales de la historia de la revelación, Dios ha procedido eligiendo a algunos individuos y constituyéndolos como mediadores de la elevación que El ha decidido realizar. Hay para ello, en cuanto nos es dado alcanzar, una razón profunda; la subjetividad verdadera procede de la intersubjetividad, es, pues, abriéndose a la Iglesia que le comunica la verdad divina, cómo el hombre se dispone a abrirse al misterio de Dios, que, no lo olvidemos, es de estructura trinitaria (p. 62). La revelación es, en efecto, Dios que desvela su misterio, Dios que nos da a conocer su vida trinitaria y que nos conduce a ese conocimiento a través de la misión del Hijo y la comunicación del Espíritu Santo: fue, en efecto, en el momento de la recepción del Espíritu, en Pentecostés, cuando les fue dado a los apóstoles penetrar con plenitud en el sentido de las palabras y de los hechos de la vida de Jesús (p. 69). Y es por eso por lo que la verdad cristiana no puede estar en oposición con la enseñanza apostólica, sino que, al contrario, ha de ser necesariamente homogénea a ella (p. 69). Y, por lo que, aunque esa enseñanza comprenda muchas verdades, su unidad no

puede ser concebida como una combinación de elementos su-
 puestamente primeros que habría luego que combinar, sino que
 es unitaria desde su inicio: no cabe pues situarse ante ella co-
 mo ante algo que se construye, sino como ante algo que se re-
 cibe (p. 72).

Todo lo dicho hasta ahora equivale a afirmar que la noción
 de ortodoxia, y consiguientemente la de heterodoxia o here-
 jía, son insoslayables. Puede pues decirse que al llegar a este pun-
 to, Toinet ha alcanzado el momento culminante de su exposi-
 ción, y de hecho los capítulos que siguen proceden de modo des-
 cendente a partir de la comprensión ya adquirida. Así el capí-
 tulo IV (p. 75-96), bajo el título "Figuras fundamentales de la
 herejía", analiza algunos de los principales errores surgidos a lo
 largo de los primeros siglos cristianos (el marcionismo, el gnos-
 ticismo, las herejías trinitarias y cristológicas), con vistas a po-
 ner de manifiesto la conciencia que la Iglesia tenía de sí misma
 cuando tomó la decisión de proceder a la condenación de esas
 herejías. Fue, en efecto, su autoconciencia como comunidad
 fundada en la verdad y no una falta de ductibilidad para el plu-
 ralismo o una insuficiente apertura ante el progreso del cono-
 cer, lo que le llevó a rechazarlas. El capítulo V (p. 97-116), en
 el que aspira a precisar la noción de desarrollo homogéneo del
 dogma, prolonga esas reflexiones.

Al iniciar, en páginas atrás, el capítulo IV, Toinet advirtió
 que no se iba a ocupar en él de todas las especies posibles de
 herejía y señaló que dejaba fuera una de las más importantes:
 la que surge como consecuencia de un proceso de reforma ecle-
 sial. De ella pasa a ocuparse en el cap. VI (p. 117-139) estudian-
 do el itinerario de Lutero, sus consecuencias y sus presupuestos.
 Buscando el criterio que permita distinguir entre verdaderas y
 falsas reformas, y valiéndose para ello de una relectura del co-
 nocido libro de Congar de ese título, Toinet pone el acento en
 la diferencia radical que existe entre una reforma *en* la Iglesia
 y una reforma *frente* a la Iglesia. Por eso, concluye, el prin-
 cipio *Ecclesia semper reformanda* no sólo introduce un impo-
 sible psicológico, ya que una tal tensión es insostenible, sino que,
 sobre todo, implica una pérdida del sentido del ser auténtico de
 la Iglesia del que fluye, como lógica consecuencia, una gran
 dificultad para comprender adecuadamente la función del dog-
 ma; con él se introduce por tanto un factor tal vez más grave que
 el implicado en herejías anteriores. No es pues extraño que la
 historia del protestantismo esté jalonada de devaluaciones y re-
 valuaciones del principio dogmático (cap. VII, p. 141-164), que

sólo podrán ser superadas mediante una corrección de las deficiencias eclesiológicas de base. Ese error persiste —advierte, descendiendo al análisis de algunas propuestas recientes— en quienes, como J. J. von Allmen, tan acertado en otros puntos, proponen una “vacación confesional” —es decir un dejar aparte, de momento, las diferencias confesionales— con la intención de facilitar una convivencia práctica entre las diversas comunidades cristianas que favorezca el ecumenismo: una tal propuesta, comenta Toinet, presupone una visión protestante de la unidad de la Iglesia y, en cuanto tal, no es capaz de superar la tendencia al relativismo dogmático antes señalada.

Pero el relativismo amenaza no sólo a algunos autores protestantes, sino también a bastantes escritores católicos, con los que se enfrenta a continuación. Es concretamente la posición de Karl Rahner la que toma en consideración. El capítulo VIII (p. 165-186) es un detenido análisis crítico de la noción de “pluralismo teológico” tal y como es expuesta por el profesor alemán. Esa crítica prosigue en el capítulo IX (p. 187-210) donde considera un artículo, más antiguo, del mismo autor: el ensayo “¿Qué es una herejía?”. En ese ensayo Rahner subraya que en la actitud creyente cabe distinguir entre aspectos subjetivos y aspectos objetivos, que ciertamente se implican, pero que pueden estar en algún modo disociados, como ocurriría en quien, aun profesando formalmente el Credo, mantuviera una actitud de ruptura con la Iglesia o, a la inversa, en quien, incurriendo materialmente en herejía, estuviera animado por un deseo sincero de unión con la entera fe cristiana. Ello es cierto, comenta Toinet, pero en Rahner se ordena a una peculiar noción de “cripto-herejía” o “herejía oculta” que le conduce a sostener que, en la situación cultural presente en la que la mente humana se ve sometida a la interacción de filosofías e ideologías diversísimas, es imposible discernir desde fuera la ortodoxia o heterodoxia de un sujeto: sólo cada persona es capaz de juzgar de su propia rectitud. Esas tesis de Rahner sobre la “cripto-herejía” constituyen el precedente de su posterior teoría sobre el pluralismo teológico y ponen de relieve que, tanto a la una como a la otra, subyacen una pérdida del sentido de la verdad y una visión equivocada de la subjetividad humana a la que entiende como una realidad cerrada en sí misma.

Llegamos con esto a un nuevo giro en el itinerario de Toinet que, dando por terminado su análisis de los planteamientos actuales que inciden en un relativismo dogmático, pasa, en los tres capítulos siguientes, a transmitirnos las conclusiones de su in-

vestigación. Así en el capítulo X (p. 211-231) vemos reaparecer un personaje que fue ya evocado en el primer capítulo: el sofista. Y lo vemos aparecer bajo la misma perspectiva que en ese otro capítulo: la de la sujeción a la verdad. ¿Qué es en efecto lo propio del sofista? Siguiendo el análisis de Platón en el diálogo del mismo nombre, Toinet lo describe así: negativamente, el sofista se caracteriza por un abandono de la problemática sobre la verdad; positivamente, por un refugiarse en una simulación de la verdad misma, es decir por un jugar con los conceptos construyendo mundos falsos, ilusiones, engaños. Antropológicamente ese modo de actuar presupone una actitud que cabría describir hablando de antropocentrismo, o, como lo hace expresamente Toinet, refiriéndose a una pérdida de la auténtica subjetividad para caer en el subjetivismo, vocablos entre los cuales, afirma, hay que distinguir netamente: porque mientras el subjetivismo implica el encerramiento del sujeto en sí mismo, la subjetividad verdadera implica apertura, comunicación. Aquellos pensadores que, con el pretexto de defender el pluralismo o la libertad de la investigación, convierten a cada teólogo en un mundo incomunicable, no hacen en realidad, concluye Toinet, más que ofrecernos nuevos juegos, nuevas manifestaciones, de la vieja sofística, con todas sus consecuencias.

Ello pone de relieve una primera condición para la rectitud intelectual, para la ortodoxia: el deseo auténtico de buscar la verdad. Pero, afirma el capítulo XI (p. 233-256), si bien esa condición es necesaria para la ortodoxia, no es suficiente. No basta en efecto una ortodoxia de intención, si se pretendiera hacerla compatible con una afirmación de autonomía frente a la Iglesia. En este sentido —advierte— los vocablos progresismo e integrismo son inadecuados para afrontar el tema de la ortodoxia, ya que, tanto bajo el uno como bajo el otro, cabe una actitud de ruptura. La ortodoxia auténtica implica no sólo voluntad de ortodoxia, sino comunión real con la Iglesia y, más radicalmente, conciencia del verdadero ser de la Iglesia que no es una mera comunidad sociológica, sino realidad nacida del Espíritu. Un rápido análisis de la polémica modernista, y concretamente del caso de Loisy, le sirve en este capítulo a Toinet como paradigma para exponer sus ideas.

Llegamos así al último capítulo (cap. XII; p. 257-185) titulado "Juicio y justificación". Dicho título invita a pensar en un resumen en el que Toinet explicaría y justificaría su itinerario, y lo es en parte. Pero, al mismo tiempo, es algo más, como lo evidencia el hecho de que uno de los temas abordados en este capí-

tulo sea la polémica sobre la justificación tal y como se desarrolló en los siglos xv y xvi. Estamos, en suma, ante una de las líneas de fondo de toda la obra: la necesidad de que el hombre, para situarse ante la verdad de la existencia, acepte ser juzgado. La contraposición entre el intento de justificarse por sí mismo y la aceptación de que en realidad sólo Dios justifica no es un capítulo aislado de la dogmática, sino una cuestión básica que subyace a toda la teología, más aún a todo esfuerzo intelectual humano.

El camino seguido por Toinet es coherente y las conclusiones a las que llega claras. En algún momento se echa de menos una mayor profundización teórica en los aspectos noéticos del tema, probablemente querida ya que ha preferido atender más a los aspectos existenciales que a los puramente filosóficos de las cuestiones planteadas. De hecho quizá sea esa renuncia lo que le haya permitido poner de relieve que, para enfocar adecuadamente el tema de la ortodoxia y la heterodoxia, es necesario atender no sólo a la gnoseología, sino también a la eclesiología y a la antropología, ya que existe un nexo íntimo entre la comprensión del conocer como adecuación a lo real, la visión de la Iglesia como comunidad viva en la que el creyente encuentra su ser, y la intelección de la subjetividad humana como subjetividad abierta y no cerrada. Ese es el mérito fundamental de esta obra que la convierte en un libro que merece la pena leer atentamente.

José Luis ILLANES MAESTRE

Battista MONDIN, 1) *Le cristologie moderne*, 2.^a ed. Alba, Ed. Paoline ("Teología n. 13") 1976, 212 pp., 15 × 22. 2) *Le teologie del nostro tempo*, 2.^a ed. Alba, Ed. Paoline ("Theologia" n. 8) 1976, 220 pp., 15 × 22.

Battista Mondin es conocido, aun fuera de Italia, tanto por su libro en inglés sobre *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, como por su obra de difusión y divulgación de escritos de varios teólogos contemporáneos. Mondin es un experto en Teología contemporánea o más bien actual —de *aujourd'hui*, dirían los franceses—, que se mueve con soltura entre la complicada urdimbre de las distintas culturas y filosofías, señalando conexiones y relaciones, puntos de partida, fines, convergencias, matices, y todo esto con un espíritu verdaderamente