

profético del escrito en cuestión. Primero, en cuanto que, frente a la multiplicación de los casos planteados, brinda criterios generales para una defensa de la vida humana acorde con su naturaleza. Luego, en cuanto que reacciona frente a la perversión utilitarista del derecho. El segundo comentario es el de Ángel Rodríguez Luño, profesor del Ateneo Romano de la Santa Cruz. En él señala cómo el deseo de los hijos se hace irrazonable al apartarse de la *fides* del matrimonio, cuando escinde los significados unitivo y procreativo de la unión conyugal. Esto sucede en la procreación artificial.

El siguiente comentario, de Bartholomew Kiely (Pontificia Universidad Gregoriana), denominado «Ciencia y moral», y muestra por qué la instrucción no es ni superflua ni una ingerencia indebida en el campo científico. Le sigue el de Angelo Scola, de la Lateranense, que insiste en el principio de no separar la fecundidad de la sexualidad, exigido por el verdadero amor humano. Continúa el volumen con el trabajo de Dionigi Tettamanzi (Seminario de Milán), que se centra en el aspecto del respeto debido a los embriones humanos. Albert Chapele, profesor de teología moral en el Instituto de Estudios Teológicos de Bruselas, vuelve sobre la consideración de la necesidad de evitar la disociación de los bienes del matrimonio. Elio Sgreccia, del Centro de Bioética de la Universidad Católica de Roma, aborda los aspectos de la deontología médica.

Finalmente, Gérard Mémetau, jurista francés, encara el tema de la relación entre la moral y la ley civil. Sostiene que, frente a una medicina prometeica, como la involucrada en las prácticas de reproducción artificial, se impone la intervención de la autoridad pública. Reflexiona luego sobre los inconvenientes de los códigos morales particulares emanados de los científicos. El último apartado de su estudio se dedica a la resistencia a la ley injusta. «Cuando una disposición legal autoriza —dice Mémetau— aunque sólo sea en determinadas condiciones, la eutanasia, el aborto, la esterilización no terapéutica, el recurso a las madres “sustitutivas”, etc., el mismo dictado de la ley manifiesta su contradicción con los derechos fundamentales del hombre en toda su plenitud, como los configura la instrucción. Decir que no recurrirán a la ley sino los que no lo quieran y no los que se abstendrían por escrúpulo de conciencia es un sofisma: el legislador pone en las manos de sus súbditos instrumentos objetivamente ilícitos, que presenta como modelos equivalentes a los legítimos. La neutralidad del legislador es, como la del científico, una ilusión» (pp. 156-157). También es injusta la perversión del valor pedagógico de la ley. Siguiendo el documento, este autor sugiere dos formas de desobediencia: la objeción de conciencia y la resistencia pasiva. Quizás esta última práctica, señala, puede disminuir la fuerza de la ley positiva, pero estará reforzando el derecho. Recordemos que el analogado principal del derecho, la acción humana justa, es el objeto de la virtud de la justicia.

Como decíamos al principio, se hace indispensable que quienes deban juzgar sobre una ley a este respecto, sigan estos principios de moral natural aclarados por el magisterio.

Ricardo F. Crespo

LUIS RODRIGO EWART, *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de K. Rahner a propósito de Gaudium et Spes* 22. Roma 1993. 348 páginas.

El autor destaca el valor de una sentencia del Concilio Vaticano II dentro del contexto de la cristología inserta en los documentos de este sínodo ecuménico: «Filius Dei incarnatione sua, cum omni homini quodammodo se univit» (*Gaudium et spes*, n. 22). Llamada a iluminar las futuras especulaciones teológicas sobre el misterio de la encarnación del Verbo, la enunciación de esta doctrina conciliar es una ocasión propicia para comprobar si la

contribución cristológica de Karl Rahner guarda la coherencia necesaria con los dictámenes de la Iglesia en la materia que nos ocupa. Según Rodrigo Ewart, en consonancia con un sentir ampliamente generalizado en nuestros días, Rahner es el pensador católico que con mayores alcances y penetración que cualquier otro ha elaborado un sistema teológico que contiene una revisión integral y novedosa de la ciencia sagrada, por lo cual hay razones de sobra para ver en su obra el aporte más original en este aspecto: «Si bien son muchos los itinerarios teológicos en boga, ninguno como el trazado por Rahner se ha presentado en bloque como una alternativa frente a la teología clásica» (p. 7). El fruto descollante de la reformulación rahneriana de la teología, sin duda, es su *cristología trascendental*, escogitada a la manera de una síntesis de las tesis capitales de Santo Tomás de Aquino y de los lineamientos preponderantes de la filosofía moderna. Tal, al menos, las intenciones que anidaban en el espíritu de Rahner. En el libro aquí reseñado se procura averiguar si la original exposición cristológica incluida en los escritos de este teólogo es compatible con la enseñanza del Vaticano II arriba consignada.

Uno de los factores que deciden la novedad de la cristología rahneriana es su adscripción a la vertiente de la «teología ascendente», que pretende reinterpretar toda la inteligencia humana de los misterios divinos a partir de la afirmación de las verdades centrales del misterio de Jesús, a diferencia de aquélla «descendente», como lo habría sido el conjunto de la teología anterior al Vaticano II, para la cual el mismo misterio de Cristo requiere ser entendido a la luz del dogma trinitario, mas no a la inversa. Rodrigo Ewart adhiere a esta última posición (pp. 10-12). Sin embargo, vale la pena señalar que las discrepancias entre estas dos actitudes están siendo llevada en nuestros días a un límite exagerado de colisión dialéctica que no cuenta con ningún amparo en la tradición católica, sobre todo cuando se quiere ver en Santo Tomás al representante típico de la «teología descendente» e incluso a un enemigo de la «ascendente». A nuestro entender, Santo Tomás se halla al margen de este conflicto, ya que, si algunas de sus declaraciones parecen mostrarle como partidario de la «teología descendente», otras, en cambio, inducen a percibir en la cristología tomista un capítulo del todo singular dentro de la intelección teológica de los misterios de la fe. v. gr.: «Tota fides christiana circa divinitatem et humanitatem Christi versatur. Vnde Christus voce Ioannis loquens ait, Ioan. XIV 1: *Creditis in Deum, et in me credite*» (*De art. fidei et Eccl. sacram.* 1). En nuestra opinión, la cuestión no pasa por la concesión de una suerte de supremacía hermenéutica a la teología trinitaria o, alternativamente, a la cristología, sino más bien por la congruencia del orden científico dentro del cual el teólogo debe tratar las verdades dogmáticas, porque si está fuera de discusión que el misterio de Cristo no puede ser captado sino por el conocimiento de su condición de segunda Persona de la Trinidad que se hizo carne en el vientre de María (cfr. Io I 14), también lo está que ha sido el propio Verbo Encarnado quien ha revelado al género humano la verdad del Dios Trino. Tal vez estas palabras de Santo Tomás indiquen que la pugna entre las teologías «descendente» y «ascendente» merece replantearse dentro de un marco teórico despojado de aristas tan dicotómicas: «Fides autem christiana principaliter consistit in sanctae Trinitatis confessione et specialiter gloriatur in cruce Domini nostri Iesu Christi» (*De rat. fidei* 1).

El autor subraya que la concepción rahneriana de la gracia se funda en una ontología estructurada al modo de la antropología trascendental esbozada en *Geist in Welt* y en *Hören des Wortes*. Esta concepción adquiere estatura teológica en el ensayo *Natur und Gnade* y en la *summa* definitiva del pensamiento de Rahner: el *Grundkurs des Glaubens*. El meollo del asunto radica en que Rahner ha superpuesto dos cosas —la esencia de la gracia y su humana percepción— comprometiendo la sobrenaturaleza de aquélla con el despliegue de la autoconciencia del sujeto elevado. Puesto que esta autoconciencia, que sería el mismo ser del hombre, nos pertenecería en virtud de nuestra propia quiddidad y de nuestra realiza-

ción fáctica como existentes en el mundo, la imputación rahneriana a la teología tradicional de haber promovido un cierto «extrinsecismo» de la gracia le ha llevado a colocarla a un mismo nivel con los atributos naturales de la humanidad o, por lo menos, a obstaculizar su distinción real. La autoconciencia trascendental del sujeto torna superflua la necesidad absoluta de la fe para la autoexperiencia de la gracia. La conciencia de la gracia ya no dependería de la fe, por cuanto estaría subsumida y unificada en el ser consigo mismo (*Beisichsein*) de la autoconciencia subjetiva (pp. 27-30). No obstante, la autoconciencia sería el eje alrededor del cual se produciría no sólo la nivelación de la gracia con la naturaleza humana, sino también una disolución de ésta en aquélla: «Rahner ha propuesto una síntesis donde la naturaleza ya no es más concebible sin la gracia» (p. 50). Esta ordenación trascendental de la naturaleza a la gracia se halla a la base de la noción rahneriana de potencia obediencial, cuya descripción ha inducido al teólogo alemán a sugerir con claridad que «la gracia creada sea la propia naturaleza humana y que la increada sea la formal autodonación de Dios al hombre» (p. 57). Rodrigo Ewart puntualiza que el monismo latente en la tesis de Rahner arroja la impresión de que la lógica interna de su antropología trascendental nos transporta a los umbrales de una visión panteísta, como resulta de la afirmación de que Dios, mediante la donación de la gracia, sería algo así como el *actus essendi* de la creatura racional: «Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre. Se trata, pues, de una autocomunicación ontológica de Dios» (*Grundkurs des Glaubens*, S. 122). Si bien Rahner habría rechazado las connotaciones criptopanteístas vislumbradas en estas sentencias, no es nada fácil justificar tal rechazo desde una óptica apoyada en la aceptación de un trascendental que descarta de plano toda distinción real entre la esencia del sujeto finito y su acto de ser, su autoconciencia y el don sobrenatural de la gracia recibida de Dios.

En la teología rahneriana de la encarnación del Verbo nos topamos con el problema del cuestionamiento de la concepción de la inmutabilidad de Dios heredada de la filosofía griega antigua y de la tradición patrístico-escolástica. Este cuestionamiento no es emprendido desde un ángulo filosófico, como lo han intentado, entre otros, Whitehead, Hartshorne y aquellas corrientes de pensamiento que no eximen a ninguna cosa de hallarse sujeta a un devenir sempiterno, sino en nombre de la misma cristología, porque la encarnación de la segunda Persona de la Trinidad, según esta interpretación, no podría entenderse de un modo adecuado a los testimonios escriturísticos en caso de no acomodarse el atributo divino de la inmutabilidad a los datos bíblicos que nos hablarían de un cierto devenir (*werden*) de parte del Λόγος en el «acontecimiento» Cristo. Célebre se ha vuelto la fórmula con la cual Rahner ha querido zanjar este problema: «El inmutable en sí mismo puede a su vez ser mutable en el otro» (*Grundkurs des Glaubens*, S. 218-219). Esta fórmula parece satisfacer los anhelos de un vasto sector de la teología católica (P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, F. Varillon, H. Mühlen, M. Löhrer, J. Galot, H. Küng, W. Kasper) y aun protestante (R. Bultmann, K. Barth, P. Van Buren, E. Jüngel, J. Moltmann), en el cual se juzga que la atribución a Dios de una inmutabilidad absoluta habría sido el efecto de una obsecuencia secular del cristianismo, adoptada ya en los tiempos de los padres de la Iglesia, a los parámetros teoréticos del filosofar de los griegos, sobre todo al de Aristóteles, lo que no sería para nada afín al mensaje bíblico. Rodrigo Ewart no registra en su libro las reacciones que esta tesis ha suscitado en lustros recientes (P. Den Ottolander, G. Lafont, J.-H. Nicolas, M. Gervais, H. Seidl, D. Ols), pero es evidente que su crítica del esquema cristológico rahneriano acoge substancialmente los reclamos de esta reacción. Para el autor, la cristología de Rahner, a la postre, busca explicar la encarnación del Verbo como una salvación cósmica liberada de la contingencia del «acontecimiento Jesús», con el que ha tenido lugar históricamente, «porque ella es [según Rahner] el suceso de la salvación misma, de la trascendencia de la criatura hacia Dios en Cristo» (p. 140).

El corazón de la teología rahneriana sería incomprensible si se prescindiera del análisis de la antropología trascendental elucubrada por el pensador jesuita al modo de una clave hermenéutica de todo el saber humano, incluida la misma teología sagrada. Por eso el autor destaca que, en el conjunto de la obra de Rahner, *Geist in Welt* contiene los presupuestos básicos en que reposa el resto de su producción teológica. En este escrito encontramos el desarrollo de más aliento que ha conocido en el orbe católico la teoría kantiana del trascendental. Inspirándose principalmente en las críticas dirigidas contra Rahner por C. Fabro, J. Meinvielle y G. Cavalcoli, Rodrigo Ewart considera que no hay forma de lograr una compatibilidad mínima entre las concepciones rahnerianas y la metafísica de Santo Tomás. Más allá de sus intenciones, en las cuales había sido precedido por P. Rousselot y J. Maréchal, Rahner no ha podido demostrar que el trascendental del pensamiento contemporáneo guarde alguna homogeneidad especulativa con las tesis mayores de la filosofía tomista, ni tampoco que la disolución de la metafísica en una antropología de la existencia histórica del hombre pueda ser trasladada con provecho al campo teológico. El trascendental encomiado por Rahner se halla inmerso dentro de un esquema idealista «que en última consecuencia difícilmente evita el panteísmo» (p. 163). Esta censura es acentuada aún más cuando el autor concluye que «la teología y la metafísica rahnerianas coinciden admirablemente en una visión gnóstica de Dios y del mundo» (p. 205). El relato que Rahner nos ha transmitido del recorrido evolutivo de las cosas creadas por Dios en pos de su culminación en una deificación, nos habilita para entender las razones por las cuales en la literatura teológica ha venido creciendo con insistencia la sospecha de un entredicho insuperable entre el sentido expreso de la revelación cristiana y aquello que el teólogo germano ha colocado en el contenido de la «revelación trascendental». Se entiende, luego, que Rodrigo Ewart (p. 213) adhiera a la decepción acusada por H. U. von Balthasar (cfr. *Theodramatik*, Einsiedeln 1973-1983, Band II/2, S. 379) al reparar en esta faz del pensamiento de su colega alemán. A raíz de ello, la visión cristiana de la naturaleza, de la gracia y de la encarnación del Verbo quedan así hipotecadas por una teoría de la revelación que depende más de las ataduras rahnerianas a una noética de matriz idealista que de los datos escriturísticos y del mensaje de la tradición.

En la conclusión del libro, el autor estima que, si bien no se puede negar en la teología rahneriana una diferenciación entre la naturaleza y la gracia, ambas terminan resueltas en su inmanencia al *espíritu en el mundo*, que sería la definición propia de la creatura racional, de donde la misma gracia pasaría a immanecer en nosotros constituyéndose como una parte de nuestra esencia (p. 297). La posición de Rahner en esta materia es subsidiaria de su intrincada exposición de los misterios de la Trinidad y de la encarnación del Verbo. «La trinidad rahneriana —dice Rodrigo Ewart— tiene su razón de ser en la dialéctica Dios-historia, mientras la Trinidad católica existe sin dialéctica y sin historia como el arcano misterio de la intimidad de Dios» (p. 304). Rahner ve en Cristo «un sujeto humano», en el cual su divinidad no sería sino «la conciencia final de su pertenencia a Dios [...] Pero esto no es lo que la Iglesia cree» (p. 307). Por estas causas, la doctrina de *Gaudium et spes* n. 22 sólo en apariencia queda salvada en la teología rahneriana, pues ésta «no es una simple innovación respecto al pensamiento tradicional de la Iglesia, sino una ruptura profunda e inconciliable que toca al credo mismo» (p. 309). Estas declaraciones sitúan a Rodrigo Ewart entre aquellos que hoy día vienen subrayando los serios obstáculos que se presentan para detectar en la obra de Rahner un sistema que satisfaga las exigencias de la dogmática católica, un asunto que ya se ha convertido en una de las polémicas más entusiasmantes entre todas las agitadas el panorama actual de la teología.

La obra de Rodrigo Ewart contiene el texto de su disertación doctoral defendida ante la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma. Al margen de sus valores

intrínsecos contenidos en el análisis de uno de los problemas más densos de la teología contemporánea, lo cual no es decir poco, el libro merece el aplauso más franco por la valentía del autor al haberse animado a presentar una tesis cuyo núcleo central lo constituyen sus propios juicios —tan severos cuan fundados en un examen directo de los mismos textos de Rahner—, a diferencia de la triste avalancha de monografías confeccionadas al modo de un mero acopio de fichas y, por supuesto, carentes de todo pronunciamiento formalmente teológico.

Mario Enrique Sacchi

DEAN TURNER, *Escape from God. The Use of Religion and Philosophy to Evade Responsibility*. Hope Publishing House-Southern California Ecumenical Council. Pasadena 1991. 310 páginas. ISBN 0-932727-43-3.

El autor, profesor de la Universidad de Northern Colorado en Greeley, ha escrito este libro en el estilo característico de los soliloquios personales a que son afectos muchos escritores religiosos. Es manifiesta su intención de evitar todo abordaje científico de los temas incluidos en la obra, no obstante lo cual se ha introducido repetidas veces en campos del saber donde siempre se han ventilado múltiples problemas teológicos y filosóficos, algunos de ellos de gravedad incultable. El escapismo es descrito como «la indisposición general de la gente a mirar directamente el rostro de Dios, o también el desviarse después de ver con claridad lo que hay en Sus ojos» (p. 4). A pesar del interés predominantemente religioso de la obra, las opiniones filosóficas aparecen a menudo. Un objeto, por ejemplo, sería una suerte de nadería, de insignificancia, de cosa muerta, algo que rebosaría de *sang froid* (pp. 6-10). Al contrario, un sujeto es aquello que encarna el ser, una cosa pletórica de actividad, de vida y de libertad (pp. 10-15). Mientras un objeto «meramente existe», un sujeto «siempre existe en orden al obrar» (p. 16). Ahora bien, ¿se cuenta Dios entre las cosas que necesitan obrar para completar las carencias de sus entidades? Turner piensa que los teólogos y filósofos que han hablado de la perfección absoluta y autosuficiente de Dios nos han ofrecido tan sólo «argumentos trabajosos y tediosos» (p. 18). La indigencia substancial de Dios sería indiscutible: «El precio que Dios debe pagar para ser Dios es infinitamente más alto que aquél que cualquier creatura deberá pagar para ser un sujeto finito» (p. 20). La consecuencia es obvia: «El teísmo clásico es una filosofía escapistista» (p. 21). Entre muchos más, Tomás de Aquino habría incurrido en una contradicción tras otra al pretender que de Dios se puedan predicar ciertos atributos esenciales como la inmutabilidad, la omnipotencia, la virtud creadora y la eternidad (pp. 22-25). Todo el texto subsiguiente del libro es una reiteración constante de esta fabulación de un dios disminuido, menesteroso y hasta paupérrimo que lleva a inquirir si su autor, que es ministro de una comunidad protestante, tiene conciencia de la decepción que comporta una deidad equiparada con cualquier cosa de aquí abajo.

Mario Enrique Sacchi