

Bibliografía

J. A. SAYÉS, *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, Eunsa, Navarra, 1994, pp. 424.

J. A. Sayés es bien conocido en el ambiente teológico por sus manuales que ofrecen síntesis completas y sistemáticas. Con su nueva obra *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, A. Sayés afronta desde la filosofía un problema contemporáneo intenso y debatido: el problema de la afirmación de Dios en la época del posmodernismo. El autor ya ha desafiado este tema en otras dos obras anteriores (*Existencia de Dios y conocimiento humano*, 1980, y *Dios existe*, 1990); en esta producción intenta ofrecer una síntesis renovada en diálogo con la ciencia y la cultura contemporánea. Debemos reconocer que el autor ha alcanzado su objetivo brindando no sólo una visión completa y organizada, sino también un pensamiento expresado en lenguaje claro y accesible, incluso al no especialista.

El autor contempla la cuestión de Dios, viciada hoy por dos tendencias equívocas. Por un lado, el ateísmo moderno, que en nombre de la autonomía y de la exaltación del hombre, declaró la muerte de Dios. Este ateísmo ha desembocado, tras el derrumbamiento de las ideologías, en una cultura del agnosticismo evidenciada sobre todo en

nuestro mundo materialista y en gran parte escéptico y secularizado.

El hombre posmoderno «no tiene aliento ya ni para negar la existencia de Dios» (p. 18). A la descripción de este fenómeno el autor dedica el primero y el último capítulo de su libro. El capítulo que abre el libro considera críticamente a los grandes formuladores del ateísmo moderno (Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche y Sartre) cuyo rechazo de Dios, en opinión del autor, radica «fundamentalmente en el deseo inconfesado, o bien confesado de que no exista. Es teofobia más que ateísmo» (p. 85). La tarea del capítulo final es la descripción y análisis del agnosticismo posmoderno.

La segunda tendencia equívoca y deficiente está representada por una crisis del pensamiento filosófico, que tiene su origen en el abandono indiscriminado de la filosofía clásica y en una tendencia filosófica subjetivista. En esta nueva visión la cuestión de Dios, además de recluirse en el ámbito privado, se considera como una interpelación sentimental, de fuerte tinte agnóstico y fideísta. A

la descripción y análisis de este fenómeno está dedicado el capítulo tercero, el apartado más denso y filosófico del libro. Aquí se realiza un análisis crítico de autores como Kant, Heidegger, Rahner, Küng, además de unas breves consideraciones sobre el argumento ontológico y el ontologismo de Malebranche y Gioberti.

Un tercer elemento que el autor considera importante en el contexto contemporáneo está constituido por las ciencias. A este tema está dedicado un capítulo sugestivo: «Dios y la ciencia».

Con estos horizontes y parámetros el autor aborda sistemáticamente las pruebas basadas en el tomismo, pero en diálogo con la cultura y las ciencias, y enriquecidas en su reflexión filosófica. Así el capítulo cuarto ofrece una síntesis de pruebas en tres disposiciones: la prueba del orden, la prueba o vía de la contingencia y la prueba del hombre. Dada la preocupación del autor de superar las tendencias fideístas, agnósticas y subjetivistas, los capítulos cinco y seis

examinan los dos principios filosóficos que nos permiten llegar a una certeza objetiva de la existencia de Dios: la causalidad y la analogía.

Los capítulos siete a nueve siguen la estructura *manualística* en su consideración de la esencia y los atributos de Dios, las relaciones de Dios con el mundo, el concurso divino y el problema del mal.

La obra termina con un apéndice interesante donde Sayés deja la clave estrictamente filosófica para hablarnos del arte de creer y del modo concreto del encuentro personal con Dios.

Es de augurar que este libro, dedicado a uno de los *praeambula fidei* más importantes de nuestra época, se dé a conocer como texto guía en los primeros años de formación filosófica y en los seminarios donde, como lamenta el arzobispo de Pamplona en el prólogo, se echa de menos una formación más rigurosa.

Donal Leonard

C. J. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, introducción de G. Reale, traducción de E. Peroli del original inglés *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, Vita e Pensiero, Milán, 1993, pp. 161.

La inculturación y la relación del Evangelio con los distintos sistemas

de pensamiento despiertan continuamente nuevas discusiones y plantea-

mientos. Resulta difícil conciliar el contenido de la Revelación con las distintas formas culturales que se suceden en el tiempo, pero el proyecto cristiano no puede prescindir nunca de las mentalidades de aquellos a los que se dirige.

A lo largo de la historia se han sucedido distintas maneras de afrontar estos problemas. El arco de posibilidades se extiende entre los extremos del sincretismo acrítico (donde todo dato cultural y filosófico puede entrar, sin más, a formar parte del cristianismo, que en ocasiones queda diluido en la mentalidad de un pueblo) y la oposición más acérrima (en la que se requiere una renuncia total a toda forma autónoma de pensamiento en favor de la libertad absoluta del creer), pasando por fórmulas intermedias, entre las que se incluiría la así llamada doctrina de la doble verdad del averroísmo latino, o esfuerzos sinceros y bienintencionados de armonizar la razón con los contenidos de la fe.

Esta armonización no alude a una «razón pura», etérea, impersonal: la razón de la que aquí hablo es la propia de los hombres que dan vida a las distintas escuelas y corrientes del pensamiento, y que un día se encontraron ante el Evangelio.

Ante tales problemas resulta iluminador volver nuestros ojos a las primeras generaciones cristianas para ver cómo los afrontaron. En este sentido resulta enormemente iluminador este libro de Cornelia de Vogel, *Plato-*

nismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?, que se encuentra en antítesis con las tesis de Heinrich Dörrie. Ambos son reconocidos estudiosos de la filosofía del mundo antiguo y del encuentro entre las escuelas filosóficas y la predicación del Evangelio, pero llegan a conclusiones radicalmente opuestas, tanto por motivos históricos como por motivos sistemáticos.

La introducción de Giovanni Reale, que ha pasado a ser un líder en Italia de la reinterpretación de Platón nacida en la escuela de Tubinga, nos indica cómo hemos de leer esta obra. El inicio será el final, es decir, hay que comenzar a leer el ensayo complementario de Enrico Peroli titulado *Il conflitto fra Platonismo e Cristianesimo nell'interpretazione di Heinrich Dörrie* (pp. 105-138). El análisis de Peroli nos coloca ante la visión protestante, caracterizada por una insistencia cada vez mayor en la «deshe-lenización» del cristianismo, para librarlo de aquellos elementos parásitos que entraron en la elaboración de la dogmática y de la teología y que corrompieron la pureza del mensaje de Jesús.

En este cuadro se comprende el esfuerzo del histórico Dörrie, que parte del presupuesto de la imposible conciliación entre platonismo y cristianismo, pues el platonismo que vivía en el mundo griego y romano en los tiempos del desarrollo del cristianismo estaba organizado no sólo como una filosofía, sino también como una doc-

trina religiosa, con presupuestos antagónicos a la nueva fe cristiana. Desde luego, Dörrie debe explicar cómo se pasó de la doctrina fundamentalmente filosófica de Platón a este neoplatonismo misticante, y lo hace con análisis que tienen el apoyo de muchos testimonios históricos, pero quizá con algunos errores que confunden la esencia de la tradición platónica con ciertas características de la mentalidad helenística que se introdujeron en el platonismo de divulgación.

Una vez presentado el platonismo no sólo como una filosofía, sino también como una religión, Dörrie hace notar que los presupuestos fundamentales de esta «religión filosófica» son inconciliables con la doctrina cristiana que se iba difundiendo poco a poco en el imperio romano (pp. 122-123). Por eso no era posible una síntesis, y de hecho tal esfuerzo no fue realizado por los Padres. Encontramos aquí el punto central de la tesis de Dörrie, desde el cual afronta el problema tan traído y llevado del «platonismo de los Padres».

Para Dörrie no existió ni podía existir un *Plato christianus*, si con esta expresión se expresa una recepción de los contenidos del pensamiento platónico y neoplatónico en el mundo cristiano (p. 124). Lo único que ha habido es una toma periférica, circunstancial, por motivos apologéticos, de elementos y conceptos formales, que al ser usados por los Padres han sufrido cambios profundos en sus contenidos. Esta tesis central es avalada con

ejemplos de algunos Padres (Atanasio y Gregorio de Nisa) que usan fórmulas platónicas (como la del Demiurgo o la del Uno) con cambios tan radicales que ya no pueden recordarnos el contenido que tenían en el mundo platónico.

¿Por qué este uso de fórmulas de la Academia? En *Die andere Theologie* (publicado en 1981), Dörrie defiende la tesis de la «ficción» apologética: los Padres de los siglos III y IV tomaron fórmulas del platonismo para dar mayor realce especulativo y científico a la doctrina cristiana, y así hacerla más atractiva a aquellos paganos más especulativos que no querían renunciar a su cultura helenística.

Es Clemente de Alejandría quien inicia esta forma de diálogo que sólo busca hacer más fácil el acto de fe a quienes se adhieren aún a las viejas ideas. El uso de fórmulas helénicas por parte de los escritores eclesiásticos (Dörrie presenta los casos paradigmáticos de Eusebio de Cesarea, Amelio y del mismo Agustín) no fue más que una hábil ficción, con la que se consiguieron ganar a la nueva fe a todos los platónicos (pp. 131-132). Pero, en el fondo, el cristianismo no ha sido nunca conciliable con el platonismo, hasta el punto que deberíamos hablar con propiedad de un «antiplatonismo cristiano».

Peroli concluye su ensayo complementario con una breve crítica a las tesis de Dörrie, que dejó ahora de lado, pues es bueno entrar ya al centro

de esta obra, que es el opúsculo de Cornelia de Vogel, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, editado en 1985, un año antes de la muerte de su autora, y ahora publicado por vez primera en italiano.

De Vogel dedica su trabajo a la memoria de Dörrie, y arranca con la presentación de un diseño emblemático de la postura luterana hacia la filosofía, impreso en 1527: Cristo aparece en medio de la montaña y habla al pueblo, que se encuentra en una ladera; en la parte opuesta vemos a un grupo de monjes exaltados que, encabezados por el Papa, caminan tras los filósofos griegos; el primero de ellos, Platón, está cayendo en un enorme precipicio; detrás de él, Aristóteles está a punto de caer (p. 27).

La imagen sirve a de Vogel para mostrar la actitud inicial (y luego ampliamente difundida) del mundo protestante hacia la cultura helénica, muy distinta de la tomada por el mundo católico renacentista.

En este marco se presentan las tesis de Dörrie (que ya hemos visto con la ayuda de Peroli) y las primeras reacciones a las mismas a cargo de E. P. Meijering y de Fr. Ricken. De Vogel presenta luego el esquema de su exposición, que quiere colocarse en una perspectiva histórica, en la que analiza algunos textos y autores en los que más se puede apreciar la relación entre el platonismo y el cristianismo. No puede faltar, como punto de

partida, la presentación del caso «Filón de Alejandría» (que también es estudiado, aunque desde una perspectiva diversa, por Dörrie). A este capítulo sigue una presentación de la actitud de los cristianos ante la filosofía griega, en la que se clasifican varios autores según los distintos tipos de actitudes:

a) El primer grupo se caracteriza por la postura de total hostilidad hacia la filosofía helénica. Prototipo y único ejemplo presentado: Taciano.

b) El segundo es el de quienes mantienen una amplia apertura mental y una fuerte asimilación de las formas del pensamiento filosófico. Paradigmático de este grupo es Clemente de Alejandría.

c) Hay quienes, como tercer grupo, toman una actitud crítica hacia la filosofía, sin que por ello se tomen ciertos elementos de la misma. Aquí se incluye a buena parte de los apologistas del siglo II (Justino y Atenágoras), y de Vogel amplía la lista para que en ella entren Orígenes, los Capadocios y san Agustín.

d) El cuarto grupo incluye a los que aceptan ampliamente formas de pensamiento filosófico, a veces llegando a extremos sincretistas. Ejemplos de esta categoría son Minucio Félix, Boecio y, tal vez, el curioso caso de Sinesio de Cirene, que nunca quiso renunciar a sus convicciones platónicas, incluso cuando fue nombrado obispo.

e) La última clase es la de aquellos que reciben la filosofía y, al mismo tiempo, la transforman. El famoso

Pseudo Dionisio Areopagita asoma aquí su misteriosa cabeza, para mostrar que las relaciones entre filosofía helénica y cristianismo han sido unas relaciones bastante más complejas que las que presenta Dörrie.

Tras esta clasificación sumaria de los grupos de autores que se confrontan con el mundo intelectual griego, de Vogel acomete varios capítulos que buscan profundizar en las relaciones entre platonismo y cristianismo, con análisis concretos sobre autores del mundo oriental. Esta parte del tratado, prevalecientemente histórica, concluye con una visión muy positiva del influjo recíproco entre estos dos campos, el platónico y el cristiano, que han llevado a una serie de enriquecimiento mutuo de las reflexiones respectivas.

Al final se afronta el tema que Dörrie había declarado resuelto bajo la imagen de la «ficción apologética»: ¿es posible encontrar elementos especulativos que permitan una relación fecunda y no contradictoria entre el platonismo y el cristianismo?

Como resultado de sus estudios, de Vogel no duda en afirmar algunas características que aproximan a estos grandes movimientos espirituales que conviven en muchos lugares del imperio romano, y que se resumen en unas afirmaciones fundamentales (p. 103):

- a) Las cosas visibles no son la realidad primaria, que existe por y a través de sí misma.
- b) Debido a su imperfección, las cosas visibles aluden y exigen una realidad perfecta y absoluta, un ser primero fundado en sí mismo.
- c) La realidad invisible tiene un valor y un significado infinitamente superior respecto de las cosas visibles que dependen de ella.
- d) Este hecho fundamental debe guiar y conducir nuestra vida.
- e) De aquí se deduce el valor infinito del alma humana, y así también del alma individual.

Asimismo, el análisis histórico (¿se dio realmente un influjo mutuo?) lleva a esta conclusión: «El platonismo ha contribuido realmente a la expresión de la fe cristiana en el dogma trinitario y cristológico del III y del IV siglo; además, contribuyó a la fe de los cristianos desde el siglo II en adelante» (p. 103).

El campo de estudios sigue abierto, y las investigaciones futuras deberán ir matizando las afirmaciones tanto respecto a los distintos autores cristianos, como respecto a los mismos autores del neoplatonismo.

Fernando Pascual

D. CASTRILLON HOYOS Y J. LOZANO BARRAGAN, *Santo Domingo, puerta grande hacia el tercer milenio. Desarrollo y comentarios*, CELAM, Santafé de Bogotá, 1994, pp. 348.

He aquí una obra que se promete espléndida por el título y por los autores. El título nos hace volver la vista esperanzadamente al nuevo milenio como gran *kairós* salvífico, del cual Santo Domingo representa el umbral y el ancho ingreso. Los autores, dos figuras señeras en el Episcopado latinoamericano: monseñor Darío Castrillón Hoyos, actual arzobispo de Bucaramanga, en Colombia, ha sido presidente general del CELAM (Conferencia del Episcopado latinoamericano) de 1988 a 1991, y miembro muy activo en la Conferencia General de Santo Domingo; monseñor Javier Lozano Barragán, actual obispo de Zacatecas, en México, y presidente del departamento de catequesis del CELAM, ha sido igualmente miembro en la IV Conferencia general, de cuya comisión redactora formó parte. Los dos autores conocen, pues, el haz y el envés de la Conferencia de Santo Domingo, desde su fase preparatoria, hasta la elaboración de sus Conclusiones. Todo autoriza al lector a esperar un comentario del más alto nivel histórico y doctrinal.

El contenido, en efecto, no lo defraudará; hay quizá leves detalles de la forma que en algún caso lo podrían dejar perplejo, como anotamos más abajo.

Contenido: la obra está dividida en tres partes. En la primera, más histórica, se nos presenta la preparación remota y próxima de la IV Conferencia, en continuidad con el Vaticano II, con Medellín y con Puebla. monseñor Castrillón subraya su importancia como «acontecimiento fundamental», montado sobre el nuevo humanismo cristiano que, ante la crisis de la civilización y la cultura actuales, viene proponiendo Juan Pablo II. La IV Conferencia se esforzará por analizar los elementos de esta crisis histórica y por responder a los desafíos de la cultura moderna y poseedora con la civilización del amor, la justicia y la solidaridad. Se está iniciando una nueva era bajo el signo de la esperanza, con María, estrella de la nueva evangelización.

Monseñor Castrillón comenta asimismo el discurso inaugural de Juan Pablo II, que va a marcar un rumbo a la IV Conferencia y aun a la actividad pastoral y cultural del continente.

Monseñor Lozano nos da una visión movida y variada del desarrollo de la asamblea, consignando nombres y temas de las intervenciones día por día. Como era imposible un resumen de cada intervención, termina por entregarnos una lista de temas, nombres y fechas, que ocupa 18

páginas; lógicamente, dicha lista no tiene valor documental —para eso está el archivo de la IV Conferencia general—, sino meramente informativo.

También nos habla monseñor Lozano del «método de Santo Domingo»: frente al anterior de «ver, juzgar y actuar», Santo Domingo parte de Cristo, del cual recibe el creyente la iluminación necesaria para analizar vitalmente la realidad, juzgarla y actuar con responsabilidad cristiana.

En la segunda parte, entramos en el análisis del documento o Conclusiones de Santo Domingo. Los autores dividen esta segunda parte en cuatro capítulos: en el primero, comentan la primera parte de las Conclusiones (intro-ducción, profesión de fe y nota histórica a propósito de los 500 años de la primera evangelización de América). En los capítulos segundo, tercero y cuarto comentan la segunda parte de las Conclusiones (nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana). La tercera, coincide con la tercera y última parte del *Documento de Santo Domingo*.

En esta segunda y tercera parte, los comentarios, al hilo del texto de las Conclusiones, son de la más alta solvencia doctrinal, hechos por dos de los miembros más activos de la IV Conferencia, que son, a la vez, dos de los pastores mejor informados de la realidad latinoamericana y dos de los espíritus más abiertos y comprometidos en el diálogo entre Evangelio y cultu-

ras en América Latina. El método que aplican en sus respectivos comentarios es doble, quizá respondiendo a las preferencias de cada uno: llaman método «genético» al modo de presentar la relación entre las Conclusiones de Santo Domingo con los documentos previos, especialmente con el Instrumento preparatorio, el Documento de consulta y el Documento de trabajo, haciendo alusión también a Puebla e incluso a Medellín. La Iglesia de América Latina no trabaja a saltos, sino con pasos que van trazando un camino abierto en 1955, en Río de Janeiro, y cuyos grandes hitos se llaman, Medellín, Puebla y Santo Domingo. Progreso en la continuidad, crecimiento sobre unas comunes raíces. Es el método que sigue monseñor Darío Castrillón, en la brecha pastoral desde 1971, poco después de Medellín.

El otro, llamado «método analítico-sintético», es seguido por monseñor Lozano: en una primera fase, nos ofrece el resumen del texto de las Conclusiones; luego, analiza algunas de las ideas principales del texto resumido. En realidad, el nombre es lo de menos, pues el método de trabajo intelectual analítico-sintético procede examinando primero las partes del tema dado y luego presentando una síntesis como un todo o estructura orgánicamente interrelacionada. Monseñor Lozano procede a la inversa: primero condensa el texto de las Conclusiones —cosa que ya había hecho en un folleto publicado poco después de la clausura de Santo

Domingo (*Síntesis del Documento de Santo Domingo*, Comisión doctrinal de la Conferencia episcopal mexicana, México 1993, pp. 43), y luego hace un comentario a algunos puntos del mismo—.

Más que en el método de cada autor, nosotros querríamos fijarnos en el modo como los autores llevan a cabo el plan global de la obra. Por un lado, el plan mismo parece lógico: primera parte, exposición histórica de la preparación de la Conferencia, de la inauguración y de su desarrollo; segunda y tercera parte, comentarios al texto de las Conclusiones. Es un planteamiento lineal y claro. Lo que nos parece menos lineal es el modo de llevarlo a cabo, distribuyéndose los subtemas casi a sorteo entre los dos autores.

Quizá el resultado final, desde el lado del lector, sea la impresión de mosaico con múltiples teselas, no siempre reconducibles a unidad. Incluso hay reiteraciones en algunos temas, v. gr. en la nota histórica a los quinientos años de la primera evangelización (pp. 141-145, monseñor Lozano; y pp. 145-154, monseñor Castrillón); o en la tercera parte, «Jesucristo, vida y esperanza de América Latina y el Caribe» (pp. 329-330, monseñor Castrillón; y pp. 331-335, monseñor Lozano). ¿No habría podido ganar la obra de haberse trazado un esquema unitario, dividiéndose luego las

grandes partes —no los fragmentos— entre los dos autores?

En lo personal, me han gustado especialmente las aportaciones de monseñor Lozano al diálogo con las religiones no cristianas, a la reflexión sobre sectas integristas —sobre las que el autor había escrito «Por qué soy católico. Respuesta a las sectas», México, 1991—, sobre movimientos religiosos libres, y sobre ateísmo e indiferentismo, pp. 221-233.

De monseñor Castrillón, quizá por campos de interés personal, me gustan, entre otros temas, sus aportes sobre la nueva cultura cristiana que se está elaborando en América Latina, y sobre la nueva evangelización en diálogo crítico con la modernidad y la posmodernidad, con la realidad urbana y posindustrial, grandes desafíos de la Iglesia en América Latina al iniciarse el tercer milenio.

Santo Domingo, puerta grande hacia el tercer milenio es una cantera rica, en la que el lector encontrará elementos variados y muy valiosos para la mejor comprensión de la IV Conferencia general del Episcopado latinoamericano, cuyas Conclusiones son un programa abierto para la nueva evangelización del continente de la esperanza.

Javier García

JOHN HENRY NEWMAN, *La fe y la razón. Sermones universitarios* (1826-1843), Encuentro, Madrid, 1993, pp. 411.

El centenario de la muerte de Newman (1801-1890) ha provocado en el mundo cristiano un gran interés por su persona y por sus escritos. Los círculos *Friends of Newman* se van difundiendo poco a poco por varios países, y editoriales de diversas lenguas se han lanzado a publicar alguna obra del ilustre convertido o conjuntos de más envergadura. Ediciones Encuentro, en su colección Teología, ha incluido una obra importante para conocer el pensamiento newmaniano: *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford*. Su importancia deriva de que en ellos se encuentran ya incubadas todas las intuiciones e ideas posteriores del autor. Aureli Boix, del Oratorio de San Felipe Neri de Barcelona, ha traducido la obra y ha escrito la introducción y las notas al texto.

Dado que el pensamiento de Newman se ha mal interpretado bastante por no haber tenido en cuenta las características de sus escritos, conviene indicar qué es lo que caracteriza a esta obra, en la presente edición, para evitar malentendidos.

1) Se trata de una obra primeriza de Newman. En 1826 el autor tenía sólo 25 años y apenas 4 años de haber terminado sus estudios. De ese año es su primer *Sermón* y su primer artículo

Two Essays on Miracles, Biblical and Ecclesiastical. Su pensamiento, por tanto, estaba en fase de iniciación.

2) Se trata de una obra previa a su conversión al catolicismo (1845). Esto explica que en la tercera edición de la obra (1871-1872), sobre la que se hace la traducción, el mismo Newman escribiera un prólogo y unas notas al texto, iluminándolo con la visión católica. Por ello, «simplemente ha considerado correcto llamar la atención, mediante notas entre corchetes, al pie de la página, sobre diversos defectos de pensamiento o de lenguaje que se descubrirán en ellos, para así corregirlos en la medida de lo posible» (Prólogo a la tercera edición).

3) Se trata de una obra discontinua, prolongada a lo largo de 18 años. Los *Sermons* fueron escritos en circunstancias diversas, tanto temporales como anímicas. Esto explica la variedad en el modo de tratar el asunto y en la elaboración literaria y racional del tema.

4) Los destinatarios de los *Sermons* fueron los estudiantes de Oxford. De ahí el carácter universitario de tales *Sermones*, que bien podríamos nosotros denominar «conferencias». Newman los llamó *Sermones universitarios* para distinguirlos de los *Sermones parroquiales*

y sencillos publicados entre 1834 y 1842 en ocho volúmenes, «donde explica los pasajes bíblicos sencilla y sólidamente y aplica la doctrina cristiana a los feligreses, con admirable penetración psicológica» (p. 15). Los *Sermones universitarios*, en cambio, pertenecen al género de ensayo, según el mismo Newman, porque tienen carácter de investigación y tratan de temas profundos que no han sido aún plenamente estudiados.

5) El anotador del texto no ha pretendido otra cosa que explicar a Newman mediante Newman, dado que considera que el mejor aclarador e intérprete de su obra es el mismo autor. Esto explica las numerosas referencias, en las notas, a otros escritos del famoso cardenal. A la traducción, Boix ha añadido los epígrafes entre paréntesis, antes de los números con que Newman divide los apartados de cada sermón, porque pueden ayudar a muchos lectores a no perder el hilo dentro del curso a veces sinuoso del pensamiento.

Una vez esbozadas, al menos, las características, indicaré la estructura fundamental de los quince *Sermones universitarios*. Antes que nada conviene decir que no existe una estructura lógica deductiva entre ellos —Newman en modo alguno lo pretendió al publicarlos—, pero sí es posible descubrir una armazón interna entre ellos, basada en la unidad temática (los preámbulos de la fe o las relaciones entre la razón y fe en el cristianismo) y en tres aspectos de

esta fe: 1) los principios o premisas de las cuales procede el raciocinio de la fe; 2) la misma lógica de la fe, o su modo de inferir; y 3) las conclusiones a que llega.

1) Los principios: al estudio de las premisas de la fe se dedican los *Sermones* 4 (Excesos de la razón), 7 (Visión profana contra visión de fe) y 12 (El amor, salvaguardia de la fe contra la superstición). Subrayo algunos pensamientos de Newman: la razón ha usurpado el territorio de la moral y de la religión (p. 119); la fe es salir de sí mismo para encontrarse con el Invisible y discernirlo en los símbolos divinos que en la situación concreta se nos ofrecen (p. 277); niego que la razón tenga que ser la salvaguardia de la fe, la salvaguardia de la fe es el amor o, con lenguaje teológico, *fides formata charitate* (p. 285-286).

2) La lógica: es un análisis del proceso de aproximación a la verdad por parte de cada persona. Tratándose de aproximaciones personales, Newman subraya que no son científicas y que son antecedentes. De esto derivan sus dos grandes tesis en este segundo apartado:

a) Los preámbulos de la fe en los individuos no tienen carácter científico. Esta tesis se presenta y analiza en los sermones 5 (El testimonio personal, medio de propagar la verdad) y 13 (Fe, teología y apologetica).

b) La fe es una especie de presuposición de la verdad. De este tema habla en los sermones 10 (¿Razo-

nabilidad débil de la fe?) y 11 (Razonabilidad propia de la fe).

3) Las conclusiones: los objetos de la fe, por su carácter superior a la razón, se considerarán contrarios a la razón. Se habla de este tema en los sermones 13 (Fe, teología y apologética), 14 (La sabiduría, contrapuesta a la fe y al fanatismo) y 15 (Teoría del desarrollo doctrinal). Con todo, se ha de advertir que Newman trata brillantemente del uso de la razón dentro de la fe.

Los demás *Sermons* (1-3; 6, 8 y 9), hasta ahora no señalados, pueden todos ellos asignarse al primero de los aspectos, o sea, a las premisas de la fe.

Termino con unas breves indicaciones sobre la actualidad de la obra de Newman, a pesar de los 150 años que nos separan del momento en que se escribió:

1. La fe como una relación con un Dios personal, más que con ideas y doctrina. Dios habla al hombre como un amigo habla con otro amigo, dirá la constitución sobre la divina revelación (p. 81).

2. El carácter histórico de la revelación divina, pues son los hechos de la historia salvífica (Newman se refiere a la vida de Jesucristo) los que dan su peculiaridad y su fuerza a la revelación (pp. 86-87).

3. Hay que evitar y corregir dos extremos: los excesos de la razón y los excesos de la superstición. Ambos se vencen con la sabiduría del Evangelio y con la ciencia del amor.

4. La libertad humana es inseparable de su responsabilidad. La gracia no anula en modo alguno la responsabilidad (pp. 188 ss.). Tema de gran interés en la confusión que hoy reina sobre estos conceptos.

5. La inadecuación del lenguaje humano para comunicar la revelación divina, pero inadecuación que no es imposibilidad, sino aproximación por vía analógica (pp. 390-402).

6. La razonabilidad de la fe, aunque una razonabilidad diversa de las ciencias exactas y humanas que siempre tienen por objeto al ser sensible (*Sermones* 10 y 11).

Pienso que la extraordinaria obra literaria de Newman tiene un mensaje importante que comunicar a nuestro tiempo y, en particular, estos *Sermones universitarios*, que preanuncian ya las grandes preocupaciones y aportaciones a la teología del cardenal John Henry Newman.

Antonio Izquierdo.