

RECENSIONES

Otfried Höffe. *Immanuel Kant*. Barcelona: Editorial Herder, 1986, 311 páginas.

Escribir una introducción al sistema filosófico de un gran pensador no es una tarea sencilla, pues además de la comprensión del autor, se requiere hacerlo asequible evitando simplificaciones que lo desfiguren, y cuyo resultado sea más bien una caricatura irreconocible de su pensamiento. Pero tratándose de Kant esta empresa es aún más difícil por su profundidad y por su potencial especulativo. Otro escollo que se presenta al escribir una introducción al pensamiento de un filósofo es, en aras de la propiedad conceptual, presentar un hilvanado de conceptos rigurosamente formulados pero carentes de historia previa y de dinamismo. Esta obra es un excelente intento de introducción al sistema kantiano.

En la introducción al libro se expone la originalidad filosófica de Kant en el contexto de la reforma de la ilustración europea. Kant recoge los progresos de las ciencias naturales, somete a crítica a la filosofía anterior liberándola del dogmatismo, y se lanza al descubrimiento del fundamento último de la razón instaurando un nuevo modo de pensar. Con unas rápidas pinceladas, el autor caracteriza en esta breve introducción la filosofía de Kant y describe el giro que imprimió a toda la reflexión posterior.

Sigue un capítulo dedicado a la "Biografía e itinerario filosófico" en el cual va articulando la evolución del pensamiento de Kant con las etapas de su vida. A pesar de la brevedad de las páginas nos presenta no sólo la conocida figura del filósofo metódico, sino también ciertas anécdotas más ignoradas que lo hacen cobrar vida. Una introducción a Kant podía haber escogido como hilo conductor su itinerario filosófico o la historia de su influencia. El autor no ha seguido este método, aunque ha tratado de salvar las ven-

tajas que ofrece con el capítulo introductorio sobre la biografía y su itinerario filosófico. El autor ha preferido elaborar su obra centrándose en el análisis de sus escritos capitales y presentar el sistema que el propio filósofo consideró como definitivo. El propósito del libro se atiene a la máxima siguiente: "si Kant ya no puede hablar, es lógico interpretarlo en una línea dinámica y favorecedora" (p. 16). No es, por tanto, un comentario pormenorizado, sino una exposición de los conceptos fundamentales y de la estructura del proyecto filosófico de Kant.

Se recorren las tres críticas presentando el núcleo de cada apartado y relacionándolo con todo el sistema. Su análisis es claro y logra el cometido de hacer asequible el estudio directo del texto. Un autor que tan decisivo influjo ha tenido en la filosofía posterior no puede menos de ser presentado en una perspectiva histórica, proyectándolo sobre pensadores que ya no pueden ser comprendidos sin referencia a Kant. Pero guarda el sentido de la medida y proporción sin caer en el peligro de multiplicar nombres y obras en un despliegue de erudición.

Esta obra es un instrumento útil por la fidelidad con que expone a Kant, por su capacidad de analizar conceptos y por la visión sintética del sistema kantiano que está presente en todo momento y que domina el conjunto del libro.

A. L.

Gerd Haeffner. *Antropología filosófica*. Barcelona: Herder, 1986, 216 páginas.

Con este libro la Editorial Herder inicia una nueva colección de textos, "Curso Fundamental de Filosofía." El autor es profesor de antropología filosófica y de historia de la filosofía en Munich. Constata que la pregunta del hombre acerca de sí mismo ha ido cobrando mayor re-

levancia en la filosofía, hasta ocupar el espacio central. Este perenne interrogante se ha visto espoleado por la quiebra de las viejas relaciones con la naturaleza, efecto del dominio ejercido por el hombre sobre ella con el desarrollo tecnológico, por la revolución científico-industrial que ha eliminado las formas tradicionales de convivencia, abriendo nuevas y amplísimas posibilidades, y por el impacto de las guerras contemporáneas con sus millones de muertos y sus crueldades que le han dejado al hombre aún más perplejo y desconcertado; ¿para qué está en el mundo? ¿qué es y cómo debe vivir?

El autor elabora una antropología filosófica, no una antropología física o cultural (etnología), aunque depende de ellas y de otras investigaciones empíricas. También es deudor de otras disciplinas filosóficas, metafísica del conocimiento, ética, etc., para lograr la óptica propia de este tratado. Su modo de proceder es progresivo y ascendente: "el paso de un plano al siguiente ha de darse desde la conciencia de que el problema impulsor se demuestra desde el logro alcanzado o alcanzable en el plano de una determinada cuestión" (p. 14). Por ello arranca del estudio de la biología comparada señalando las peculiaridades anatómico-morfológicas del hombre para llegar a la singularidad del comportamiento humano. La reflexión filosófica de estos datos lo conduce al concepto clave de su tratado, el concepto de sujeto. Ahí sitúa la esencia del ser humano, y de este concepto de sujeto va a derivar las dimensiones básicas de la persona. Para el autor estas dimensiones son el lenguaje, la sociabilidad, la historia y la corporeidad. La exposición de estos temas constituye la segunda parte del libro (pp. 51-126). La tercera parte está dedicada al "elemento espiritual de la realización existencial" (pp. 129-181) y en ella desarrolla dos temas, la conciencia espiritual y la libertad. La cuarta y última parte, "la unidad del ser humano y la cuestión de su sentido" (pp. 186-202) es la vía de acceso de la trascendencia, arrancando de la tensión de la libertad entre la finitud y la infinitud, para concluir con la relación entre antropología y teología.

La obra está escrita con la intención de ofrecer un texto sobre la materia e indudablemente ha logrado una excelente guía para introducirse en el problema del hombre. Sabe combinar los datos empíricos, los problemas vitales y la reflexión filosófica. No es un libro basado en conceptualismos, ni en posiciones apriorísticas, sino que, como anunciaba al principio, avanza paso

a paso urgido por las interrogantes que cada nivel conquistado le plantea. hasta finalizar con el sentido del hombre. Méritos dignos de señalarse son la claridad de su exposición y la capacidad sintética, tanto más notable ésta, cuanto tiene que hacer referencias constantes a otras disciplinas empíricas y especulativas. En breve espacio condensa de manera asequible problemas tan dispares como la paleontología, la sociología, la metafísica, la ética, etc., y adjunta en cada apartado una bibliografía selecta para un estudio posterior sobre el tema.

A.L.

Centre d'Estudis "Cristianisme i Justícia." *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom. 1, 18).* Santander: Sal Terrae, 1986, 192 páginas.

La injusticia o la connivencia con ella pueden convertirse en obstáculo definitivo que opaque la fe, la desfigure o la haga simplemente imposible como fe cristiana. Tan sólo se trata de mostrar esta verdad a los cristianos del mundo desarrollado y a quienes viven y piensan como ellos. Los autores tratan de dar respuesta a una pregunta muy incómoda para el primer mundo, ¿están ellos en el contexto dónde se puede creer? O ¿no será que antes de oscurecerse Dios en el primer mundo se eclipsó el amor? La hipótesis planteada es que "la falta de noticias" sobre Dios en el primer mundo es una acusación por haber adulterado con sus riquezas y connivencias con la explotación de otros pueblos.

"El conocimiento de Dios y los intereses de los hombres" de Josep Vives plantea, en consecuencia, que la fidelidad para con Dios se ejercita y se realiza existencialmente, no meramente con un acto intelectual ni con actos cultuales, sino con el comportamiento total y social del hombre: el comportamiento con Dios se hace realidad en el comportamiento con el mundo y la sociedad (p. 17).

En este sentido, fe y praxis social se condicionan recíprocamente. Una determinada forma de praxis social ha de llevar a una determinada forma de fe y viceversa. Vives sostiene que desde esta perspectiva se puede entender el ateísmo moderno. Es decir, sólo en la medida en que haya una conversión al reino de Dios habrá condiciones para reconocer al auténtico Dios.

La reflexión bíblica comienza con un artícu-

lo de Xavier Alegre sobre los ídolos deshumanizadores. Si bien es verdad que la buena noticia de Pablo en la carta a los romanos es que el Dios fiel de la alianza quiere salvar a todos, judíos y paganos, única y exclusivamente por la fe y mediante su justicia salvadora, dicha buena noticia, sin embargo, es del todo incomprensible si no se tiene en cuenta la otra cara de la moneda o antítesis de esta tesis paulina, que la humanidad se encuentra sin salida, incapaz de salvarse a sí misma, porque la injusticia corre radicalmente su mismo ser y la incapacita para creer en Dios y para construir un mundo humano y justo (p. 30). El problema planteado, según Pablo, no es tanto el conocimiento de Dios, cuanto una praxis que le permita reconocer al Dios vivo y verdadero, con las exigencias que ello implica para las relaciones con los demás y con el mundo. Más aún, afirma que la ley daba al judío este conocimiento, pero no la capacidad para cumplir con las exigencias de la voluntad de Dios, por lo tanto, la misma ley se convirtió en tropiezo para el hombre.

Josep Oriol Tuñí desarrolla el tema por el cual ya es muy conocido, creer en el amor en Juan. En este artículo busca las implicaciones entre la praxis y la doctrina, entre el actuar y el confesar. Su conclusión es que la distinción entre doctrina y praxis es artificial. Tanto el tema del conocimiento de Dios como el del amor sólo se pueden entender en todo su alcance si se tiene presente el contexto de la nueva alianza. Se debería, por lo tanto, hacer justicia a los autores que hace años están recomendando tener en cuenta el contexto de la alianza para interpretar la primera carta de Juan (pp. 78-79).

Para Tuñí el problema planteado es casi de orden metafísico: quienes acogen el amor de Dios viven, los que no, no viven. La relación entre el creer y el amar está integrada plenamente en Jesús. La ortodoxia más que doctrina formulada, es praxis teológica. La ortodoxia consiste en poner en funcionamiento la realización de la voluntad de Dios y ello está manifiesto en la vida de Jesús. Tuñí acaba proponiendo todo un programa para leer el evangelio enriquecedoramente (p. 81).

Rafael de Sivatte intenta buscar una salida a la polémica entre la fe y las obras porque en ella va implícita la pregunta acuciante de si es posible la fe donde se da la injusticia, o si la fe de Abraham, la que justifica y salva, presupone sus obras justas o si es previa a dichas obras (p. 84).

Según Sivatte, el Génesis presenta a Abra-

ham en contraposición al "hombre" de los once primeros capítulos. Este quiere tener el dominio de todo y ser así un dios, dejando de ser hombre; busca alcanzar mágicamente la inmortalidad como fuente presunta de seguridad; renuncia continuamente a seguir los pasos humanos; muestra su poder y grandeza en la inhumanidad de matar al hermano; quiere manipular a Dios aprisionándolo en el culto mágico; está obsesionado por conseguir la fama y la gloria a cualquier precio. Abraham, en cambio, cree que los proyectos de Dios para el hombre siempre son salvíficos; se fía de un Dios aún en el momento en que las dificultades, los peligros y la muerte misma, parecen hundir y frustrar dichos proyectos; sigue caminando obedientemente en presencia de Yaveh, y obrando de acuerdo con su fe, practicando la generosidad, la hospitalidad, el altruismo, la defensa del débil, la fraternidad—todas estas prácticas son un modo de afirmar que se fía de Dios, y por eso obra en la línea de sus proyectos—, se mueve siempre —y más en los momentos en que la vida no parece poder abrirse camino y en que la muerte se hace presente en su existencia— por la fe plena en que Dios con el que camina es el Dios de la vida, el que saca de la muerte misma, el que apuesta por la vida plena del hombre, el que está con quien obra la vida (pp. 98-99).

Santiago y Pablo recogen este carácter existencial de la fe de Abraham y lo llevan hasta sus últimas consecuencias. La fe es inseparable de la actitud de amor; la fe va unida a obras de vida; la fe dinamiza al hombre a ir realizando la vida en la línea de la llamada y la promesa ofrecidas por Dios al hombre.

González Fauss, en su reflexión sistemática, retoma el tema de los pobres como lugar teológico y denuncia a quienes les niegan esta alternativa. Todas las acusaciones modernas contra la teología de la liberación han esgrimido un mismo argumento: la mitificación del pobre, la supresión de su pecaminosidad o al menos de su ambigüedad, la absolutización del pobre optando por él de una forma excluyente (p. 104).

Quienes con razón reaccionan contra la mitificación del pobre, y como conclusión, de ahí pasan a negarle su carácter de lugar teológico, cometen exactamente el mismo pecado que todos aquellos científicos o racionalistas ilustrados que al descubrir el elemento humano de la tradición y la Escritura le negaron su carácter de Palabra de Dios.

No hay que asustarse del elemento práctico y situacional de verificación de la verdad cristia-

na. Esta afirmación no desnaturaliza la ortodoxia. La afirmación es claramente bíblica y la radical falsificación de la ortodoxia sería desconocer esta verdad incómoda. Desde siempre se ha dicho que el cristianismo es vida antes que doctrina y que ésta era una enseñanza fundamental de los escritos joánicos.

En consecuencia, la Iglesia no debe rehuir la praxis como criterio de verdad, como si fuese una contaminación marxista de esas que tanto parece temer, aunque se debe conceder tranquilamente que ese principio así enunciado es sólo la mitad de un círculo que debe cerrarse por completo. Antes de ser marxista ese principio ha sido algo tan bíblico que a él debe su ser la misma Iglesia (cfr. pp. 115 y 116).

Precisando su tesis fundamental, González Fauss establece que el elemento revelador no está en la entidad del pobre, sino en lo que a través del pobre me dice y me comunica Dios, quien al revelarse ha escogido al débil del mundo para confundir al fuerte. Al igual que la cruz, el pobre revela porque desinstala. Y como tal ha de ser acogido en paciencia, salida de sí y conversión obediente que luego de la aceptación del pobre se convierten en rebeldía y protesta, la misma protesta que hace Dios y que acoge Dios. La protesta que hace Dios es un axioma teológico, la cruz es reveladora del pecado del mundo. Desde Mateo 25 ese axioma tiene aplicación a los pobres. Ellos, efectivamente, enseñan algo que no se aprende en ninguna otra parte, que la mirada de Dios sobre este mundo es una mirada doliente (p. 120).

El problema está por parte del hombre, quien siempre se ha resistido a aceptar esta revelación, incluso después de Jesús. La artimaña del hombre ha sido siempre esgrimir la lejanía de la santidad abstracta contra la cercanía-lejanía de la misericordia. Para tranquilizar su conciencia toma luego la misericordia como un simple precepto derivado, ético, que no afecta al ser sino al deber ser o al obrar. Pero el proceso creyente es el contrario, la santidad ontológica de Dios aparece como su misericordia. Antes que nada, Dios es amor (p. 135).

Las categorías del progreso solidario, de la razón dialógica y de las víctimas son las tres nociones que los pobres aportan a la teología para su diálogo con el mundo de la ilustración. Esas tres categorías todavía deberán formalizarse más; lo importante ahora es la consecuencia, difícilmente podrá haber una confrontación válida entre cristianismo y modernidad, o entre teo-

logía y cultura actual si para hacerla no se sitúa el cristianismo en la cultura que brota de la asunción de la causa de los pobres, de todos los pobres y de todas las clases de pobres de esta tierra (p. 156).

R.C.

Jorge Pixley (editor). *La mujer en la construcción de la Iglesia. Una perspectiva bautista desde América Latina y el Caribe*. San José: DEI, 1986, 129 páginas.

El editor ha reunido aquí los resultados de una consulta de bautistas latinoamericanos. Estos debatieron cuatro ponencias que componen esta obra la cual trata de ofrecer una perspectiva nueva y novedosa. La novedad de la perspectiva radica en intentar abandonar la visión tradicional que ha visto la historia bautista como empresa de heroicos misioneros extranjeros y de sus seguidores nacionales, ignorando las respuestas de los nuevos creyentes a los retos de la realidad nacional latinoamericana. En este caos, en concreto, se trata de discutir el concepto de la mujer y el papel asignado dentro de la experiencia bautista latinoamericana.

En "Perspectiva teológicas y consecuencias pastorales," Graciela Chamorro busca la teología de lo femenino en las Escrituras, pretendiendo mostrar que hay dos vertientes. En la primera de ellas se estima la igualdad de la mujer y del varón y estimula a la liberación de la mujer; pero en la segunda, la mujer aparece sometida al varón y se reproducen los patrones asimétricos de dominador-dominado. Claramente, la autora se pronuncia por la primera vertiente en la cual ha de buscarse la perspectiva pastoral capaz de recrear el hacer del reino.

Siguiendo con la línea escriturística, Ligya Ferreira, en "La vocación pastoral de la mujer según la Biblia," presenta los textos conflictivos. Aquí la pretensión es demostrar que en la Biblia hay argumentos que favorecen el ministerio ordenado de las mujeres.

Los otros dos trabajos que integran la obra son más bien históricos y siempre sobre el tema de la mujer. Betty Ruth Lozano de Lerma presenta "La concepción bautista de la mujer" en el *Hogar cristiano* y en el *Expositor bíblico*, dos publicaciones originadas en El Paso y de amplia circulación en América Latina. Estas publicaciones presentaban una concepción de la mujer reducida a la maternidad y el hogar.

Por otro lado, Gisela Pérez Múñiz presenta a "La mujer cubana antes y después de la revolución," mostrando cómo la Iglesia bautista ha resistido a las alternativas liberadoras de la revolución, con lo cual ha dejado a la mujer en una posición desventajosa frente a otras mujeres cubanas, quienes sí se han integrado activamente al proceso revolucionario liberador.

Se constata que el pensamiento teológico bautista ha sido producto de quienes no tienen nada que ver con la historia latinoamericana. Las ponencias e indudablemente las discusiones fueron un intento de revertir esta situación histórica alrededor de un tema cada vez más actual en las diferentes iglesias, la mujer. Lástima que los análisis exegéticos dependan casi exclusivamente del fundamentalismo bautista.

R.C.

R. René Padilla. *Misión integral. Ensayos sobre el reino y la Iglesia.* Buenos Aires: Nueva Creación, 1986, 210 páginas.

La teología protestante es bastante desconocida en ambientes católicos con excepción de algunos autores ya consagrados. Esta obra es una muestra significativa del pensamiento de las iglesias evangélicas comprometidas con la realidad que sufre el continente latinoamericano.

El autor goza de prestigio en el ambiente protestante, tuvo una de las ponencias en el congreso de Lausana, Suiza, en 1974, "Un foro formidable, posiblemente la reunión más global jamás realiza por los cristianos" en opinión de la revista *Time*.

La obra recoge la citada ponencia y otros escritos presentados en diversos congresos y reuniones. Resultaría desproporcionado reseñar cada uno de los temas a los que dedica los nuevos capítulos del libro, y nos reduciremos a indicar las ideas-fuerza de su pensamiento teológico.

Se le puede calificar con toda justicia como un "evangelismo comprometido." El autor se debate entre los dos peligros más graves que corre el cristianismo y la evangelización: la espiritualización del mensaje que lo hace ausentarse de las necesidades que el mundo y la sociedad presentan, por un lado, y por otro, la mundanización del cristianismo, que lo hace diluirse, y el consumismo. Ambas deformaciones son recurrentemente analizadas en los capítulos del libro.

La "espiritualización" del evangelio y la idea de una salvación en el otro mundo, con des-

preocupación de los compromisos sociales, "desafortunadamente es un concepto tan adentrado en la predicación de tantas iglesias evangélicas que se hace necesario detenerse a analizar la cuestión" (p. 22). No se haría justicia al carácter renovador de la corriente teológica en la que se ubica el autor si se olvida el transfondo de la tradición protestante basada en el principio de que la salvación depende de la "sola fides," fe que debe manifestarse en la integridad de la vida personal, centrada en el ámbito de la familia. La orientación de muchas iglesias evangélicas persigue una experiencia subjetiva y una conversión personal de los vicios, con abstracción de los problemas sociales y políticos. visión dualista que divide la realidad en el ámbito religioso-moralista y en lo mundano inficionado, de pecaminosidad. El autor reacciona: "se pierde de vista que el individuo no existe en aislamiento y que por lo tanto no se puede hablar de salvación sin hacer referencia a la relación del hombre con el mundo del que forma parte." Por eso "la evangelización y la responsabilidad social son inseparables" (p. 191), y como una muestra de su fundamentación bíblica, "la obra de Jesucristo tuvo una dimensión social y política" (p. 22).

Consecuentemente el autor pone énfasis en el arrepentimiento como algo esencial del cristianismo, pero no un arrepentimiento meramente intimista, subjetivo, sino un cambio total que englobe la interioridad y el comportamiento con la realidad circundante; arrepentimiento que unirá la fe y el compromiso social, la aceptación del evangelio y la lucha contra el racismo y contra las estructuras injustas. La deformación del evangelio por el lado opuesto, la mundanización, es una inquietud no menos fuerte en él. Pero no es un concepto de mundo al estilo usual en los medios evangélicos, mundanidad es acomodación a esta sociedad consumista, a la cultura occidental que ha realizado una simbiosis entre la *American way of life* y el mensaje evangélico, y ha logrado presentar a la sociedad norteamericana como el modelo de nueva cristianidad. El ideal de una vida cristiana queda así concretado en la aspiración a una "buena vida." El autor es punzante, implacable, con esta deformación del evangelio. Tiene un capítulo "Cristo y el Anticristo en la proclamación del evangelio" en el cual después de un estudio exegético de los textos referidos al Anticristo concluye que "el espíritu del Anticristo se hace presente hoy en día en cualquier esfuerzo que hace la Iglesia para cumplir su cometido, usando pa-

ra ello las reglas del juego y los valores de la sociedad que la rodea" (p. 118). Una sociedad de consumo que ha impuesto un estilo de vida que hace de la propiedad privada un derecho absoluto, que coloca al dinero por encima del hombre y a la producción por encima de la naturaleza. Otro de los signos del Anticristo aparece en la vida política: "nuestros gobiernos que se conciben como motores de la modernización a que hoy aspiran las naciones subdesarrolladas," y "que dan por sentado el mito del progreso —versión secularizada de la escatología bíblica— y aceptan como modelo para el cambio social el modelo de crecimiento económico ejemplificado especialmente por los Estados Unidos (p. 16).

Una versión un tanto diferente de la mundanización de la Iglesia es lo que él llama el "cristianismo secular": Su propósito es una reformulación del evangelio para ese hombre moderno que ha aprendido a conducirse solo en el mundo y ya no necesita de un apoyo sobrenatural." (p. 13).

El rechazo a las posturas de Gogarten y Bonhoeffer lo llevan a concluir que "el cristianismo secular no es una mera *reformulación* del evangelio, sino una claudicación del evangelio en favor de un concepto distorsionado de la realidad que forma parte del secularismo moderno" (p. 14). En la obra no hay ningún análisis ni alusión al esfuerzo que ha realizado la teología moderna sobre este tema, la distinción entre secularismo y autonomía de las realidades terrestres en una perspectiva trascendente. Rechaza incluso como secularismo deformador del evangelio a la teología de la liberación: "para el cristianismo secular obsesionado con la vida de este mundo la única salvación de que se puede hablar es la que se encuentra dentro de los límites de la era presente. Es esencialmente una salvación económica social y política, aunque a veces (como en el caso de la "teología de la liberación" en América Latina) se pretenda ampliar el concepto para que incluya la construcción de un hombre nuevo, artífice de su propio destino" (p. 21).

Reconociendo el mérito de la obra, si el autor aboga con fuerza desde el evangelio por los derechos de los países pobres a su libertad, a un desarrollo acorde con su realidad, y a la lucha por la eliminación de todo tipo de imperialismo y colonialismo, comenzando por el eclesiástico, cabría esperar de él aprecio y simpatía hacia la teología latinoamericana de la liberación. Pero sorprende leer ciertas alusiones y afirmaciones

categorías sobre la teología de la liberación. En cuanto al hecho mismo de la existencia de una teología latinoamericana dice, "con más exactitud diríamos que la Iglesia de América Latina es una Iglesia sin reflexión teológica propia. ¿Alguien lo duda?" (p. 92), aunque un poco más adelante matiza esta afirmación, "por cierto, los últimos años han visto el surgimiento en Latinoamérica de un movimiento teológico que ha desbordado las fronteras de este continente" y menciona los nombres de G. Gutiérrez, H. Assman, J. L. Segundo y J. Miranda (todos ellos católicos romanos), pero en su opinión "el volumen de su producción es relativamente pequeño y su impacto muy limitado como para que altere significativamente el cuadro de la Iglesia que acabamos de delinear" (p. 93). Aunque el trabajo es de 1975, el autor parece ignorar la producción que ya para esa fecha había aparecido. La edición para el público latinoamericano publicada en 1986 hubiera merecido alguna nota aclaratoria o rectificación, si es que el autor ha cambiado de opinión.

A modo de constatación observamos que de sus 181 citas de autores, sólo 21 se refieren a autores latinoamericanos, y que de ellas, escasamente superan la docena los hombres aludidos. Más sorprendente aún es lo que dice en otra parte, "en nuestros días el ajuste al cristianismo de premisas marxistas ha dado origen a un sincretismo que pretende devolver al evangelio su dimensión social y política: la teología de la liberación (p. 86). No es nuestro propósito polemizar con el autor, pero no podemos menos de externar la extrañeza que causan sus juicios. ¿Habría que atribuir estas afirmaciones a desconocimiento por su parte de la teología de la liberación? Definíamos al autor como un "evangélico comprometido" que propugnaba la salvación integral de la humanidad, especialmente de los pueblos oprimidos del tercer mundo, para quien evangelio y justicia social están mutuamente implicados, que insiste en la salvación del pecado concreto, es decir, de las estructuras injustas. Así, su propósito y contenido no parecen estar distantes de la teología de la liberación. Quizá, y entramos atrevidamente en el terreno de las interpretaciones, haya que atribuir su desdén por la teología de la liberación a sus raíces "evangélicas," a su celo por mantener la Palabra de Dios libre de todo contagio de análisis humanos, más si estos tienen sabor marxista.

E.C.