

ni los puntos de partida, ni la situación de sus respectivos países, ni las metas propuestas fueron siempre las mismas, como demostraría la evolución político-religiosa posterior de los diversos grupos. En consecuencia, no carece de fundamento la idea —quizá menos generalizada, pero que apunta el propio P. Stella— de que se da una clara distorsión y desfase entre la comprensión de las propuestas reformistas o de los contenidos doctrinales que tenían los propios protagonistas del sínodo de Pistoya y la que creyeron percibir y les atribuyeron las Comisiones examinadoras. Otros aspectos de la crisis jansenista podrán ser también iluminados gracias al trabajo de P. Stella y aquí sólo mencionaré alguno. Ante todo, para confirmar, matizar o completar algunas tesis que los historiadores del Jansenismo han venido sosteniendo en las últimas décadas y que se refieren principalmente a las relaciones de éste con el Iluminismo, la Revolución o el Risorgimento, según los conocidos estudios de E. Passerin, M. Vaussard, C. Caristia y otros, en los que se desborda el marco estrictamente territorial de la crisis, para escrutar sus implicaciones y repercusión en toda Italia y en gran parte de Europa. Un análisis más detallado de la nueva documentación nos ofrecerá posiblemente una panorámica de esos años, en que no se trata de conciliar las posturas *jansenistas* y las *católicas*, sino de contraponerlas lo más radicalmente posible, negando o suprimiendo el carácter potencialmente alternativo de aquéllas, su parte de reflejo de una realidad que se iba abriendo camino inexorablemente o volviendo a una posición oficial de repliegue y a una afirmación sin fisuras de la tradición, que serán ya características de toda la apologética católica y de los documentos romanos del siglo XIX. Queda también en el trasfondo y en una lectura entre líneas de los documentos, la vida efectiva de la sociedad de entonces bajo varios aspectos; el funcionamiento de algunas instituciones eclesiásticas, los comportamientos colectivos ante problemas canónicos o civiles, las implicaciones sociales y económicas de algunas reformas propuestas y rechazadas, etc.

Andrés Barcala

DE LA PIENDA, JESÚS AVELINO, *Educación, Axiología y Utopía*, Universidad de Oviedo, 1994.

«A todas las víctimas del fanatismo, la intolerancia y la violencia», reza el epígrafe de este libro y en él se expresa su objetivo principal. El autor, Catedrático de la Escuela de Magisterio de la Universidad de Oviedo, ha dedicado la mayor parte de sus reflexiones a combatir los fundamentalismos de todo tipo y a defender la necesidad de una educación en la convivencia y en la tolerancia. Las obras que ha publicado —recordamos especialmente *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1985) y *Una religiosidad y muchas religiones*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Oviedo, 1992— y su propio testimonio personal para quienes tenemos el gusto de conocerlo, dan buena prueba de ello. En este último trabajo, la atención va dirigida especialmente a la teoría de los valores a la cual busca comprender en relación con dos conceptos claves —por presencia o ausencia— en la sociedad actual: educación y utopía.

El análisis se presenta como una perspectiva trascendental que encuentra, como otras veces, su último apoyo en la metafísica de Karl Rahner, lugar de síntesis, a su vez, de corrientes filosóficas como el neokantismo, el existencialismo y el

tomismo de Joseph Maréchal. Desde esta antropología trascendental se intenta arrojar nuevas luces sobre problemas ya clásicos de la axiología: la objetividad o subjetividad de los valores, su ser o su valer, su eternidad o mortalidad, etc. Todo ello dirigido, y vale la pena decirlo nuevamente, a contribuir para una nueva utopía educativa en la que el diálogo y el interés por lo diverso tomen la palabra.

Sin otro objetivo que invitar a la lectura de esta obra, recorramos algunas de sus tesis principales.

En desacuerdo con la escuela fenomenológica, el autor establece que lo más originario en el conocer humano no es la oposición sujeto-objeto sino una identidad *a priori* entre cognoscente y conocido. Su defensa de la unidad sustancial del hombre le permite extender este momento originario al campo entero de la actividad humana: también el acto de preferir se hace posible porque en su origen se da una identidad trascendental entre el que prefiere y lo preferido. Es esta *posesión previa* la que pone en marcha nuestro deseo; deseamos el bien porque de antemano y como condición de posibilidad ya lo poseemos, no como bien concreto o categorizado sino como bien trascendental. El preferir axiológico, por lo tanto, es un acto intencional que se hace posible por esa identidad previa entre sujeto valorante y el valor en general.

Este punto de partida lo lleva a distinguir entre una axiología trascendental y las distintas axiologías categoriales. En aquella coloca el último criterio de juicio a toda jerarquía de valores, incluidas las distintas concepciones del Valor Absoluto. De lo contrario, dice, si esa referencia al Absoluto —ineludible para él, por otra parte— «se identifica de hecho con una de sus concepciones, se sientan las bases del absolutismo religioso, axiológico y cultural en general» (p. 34, nota). La experiencia trascendental hace posible las concepciones humanas —concretas y finitas— del Valor Absoluto, pero también permite que el hombre pueda cambiarlas, en la medida en que ninguna puede pretender ser más que un símbolo que apunta hacia lo Inconcebible.

Las axiologías categoriales resultan actualizaciones siempre particulares de la axiología trascendental, sin embargo es en ellas donde toman forma las valoraciones concretas, el amar y el odiar de los sujetos humanos. Este amar u odiar concretos, además, no son otra cosa que expresiones puntuales de un saber previo axiológico conceptual, es decir, de un conjunto de experiencias valorativas que se van sedimentando progresivamente en una cultura y que determinan las preferencias individuales. Este sedimento, dice, constituye el piso sobre el cual debe trabajar todo educador si quiere que su tarea cobre eficacia. La educación es esencialmente utópica y, en cuanto tal, no puede confundir ningún sistema concreto de valores con *el* sistema sin más; pero tampoco puede olvidar las mediaciones culturales, pues sólo en y por ellas se enseña la humanidad.

El monismo axiológico a nivel trascendental, por lo tanto, no sólo no se opone sino que es el único que da lugar a un verdadero pluralismo en el nivel conceptual. En este nivel, el de la vida concreta de los individuos y culturas, los intentos de unificación de las jerarquías de valores —sobre todo éticos y religiosos— no parecen posibles ni resultan deseables: «Esta filiación material del hombre le sitúa en un pluralismo radical que le es esencial y que ni siquiera la utopía escatológica parece que sea capaz de superar (p. 55). La unidad hay que buscarla entonces en las estructuras constitutivas del ser humano; la universalidad y la inmortalidad de los valores sólo pueden defenderse en esta dimensión trascendental, dimensión siempre

vacía que, como ya hemos dicho, no existe en forma independiente sino concomitante a la conceptual. «Mueren las concepciones concretas de los valores. Resisten al tiempo sus condiciones de posibilidad, precisamente haciendo posible el resurgir de nuevas concepciones por parte de personas, pueblos, culturas» (p. 58).

Estas precisiones teóricas alcanzan su pleno valor cuando nos ayudan a clarificar otro problema de indudable actualidad: el integrismo. Para el autor es imprescindible distinguir entre *integridad* e *integrismo*. La primera puede definirse como el progresivo dominio de la *persona* sobre la *naturaleza* y se ubica, en cuanto tal, como un ideal que cada cultura construye de manera diferente, un polo de atracción siempre efectivo por inalcanzable. El segundo es el deseo brutal y caprichoso de borrar las diferencias, la imposición violenta de una determinada integridad que, por su mismo terrorismo, resulta siempre falaz. Esta actitud integrista es un vicio que no podemos combatir con los argumentos de aquellos teóricos de los valores que dan por supuesto una jerarquía absoluta en los mismos y pretenden hacerla universalmente aplicable. Así lo hace notar el autor en su análisis de teorías como las de García Morente y Zaragüeta, R. H. Lotze, Th. Lessing y, especialmente, Max Scheler, a quien dedica un último capítulo sumamente interesante. A todas ellas, le opone esta concepción en la que la unidad axiológica se reduce al nivel trascendental, a una anticipación del valer en general vacía de contenidos concretos y abierta a muy diversas acciones. En ella encuentra la mejor manera de proteger una humanidad básica sin identificarla con ninguna de las acciones históricas en que la misma se ha dado.

Estudio que constituye una invitación a seguir pensando este de Avelino de la Pienda, particularmente porque, como él mismo dice, todos los modelos educativos suponen una teoría determinada acerca de los valores y, seamos o no conscientes de ella al aprender y enseñar, es esa concepción la que se trasmite y es ella la que cotidianamente va modelando la sociedad. Cuanto más expresa —«cuanto más pública», diría Kant— y consciente sea la jerarquía de valores del proceso educativo, más fácil será el diálogo entre nosotros mismos y con los miembros de otras culturas, creyentes en otras opciones axiológicas. «La ignorancia nunca fue buena para la convivencia social», declara el autor, en el mundo hay varios fanáticos este libro ayuda a no olvidarlo.

Fernando Bahr

VV. AA., *Il Concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Vita e Pensiero, Milán, 1997, 153 pp.

¿Contrarreforma o Reforma Católica? Hoy pocos historiadores sostienen la idea de una Contrarreforma surgida como reacción inmediata a las tesis de los reformadores protestantes. Por el contrario, cada vez con mayor credibilidad se defiende la existencia de una Reforma Católica que hunde sus raíces en los movimientos de reforma anteriores a las doctrinas luteranas. En este sentido, la historiografía católica (caso, por ejemplo, de Jedin) ha llegado a afirmar que la auténtica Reforma fue la católica, en tanto la protestante sólo sería una interrupción histórica, un movimiento de ruptura y obstáculo de la auténtica Reforma (esto es, la católica); pese a estas tesis, es evidente que no se puede perder de vista la enorme influencia que el protestantismo